



Otevřený časopis pro  
filosofii a společenské  
vědy věnovaný tématům,  
jež jsou pro nás zajímavá  
a podnětná právě dnes.

vydává KFSV FF UHK

šéfredaktor: L. Koreň  
red. rada: O. Beran,  
J. Daneš, P. Glombíček,  
T. Hirt, J. Hvorecký,  
V. Kolman, L. Kvasz,  
R. Maco, T. Marvan,  
M. Paleček, J. Peregrin,  
M. Skýbová, O. Švec,  
E. Zeleňák

vychází elektronicky,  
dvakrát ročně

ROČNÍK ŠESTÝ, ČÍSLO JEDNA, JARO 2014

## OBSAH

### *Texty*

<i>S. Laga:</i>	<b>Nietzsche o konstitutivní roli rétoriky</b>	3
<i>M. Ďurd'ovič:</i>	<b>Hermeneutika a de(kon)strukce</b>	26
<i>V. Šimek:</i>	<b>Etika techniky podle Hanse Jonase</b>	50
<i>L. Kólová:</i>	<b>Pragmatistické pojetí hodnotově podmíněného bádání</b>	84
<i>D. Štech:</i>	<b>Moc a autorita jako dva prameny politického řádu</b>	96

**Nietzsche o konstitutivní roli rétoriky v názorné zkušenosti (1868–1873)****Nietzsche on the constitutive role of rhetoric in intuitive experience (1868–1873)**

*Stanislav Laga*

Filozofická fakulta  
Masarykova univerzita v Brně  
Arna Nováka 1, 602 00 Brno  
stanislavlaga@gmail.com

**Abstrakt/Abstract**

Nietzschův zájem o tematiku rétoriky dosáhl prvního pomyslného vrcholu na konci roku 1872 a v první polovině roku následujícího. Průsečíkem textů z tohoto období, tedy eseje *O pravdě a lži*, univerzitních přednášek a osobních skic, se stala myšlenka, podle které nelze rétorickou aktivitu subjektu redukovat pouze na prostor jazyka; ta je totiž přítomná i po celou dobu konstituce naší názorné zkušenosti. Ve snaze po vysvětlení této pro dějiny rétoriky zcela atypické představy se ovšem budu muset dotknout i několika dobových filosofických tradic, na základě kterých si na konci 60. a na začátku 70. let ujasňoval svá epistemologická východiska. Na závěr se pokusím (bez hlubší kritiky) najít možné paralely mezi touto Nietzscheovou představou a teoriemi konceptuálních metafor, které v mnohém předznamenal.

Nietzsche's interest in the topic of rhetoric reached first notional climax at the end of 1872 and the first half of next year. The common point of his texts from this period, i.e. essay *On Truth and Lies*, university lectures and personal sketches, became the idea that the rhetorical activity can't be reduced solely to the area of language; it is because rhetorical activity is also present throughout the constitution of our experience. In an effort to explain this – for the history of rhetoric completely atypical – conception, however, I will need to touch also several philosophical traditions of that time which enabled Nietzsche to clarify his own epistemological bases in the late 60's and the early 70's. In conclusion, I try (without profounder criticism) to find possible parallels between this idea and theories of conceptual metaphors which Nietzsche foreshadowed in many ways.

**Vymezení tématu**

Není náhodou, že Nietzscheův raný filosofický vývoj se od 80. let 20. století zásadně interpretuje pouze na pozadí dobové literatury, se kterou byl Nietzsche sám obeznámen. Můj výklad nebude výjimkou ze stejného důvodu, z jakého volila tuto strategii i většina

současných badatelů. Nietzscheovy rané texty (zvláště ty zabývající se otázkami jazykového uchopování skutečnosti) jsou totiž zasaženy vlivy ostatních myslitelů v takové míře, že můžeme v některých případech mluvit až o čistém plagiátorství. Kromě toho jsou navíc natolik fragmentární povahy (jedná se o skici, studentské práce, přednášky či eseje), že k jejich pochopení je znalost zdrojů, na základě kterých vznikaly, naprosto nezbytná. Nietzsche se v nich místo originality snažil především docílit jisté manifestační síly, které by jím uváděné myšlenky mohly v původních hutných a striktně akademicky psaných textech jen těžko dosáhnout. Ve snaze o jejich relevantní pochopení je proto potřeba rozkrýt kontext, ze kterého organicky vyrůstaly. Práce tvořící tento kontext vycházely z různých filosofických tradic, jejich autoři byli specialisty různých vědních oborů (filosofie, klasická filologie, kunsthistorie, jazykověda), čemuž odpovídala i zvolená metodologie. I když Nietzsche z těchto autorů vycházel primárně, nedá se říci, že by se s nějakou tradicí přímo identifikoval; spíše cizí myšlenky využíval, nápaditě kombinoval a dále rozvíjel. V následujících kapitolách představím právě tento sled konfrontací, na základě kterých si ujasňoval svou filosofickou pozici.

Když se Nietzsche po intermezzu vyvolaném přípravou a prací na *Zrození tragédie* (1872) vrátil v letech 1872 a 1873 naplno k tématice jazyka a rétoriky, představil (na základě absorpce myšlenek německého jazykovědce a filosofa Gustava Gerbera) pro dějiny rétoriky naprosto originální a bezprecedentní koncept, podle kterého nedochází k rétorickému zkruslování jen na rovině běžné či odborné (vědomé) komunikace; rétorická aktivita subjektu je totiž patrná po celou dobu poznávajících procesů, tedy již i ve formě nervového podráždění. Rétorika v důsledku takového širokého uchopení ztratila status klasické jazykové disciplíny; tím, že překročila samotný rámec jazyka, v mnohém splynula s neurofyzologií či psychofyzologií; kromě toho měla nyní i co říct oborům jako byla sociologie, experimentální estetika či neurolingvistika. Chceme-li ovšem hlouběji porozumět této zajímavé představě a důsledkům z ní plynoucím, musíme se vrátit do druhé poloviny 60. let, ve které se Nietzschemu poprvé otevřela perspektiva kritické epistemologie, kterou později využíval i přímo na poli problematiky rétoriky. Na jeho raný filosofický vývoj měla zcela zásadní a dlouhodobý vliv především Langeho monumentální práce *Dějiny materialismu*; tu představím v kontrastu se Schopenhauerovou představou konstituce osobní zkušenosti, protože ta v mnohém ztělesňuje Langeho antipod. Jelikož se ale konec 60. let nesl v duchu přesunu Nietzscheova filosofického zájmu přímo na téma jazykového uchopování skutečnosti, přestávala být Langeho inspirace tak silná jako ve třech předcházejících letech. Nietzsche se nadále zaměřoval spíše na autory, kteří problematiku jazyka postavili přímo do centra své pozornosti. Ve druhé části popíšu hlavní myšlenky klíčové práce tohoto období, totiž Hartmannovy *Filosofie nevědomí*, na základě které vzniklo na přelomu let 1869/70 hodně poznámek či důležitá Nietzscheova přednáška *O původu jazyků*. Díky Langemu a Hartmannovi pak můžeme plynule přistoupit přímo k Nietzscheově (a Gerberově) pojetí, tak jak ho představil v přednáškách o rétorice (1872/73) a v eseji *O pravdě a lži ve smyslu nikoliv morálním*

(1873). V poslední kapitole se ještě zaměřím na společenskou funkci rétoriky, která se již v Nietzscheových očích nemohla nadále redukovat na pouhé umění výřečnosti.<sup>1</sup>

### Langeho Dějiny materialismu

V proslulé a pro svoji dobu příznačné práci francouzské filosofky Sarah Kofman *Nietzsche a metafora* (1972) autorka tematizuje rétorickou strategii textu *O pravdě a lži ve smyslu nikoliv morálním*, jež je postavena na častém využívání termínů z oblasti architektury „národních slohů“, které nejlépe ilustrují proces zkamenění typický pro konjunkturu všech možných forem neoklasicismu v kultuře 19. století. Frekvenci pojmů jako kolumbárium (hřbitovní stavba pro ukládání uren), pyramida, mauzoleum (symbol smrti, mumifikace života) pak Nietzsche vyvažuje post-metafyzickým diskurzem, ve kterém se prezentuje jako pavouk, včela či strom; následná emergence pojmů jako „stávání se“ (*werden*), „život“ (*Leben*), „výklad“ (*Auslegung*), „lež“ (*Lüge*) je signifikantní.<sup>2</sup> Epistemologický význam metaforičnosti jazyka, který lze snadno vycítit z takto vědomě ustanovené terminologie, nejlépe nastiňuje rozpor mezi Nietzschem a Schopenhauerem, který se tradičně datuje až mezi léta 1876 až 1878. Schopenhauer ve svém *opus magnum* totiž rezignoval na snahu analyzovat podmínky, na základě kterých si rozmanitost danou v názoru syntetizujeme do podoby jednotných objektů. Revize Kanta spočívala v odmítnutí tzv. předmětu představy. Tento předmět je podle Schopenhauera fiktivní, je pouze *přimyslen* k představě kategoriemi. Transcendentální logika je proto oblast, které se Schopenhauer záměrně vyhnul.<sup>3</sup> Vinou svých odlišných filosofických cílů toto zjednodušení nepociťoval nijak negativně: smyslový názor je tvořen počítkem a jednodušším kauzálním úsudkem; žádný další subjektivní faktor tento názor neovlivňuje. Na jeho konstituci se tedy nepodílí ani kategoriální určení ani nenázorné pojmy, obojí je na něm naopak plně závislé.<sup>4</sup> Schopenhauerovy kategorie a nenázorné pojmy tak mají úplně jinou funkci než ty v Kantově systému. Jsou to tzv. představy představ; opakují svět z výsledků nazírání a v posledku tak tvoří struktury vědění. V procesu subsumace (který Schopenhauer nazval soudností) se ovšem pracuje již s hotovými předměty, konstituce zkušenosti definitivně proběhla skrze nazírání. Zařazování nově nazřených informací pod kategorie tak probíhá již v onom kolumbáriu či mauzoleu. „Stávání se“, „život“, „lež“ a „výklad“ (vůči světu tedy jistou protistranu zastupující nazírající subjekt, respektive jeho inklinaci k sémantické víceznačnosti) Schopenhauer akceptovat odmítá. Jeho světu proniknutému vůlí chybí vůle k

