

ARCHEOLOGIE JAKO SYMPTOMATOLOGIE: MICHEL FOUCAULT A HLUBINY ŘEČI

MARTIN CHARVÁT, Katedra Elektronické kultury a sémiotiky FHS UK, Praha, ČR

CHARVÁT, M.: Archeology as Symptomatology: Michel Foucault and the Depths of Language
FILOZOFIA 71, 2016, No. 1, pp. 25-37

The aim of the present paper is to introduce Michel Foucault's archaeology as a specific symptomatology. The thesis of symptomatology can be found in Nietzsche's *oeuvre* where one can find a lot of papers analyzing the relation between Nietzsche's genealogy and Foucault's conception of genealogy. However, Nietzsche appears also in the *Les Mots et les Choses*. This led us to interpreting the role of Nietzsche in Foucault's archaeology and emphasizing the role of the language and the conception of symptom as a specific sign.

Keywords: Foucault, Michel – Nietzsche, Friedrich – Symptomatology – Archaeology – Genealogy – Surface – Depth – *Epistémé*

Dvojitý obraz genealogie. Foucaultova *Archeologie vědění* spatřila světlo světa v 1969 a po ní následovalo dlouholeté mlčení, které protrhla až kniha *Dohlížet a trestat* z roku 1975.¹ O té Gilles Deleuze, Foucaultův současník a souputník, napsal, že se v ní Foucault „pokouší učinit nový krok“ (Deleuze 2003, 50). V čem tento nový krok spočívá? Za prvé můžeme říci, že po *Archeologii vědění*, v níž se Foucault pokusil narýsovat trajektorie své vlastní archeologické metody (k ní se v našem textu ještě vrátíme), se v letech sedmdesátých přiklání k tzv. genealogii, kterou představil právě v *Dohlížet a Trestat* a v *Dějínách sexuality* (první díl vyšel v roce 1976, v dalších dílech se Foucault „přemístuje“ spíše k velmi svébytně pojaté hermeneutice subjektu). V roce 1971 Foucault (ve sborníku věnovanému Jeanu Hyppolitovi) zveřejňuje esej nazvanou „Nietzsche, genealogie, historie“. Zde se explicitně k Nietzsche obrací a popisuje metodu genealogie: „Genealogie je šedá: je podrobná a trpělivě dokumentační. Pracuje se zašmodrchanými, poškrábanými a mnohokrát přepisovanými pergameny [...] Staví se proti hledání ‚původu‘“ (Foucault 1994a, 75-76).²

¹ V roce 1971 vychází *Řád diskurzu (L'Ordre du discours)* a o dva roky později *Toto není fajfka (Ceci n'est pas une pipe)*, nicméně zde se přidržujeme obvyklé stratifikace Foucaultova díla na dvě období, tj. období archeologie, které „končí“ *Archeologii vědění*, a období genealogie, které se manifestuje v *Dohlížet a trestat*, i když, jak alespoň uvidíme, přihlášení se ke genealogii Foucault provedl v roce 1971, a stejně tak nekompatibilita obou metod je značně problematická; faktem je, že genealogie a archeologie procházejí v různých podobách Foucaultovým dílem.

² Nietzsche zde působí jako postava, k níž je možné uchýlit se, avšak nikoliv do všech důsledků

Pro Nietzscheho byla genealogie zaměřena zejména na morálku, respektive její kritiku. V *Genealogii morálky* se Nietzsche ptá, za jakých podmínek člověk vynalezl pojmy jako je „dobrý“ a „zlý“ a jakou hodnotu tyto pojmy mají, neboli čeho jsou tyto pojmy příznakem (Nietzsche 2002, 9-10). Pro Foucaulta je Nietzsche důležitý proto, že jej chápe jako myslitele problematizujícího jistý řád či jisté povrchové dění, které se samo chápe jako nikoliv odvozené, ale „přirozené“. Nietzscheho, a samozřejmě i Foucaulta, však zajímá to, co je „zamlčováno“ (Chavalka 2014, 15-35). Za druhé je genealogie bytostně interpretativní a prostřednictvím „genealogie se pokouší reaktivovat všechny lokální formy vědění proti hierarchizaci vědění a proti důsledkům uplatňování moci“ (Fišerová 2011, 27). Podotkněme, že Foucault Nietzscheho projekt dovádí dále;³ zejména přesunutím genealogické analýzy na úroveň institucí; vězení, škol či armády, což je však motiv u Nietzscheho také patrný (viz Fulka, Barša 2005, 52). Dodejme dále, že Foucaultovo genealogické období je soumězné s jeho analýzou moci. V *Dohlížet a trestat* Foucault ukazuje proměnu způsobu trestání, kdy se od fyzických trestů přešlo k dohledu a disciplinaci. Moc však Foucault pojímá nikoliv negativně ale jako soubor diskurzivních a nediskurzivních praktik a technik, které zahrnují vědecké, politické výpovědi, institucionální nařízení či normy.⁴ Ty dohromady tvoří tzv. dispozitiv. V rámci dispozitivu se zkoumá, jak je jedinec zařazen do jistého stroje, jak mu je podmaněn. Moc je všudypřítomná, protože je přítomná v každém vztahu dvou entit a to, co Foucaulta zajímá, je „mikrofyzika“ moci (Foucault 2000, 203), tj. podpovrchové dění, které se projevuje právě například proměnou způsobu trestání.

Jednotlivé uskutečňování mocenských vztahů v rámci různých institucí, jejich aktualizace a proměnlivost. To jsou momenty, na které se Foucault zaměřuje a snaží se narýsovat, jak tvrdí Gilles Deleuze, diagram těchto posunů, proměn a uspořádání (Deleuze 2003, 56). Na jedné straně zde tedy máme konkrétní uspořádání a jejich podpovrchové dění, tj. makropolitiku a mikrofyziku moci. Máme tedy jakýsi povrch – symptom – v rovině sociální a hloubku, neboli způsob organizace v rámci tohoto sociálního uspořádání. Nechceme zde však pojmem hloubky, kterému se budeme detailněji věnovat v další části studie, vyvolat představu topologické charakteristiky; jedná se spíše o distinkci, kdy rozhodně nechceme říci, že povrch je něčím, co má například nižší ontologický statut, ale povrch je vázán na onu mikrofyziku, která je „zapsána“ v tělech, která určuje podmínky oné viditelné artikulace. Hloubka je zde chápána jako hybný princip, který pracuje pod úrovní reprezentace. Uvidíme dále, že právě v tomto spočívá jeden z přesunů oproti archeologii; ve

přijmout, ale „vypreparovat“ a použít. Ostatně postava Nietzscheho může pro oba autory znamenat také jakési přihlášení se k odmítavému postoji vůči Hegelově dialektice; v té době vlivná Deleuzova studie o Nietzscheho totiž hovoří o tom, že hlavním Nietzscheovým nepřítelem byl právě Hegel (Deleuze 2004).