<sup>1</sup> Tento text lze chápat i jako jisté doplnění ke studii Roberta Roreitnera *Rétorika, hudba a řeč v raných textech z Nietzscheovy pozůstalosti (1868–1873)*, která vyšla v podobě předmluvy k českému vydání Nietzscheových raných textů, srov. Nietzsche a Roreitner (2011, s. 7–53). Nutno ovšem zdůraznit, že i přes nespornou kvalitu Roreitnerův text přece jen trpí přílišnou stručností, která nespécializovanému publiku zabraňuje Hartmannův a Gerberův přínos přesněji pochopit.

<sup>2</sup> Srov. Kofman (1972, s. 96–101). Stojí za zmínku, že tato přední francouzská znalkyně Freudova a Nietzscheova díla spáchala sebevraždu v den sto padesátého výročí Nietzscheova narození.

<sup>3</sup> Srov. Schopenhauer (1997, s. 350).

<sup>4</sup> Srov. tamt., s. 40–52.

subjektivismu, tj. k artificialnosti, a tím, že poznání lpí na pevné formě, se vytrácí prostor pro typicky rétorickou schopnost irealizace a fingování světa.

Jako protiváha Nietzschemu posloužila Langeho práce *Dějiny materialismu a kritika jeho významu pro současnost* (1866), se kterou se seznámil krátce po jejím prvním vydání (tedy asi rok po seznámení se s Schopenhauerem) a z které díky jejímu encyklopedickému významu čerpal ještě v 80. letech. S ohledem na vývoj Nietzscheho myšlení po roce 1873 převyšuje Langeho význam i ten Schopenhauerův.<sup>5</sup> Díky Langemu si Nietzsche dokázal udržet kritický odstup od těch, kteří jsou v *Dějínách materialismu* nazváni jako „jednostranní empirici“ (*einseitig empiristen*)<sup>6</sup>, tedy od těch, mezi které patřil právě Schopenhauer. Na rozdíl od něho si totiž Lange (vybaven znalostí výsledků celého spektra dobových přírodověd) dokázal uvědomit, kolik faktorů může hrát roli nejenom při tvorbě pojmů (o kterých si i Schopenhauer myslel, že jsou subjektem spoluutvářeny) ale i při poznávání jednotlivin. Na náš vztah k jevovému světu má totiž od počátku zásadní vliv naše uspořádání (*unsere Organisation*). V tuto chvíli Lange ovšem již stanul před trpkým důsledkem takto nastavené epistemologie: produktem našeho uspořádání je nejenom smyslový svět ale i potencionální analýza tohoto uspořádání či jinak řečeno: jeho analýza je možná jen skrze pojmy, které jsou již jeho produktem. Jeho produktem je v tom případě i pouhé rozlišování představy a věci o sobě. Lidem tedy nezbyvá než věčně interpretovat jevový svět a to, co za ním chtějí najít (ať už to nazveme atomem či věcí o sobě), bude jimi vždy již spoluutvořeno. Subjekt je tak výsledkem jevů, efektů a vztahů něčeho, co je neznámého původu. Lange a mnoho jeho současníků z předchůdců novokantovství šli k domněnce, že kromě světa materiálních procesů (o jehož existenci nepochybovali) a světa vnímání tady musí existovat ještě nějaká třetí entita, nějaká mystická, neznámá věc (*ein unbekanntes Drittes*), která je odpovědná za interakci mezi těmito dvěma oblastmi, ale kterou nikdy nepůjde uspokojivě vysvětlit, protože nám v tom brání limity přirozeného poznání (*die Grenzen des Naturerkennens*).<sup>7</sup>

V tuto chvíli je ovšem důležité, že Lange na svoji kritickou epistemologii nerezignoval, ani když poznal, do jakých antagonismů míří.<sup>8</sup> Nietzschemu se staly inspirativní zejména jeho objevy na poli teorie vnímání. Podle Langeho je celé naše

---

<sup>5</sup> Nietzsche si z Langeho přivlastňuje stovky detailů z psychologie a fyziologie, osvojuje si znalost velkých postav z dějin filosofie, darwinismus v jeho neteologických důsledcích, teorie ne-euklidovských prostorů, myšlenku věčného návratu atd.

<sup>6</sup> Srov. Lange (1887, s. 381). Nutno dodat, že do tábora odpůrců naivního empirismu se Nietzsche dostal i díky znalosti dalších předchůdců novokantovství, jakými byli například Justus von Liebig (1803–1873), H. von Helmholtz (1821–1894) či Otto Liebmann (1840–1912). Tito autoři ho přitahovali právě díky sofistikovanému výzkumu podmínek a limitů našeho poznání. Četbou a rozvíjením jejich myšlenek se tak Nietzsche osobně účastnil inaugurace „epochy vědecké filosofie“, kterou později proslavili Ernst Mach, Ludwig Boltzmann či Henri Poincaré.

<sup>7</sup> Nietzsche se této „tajemné“ třetí entitě vždycky bránil, Stack ovšem dodává, že teorie o vůli k moci jí v mnohém připomíná. Srov. Stack (1983, s. 97–105).

<sup>8</sup> Důležité je zmínit, že pojem světa o sobě a možnost jeho působení na smysly vyvolával rozepře již v Kantově době. Gottlob Ernst Schulze ve své polemice *Aenesidemus* (1792) popsal tuto problematiku jako Achillovu patu celé transcendentální filosofie. Význačným rysem raného novokantovství je, že tuto kritiku na rozdíl od Fichta, Schellinga a Hegela nebralo příliš vážně.

psychologické uspořádání stejně jako naše běžná zkušenost fenomenálního původu. Kategoriální určení prošla dlouhým vývojem, v každé fázi lidských dějin se nějak proměnila; přesto je tato okolnost pozapomenuta a na kategorie se pohlíží stále v kantovském smyslu jako na neměnné a nesporné jistoty. Nazýval je „omyly a priori“ (*Irrtümer a priori*), jelikož i ty nejzákladnější kategorie jako jednota, substance či kauzalita jsou zakořeněny v naší psychice, jejich primární postavení je dáno jejich užitečností, ve skutečnosti však nemají žádný ontologický význam.<sup>9</sup> Pomáháme-li si navíc s jejich odvozováním formální logikou, problém se nijak neřeší, protože i ta je podle Langeho kontaminována gramaticko-jazykovými, psychologickými a antropologickými představami. V souvislosti s kategorií jednoty mluvili raní novokantovci zejména o inherentní lidské tendenci k personifikaci, díky které strukturujeme svět (zejména organickou přírodu) do pevných a stálých objektů. Lange, vědom si této skutečnosti, se proto snažil překonat hranice naturalistických předpokladů vnímání a myšlení natolik silně, až by mohl sestoupit ke kritice čistoty i toho nejelementárnějšího počítku, jakého je člověk schopen, neboť i do něho prosakuje syntéza. Jako přísný nominalista věděl, že lidsky pojímaný svět je v neustálé změně, „předměty“ vnímání nejsou substance ani jednoty, ale prchavé, tekuté entity, které sjednocujeme až v aktu percepce. Smysly navíc mají tendenci k formování, jsou aktivním orgánem: například vše, co je podobné, máme okamžitě tendenci chápat jako identické apod. Langeho revize Kanta tedy nespočívala v odmítnutí či bagatelizaci vlivu kategorií (Schopenhauer), spočívala v rozpoznání jejich pravé, tj. konvenční, povahy.

Kromě toho vědomé stavy, které jsou založeny na těchto nečistých počítcích či jejich komplexech, uchopujeme jazykovým označením a to podle gramatických forem, které jsou znovu jen výsledkem našeho konvenčního uspořádání. Samotná komunikace je pak řízena soubory již naprosto libovolných zvyklostí a pravidel konkrétních diskurzů. Lange si všiml, že pojmy, kterými se snažíme popisovat svět kolem nás, (a to ať už se jedná o pojmy vzešlé z běžné či odborné komunikace) vznikly zcela arbitrárně a nic nemůžou ve skutečnosti reprezentovat. V souvislosti s touto myšlenkou citoval slova německého fyziologa a teoretika medicíny Emila du Bois-Reymonda (1818–1896):

„Síla (pokud je považována za příčinu pohybu), není ničím jiným než nejjasnějším výplodem neodolatelné tendence k personifikaci, která je nám vštípena; rétorický trik (rhetorische Kunstgriffe) našeho mozku, který využije figurativní termín, protože nedisponuje žádnými čistými pojmovými prostředky, kterými by se vyjádřil doslovně. V pojmech síly a hmoty nacházíme opakující se stejný dualismus, který se projevoval kdysi v pojmech boha a světa, duše a těla [...]“<sup>10</sup>

I když tento důsledek logicky vyplývá z takto nastavené epistemologie, v kontextu dobového myšlení se jedná o naprosto fascinující představu: nedokáže-li jazyk přenášet

<sup>9</sup> Srov. Stack (1983, s. 202–207).

<sup>10</sup> Lange (1887, s. 534).

hotové vědění, nic nebrání tomu, uznat jeho figurativní charakter. Vědy a filosofie pouze využívají rozmanité rétorické strategie, kterak prosadit různé názory a hodnoty z nich plynoucí; pojmy vzešlé z těchto moderních teorií se k pravdě přibližují stejně jako antropomorfní představy domorodých národů. Na této myšlence je nejvíce zarážející její datace: Lange totiž vycházel z du Bois-Reymondovy práce *Výzkumy zvířecí elektřiny* z roku 1848.<sup>11</sup> Nutno si tak uvědomit, že v německém akademickém prostředí se myšlenka, že veškeré lidské vyjadřování má rétorickou povahu, začala prosazovat asi čtvrt století před tím, než vznikly první texty, které ji začaly systematicky prosazovat.<sup>12</sup>

Jelikož tedy ty nejexaktnější vědy stejně jako matematika, logika a filosofie (a tedy i Langeho kritika) využívají zcela umělé, artificiální pojmy, omezil Lange úlohu věd na pouhou produkci hypotéz a úlohu filosofie a umění na schopnost poskytnout nějaký funkční *Weltbild* či *Ideabild*.<sup>13</sup> Přesto výpověď o světě není simulakrum. Jak Lange, tak Nietzsche nikdy nepopírali, že by okolní předměty (ať už jsou jakékoliv) nepůsobily na naše smysly, jen reflektovali infikaci a infiltraci předsudků, které jsou genuinní povahy. Na rozdíl od Herdera ale nechápali tuto „infuzi“ jako deficientní vlastnost, naopak si byli vědomi, jaké možnosti tato „převaha“ nad světem přináší. Lange v návaznosti na W. von Humboldta a Hegela mluvil o „síle“ (*Kraft*), která určuje látce predikáty a kterou disponuje každý subjekt poznání do jisté míry individuálním způsobem. Nejde o vlastnění pravdy, ale o její věčné hledání; člověka tak nelze pojímat jako nějaký statický bod, jde o neustálé směřování a představování nových perspektiv. Nietzsche se s metaforou člověka jako pavouka či včely, kterou později několikrát využil<sup>14</sup>, nejspíše poprvé setkal právě u Langeho.

---

<sup>11</sup> Tato práce vznikla na základě rozvedení myšlenek du Bois-Reymondova berlínského učitele, průkopníka fyziologie a anatomie, Johannese Petera Müllera (1801–1858). Du Bois-Reymond se v ní zabýval elektrickou energií (bioelektřinou) vznikající při životních pochodech zvířat (například ve svalech či nervech). V souvislosti s problematikou povahy jazyka je důležitá především obsáhlá předmluva, ze které pochází i Langeho citace: srov. Du Bois-Reymond (1848, s. xl).

<sup>12</sup> Viz níže.

<sup>13</sup> Zvláště po rozbití iluzí revolucí z let 1830 a 1848 rostl v německém akademickém světě zájem o filosofii jako jistou alternativu k náboženskému idealismu. Ve spojení s rapidním vzrůstem industrialismu, rozvoje železniční dopravy a popularitou *Života Ježíše* od Davida Strausse se filosofie začínala chápat jako možný subjekt suplující v krizi se zmítající náboženský a liberalistický idealismus. Lange, který taktéž reflektoval krizi náboženských ideálů, vzestup kapitalismu a egoistického materialismu, předpovídal kulturní vakuum, fragmentarizaci společnosti a sociální bouře. Tuto potencionální krizi mohl zažehnat jen nějaký „harmonický obraz světa“ (*Weltbild*), který by měl obrozeneckou a scelující funkci a současně by neponižoval člověka a nezdůrazňoval jeho slabosti a hříšnost. K jeho konstrukci ovšem nepovolával exaktně uvažující vědce, ale filosofy a umělce, kteří jsou k vytvoření poetického mýtu kompetentnější. Výsledkem by pak byla nějaká forma neopohanského humanismu. Jen díky absorpci této myšlenky byl schopen Schopenhauerův pojem vůle v Nietzscheově filosofii přežít až do roku 1878: Schopenhauerův systém, jakkoliv je logicky nekonzistentní, má hodnotu jako existenciální zkušenost mudrce, která je imunní vůči vědeckému a filosofickému vyvrácení. Čist Schopenhauera má proto stejný význam, jako čist před Sokratiky, a pojem vůle, ačkoliv neodkazuje k ničemu ve světě, má stejnou hodnotu jako Anaximandrov *apeiron* či Hérakleitův *oheň*.

<sup>14</sup> Srov. *Nietzsche source* [online] <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WL-1>>. Později ještě v *Rozličných názorech a výrocích: Nietzsche source* [online]



### Struktura našeho uspořádání je již předpřipravena v nevědomém formálním jazyce

Nietzsche si tedy na konci 60. let uvědomoval, že je-li každý akt nabytí smyslové zkušenosti okamžitě doprovázen řadou soudů, nelze subjekt pojímat jako mimetickou simulaci okolní reality. Vědomé odsunutí významu pojmové reprezentace stranou ho dovedlo k postupnému vymezení vnímání a myšlení jako *ars inveniendi*, kdy se subjekt stává jedinečným původcem forem fenomenálního světa. Krok za Langeho, který logicky vyplýval ze zvýšeného zájmu o lingvistiku a jazyk vůbec (což byla problematika, která nestála v úplném centru pozornosti Langeho práce), spočíval v tom, že Nietzsche za arci-nástroj k prohloubení tohoto vůči světu proti-přirozeného postoje začal pokládat především flexibilitu lidské řeči. Přitažlivá se Nietzschemu stala především Humboldtova představa jazyka jako jakéhosi média, skrze které se strukturuje celá lidská mentální aktivita a tedy i to, čemu Lange říkal „naše organizace“. Jazyk tak má přímý vliv na konstituci naší zkušenosti a vůbec na celý náš duševní život.<sup>15</sup> Nietzsche dokonce i adoptoval Humboldtovu představu, podle které je schopnost řeči natolik výsostnou lidskou vlastností, až je možné ji považovat za antropologickou konstantu. Nechtěl-li ovšem zůstat na prostoru pouhé spekulace, musel se pustit do toho, co udělal i Lange v souvislosti s kategoriemi, tedy vyřešit vyvstanuvší otázky týkající se původu, povahy a možností této schopnosti. K jejich částečnému zodpovězení mu pomohla později velmi slavná práce německého filosofa Eduarda von Hartmanna (1842–1906) *Filosofie nevědomí* (1868), kterou poprvé četl v roce 1869.

Nietzsche se díky Hartmannovi utvrdil v názoru, že veškeré lidské uvažování (ať už to zcela banální či to nejhlubší filosofické) se může odehrávat pouze v jazyce; jeho analýzou se pak dozvídáme i mnoho o pravém charakteru lidských bytostí. V otázce po původu jazyka představil Hartmann pojetí, podle kterého vede člověka ke schopnosti řeči jakýsi nevědomý instinkt, který je podobný tomu, jenž je patrný u včel či mravenců.<sup>16</sup> Dle Hartmanna jazyk nemůže být dílem jednotlivce (na to je příliš složitým a komplikovaným systémem), ani vědomým dílem mas (na to je příliš jednotným a celistvým), zbývá proto možnost, že vznikl na základě instinktu, který je, jak Nietzsche

---

<<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/VM-194>> či ve druhé knize *Ranních červánků: Nietzsche source* [online] <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-117>>.