³ V jeho genealogickém snažení je cítit osten morální nápravy (Fišerová 2011, 27; Buraj 2000, 37).

⁴ Ovšem moc je znovu a znovu, například v prvním díle *Dějin sexuality*, nahlížena jako „mnohost vztahů sil, jež jsou imanentní oblastí, ve které působí a kterou konstituují jejich vlastní organizace jako hru, která tyto vztahy transformuje, posiluje a převrací prostřednictvím bojů a neustálého střetávání“ (Foucault 1999a, 108).

Slovech a věcech Foucault mluví o hloubce nikoliv pouze jako o hybném principu, ale také z hlediska topologie.

Výpověď, archiv a tropy. Předmětem studie je však analýza Foucaultovy archeologie, kdy na archeologii a genealogii lze pohlížet jako na dvě metody, kdy každá z nich sleduje svůj vlastní cíl, přičemž v závěrečném oddíle předloženého textu se pokusíme artikulovat difference spočívající mezi archeologií a genealogií v rámci Foucaultova díla. Cílem následující pasáže je umožnění vstupu do Foucaultova pojetí archeologie, tedy k meto-
dickému vymezení jeho způsobu práce, který se promítá ve *Slovech a věcech*.

Foucaultova práce *Dějiny šílenství* z roku 1961, která má vcelku více než 600 stran,⁵ se snaží o napsání dějin ne-rozumu. Jak píše Miroslav Marcelli: „Foucault sa vracia do minulosti, aby vypátral stav, keď šílenstvo bolo ešte „nediferencovanou skúsenosťou“; bude sledovať, ako sa začal utvárať odstup medzi rozumom a ne-rozumom, popíše fázy a modifikácie tohto procesu“ (Marcelli 1995, 48). Foucaultovým cílem je analýza proměny přístupu k fenoménu šílenství, přičemž důležitým mezníkem se pro Foucaulta stává osvícenství, respektive karteziánský projekt, který je zodpovědný za proměnu přístupu k šílenství; ti, kdo byli označeni za šílené, začali být uzavíráni a vytěšňováni ze „zdravé“, tj. racionální, společnosti.^{6, 7}

⁵ V českém překladu je k dispozici značně „zredukována“ verze této knihy.

⁶ Jednalo se o přístup založený na umlčení, i když zde paradoxně existuje jistý dialog: „Osvícenská internace (...) byla umlčením. Ne však úplným: řeč ve skutečnosti neutichla, ale hovořily spíše věci. Internace, věznice, kobky, i samo mučení, to všechno navazovalo mezi rozumem a ne-rozumem jakýsi němý dialog; dialog, který měl charakter zápasu“ (Foucault 1994b, 185).

⁷ Foucault explicitně odkazuje na *Meditace o první filosofii*. V nich Descartes propadá absolutní skepsi: vše může být nepravdivé, to, co vidím, může být pouhým klamem, dokonce může existovat i jakýsi zlotřilý démon, který mne schválně svádí na scestí a celý svět se tak jeví jako jedna velká iluze. Vždyť co by potom bylo jisté? O určitých věcech ale nelze, už jen z povahy zdravého rozumu, pochybovat: „Ale jakkoli nás smysly občas klamou v něčem, co je malé a příliš vzdálené, přesto je snad mnoho jiného, o čem nelze vůbec pochybovat, byť je to načerpáno z nich: například že jsem zde, sedím u krbu, jsem oděn v teplém županu, rukama sahám na tento papír a podobně. A nemám-li se snad přirovnat k jakýmsi šílencům, jejichž mozečky natolik trvale zachvátil výpar z černé žluči, že neustále prohlašují, že jsou králové, i když jsou naprostí nuzáci, že jsou oděni v purpuru, i když jsou nazí, že mají hliněné hlavy nebo jsou celí z dýně či ze skla, jakoby se dalo popřít, že právě tyto ruce a tělo jsou mé? Oni jsou choromyslní a já bych se zdál neméně nepřičetný, kdybych si z nich vzal příklad“ (Descartes 2003, 23).

Zde vlastně vidíme vlastní východisko racionalistického projektu. Předpokládáme, i když jsme v nejhlubší skepsi o povaze vztahu reprezentace mezi vnějším světem a idejemi, že jsme bytosti rozumové a tudíž je i naše pochybování metodické, tj. drží se v jistých „mantinelech“. Pokud Descartes dále dochází k první velké jistotě, že existuje, a že to, co je, je myšlení, tak šílenství je tímto pohybem umlčeno či přinejmenším vyřazeno z projektu uskutečňujícího se lidství. Dalo by se vlastně říci, že šílenec, tedy ten, kdo nemá schopnost rozeznávat správné od chybného, kdo nedokáže rozlišit klam a realitu, kdo není schopen poznávat jasně a zřetelně po způsobu Descartesa, není člověkem. Není však ani plně zvířetem; je něčím mezi – šílenec stojí na pomezí. Na Foucaultovu interpretaci se snesla ostrá kritika ze strany Jacquese Derridy. Derrida tvrdí, že to, co Foucault označuje jako novou modalitu přístupu k šílenství, která počíná u Descartesa, je nutné číst jiným způsobem. Descartes se, jak tvrdí Derrida, nesnaží šílenství umlčet, ale upozaduje jej v rámci svého projektu, který má pevně daný cíl. Šílenství tak zůstává modem

Ne dlouho po *Dějínách šílenství* Foucault vydává *Zrození kliniky*. Jedná se o podobný projekt, jaký Foucault předložil v *Dějínách šílenství*. Na úvod Foucault dodává, že se jedná o knihu o archeologii lékařského pohledu a o problematice oddělení viditelného a jazykového/řečového. Máme k porovnání dva texty: Pommův a Boyleův. Pomm pracuje s fantazmaty, s imaginárními investicemi a Boyle s viditelnostmi. Co je oním bodem difference mezi dvěma texty, které jsou od sebe vzdálené krátký časový úsek? Přijďeme na to jediné pokud se zaměříme na „oblast, kde slova a věci jsou ještě nerozdělené, a kde si navzájem náleží způsob vidění a způsob mluvení“ (Foucault 2010: 16). Jedním z ukázkových příkladů proměny přístupu k nemoci se ve Foucaultově díle stává například proměna pojetí symptomu.