<sup>15</sup> S četbou Humboldta Nietzsche začal již za svých středoškolských studií na Schulpfortě (1858–1864). Těžiště výuky na této elitní škole leželo v řecké a římské klasice, méně pak v klasice německé, řada kantorů ovšem byla osobně angažována v obhajobě romantického hnutí z počátku století. V jaké míře si během první poloviny 60. let osvojil filosofii jazyka raných romantiků nebo jejich předchůdců, moc nevíme. Jisté je však to, že jejich význam v myšlení mladého Nietzscheho rostl ve stejné míře, v jaké klesal jeho zájem o Schopenhauerovu epistemologii. Srov. Borsche, Gerratana, Venturelli (1994, s. 116–120).

<sup>16</sup> Nevědomá organizace jazyka jako podmínka vědomých operací se vymezovala především proti běžnému, zavedenému názoru, že lidé jakožto racionální bytosti dokážou bez problémů přeložit svoje myšlení do více či méně předvídatelných slov. Srov. Crawford (1988, s. 20).

po Hartmannovi opakuje, „nejvlastnějším výkonem bytosti či masy.“<sup>17</sup> Přistoupil-li Nietzsche na tuto myšlenku, nezbývalo mu nic jiného než i přijmout důsledek, který z ní plyne, totiž představu dvou samostatných jazykových sfér: tu první představuje nevědomý formální jazyk vzniklý jako produkt nevědomého instinktu, tu druhou z nevědomého vzešlý jazyk vědomý. Středobodem zájmu se nyní stává otázka po charakteru možnosti koexistence obou oblastí. Nevědomý jazyk, tedy nějaká niterná nevědomá mentální aktivita (sám Hartmann uznává, že její průběh nelze dostatečně popsat), obsahuje jistou usuzovací kvalitu; jinými slovy: tento mechanismus produkuje hotové gramatické formy, které předurčují každou vědomou spekulaci a tedy i způsob, jakým bude námi uchopována mimojazyková skutečnost. Nevědomý formální jazyk si lze proto představit jako nějaký rastr, mimo který se nemůže odehrávat žádné diskurzivní myšlení ani žádná konstituce zkušenosti.<sup>18</sup> Tato myšlenka měla na Nietzscheho ohromný vliv a různě ji promýšlel po celou svoji kariéru (například ještě v *Soumraku model* se obával, že pokud lidé budou věřit v gramatiku, nikdy se nezhodí boha<sup>19</sup>). Přitažlivost této koncepce byla umocněna ještě dalším jejím rozvedením, které lze zařadit do širší dobové diskuse o tom, zda se úroveň jazyka může zlepšovat s progresí civilizace. Hartmann odpovídá,

„že otázka musí být nejenom zodpovězena negativně, musí být navíc potvrzen její opak. Jistě, s progresí kultury dotváří její vzhled nové objekty, v důsledku čehož se objevují i nové pojmy a vztahy, samozřejmě pak i nová slova. Z toho vyplývá hmotné obohacení jazyka. Nicméně to neobsahuje nic filosofického (...). *Formální* část jazyka, která zakládá jeho filosofickou hodnotu, prodělává souběžně s progresí civilizace proces dekompozice a nivelizace.“<sup>20</sup>

Toto stanovisko, které Nietzsche explicitně využil (mimo jiné) ve fragmentu *O původu řeči* (1869/70)<sup>21</sup> a které v důsledcích koresponduje i s Langeho názory, si zaslouží vysvětlení: Hartmann si totiž v návaznosti na Schopenhauera uvědomil, že vědomý jazyk působí v konfrontaci s nekonečným světem předmětů (a tedy i potencionálních percepcí) naprosto chudým dojmem. Člověk má proto přirozenou tendenci podobné předměty označovat jedním slovem a v podobných situacích volit identické komunikační postupy. Platí tak pravidlo úspornosti; jazyk fixuje rozmanitý svět podle zavedených schémat, která pak nivelizují výrazové rozdíly. Jelikož ovšem nezeje mezi vědomou a nevědomou jazykovou sférou žádná propast, nemusí se tato strnulost a

<sup>17</sup> Srov. Nietzsche (1922, s. 467–468). I když je toto vydání ohraničeno léty 1872 až 1876, obsahuje i jednu sekci Nietzscheových textů z let předcházejících, která obsahuje i přednášku *O původu jazyků* (1869).

<sup>18</sup> Není bez zajímavosti, že se Hartmann na tomto místě odvolával zvláště ke Kantovi, kterého využil jako autoritu potvrzující, že pravidla uvažování vždy nacházíme v sobě samých.

<sup>19</sup> Srov. *Nietzsche source* [online] <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Vernunft-5>>.

<sup>20</sup> Hartmann (1869, s. 229).

<sup>21</sup> Srov. Nietzsche (1922, s. 467).

pasivita negativně projevovat jen „navenek“. Statičnost vědomého jazyka plného abstraktních pojmů a jejich otřelých kombinací totiž i zabraňuje nevědomému formálnímu jazyku v produkci nových gramatických forem a tedy i nových možností, jak uchopovat svět. Cirkulace jazykové sféry (a tedy i intenzity života) je tak narušena určitým trvalým kánonem konkrétních definic, které omezují lidskou verbální vynalézavost. I Nietzsche cítil, že aktualizace jedné výrazové formy může zastříti rozvoj jiných potencionálních perspektiv, které podmiňují svůj vznik aktuální „kondicí“ nevědomého instinktu.

Vývoj takového jazyka, který nedegeneruje z nějaké původní dokonalosti, ale zažívá spíše stádia úpadku a rozkvětu (Nietzsche například připomínal úpadek francouzské gramatiky<sup>22</sup> či nevyspělost uralsko-altajské jazykové oblasti<sup>23</sup>), nelze proto chápat nijak teleologicky. Jazykové formy produkuje masový instinkt podobný tomu, který, jak Hartmann napsal, „vládne v životě úlů, termišť a mravenišť.“<sup>24</sup> Instinkt nepotřebuje žádné motivy, gramatické formy z nás prostě přirozeně vycházejí; jedná se o proces, který se tudíž odehrává bez znalosti jakéhokoliv konečného cíle či účelu. Tato myšlenka, lépe než jakákoliv jiná, rezonuje i s těmi, které Nietzsche předložil ve své nikdy nedokončené disertaci *Vývoj teleologie od Kantovy doby*, na které začal pracovat na jaře 1868. Jako echo Langeho filosofie znovu působí představa, že v lidské povaze je přítomna odvěká touha vidět v přírodě vliv konečných účelů. S tím souvisí další produkt našeho psychologického uspořádání, totiž koncept celku. Nietzsche tvrdil, že žádné opravdové celky či celkové struktury nelze ve světě najít, a nelze proto ani očekávat, že by vztahy mezi částmi byly nějak přísně kvůli celku nastaveny. Silně inspirován četbou Empedokla se dále domníval, že všechno, co vytváří dojem účelnosti, nevzniklo nijak jinak než bojem instinktů. Že žádný nad-zákon (*nús*) neplatí, dokazuje i skutečnost, že v přírodě nelze vystopovat jen jeden typ účelnosti či vhodnosti. Existuje totiž nespočet odlišných cest k životu, stejně jako nespočet různých strategií, jak se v nepřátelském světě prosadit. Tvrzení, že všechno účelně spěje k nějakému cíli, vyjadřuje pouze lidský koncept, kterým se snažíme nespoutanou a „divokou“ realitu svázat. Ve stejných intencích promýšlel vznik jazyka i Hartmann. Instinkt, který nevědomý formální jazyk produkuje, nesleduje žádný konečný účel a není tedy fixován na základě aktualizace žádné předem dané možnosti (není nijak předem rozvržen). Co se týče vědomého jazyka, Crawford dodává, že ten je fixován pouze konvencionálně.<sup>25</sup> Vývoj jazyka je proto kontinuální a variabilní proces, jeho výsledná podoba tak nikdy nebude fungovat podle nějaké předem dané (ideální) formy.

---

<sup>22</sup> Srov. tamt.

<sup>23</sup> Srov. *Nietzsche source* [online] <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-20>>.

<sup>24</sup> Hartmann (1869, s. 231).

<sup>25</sup> Srov. Crawford (1988, s. 202).