Můžeme říci, že předmětem archeologie je diskurz, jehož elementární jednotkou je výpověď. Výpověď není redukovatelná na sémantické či fonetické prvky, a základní charakteristikou výpovědi je její událostní ráz. Je tedy jedinečná, ale zároveň také opakovatelná a cílem archeologie je analyzovat regularitu výpovědí. Neboli archeologie se zabývá tím, jak se výpovědi vynořují, přetrvávají a transformují. Výpovědi se formují a mají podobnosti. Přejďeme nyní k dalšímu pojmu, kterým je diskurz. Diskurzem Foucault, jak píše v *Archeologii vědění*, rozumí praktiky, „které systematicky vytvářejí objekty, o nichž mluví“ (Foucault 2002, 79). Diskurz je tedy systémem výpovědí a určování vztahů mezi nimi a analýza diskurzu je specifickou diagnostikou, která analyzuje problematiku difference diskurzů a zároveň způsobem, jak se z těchto diferencí objekty objevují, lépe řečeno jsou konstruovány. Proto Foucault ztotožňuje archeologii s diferenciální analýzou modalit diskurzu (Foucault 2002, 263). Nutno ještě doplnit pojem diskurzivní formace; zde se jedná o systém pravidel umožňujících vyjevování předmětů v daném časovém rozmezí či jednotu diskurzů v rámci jednoho historického období. V tomto kontextu Foucault mluví také o archivu, tj. o zákonu toho, co může být řečeno, neboli jedná se o systém možností, který uskutečňuje fungování výpovědi a diskursu. Archiv způsobuje, že se výpovědi seskupují do určitých celků.⁸ Archeologie je tedy pohybem zaboření se do nitra epochy, do

myšlení, nestojí mimo myšlení, ale zároveň modem, který nijak neurčuje člověka, pokud chce naplno uskutečnit projekt sebe samého. Derrida dále analyzuje rozpor, který je zjevný: jak napsat dějiny nerozumu? Dějiny mlčení o šílenství? Vždyť Foucault plně stojí v pozici rozumu a tudíž si předmět, o němž tvrdí, že je mimo rozum, sám přivlastňuje a tím je domestikuje, stratifikuje. Foucault se tak vystavuje jistému totalitarismu (Derrida 2003; Marcelli 2005, 54-55; Fišerová 2011, 42-51; Fišerová 2015, 215-228).

⁸ Samozřejmě je nutné vznést také otázku výběru. Foucault zmiňuje několik zásad v *Archeologii vědění*. Fišerová k tomu dodává, že se jedná o nárok poněkud totalizující a plná rozporuplných tvrzení (Fišerová 2011, 32). Na druhé straně je nutno podotknout, že se jedná o konstrukt, ze kterého právě nejasná Foucaultova pozice vyplývá, je nejednoznačná. I to je jeden z důvodů, proč Foucault přechází ke genealogii, ale archeologii neodmítá; mám za to, že princip archeologie leží právě v analyzovaných knihách a nikoliv v ex-post napsané *Archeologii vědění*, která se vyznačuje rigidností a definicemi. Jakoby se jednalo o abstraktní „archeologický stroj“ a jednotlivé knihy byly konkrétními uspořádáními tohoto stroje se všemi možnými deviacemi a přešlapy. A stejně tak tento abstraktní stroj se může zhroutit v sebe sama, ve svých slepých místech, ale zároveň se může stát bodem nového začátku.

jejich viditelností a do jejich /historických/ podmínek možností.

V tomto ohledu se nám zdá být důležitý Nietzsche, který hraje výsadní roli v závěrečných kapitolách *Slov a věcí*. Foucault totiž reflektuje nejenom (ve své „pozdní“ fázi) Nietzscheho genealogii, ale také jeho velmi specifické pojetí řeči. Vždyť právě analýza výpovědí nás vede k problematice jazyka a možných způsobů jazykové reprezentace světa. Nietzscheho rané pojetí řeči je velmi specifické. Nejznáměji je rozpracované v *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním* a v *Přednáškách o rétorice*. V *Přednáškách o rétorice* Nietzsche říká, že od antiky je rétorika chápána jako umění ovládnutí řeči, jehož cílem je převážně zaujmout posluchače a přesvědčit je. Jedná se tedy nikoliv o čistě komunikační úroveň, ale rétorika funguje jako ornament a Nietzsche dodává, že neexistuje žádná neretorická přirozenost řeči. Reč je již od svého počátku vždy rétorická, rozhodně tomu není tak, že bychom v řeči sdělovali „věci samé“. Nikoliv, protože člověk, který „utváří řeč, nechopuje věci nebo procesy, nýbrž podněty: nepředává dál vněmy, ale pouze obrazy vněmů“ (Nietzsche 2011, 67). Plná podstata věci nikdy v řeči není uchopena, protože od podnětu ke slovu se dospívá skrze různé roviny, mezi nimiž je nutné provést překlad. Jednotlivé úrovně jsou na sebe nezredukovatelné, a proto jsou pouhým příznakem. To, že jazyk je již od počátku rétorický, Nietzscheho vede k další definici: jazyk je ze své podstaty souborem tropů. Každá řeč je již tropem. V *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním* se setkáváme se stejným stanoviskem. Jazyk je metaforický, od nervového vzruchu k prvnímu obrazu se setkáváme s metaforou, od obrazu k jeho ztvárnění ve zvuk zase s druhou metaforou. A ještě od slova k pojmu, který nedokáže zachytit jednotlivý případ (Nietzsche 2010, 12-13). Na stavbě abstraktních pojmů pracuje zejména věda, která zároveň garantuje konvenční charakter vypovídání, obecný náhled na povahu poznání a povahu světa (Nietzsche 2010, 15).