### Rétorická aktivita subjektu je patrná i mimo oblast jazyka

Že je naše zkušenost spoluutvářena složitou sítí (konvenčních) kategorií, tedy přebral Nietzsche od Langeho. Silně inspirován raně romantickou jazykovědou následně začal chápat jazyk jako nástroj, který této síti dává strukturu. Díky Hartmannovi pak na tuto strukturu nahlížel jako na produkt bezúčelně či až libovolně fungujícího instinktu. Jelikož byla ale Hartmannova úvaha přece jen značně obecná (prakticky šlo o povýšení nevědomého instinktu na úroveň metafyzického principu podobného Schopenhauerově vůli), potřeboval se Nietzsche ještě seznámit s nějakým textem, který by podmínky pro schopnost řeči a jejího podílu na konstituci zkušenosti a mentálních aktů popsal mnohem detailněji. A právě takové informace dokázal Nietzsche poskytnout až Humboldtův nepřímý žák, německý jazykovědec a filosof Gustav Gerber (1820–1901).<sup>26</sup> V září 1872 se Nietzsche v basilejské univerzitní knihovně seznámil s Gerberovou knihou *Řeč jako umění* (1871), což je práce, která platí za hlavní zdroj jak přednášek o rétorice (1872/73), tak i textu *O pravdě a lži ve smyslu nikoliv morálním* (1873). I když je povaha tohoto zdroje značně problematická, dá se říci, že esej *O pravdě a lži* je ve skutečnosti jen kompilací Gerberových myšlenek<sup>27</sup>; její hodnota tkví především ve stručnosti (má proto onen často potřebný manifestační charakter). Chceme-li proto tento krátký traktát detailněji popsat, je potřeba vycházet primárně z Gerberova textu. Ten tvoří opozici proti běžnému filosofickému diskurzu 19. století, který k jazyku přistupoval přes transcendentální uchopení, a není proto divu, proč Gerber vychází z myšlení Humboldta, F. D. E. Schleiermachera nebo P. A. Böckha.<sup>28</sup>

I podle Gerbera hraje při procesu konstituce zkušenosti faktor řeči nezastupitelnou roli. Nutno však zdůraznit, že takový závěr je podmíněn pouze tím, že si Gerber k

<sup>26</sup> O jeho životě toho moc nevíme; narodil se a zemřel v Berlíně, v Berlíně a Lipsku studoval klasické jazyky a filosofii, navštěvoval však i kurzy na historii a geografii, od roku 1856 byl ředitelem gymnázia v tehdy pruské Bydhošti, mezi léty 1877 a 1879 byl dokonce členem pruského parlamentu za Národní liberální stranu. K filosofické, lingvistické a náboženské tematice se dostal později, jeho hlavní práce vznikají až po roce 1870. Gerber je považován za předchůdce mladogramatiků, kteří se etablovali na lipské univerzitě na konci 70. let 19. století. Zájem o jeho osobu na konci 19. století stále rostl a ohlas pokračoval i ve 20. století (např. zprostředkovaně i u Wittgensteina), postupně však následovala vlna zapomnění. Výmluvným faktem je, že tento zcela originální myslitel nemá ještě v roce 2014 heslo ani na německé, ani na anglické Wikipedii (heslo najdeme pouze v polské verzi).

<sup>27</sup> Je důležité zmínit, že do zdánlivě čistého Gerberova vlivu se mísí vliv Kanta, Schopenhauera, Herdera, Humboldta, Langeho a Hartmanna, tedy autorů, které četl již na Schulpfortě a na Bonnské, Lipské a Basilejské univerzitě. Titman Borsche tvrdí, že Nietzsche převzal z Gerbera především terminologii, místo „ovlivnění“ proto raději mluví o „vzájemném setkání“. Nietzsche totiž k teorii *Bildnatur* evidentně dospěl již před četbou *Sprache als Kunst*, z které pak hlavně převzal označení slov jako tropů, vět jako figur ad. Co Gerber poskytl určitě, byla slušná orientace ve vztahu gramatiky a sémantiky, v etymologii, fonetice, metrice a dějinách jazyka. Srov. Borsche, Gerratana a Venturelli (1994, s. 119–120).

<sup>28</sup> Právě Philipp August Böckh (1785–1867) platil pro Gerbera za nestora klasické filologie a posledního žijícího učenice, který byl přímým aktérem vzestupu rané romantiky na přelomu století. Gerber se obrací k Böckhovi již v předmluvě, když cituje jeho studii *O přechodech vzájemně propojených písmen* (1808). Podle Böckha je úkolem filologie zmapování všech možných produktů myšlení skrze jazyk. Tato hermeneutická rekonstrukce vědění skrze lingvistické výrazy počítá i s těmi, které byly proneseny nebo napsány s uměleckou ambicí. Následně pokládá otázku, která upoutala Gerberovu pozornost: proč se umělecké využívání jazyka ještě nestalo seriózním tématem filologického bádání.

popisu tohoto procesu vybral terminologii z oblasti rétorických figur. Tento výběr je totiž naprosto arbitrární (metaforický); neurologové, fyziologové či teoretici vnímání, kteří by k popisu stejného procesu použili úplně jiné pojmy, by se s největší pravděpodobností o faktoru řeči ani nezmínili. Aplikací řečnických figur na popis procesu poznávání chtěl Gerber především zdůraznit aspekt zkreslování, který je během něho neustále přítomen. Představme si nejprve, jak tento proces opravdu vypadá.

Tvoří ho několik úseků, mezi nimiž se přenáší informace ze smyslových orgánů. Tento řetěz je na jedné straně ohraničen světem o sobě (ať už je to cokoliv), na druhé lidskými pojmy o tomto světě; se všemi mezistupni vypadá následovně: (věc o sobě) → nervové podráždění → vněm → zvuk → představa → kořen → slovo → pojem. Podobné modely vznikaly v 19. století zcela běžně; psychofyziologie se jimi snažila popsat vztahy mezi počáteční nervovou stimulací a konečným mentálním stavem. Postupy mezi jednotlivými sférami se pravidelně označovaly slovy jako přenos (*Übertragung*) či překlad (*Übersetzung*). Ambicí vědců bylo tyto přenosy analyzovat a následně i (v nejlepším případě) vytvořit vzorce, podle kterých by se dala dualita fyzické události a mentálního stavu přesně vypočítat.<sup>29</sup> Základním předpokladem byla domněnka, že existuje přesná koordinace mezi elementárními idejemi a podněty ve vnímajícím orgánu. Pokud by se tato domněnka potvrdila, stačilo by k popisu myšlenkových procesů opravdu jen určit prvotní parametry přenosů. Kromě toho navíc zvláště ve Francii sílily i snahy vybudovat vědu o jazyku; základní myšlenkou bylo, že fungování slov analogicky a diagramaticky kopíruje model obrazu vnímání a všech lidských kognitivních schopností. Gerber se proti podobným pokusům silně ohradil; podle něho totiž přenosy mezi oněmi mezistupni nepodléhají žádným pevným pravidlům, a nelze je tedy nijak vypočítat a ani porovnat s nějakým ideálním typem. Gerber vycházel z podobného konceptu jako Hartmann. Jazykovou aktivitu (tedy hlavní faktor při konstituci zkušenosti) rozdělil na dvě oblasti, mezi kterými není ostrého předělu, jsou jimi za a) živý, živoucí jazyk (*lebendige Sprache*) a za b) vědomá lingvistická aktivita. Živoucí jazyk je jakožto produkt uměleckého instinktu (*Kunsttrieb*) nevědomá umělecká tvorba, vědomý jazyk je pak tvořen syntaxí a lexikonem (slovní zásoba). Konkrétní popis geneze jazyka (a tedy i lidského poznání, které se s ním vyvíjí simultánně) vypadá následovně<sup>30</sup>: na začátku je **nervový stimul** (*Nervenreiz*); nervy přenáší izolované smyslové vzruchy, jež se setkávají v míše a následně v mozku, který plní funkci centra (*gemeinsame Mittelpunkt*). Explicitně vycházejí z Herdera, Gerber chápal člověka jako „*sensorium commune*“, což je termín, který označuje právě hypotetickou lokalizaci v mozku, kde dochází ke vzájemnému

<sup>29</sup> S nejnámějšími pokusy o pevné uchopení tohoto vztahu byl Nietzsche vcelku slušně obeznámen. S Helmholtzovým myšlením se setkával pravidelně minimálně od roku 1866, s dílem Gustava Theodora Fechnera (1801–1887) se zevrubně seznámil skrze Zöllnerovu práci *O povaze komet* (1870), kterou pročetl v letech 1872 a 1873. Fechner se snažil přesně popsat vztah mezi fyzikální intenzitou podnětu působícího na receptor a intenzitou počítku: provedl 24 576 pokusů, kdy zvyšoval intenzitu podnětu, přičemž osoby podrobované testu měly potvrzovat, jestli cítí změnu prožitku. Tím se snažil najít nejmenší rozlišitelný rozdíl pociťování, nejmenší jednotku, od které by se dala počítat změna vědomí.

<sup>30</sup> Detailní popis Gerberovy teorie poznání přináší Claudia Crawford, srov. Crawford (1988, s. 202–219).

setkávání informací ze smyslů.<sup>31</sup> Z jejich následné kompilace vzniká **vněm** (*Empfindung*). Tato první (sice ještě zcela „tekutá“) jednota vzešlá z proudu vzruchů spontánně produkuje **zvuk** (*Laut*), což je přirozená reakce (křik, pláč, různá citoslovce apod.) na původní komplex stimulů. Již tento zvuk ovšem nereprezentuje originální podnět přímo. Zvuk je Gerberem pochopen jen jako arbitrární obraz původních stimulů, a to protože je prezentuje v jiném materiálu a navíc je nereprezentuje přímo, jedná se spíše o obecné označení či obecnou charakteristiku. Jde o zobecnění nějaké (většinou zásadní) vlastnosti věci, která na nás doléhá, jde tedy zpravidla o synekdochu.<sup>32</sup> Dalším krokem je transformace těchto zvukových obrazů (*Lautbilder*) do **představy** (*Vorstellung*). Tento přenos je znovu arbitrární a umělecké povahy. Stejně jako zvuk nebyl přímou reakcí na percepci, není ani představa přímou reakcí na zvuk, je to spíše symbolické vyjádření naší původní exprese. Tento symbol produkuje takzvaný **kořen** (*Wurzel*). Tento přenos lze chápat jako metaforickou operaci, která původní obraz přetvoří do vědomého symbolu pomocí fixovaného kořene slova. V tomto bodě, kdy se snažíme latentní svět vlastních poznávacích procesů artikulovat, hraje důležitou roli něco jako cit pro (běžný) jazyk, individuální rétorické a básnické schopnosti. Tímto se i uzavírá nevědomá/živoucí/instinktivní část poznání. Hlavní Gerberův argument spočíval ve tvrzení, že přenos mezi sférami s tak odlišnou povahou se nemůže odehrávat podle nějaké mechanické či jiné nutnosti. Na přenosech se proto musí podílet i určitá síla, která dokáže tyto sféry přemostit. Toto přemostění pak nemá a ani nemůže mít podobu přesné reprezentace, přenos je proto nepřímý, obrazný či ještě silněji umělecký. To je i důvodem, proč tuto sílu Gerber označil slovem *Kunsttrieb* (umělecký instinkt). Vědomá část poznání je pak tvořena **slovy** (*Wörter*) a **pojmy** (*Begriffe*). O nich již v žádném případě nelze mluvit jako o reprezentacích původních percepcí, jedná se jen o obrazy obrazů. Vědomá (diskurzivní) rétorická aktivita je tvořena kombinacemi slov a pojmů podle konkrétních rétorických pravidel, tak jak je známe z dějin rétoriky. Slova nemají žádný reálný (pevný) význam sama o sobě, ten je vždy tvořen až kontextem promluvy. Ten pak dokáže mluvčí variovat v závislosti na své osobní rétorické zdatnosti. *Wurzel* tedy rozděluje naše poznání na nevědomou a vědomou rétorickou aktivitu. Nevědomá fáze (nepřímé, obrazné přenosy prostřednictvím synekdoch a metafor) měla pro Gerbera stejně jako pro Hartmanna větší filosofickou hodnotu, protože slova a pojmy odrážejí jistou statickosti, která v podobě bariéry ožebračuje a umrtvuje původní živoucí jazyk.

Ačkoliv Nietzsche Gerberovy myšlenky v mnohém kopíroval přesně, v eseji *O Pravdě a lži* představil jemně pozměněný model: věc o sobě → nervové podráždění

<sup>31</sup> Srov. Gerber (1885, s. 155). Co se týče termínu „*sensorium commune*“ u Herdera a Nietzscheho, srov. Bertino (2011, s. 174).

<sup>32</sup> Synekdocha je rétorická figura, která uvádí ve vztah část a celek. Téměř nikdy se totiž nestává, že by řeč (či v tomto případě mentální aktivita) popisovala danou věc zcela komplexně. Nejčastěji se setkáváme s variantou, kdy nejpodstatnější část zastupuje celek (například být pod střešou → být v domě). Tento (často zdánlivě) nejpodstatnější rys věci nám pak slouží k vytváření rastrů, tabulek a schémat, podle kterých věci, bytosti a abstraktní jsoucna třídíme. Synekdocha tak přispívá k založení druhových a rodových rozlišení.

(první obraz) → zvuk/slovo (druhý obraz) → pojem (třetí obraz).<sup>33</sup> Na rozdíl od Gerbera šel tedy ještě níže; rétorické zkreslení se projevuje již v nervové soustavě, ani samotná syntéza vzruchů proto nekoresponduje s podněcujícím předmětem přesně. I z tohoto zjednodušeného modelu je ale patrné, že Nietzsche musel počítat s určitým principem, který je za rétorickou aktivitu přímo odpovědný. Podle něho je každý nevědomý a posléze i vědomý tvůrčí akt (Gerberem označován slovem *tropus*<sup>34</sup>) vytvořen určitou silou (*Kraft*) či přesněji silou tvořit metafory (*Sprachkraft/Kraft zur Metapher*).<sup>35</sup> Tato síla se v procesu poznávání projevuje tím, že identifikuje neidentické, neboli tím, že rozmanitost danou v názoru postupně redukuje sledem několika obrazů. Nelze s jistotou tvrdit, jaké parametry Nietzsche této síle přisuzoval. Nejspíše ji chápal v podobném duchu jako Hartmann nevědomý instinkt, tedy nejenom jako psychický fenomén (je zde akt chtění, vůle), ale i jako fenomén fyzický (spouští ji motiv a ten je ve formě smyslového vzruchu). Kusé informace z Nietzscheho pozůstalosti nám jen stěží dovolí k jejímu charakteru hlouběji proniknout. Otázkou například zůstává, nakolik je tato síla principem fyziologickým a nakolik duchovním, nakolik aktem instinktivním a nakolik vědomým, nakolik z ní „promlouvá“ jistá živočišnost a nakolik rozvažování. Jisté jen je, že zavedením principu *Sprachkraft* se Nietzsche pokusil setřít hranici mezi těmito póly. Proto i vyobrazil člověka jako pavouka: stejně totiž jako pavouk přirozeně produkuje vlákna, produkuje i člověk metafory. Vědecké teorie pak tvoří pavučiny pojmů, které vznikly napodobením časových, prostorových a číselných vztahů na půdě metafor. Proto mezi člověkem tvořícím tyto teorie a člověkem instinktivně uchopujícím to, co na něho doléhá, nezeje žádná propast; kontinuitu zaručuje právě přítomnost *Kraft zur Metapher*.

-

Nietzsche se více než o detailní analýzu procesu poznávání či charakteru vnímání snažil zdůraznit to, o čemž nepochyboval, tedy „fakt“, že výsledné uchopování věcí je vždy zcela umělé či až umělecké. Díky tomu, že se na přenosech podílí i jistá umělecká síla, nelze pro ně stanovit žádná pevná pravidla. Za tohoto předpokladu pak nemůže existovat žádný pevný rámec (gramatický, logický) pro typ jazyka, který by neobjektivněji zprostředkoval vztah člověka ke světu. A neexistuje-li jazyk ideální, nemohou existovat ani odchylky. Každý člověk je rétor, neboť každý uchopuje realitu vlastním způsobem, tj. metaforicky; pozbývá proto smyslu někoho zpravovat o něčem důležitějším, než jsou naše pocity. Podle Gerbera „tropy platí za umělecké prostředky (*Kunstmittel*) výrazů“<sup>36</sup>, čímž chtěl říct, že naše výpovědi o světě mají vždy jen subjektivní (umělecký) základ; jazyk je naším dílem (*Kunstwerk*) a vyjadřuje pouze náš individuální vztah k věcem, nikoliv věci samotné. Řeč politika, filosofa, fyzika či lékaře tak není jen řečí antropomorfní či hypotetickou, jak si myslel Lange, ale přímo uměleckou právě proto, že po celou dobu jakéhokoliv poznávajícího procesu je

<sup>33</sup> Srov. *Nietzsche source* [online] <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WL-1>>.

<sup>34</sup> Srov. Gerber (1885, s. 309).

<sup>35</sup> Srov. např. *Nietzsche source* [online] <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1873,29\[8\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1873,29[8])>.

<sup>36</sup> Srov. Gerber (1885, s. 332).

metaforická aktivita (individuální jazyková a básnická vynalézavost) neustále přítomna. Čistě vědecká řeč ve smyslu přesné reprezentace světa tedy neexistuje. Nietzsche si bere tuto myšlenku za vlastní, sám ji pak představuje ve 3. přednášce o rétorice (*Vztah rétorického k řeči*):

„Neexistuje totiž žádná nerétorická „přirozenost“ řeči, k níž bychom se mohli vztáhnout: řeč sama je výsledkem čistě rétorických figur. Schopnost nalézt na každé věci, čím působí a skrze co vyvolává určitý dojem, a propůjčit tomu platnost, tedy schopnost, kterou Aristoteles nazývá rétorikou, je zároveň podstatou řeči: ta se právě tak málo jako rétorika vztahuje k pravdě, k *podstatě* věcí, nechce poučovat, nýbrž přenést na druhé subjektivní emoci a vněm.“<sup>37</sup>

Nietzsche se díky Gerberovi již definitivně přihlásil k jisté linii dějin německé filosofie a jazykovědy počínaje Johannem Georgem Hamannem<sup>38</sup>, Herderem, Humboldtem, přes Friedricha Schlegela, Novalise, Jean Paula, Böckha, Karla Ludwiga Heyse až ke svým starším současníkům a Humboldtovým pokračovatelům, jakými byli Franz Bopp či Heymann Steindthal.<sup>39</sup> Není náhodou, že na Nietzscheho v této problematice navazoval i žák Ernsta Macha, židovský filosof Fritz Mauthner (1849–1923).<sup>40</sup> Tato linie (volně protínající ranou romantiku, humboldtovskou větev klasické filologie, novokantovství, mladogramatiku či empiriokriticismus) nechápala řečnické figury jako pouhé ozdoby, které jen zkrášlují jinak čistě vědecký text, ale jako nástroje té nejserióznější vědecké, filosofické a umělecké komunikace, která se právě kvůli své rétorické povaze nikdy nestane pevně pravdivou, závaznou, kanonickou a tedy i definitivní. Důvodem jsou právě a jenom psychofyziologické dispozice, na základě kterých uchopujeme realitu a které jsou jedinečné pro každého člověka zvlášť. Jazyk je proto chtě nechtě diachronní, nedokáže přenášet hotové vědění, ale spíše naše pocity a postřehy, je tedy historicky podmíněný (není médiem věčného „logu“, ale pomíjivého „mýtu“). Jeho podstata neleží ve schopnosti „doslovného“ zastupování, ale v tom, že dokáže realitu na základě podobností obrazně (nepřímo) pojmenovávat.