Slovo je pouhým příznakem, ale příznakem čeho? Jisté vůle. Právě proto Nietzsche zdůrazňuje, že mezi pomocnými vědami ke genealogii mají své místo i sémiotika a symptomatologie, neboť se obě zaměřují na to, co je v rámci jazyka a pole zkušenosti zamlčováno (Chavalka 2014, 23). Proto je sémiotika/symptomatologie v jistém ohledu i archeologií: na čem je založen charakter povrchového dění a k čemu tento charakter/výraz jakožto symptom odkazuje. Zajímáme se o temná místa, v nichž proudí imanence zkušenosti, lépe řečeno o ono mlčení, které zkušenost konstituuje. Ostatně Nietzsche zdůrazňuje roli sémiotiky, ovšem v jeho případě co se týče morálky, také v *Soumraku model* (1993, 48). Jak tvrdí Gilles Deleuze, podle Nietzscheho je filosof zároveň symptomatologem, protože „interpretuje fenomény tak, že s nimi zachází jako se symptomy“ (Deleuze 2004, 131). Filosof tedy není pouze genealog, ale také symptomatolog (filosof-lékař) a typolog, přičemž typologie se vztahuje k umění. Dodejme však, že pro Foucaulta označení filosof-lékař neznámá zároveň nutnost léčby; Foucault postupuje tak, že analyzuje symptomy bez toho, aby vytvářel či doplňoval nějakou negativní konotaci. Na druhé straně nelze chápat pojem fenoménu ve fenomenologickém slova smyslu, jak je tomu u Edmunda Husserla. Fenomén ve fenomenologii lze definovat jako předmětnost v určitém modu své danosti a je nutné zdůraznit jeho vázanost na vědomí. Věc se totiž jakožto fenomén jeví vědomí. Jevení je tedy prožitek vědomí, ale zde je nutné zdůraznit rozlišení mezi jevy

a fenomény, což Karel Novotný nazývá původní fenomenologickou diferencí, která spočívá ve faktu, že fenomén „je předmět po způsobu svého jevení, zatímco počítky jsou prožitky tohoto způsobu jevení“ (Novotný 2010a, 357). Jevení je tedy v užším smyslu odkázáno na názor a ve vnímání předmětu se jeví předmět sám a samo jevení. Každý fenomén tak v sobě obsahuje dvě stránky, jednak předmětnost, kterou míníme, tedy noema a k tomu „odpovídající komplex prožitků, který je součástí kontinua vnitřního vědomí času“ (Novotný 2010b, 80).

Fenomén, tak jak jej nalzáme u Foucaulta, však má jiný význam; je bytostně konstrukcí. Pokud jako fenomén chápeme diskurzivní objekt, nemůže tomu být jinak. Fenomén v tomto ohledu je také zbaven charakteristiky subjektivity, protože Foucault zdůrazňuje analýzu bez centra/subjektu vypovídání. Právě v tomto faktu také tkví Foucaultův útok na fenomenologii, která přese všechnu snahu o očištění půdy reflexe, přičemž používá fenomenologickou redukci ke konstituci sféry transcendentálního ega, nakonec afirmuje a přiklání se k antropologii, tedy k hrozbě, které se snaží uniknout (Foucault 1988, 343).

Fenomén se u Foucaulta artikuluje v rámci souhry diferencí, přičemž viditelnost fenoménu je určena právě oním neosobním polem hloubky, jak uvidíme při analýze *Slov a věcí*.

Typologicko-symptomatologická analýza: Raymond Roussel. Ještě než přejdeme ke *Slovům a věcem*, jsem přesvědčen, že problematiku jazyka s ohledem na symptomatologii (respektive typologii, pokud se zabýváme uměleckým textem) Foucault probírá v textu o Raymondou Rousselovi, který je silně inspirován Nietzscheho myšlenkou vztahu mezi řečí a tropy (tj jedná se o odlišnou inspiraci než z Foucaultova „genealogického období“). Foucault tvrdí, že Rousselova řeč je veskrze povrchová, to však neznamená, že se jedná o banalitu či nedokonalost. Neboli v knize o Rousselovi se ukazuje Foucaultovo zaujetí povrchem, tedy jednoho „řádu“, zatímco až ve *Slovech a věcech* se mnohem více pracuje s pojmem hloubky. Chápejme tedy naši referenci k Foucaultovu čtení díla Raymonda Roussela jakožto ohledávání problematiky povrchu, jako přípravná zkoumání před přechodem právě ke *Slovům a věcem*.

Už jen prvotní rozehrávání a demaskování diferencí v úvodu Foucaultova textu konotuje složitou konfiguraci řeči a psaní. Symptomem pro toto podpovrchové dění je dvojice vět, které se liší jen velmi minimálně z hlediska výrazového uspořádání, jejich vnitřní diference je však naprostá, i když korelativní pro oba výrazy. Máme tím na mysli samozřejmě ono známé: *Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard/Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard* („Bělochovy dopisy o tlupách starého loupežníka/ Písmena napsaná bílou křídou na okrajích starého kulečnicku“). Tato diference ukazuje Rousselovu snahu, „aby uvnitř řeči vytvořil další, dodatečnou klíčovou díрку, složitý systém neviditelných cest, přechodů a jemných obranných mechanismů“ (Foucault 2006, 18-19). V odchylce, nepatrném posměšném, vyrůstá Rousselův styl, který je vlastně negací stylu, respektive útokem na jazyk v jeho komunikativní funkci a snaží se přiblížit k odkrývání nového prostoru (Foucault 2006, 24). Trhlina, prohlubeň odkrývá prostor diferencí, který

ale paradoxně nastoluje identitu textu – Rousselovy řeči. Na povrchu se ukazuje divoká hra znaků mající hlubší a symptomatologický aspekt; jazyk se proměňuje na figury řeči, proto Foucault tvrdí, a nyní vzpomeňme na Nietzscheho, že Rousselovo zdvojení řeči vytváří nový smysl slov spočívající v tom, že slova se stávají tropy. Můžeme tento pohyb charakterizovat zpětně jakožto hledání geneze jazyka, což je stroj diferencí nekonečně cirkulujících v Rousselově díle. Hlubina je místem geneze povrchu, přičemž Foucaultův příklad ukazuje, že „lettres“ uvádí cirkulaci znaků na povrchu do pohybu, ale zároveň stojí mimo tento pohyb, jsou prvkem absolutní čisté difference, z níž ostatní difference vycházejí. Roussel hledá čisté formy, abstraktní stroj psaní (Foucault 2006, 52).

Rousselova metoda spočívá ve specifickém spojení různých slov, stroje řeči „nechá-vají jakoukoliv promluvu projít absolutním momentem zrušení, aby byla znovu nalezena řeč zdvojená sebou samou“ (Foucault 2006, 72). Stroje na řeč osvětlují, vyzdvihují původní význam řeči – její spjatost se smrtí, negací, která není negativní, ale neosobní, jako projev absolutní difference, která prochází dílem a uvádí jej do vztahu k vnějšku, k něčemu mimo myšlení, ale zároveň jej podmiňuje. Hlubiny smrti; to je onen znak, moment, čistá událost, na kterou poukazuje hra přehýbání povrchů na úrovni věty. Proto je spisovatel nikoliv pouze symptomatolog, ale také typolog, který ukazuje konstituci významů, jejich eidetiku. Tropy rekonstruuji jasnost řeči, její nutný a korelativní aspekt – smrt. Zde Foucault vychází z Blanchotova *Literárního prostoru*. Základní charakteristikou psaní je pro Blanchota vymizení osobní roviny, subjekt nepíše, ale píše se. Toto neutrum je zásadní pro koncepci psaní jakožto souvztažnosti singulárních bodů, které se organizují v prostoru textu a vykreslují jeho tvářnost. Slova textu ukazují anonymní šepot bytí a přerývají obvyklý vztah denotace, ukazují bytí jazyka v jeho celku a otázka stylu je tak esenciálně spjata s depersonalizací, kdy se překračují hranice konvenčně formulovaného významu (Blanchot 1999).

Slova a věci: Symptomatologie a sémiotika. Nyní přejdeme ke *Slovům a věcem*, v nichž Nietzsche vystupuje jako privilegovaná figura. Ostatně archeologie ve *Slovech a věcech* je, podle našeho názoru, symptomatologií par excellence. Na základě předchozích analýz *Archeologie vědění* se budeme zabývat zejména koncepcí hloubky, respektive tím jakou roli hloubka hraje ve Foucaultově archeologii.

Pro nás je zásadní koncepce epistémy, tj. historického a priori, kdy Foucault rozlišuje tři epistémy: renesanční, klasickou a moderní. Renesanční epistéma je založena na podobnosti, jedna věc svým tvarem odkazuje na věc jinou, kosmos je tak tvořen vzájemným odkazováním jednotlivých znaků. Moderní epistéma je založena na principu reprezentace, který nejlépe ztělesňuje logika Port-Royalské školy: v této koncepci je „idea už jen znakem jiné ideje, protože *reprezentace* se reprezentuje uvnitř ideje, která také reprezentuje. Nerozlučnost těchto dvou stránek má dvojitý efekt: na jedné straně umožňuje, aby se objevila reprezentace jako proces utváření našeho života a na druhé straně redukuje *reprezentaci* na nedokonalého zprostředkovatele našich dejí“ (Fišerová 2011, 52). Moderní epistéma je založena na serializaci, objevuje se v diskurzivní objekt „Člověk“

jakožto konečná bytost (Foucault 1987, 353).⁹ Na základě této charakteristiky se například ve *Zrození kliniky* tolik od sebe liší výpovědi Pomma a Boylea (každá se artikluje v jiném „prostoru“), a právě proto může Foucault ve *Slovech a věcech* tvrdit, že Marx a Ricardo si vůbec vzdálení nejsou; ba právě naopak. Epistéma totiž jako historické a priori funguje jako nevědomý organizační princip dané epochy¹⁰ a mezi jednotlivými epistémami jsou diskontinuitní zlomy.

Ve *Slovech a věcech* Foucault mluví o hloubce či hlubině, proto nyní věnujeme pozornost tomuto pojmu, respektive kontextu, v jakém jej Foucault užívá. Proč však vůbec proponovat tento přístup, když v *Archeologii vědění* Foucault výslovně podotýká, že analýza diskurzivních objektů (o nichž víme, že jsou výsledkem konstrukce) znamená nikoliv vztahovat tyto objekty k nějakému společnému základu, ale sledování „souboru pravidel, která jim dovolují, aby se formovaly jako objekty diskursu, a stanovují tak podmínky jejich historického vyjevování. Psát historii diskurzivních objektů, která by je nezatačovala do společné hloubky původní půdy, ale která by rozvinula logickou návaznost regularit. Jež vládne jejich rozptýlení“ (Foucault 2009, 77). Podle našeho názoru zde Foucault brojí proti systematickému hledání počátku všech věcí, nějakému hledání Ursprung, ale snaží

⁹ Detailní četbu *Slov a věcí* provádí Fišerová v knize *Partager le Visible. Repenser Foucault* (Fišerová 2013).

¹⁰ Takto definována epistéma nápadně připomíná strukturalistické myšlení, které bylo ve Francii proponováno zejména Claudem Lévi-Straussem. Lévi-Strauss je přesvědčen, že založení fonologie Trubeckojem je naprosto zásadní protože, a tak zní hlavní Lévi-Straussova teze, fonologické konstanty vykazují strukturální podobnost se základními příbuzenskými termíny, a proto lze uvažovat o propojení jazykovědy a antropologického zkoumání (Lévi-Strauss 2006, 39-57). Díky tomuto postupu lze odhalit „obecné zákony“ a pracovat tak s pojmem struktury, jejíž jednotlivé body mají svoji podstatu nikoliv v tom, „co“ ztělesňují, ale v topologii; jedná se o vztahy mezi jednotlivými prvky. Lévi-Strauss je tak posléze veden k tomu, že lze vytvořit modely různých kultur, které jsou si navzájem ekvivalentní a jsou ztělesněním (reálným) virtuálního. Problém tohoto přístupu je zřejmý: lingvistický model přejatý (fonologie a de Saussurovo pojetí znaku a systému) aplikovaný (nikoliv ve všech ohledech) na svět lidského života, což vyvolává dojem, jakoby lidský život byl nutně traktován podle jednoho transcendentního modelu. Lévi-Straussova koncepce také potlačuje jakoukoliv ideu vývoje; jednotlivé nevědomé struktury jsou si navzájem ekvivalentní (ostatně Lévi-Strauss je znám svou kritikou tzv. „moderní“ společnosti).