<sup>37</sup> Nietzsche (1922, s. 298). V tomto mnichovském vydání z roku 1922 se ještě přednášky o rétorice datují rokem 1874, ve kterém si Nietzsche opravdu plánoval kurz na toto téma vypsát (pro nezám studentů se ale nakonec vůbec nekonal). Že pocházejí již ze zimního semestru 1872/73, se zjistilo až později.

<sup>38</sup> Nietzsche se seznamoval s tímto německým mystikem v prvních třech měsících roku 1873, kdy pročítal jeho práci *Aesthetica in nuce* (1760), ve které Hamann kritizuje racionalistický přístup k překladům *Písma*. Podle Hamanna je jakákoliv jazyková aktivita jen procesem překladu (v tomto případě procesem překladu z „jazyka andělů“ do jazyka lidských bytostí): idejí do slov, věcí do jmen, obrazů do znaků. Hamannova myšlenka jazyka jako dimenze přenosů a překladů mezi odlišnými sférami musela na Nietzscheho silně zapůsobit a utvrdit v přesvědčení, že veškeré jazykové vyjadřování má metaforický charakter. Srov. Emden (2005, s. 94–95).

<sup>39</sup> Srov. Hillis Miller (1993, s. 317–318).

<sup>40</sup> Srov. Schöffel (1987, s. 117).



Hlavní námitka, kterou lze proti této Gerberově a Nietzscheově představě postavit, se týká paradoxu „metaforičnosti všeho“. Na výklad smyslového názoru a původu rozumových pojmů (věc o sobě → nervové podráždění → zvuk/slovo → pojem) je totiž zapotřebí se dívat taky jako na pouhý obraz a to i přesto, že se jedná o výklad vycházející z naprosto exaktních zdrojů. Nemetaforické místo, ze kterého by šlo uchopit povahu metaforického pole, prostě nemůže z principu existovat. Slavná a často citovaná pasáž z eseje *O pravdě a lži* o tom, že pravda je pohyblivým zástupcem metafor, by mohla lehce svádět k tomu, že Nietzsche se spokojil s logickým vyústěním „svých“ teorií, totiž s myšlenkou naprosté relativnosti a nerozlišitelnosti mezi pravdou a lží. Jelikož ale v takovém resumé neviděl žádnou pozitivní filosofickou hodnotu, směřoval svůj zájem opačným směrem, tedy k otázce po možnosti „pravdivé“ metafor, čímž dal i jednoznačně najevo, že rezignovat na jakoukoliv variantu (pravdivého) poznávání nehodlá.

Obecně by se dalo tvrdit, že metaforická pravdivost se vždy úzce pojí s naší schopností představit na skutečnosti především její skryté, zanedbané a diskutabilní stránky. Pokud se však mluvčí zarputile drží konvenčního rámce výkladu, snadno tím navodí dojem jeho absolutní a definitivní správnosti. Již Humboldt ovšem napsal, že „nikdo nemyslí slovem přesně to, co druhý (...). A proto porozumět všemu je vždy také ne-porozumění (...).“<sup>41</sup> Stejně tak i Nietzsche chápal, že jakýkoliv ultimativní a dogmatický popis světa předem vylučuje možnosti nových pohledů a nových otázek, obecně pak i mumifikuje vědecký a kulturní pokrok; stane se manýrou<sup>42</sup> a bude jen otázkou času, kdy se „přežije“ a ztratí kontakt s názorným světem, tedy i s tím, co popisuje. Skutečnost je totiž uložena jako úkol, není ničím statickým, je v neustálé změně, a nelze se proto vracet k jejím minulým, neaktuálním stavům (jako například ve formě nekonečných komentářů ke klasikům a autoritám dané problematiky). Řeč, která to dělá, možná ještě dokáže někoho přesvědčit, nedokáže však již na skutečnosti nacházet žádné její přesvědčivé stránky, přestává být pravdou, kterou začíná být její opak. Jak ale píše Robert Roreitner, tímto opakem nemůže být jednoduše lež, neboť podstatou řeči není reprezentace, ale tropus. Strnulá a zkamenělá řeč tak nepředstavuje řeč pravdivou, proti které by ostatní byly omyly, ani řeč nepravdivou, kvůli které by bylo potřeba jejího autora poučit o předmětu věci. Představuje především okamžik, kdy je (záměrně) zapomenuto na původně metaforický charakter řeči, a pravdivá proto bude řeč ta, která na tento charakter znovu poukáže prostřednictvím nového, originálního pohledu.<sup>43</sup> Za tohoto předpokladu samozřejmě musel i Nietzsche počítat s tím, že „jeho“

<sup>41</sup> Humboldt (1836, s. 64).

<sup>42</sup> Je nutno zdůraznit, že ačkoliv Nietzsche opravdu označil takový typ řeči manýrismem, s tím, jak stejnému slovu rozumí dnešní kunsthistorie, nemá nic společného. Na vině byla samozřejmě jeho chabá znalost myšlenkového odkazu druhé poloviny 16. století. Navíc určitě silně zapůsobila i ostrá kritika manýrismu ve *Světě jako vůli a představě* a to nezávisle na tom, že Schopenhauerova interpretace je naprosto zcestná. Srov. Schopenhauer (1997, s. 192–197). Je zcela jisté, že kdyby byl Nietzsche obeznámen s uměním a filosofií pozdního 16. století lépe, takový typ řeči by manýrismem určitě nenazval.

<sup>43</sup> Srov. Nietzsche a Roreitner (2011, s. 34–35).

teorii poznání čeká pod tíhou nových poznatků (respektive pod tíhou „nové doby“) stejný osud, jako teorie těch, na které sám útočil.

Čistě epistemologická úvaha o metaforičnosti všeho tedy dostává smysl až v okamžiku, kdy ji Nietzsche vztáhl do jistého kulturně-historického pole. V něm totiž již neústí do nepřliš plodného (i když pravdivého) závěru o legitimnosti jakékoliv výpovědi; nyní má naopak konstitutivní význam pro každý vědní obor (či umělecký styl), který se nechce uzavřít sám do sebe. Nietzscheova rezistence vůči ustrnutí forem má v posledku podobu iniciace nových vědeckých a filosofických čtností: autoři teorií by měli nově dbát na jejich pružnost, tekutost, poddajnost, schopnost asimilace i absorpce. Idealistickou touhu po nesmrtnosti Nietzsche nekompromisně zavrhl a proti ní navrhl model, ve kterém se budou různé teorie navzájem korigovat, obohacovat a tím i vyvíjet; místo dominance preferoval kolaboraci, místo hierarchie prolínání. Každé obecnější vědění muselo nyní vycházet z disputací, z neustálých konfrontací alternativních názorů. Vývoj vědy a filosofie již nešlo nadále redukovat na sled pouhých komentářů k několika autoritám, což byla strategie, která byla stále ještě silně poplatná zvláště v těch oblastech, které Nietzscheho zajímaly nejvíce. Zejména filologie a literární věda by se na začátku 70. let jen stěží dokázaly vyvázat z klasicistního rámce (středostavovský ideál zdraví a přirozenosti, bezmezná úcta k německým klasikům, princip *kalokagathia*, selektivní přístup k literárním památkám), který naprosto určoval jejich metodologii a způsob kladení otázek.

Podobnost tohoto Nietzscheova závěru s reálným vývojem dobových věd (zvláště věd přírodních) je nasnadě: iluzivnost naprosté objektivity vědeckého poznání, legitimizace otázek majících alternativní řešení, růst významu axiologických soudů, paradoxů, náhody a pravděpodobnosti. Oprávněnost těchto důsledků byla neustále potvrzována mnoha teoretiky vědy, z nichž některé Nietzsche důvěrně znal (Justus von Liebig, Lange, Helmholtz, Otto Liebmann, Johann K. F. Zöllner ad.). Díky pitvě subjektivního zakoušení totiž vycházelo stále více najevo, jak moc se do našeho zdánlivě čistého smyslového poznání mísí vlivy faktorů, které nikdy nepůjde zcela eliminovat. Nově rodící se disciplíny, které se analýzou těchto faktorů okamžitě začaly zabývat (psychologie barev, psychoakustika, psychogeografie, anatomie centrálního nervového systému, klinická biochemie apod.), jen posilovaly přesvědčení o nemožnosti existence ideálního ani všeobecně platného popisu a to i té (respektive zvláště té) nejbližší skutečnosti.