Jean Piaget ve své knize o strukturalismu věnuje jednu pasáž rozboru Foucaultových *Slov a věcí* (Piaget 2007) a dokonce Gilles Deleuze mluví o Foucaultovi, ačkoliv později své stanovisko přehodnocuje, jako o strukturalistovi s ohledem na jeho topologický a vztahový způsob práce: „(...) když Foucault vymezuje určení jako smrt, touha, práce, hra, nepokládá je za dimenze empirické lidské existence, ale především za označení míst nebo postavení, které z těch, co je zaujali, vyrobili smrtelníky a umírající či toužící, nebo pracujících či hráčů, přičemž tato místa zaujali pouze sekundárně, tím, že převzali úlohy podle pořádku sousedství ze samé struktury“ (Deleuze 2010, 196).

Foucault sám se od strukturalismu distancuje v *Archeologii vědění*, kde píše: „Stručně řečeno, tato kniha, stejně jako knihy, které jí předcházely, nevstupuje – alespoň nikoliv přímo či především – do sporu o strukturu (jako protiklad ke genezi, dějinám, nastávání); vstupuje do pole, v němž se manifestují, kříží, prolétají se a specifikují otázky lidského bytí, vědomí, původu a subjektu. Rozhodně vy však nebylo chybné tvrzení, že také zde se problém struktury objevuje“ (Foucault 2002, 28-29). Toto odmítnutí samozřejmě stojí jaksí „na půl cesty“, ovšem ukazuje se zde tendence a touha po osvobození se od prismatu strukturalismu či formalismu.

se odhalit regularity způsobu spojování diskurzivních objektů. O několik stran dále, při příkladu analýzy lékařského pohledu, se Foucault explicitně o hloubce zmiňuje, když tvrdí, že pozice subjektu se vždy musí určovat situačně, a dodává, že základem pro klinický diskurz je přechod z „povrchové úrovně na rovinu hloubkovou“; od symptomů k orgánům (Foucault 2009, 83). Zcela jistě může námitka znít, že pojem hloubky je užit při klasifikaci jedné techniky v rámci epistémy, ovšem potom bychom zůstali vystaveni faktu, že Foucault neustále používá prostorové metafory povrchu a hloubky ve *Slovech a věcech*,¹¹ proto je podle nás nutné se pokusit rozklíčovat, jakou roli tato distinkce u Foucaulta hraje, přičemž interpretace se bude držet tématu symptomatologie.

Již na začátku *Slov a věcí* Foucault zdůrazňuje, že základní kulturní kódy, ty které fundují jazyk i perceptivní schémata, každému „od počiatku určujú empirické poriadky, s ktorými bude mať do činenia a v ktorých sa ocitne“ (Foucault 1988, 47), ale na druhé straně máme reflexivní pohled, který interpretuje tyto kódy jako jistý systém, jako pořádek. Mezi těmito dvěma póly však existuje prostor hloubky, který „predchádza slová, vnemy a gestá“: „V každej kultúre leží takto medzi používaním toho, čo by sa dalo nazvať usporadujúcimi kódmi, a reflexiami poriadku holá skúsenosť s poriadkom a jeho modmi bytia. Práve túto skúsenosť by sme tu chceli analyzovať“ (Foucault 1988, 48). Právě tato střední oblast je ve *Slovech a věcech* opakovaně nazývána hloubkou, kdy jednotlivé výpovědi jsou „na povrchu“ a stejně tak i ona reflexe se odehrává „na povrchu“, protože se orientuje v rámci té samé epistémy. Ovšem právě to, co umožňuje toto „povrchové“ dění je střední oblast, oblast hloubky, která je neutrální, neosobní, je anonymním vypovídáním, šepotem.

Foucault mluví o archeologii jako o analýze událostí, které mají charakter trhlin, které stojí za re-orientací viditelností, neboli událost ruptury musí být analyzována v „jej zjavnom usporiadaní“ (Foucault 1988, 306), kdy může příkladem být, jak „Grimm a Bopp sa pokúšajú definovať zákony striedania samohlások a zmeny spoluhlások, lebo Rozpravu ako modus bytia nahradil Jazyk, ktorý určuje dovtedy neviditeľné predmety“ (Foucault 1988, 348). Ovšem toto zjevné uspořádání, nahrazení Rozpravy Jazykem, umožňuje proměna hybného principu uspořádání, k němuž lze dospět pouze pokud je analýza viditelného interpretována také v archeologické hloubce. Problematika povrchu se artikuluje v dobových diskuzích či nových objevech, ale tyto diskuze a objevy jsou podmíněny osobitým, hloubkovým, uspořádáním epistémy. Tím se podle mého názoru objasňuje možná nekonzistence Foucaultových výroků: analýza zjevného uspořádání musí být doplněna analýzou hloubky, která uspořádání činí možným.

Odkud přicházejí do viditelnosti objekty, které byly doposud neviditelné, o nichž doposud nebylo možno vypovídat? Z absolutního Vnějšku. Příkladem toho jak Vnějšek se stává viditelným, může být i Cuvierův přístup v biologii; Cuvier činí doposud neviditelné charakteristiky organismů viditelnými, ony charakteristiky začínají hrát svou roli v rámci perceptivních schémat (Foucault 1988, 374). To je však možné pouze proto, že onen ano-

¹¹ Když popisuje diskontinuity mezi jednotlivými epistémami, Foucault mluví o tom, že se snaží odhalit „hlboký pokles terénu“ (Foucault 1988, 55).

nylní neosobní prostor hloubky se proměnil; co dříve bylo nemyslitelné, nyní vystupuje na povrch. Problematika výpovědi, povrchu, nás tak znovu zpět vede k Rousselovi. Jednotlivé výpovědi, například právě Boppy, jsou organizovány v rámci prostoru řeči, kdy však jednotlivé diference, od minulé epistémy, jsou založeny v mnohem hlubší diferenci, která je organizační povahy. Jinými slovy se dominantní tropy v rámci diskurzu, které determinují to, co může být řečeno, proměnily, změnily svou povahu, svou konstituci; proměnila se epistéma.

Závěr. Samotné rozlišení různých epistém je založeno na odhalování podmínek jevení. To, že v renesanční epistémě anonymní šepot konstituuje specifický modus percepce a vypovídání, je podmíněno hlubinou nevědomou strukturou, která se ale jeví, ve formě symptomů, v textech, výpovědích, gestech, událostech. Symptodem zde rozumím velmi specifický znak.

Právě povrchové jevy odkazují k jejich reálným podmínkám možnosti. Nietzsche zapálil moderní epistému, jeho pojetí jazyka ukazuje na jiné chápání řeči, i když zůstává poplatný označování činností, protože každý výraz označuje nějakou specifickou vůli. Nietzsche však zůstává jako postava metodologicky velmi důležitá; vždyť jeho přístup ukazuje diference diferencí. Zároveň je Nietzscheho pozice velmi podobná té Foucaultově; vždyť jako by ani nepatřil přímo do jedné epistémy, stojí jaksí na pomezí. Proto je role Nietzscheho ve *Slovech a věcech* dvojznačná; za prvé je typickým představitelem moderní epistémy, Nietzsche „kutá“ v hlubinách proto, aby mohl odhalit procesy odehrávající se na „povrchu“ světa, přičemž zdůrazňujeme, že moderní epistéma je fascinována podpovrchovými procesy, respektive je podle Foucaulta založená na hlubinných dějích jako je vůle, ale na druhé straně Nietzsche vyhlásuje konec moderní epistémy, protože v mnoha ohledech (jak například zmiňuje i Gadamer)¹² přichází s relativizací vědění jako takového, čímž inspiruje Foucaulta ve vymezení epistémy jako historického a priori, které se proměňuje napříč různými obdobími.

Ve *Slovech a věcech* je tedy Foucault v rámci archeologie zaujat popisem historických podmínek daného systému myšlení a archeologie konstituuje způsob analýzy superstrukturální dimenze výpovědi organizovaných v rámci specifického diskurzu. Epistéma je tak charakterizovaná dvěma základními dimenzemi: 1. Za prvé je to její hloubka, epistéma je totiž vztažena k povaze *savoir*/vědění a k specifickému řádu či konfiguraci, kterou toto vědění obsahuje v dané periodě. Stručně řečeno; epistéma je určována principem, který předchází řádům diskurzů jako je věda, kterou lze charakterizovat jako povrchové poznání/*connaissance*. *Connaissance* pro Foucaulta je spojeno vždy s partikulárním korpusem vědění, s určitou disciplínou. 2. Druhá dimenze epistémy je její globální či obecný charakter. V jakékoliv kultuře, v určitém časovém okamžiku, existuje pouze jedna epistéma, která definuje podmínky možnosti veškerého teoretického vědění. Archeologie je tak historickou analýzou tohoto teoretického vědění a snaží se odhalit spojitosti mezi oblastmi života, práce a jazyka, které nejsou na první pohled zjevné.

¹² Zde máme na mysli *Problém dějného vědomí* (Gadamer 1994).

Foucault tedy analyzuje pole zkušenosti, jeho povrchové jevy, aby ukázal, jak jsou tyto jevy konstituovány. Pokud jsme odlišili na počátku studie chápání fenoménu ve fenomenologii a u Foucaulta, a pokusili jsme se ztotožnit fenomén a symptom, nyní ukažme důsledky, které z tohoto spojení plynou, a které jsou bytostně sémiotického rázu. Symptom totiž za prvé není nic přirozeného, symptom je vždy konstrukcí, která něco reprezentuje, na něco odkazuje (zde ponecháváme stranou význam symptomu s ohledem na jeho klinické užití). Diskurzivní objekty podle Foucault jsou konstruované a způsob jejich spojení od- kazují na princip organizace v té které epistémě. Z toho, že diskurzivní objekty, jakožto symptomy, odkazují dále, vyplývá, že jsou velmi specifickou kategorií znaku; jsou příznakem. Jsou příznakem, tj. jsou viditelné, jsou dokonce viditelným povrchem, ovšem zároveň jsou viditelné pouze v určité časoprostorové konstelaci. Ve své přítomnosti tedy obsahují potenciál stopy, charakteru značení toho, co je neviditelné, avšak onu viditelnost konstituuje. Každá epistéma totiž pracuje s jinými diskurzivními objekty, respektive produkuje jiné diskurzivní objekty, a tyto diskurzivní objekty ve formě symptomů jsou znaky. Proto se jedná o problematiku sémiotickou; o problematiku interpretace znaků.

Archeologie, chápaná jako symptomatologie, a sémiotika jsou tak spolu komplementární. Foucault analyzuje povrchové znaky, reflektuje na jejich užívání, na jejich specifickou konstituci řádu. Na druhé straně tento řád je vždy znakově zkonstruovaný a hrozí přetřžením a vniknutím chaosu. Řád, který se rozpadá v sobě samém, ale znovu je přeznačen, hra znaků a diferencí. Sémiotika tak je nutnou podmínkou analýzy záhybu povrchu a hloubky.

Mohlo by se zdát, že tento výklad je v rozporu s Foucaultovým prohlášením z *Archeologie vědění* ohledně psaní historie diskurzivních objektů, proto je nutné učinit ještě jedno vyjasnění. Za prvé můžeme chápat, jak tomu Foucault činí, což jsme se pokusili ukázat, na mnoha stranách *Slov a věcí*, hloubku jakožto prostorovou orientaci, jakožto hlubinu anonymního bytí, která organizuje pole zkušenosti (viz Ophir 1988, 387-415). Tím však ale nelze skončit, protože hloubku je nutné chápat také jako abstraktní princip rozmístění a viditelnosti, tedy nikoliv pouze v rámci topologické charakteristiky, ale s ohledem na její virtualitu, která vždy prorůstá do záhybů života a výpovědí; která je vždy determinuje, bez toho, aby byla sama materiální.

Tím se také dostáváme k závěrečné komparaci archeologie a genealogie, jak byla naznačena v úvodu studie. Jak v archeologii, tak genealogii jsme se snažili poukázat důležitost Foucaultovy „adopce“ Nietzscheho filosofie, nyní však přejdeme ke stručnému označení základních diferencí mezi archeologií a genealogií z hlediska „užití“ Nietzscheho jakožto velmi specifické figury. V rámci genealogie se Foucault zabývá zejména velmi specifickou „hermeneutikou subjektu“, neboli zkoumáním základů subjektivace. Subjektivaci zde míníme specifickou praxi, která činí z lidí subjekty, což je ostatně hlavní téma Foucaultova pozdního období. Stávání se subjektem totiž nikdy není záležitostí přirozeného vývoje, ale je určeno rámcem specifického uspořádání moci. Proces subjektivace však v sobě obsahuje i určení, kdy jedinec vykonává dohled sám nad sebou. V obou těchto případech je ale subjekt výsledkem cirkulace moci, záhybů a přehybů intenzit moci

prolínajících se v určitém strategickém poli. Inspirace Nietzschem je zřetelně viditelná, protože, zde vycházíme z Deleuzovy interpretace Nietzscheho, v Nietzscheho filosofii je nutné svět chápat na základě vztahů sil, kdy síla znamená působení („síla je to, co něco může“ Deleuze 2004, 91), přičemž každá síla se vztahuje k jiné síle a vytváří se imanentní pole sil založené na jejich relační charakteristice. Stejně tak artikuluje své chápání moci a procesu subjektivace i Foucault. Jak jsme ale zdůraznili na začátku studie; problematika mikrofyziky, tedy analýza procesů probíhajících mimo úroveň reprezentace, je spjata s analýzou abstraktních principů organizace a uspořádání. Foucault v tomto kontextu nemluví o hloubce či hlubině a tudíž je nutné číst snahu o narýsování diagramu vztahů moci jakožto snahu, která se snaží vyjádřit abstraktní/virtuální rovinu, tedy něco, co nelze vyjádřit primárně prostorovými metaforami.

V archeologii je situace poněkud odlišná. Nietzsche se zde jeví opět jako zásadní figura, ale nyní z hlediska specifického užití řeči. Foucault vychází z výpovědi, kdy jejich analýza vede k hlubší rovině uspořádání, jinými slovy: neexistuje žádná přirozenost, ale pouze řeč jako soubor tropů, které jsou proměnlivé. Ovšem právě za výpověďmi se ukrývá anonymní hlubina, která je místem jejich geneze, místem, které zároveň ukazuje specifické způsoby organizace. Nietzsche ve *Slovech a věcech* je důležitá figura právě z několika důvodů: poukazuje na základní charakteristiky moderní epistémy, ale zároveň je v ní pevně zakořeněn, i když prohlašuje její konec. Kdo jiný ostatně může prohlašovat konec jedné epochy, než filosof-symptomatolog, který analyzuje výpovědi, hodnotí jejich vnitřní konstituci a hledá vnitřní diference. Řeč jako příznak, v tom tkví vliv Nietzscheho na Foucaulta v rámci archeologického zkoumání. A Foucault je takovýmto typem symptomatologa, vždyť i závěrečné strany *Slov a věcí* naznačují, že přichází epistéma nová. Nelze však mluvit o střídání epistem z hlediska nemoci či patologie, takováto konotace není práva Foucaultově archeologii, jedná se o to vyznačit ruptury a trhliny v rámci tohoto přechodu.

Literatura

- BARŠA, P., FULKA, J. (2005): *Michel Foucault: Politika a estetika*. Praha: Dokořán.
- BLANCHOT, M. (1999): *Literární prostor*. Praha: Herrmann a synové.
- DELEUZE, G. (2003): *Foucault*. Praha: Herrmann a synové.
- DELEUZE, G. (2004): *Nietzsche*. Praha: Herrmann a synové.
- DELEUZE, G. (2010): Podľa čoho rozpoznáme štrukturalizmus? in idem: *Pusté ostrovy a jiné texty*. Praha: Herrmann a synové.
- DERRIDA, J. (2003): Cogito a dějiny šilenství in idem.: *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia.
- DESCARTES, R. (2003): *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh.
- FIŠEROVÁ, M. (2011): Obraz a reprezentace. In: Borecký, F., Fišerová, M., Švantner, M., Váša, O. (2011): *Rozum, nerozum a přesvědčivost obrazů*. Praha: Togga.
- FIŠEROVÁ, M. (2013): *Partager le visible. Repenser Foucault*. Paris: L'HARMATTAN.
- FIŠEROVÁ, M. (2015): Drift dekonstrukcie. *Filozofia*, 70 (3), 215-228.
- FOUCAULT, M. (1988): *Slová a věci*. Bratislava: Kalligram.
- FOUCAULT, M. (1994a): Nietzsche, genealogie, historie in idem.: *Diskurz, autor, genealogie*. Praha: Svoboda.

- FOUCAULT, M. (1994b): *Dějiny šílenství v době osvícenství*. Praha: Lidové noviny.
- FOUCAULT, M. (1999b): *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin.
- FOUCAULT, M. (2000): *Vůle k vědění*. Praha: Herrmann a synové.
- FOUCAULT, M. (2002): *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann a synové.
- FOUCAULT, M. (2006): *Raymond Roussel*. Praha: Herrmann a synové.
- FOUCAULT, M. (2010): *Zrození kliniky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- GADAMER, H. G. (1994): *Problém dějinného vědomí*. Praha: Filosofia.
- HEIDEGGER, M. (2008): *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh.
- CHAVALKA, J. (2014): *Přivtělení a morálka*. Praha: Togga.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2006): *Strukturální antropologie I*. Praha: Argo.
- MARCELLI, M. (1995): *Michel Foucault alebo stať sa iným*. Bratislava: Archa.
- NIETZSCHE, F. (1993): *Sounrak model*. Praha: Kawana.
- NIETZSCHE, F. (2002): *Genealogie morálky*. Praha: Aurora.
- NIETZSCHE, F. (2010): *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Praha: Oikoymenh.
- NIETZSCHE, F. (2011): Přednášky o rétorice in idem: *Rané texty o hudbě a řeči*. Praha: Oikoymenh.
- NOVOTNÝ, K. (2010a): Co je fenomén? O fenomenologických diferencích in idem. (vyd.): *Co je fenomén?* Oikoymenh, Pavel Mervart: Praha, Červený Kostelec.
- NOVOTNÝ, K. (2010b): *O povaze jevů*. Pavel Mervart: Červený Kostelec.
- OPHIR, A. (1988): Michel Foucault and the Semiotics of the Phenomenal. *Dialogues*, 27 (3), 387-415.
- PIAGET, J. (2007): *Štrukturalismus*. Bratislava: Pravda.
- ROREITNER, R. (2010): Rétorika, hudba a řeč v raných textech z Nietzscheho in Nietzsche: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Praha: Oikoymenh.

Tento výstup vznikl v rámci Specifického vysokoškolského výzkumu VS 260 240 02 v roce 2015.

Martin Charvát
Katedra Elektronické kultury a sémiotiky
Fakulta humanitních studií
Univerzita Karlova
U Kříže 8
158 00 Praha 5
Česká republika
e-mail: martycharvat@seznam.cz