### **Dodatek: úpadek společnosti je vždy odrazem úpadku zájmu o rétoriku**

V průběhu 19. století se stala fyziologie centrálním polem většiny německých univerzit; po nebyvalé explozi tohoto vědního oboru v polovině století se začala pozornost mnoha odborníků obracet i na výzkum podmínek a možností jazyka. V 50. letech se nejdříve o

toto téma začali zajímat lékaři<sup>44</sup>, postupem času se však zájem rozšiřuje i mimo medicínské obory: vznikají první experimentální laboratoře<sup>45</sup> i první detailní analýzy lidského mozku. Výzkum se nejprve zaměřil na zvířata, kdy se zjišťovalo, jak psi, žáby či králíci reagují na různé nervové stimulace; podobná metodologie se posléze uplatnila i v lokalizaci mentálních operací u člověka. Autory prvních průkopnických studií byli Pierre Paul Broca (1824–1880) a Carl Wernicke (1848–1905). Právě francouzský chirurg a antropolog Broca je považován za zakladatele afáziologie, oboru, ze kterého se posléze vyvinula neurolingvistika. Broca objevil, že poškození relativně malé oblasti ve frontálním mozkovém laloku může snadno vést ke ztrátě schopnosti řeči. Jelikož byla tímto objevem potvrzena možnost lokalizace různých duševních funkcí v oblasti mozkového kortexu, staly se Brocovy postupy inspirativními pro celé spektrum přírodních ale i humanitních věd.<sup>46</sup> Jazykovědci, potažmo historici literatury či klasičtí filologové se na problémy související s poruchami řeči dívali opačnou optikou než fyziologové a neurologové. Nietzscheho, který se těchto debat nepřímo účastnil po jejich boku, přece jen více zajímaly otázky psycholingvistické než přímo neurolingvistické (přestože se pravidelně vzdělával i v oblasti aktuálních výzkumů lidského mozku). Ačkoliv se psycholingvistika jako samostatný obor etablovala až ve 20. století, otázky, které později vznášela, zajímaly vědeckou obec už o pár desítek let dřív. Již v 60. letech se objevují v Německu práce, které se věnují přímo vztahu lidské mysli a kvality individuálního jazyka. Významnou se jeví například práce německého psychologa a filosofa Otta Casparii (1841–1917) *Řeč jako základ pro duševní rozvoj* (1864), ve které Casparii dokazuje, že jazyk je extrémně důležitým faktorem pro psychologický rozvoj lidské mysli a život člověka vůbec.<sup>47</sup> I Nietzsche si byl vědom toho, že interakce mezi světem a lidským jedincem je často zcela závislá na kvalitě osobního jazyka. Tato problematika proto postupem času dostávala v jeho textech čím dál větší prostor, aby se nakonec stala i jedním z hlavních témat *Lidského, příliš lidského*.

V roce 1872 se seznámil s dílem německého kunsthistorika a germanisty K. H. W. Wackernagela (1806–1869), který do konce svého života vyučoval na Basilejské univerzitě (Nietzsche přišel do Basileje až v roce Wackernagelovy smrti).<sup>48</sup> Podle Wackernagela bylo jazykové vyjadřování v raných civilizačních etapách (starověk,

---

<sup>44</sup> Pionýrem tohoto oboru byl vídeňský lékař Ernst W. Brücke, který v roce 1856 publikoval práci *Zásady fyziologie a systematizace hlásek*. Dalším kanonickým dílem byl tisícistránkový svazek profesora medicíny Carla Ludwiga Merkela *Anatomie a fyziologie lidských vokálních a mluvicích orgánů* (1857).

<sup>45</sup> Tu první v Německu založil v Lipsku v roce 1879 psycholog, fyziolog a filosof Wilhelm Wundt (1832–1920), jehož *Přednášky o lidské a zvířecí duši* (1863) Nietzsche četl již v roce 1868.

<sup>46</sup> Srov. Emden (2005, s. 101).

<sup>47</sup> Nietzsche poznal dílo tohoto profesora z Heidelbergu nejspíš až v roce 1881, kdy četl jeho práci *Schéma věcí* (1881) a ještě několik článků publikovaných Caspariim v časopise *Kosmos*. Zběžnou znalost jeho myšlenek před rokem 1880 nelze vyloučit.

<sup>48</sup> Nietzsche s největší pravděpodobností znal Wackernagelovu přednášku *O původu a rozvoji jazyka* (1866), která vyšla v roce 1872 v Basileji tiskem, dále četl práci (minimálně nějakou část) *Dějiny německé literatury* (1843–1855) a soubor jeho přednášek vydaný pod názvem *Poetika, rétorika a stylistika* (1873).

antika) charakteristické vysokým výskytem poetických figur, díky kterým v podstatě neexistoval rozdíl mezi zpěvem, rétorikou a normální mluvou; postupem doby však nabývala na významu spíše próza a v 19. století již dominovaly přísné gramatické a logické formy. Zatímco na jihu Evropy ještě ve druhé polovině 19. století existovaly značně měkké a melodické dialekty, v severských zemích panoval již „chladný“ a přísně „strojový“, monotónní jazyk. Ten byl citelně ocesán zejména o zájmena, částice a citoslovce. Postupně mizely i výrazy, které narušovaly běžný či neproblematický fonologický (prefixy, infixy, sufixy, elize, haplologie ad.), morfologický (diastatické, diatopické, bilingvní/multilingvní odchylky, repetice ad.)<sup>49</sup>, syntaktický (vsuvky, zeugmata, elipsy, gramatické inverze, paralelismy, asyndetony ad.), sémantický (oxymorony, metafory, metonymie, hyperboly ad.) a grafemický (anagramy, palindromy, logogramy, grafemické inverze ad.) kód jazyka, tedy výrazivo, které činí jazyk poetickým, ironickým, humorným či charakterizačním. Tento vývoj směrem k abstrakci (vážnosti, serióznosti) však Wackernagel nehodnotil nijak pozitivně, naopak mluvil o degeneraci a ztrátě smyslového původu. Celková redukce sice měla původně přispět k jasnějšímu vyznění našich myšlenek, současně ale zapříčinila masivní oslabení naší obrazotvornosti; stejně jako se z jazyka vytrácel bohatý kolorit, mizela i expresivita a adaptivita člověka, který se stal ve Wackernagelových očích jenom chodícím telegrafem.<sup>50</sup> I podle Nietzscheho představují gramatika a logika jisté limity k lidské verbální vynalézavosti a jejímu sklonu k iregularitě; ještě hrozivějším faktem byla právě postupná realizace požadavku na celkovou redukci jazyka, tak jak po ní volala společnost klasicistního 19. století; vzniklý deficit mělo vyrovnat několik vznešených (principiálně však iluzorních) slov, která „mluví za vše a k nimž netřeba již nic víc dodávat.“ Iniciací této realistické „rétoriky“ krásného zdání se mělo mluvení zbavit jakékoliv emocionální intenzity; smyslná kvalita lidského vyjadřování, která dopomáhá adresátům k přesnějšímu pochopení daných významů, (důrazy, výška tónu, rytmika, nepřirozená stylistika apod.) se měla postupně zlikvidovat ve prospěch čisté idyličnosti. Mluvení se mělo stát zcela jednoduchou disciplínou: učit se akcentovat nebo nějak zajímavě či až provokativně prezentovat slova jako krása, dobro, pravda, humanita, láska či ctnost opravdu nemělo smysl. Význam těchto slov či vět je obsahujících totiž nemusel posluchač hledat v kontextu promluvy, stačilo mu, když je deduktivně našel v sobě samém a to tím, že poukázal na jejich místo a funkci v duševním světě (jenž je všem lidem společný). Nietzsche, který díky Gerberovi věděl, že veškeré lidské vyjadřování je pouze subjektivní a tudíž umělé, pokládal podobná slova jen za dobová hesla a symboly bez jakékoliv ontologické relevance. Na konci 70. let bude zastávat názor, že dlouhodobým užíváním takového jazyka člověk nejenom degeneruje psychicky, ale tím, že mu postupně zakrňují smyslové orgány, i fyziologicky. Již v první polovině 70. let se cítil povinován hájit proti takto střízlivému slovníku (a

<sup>49</sup> Redukce se netýkala diachronických odchylek (archaismů), jejichž frekvence byla v 19. století stále vysoká. V jiných ohledech již s 16. a 17. stoletím soupeřit nešlo. Srov. Plett (2010, s. 159–161). Nutno ovšem zdůraznit, že velkou zálibu ve všech možných gramatických odchylkách měl i (jako libretista) Richard Wagner.

<sup>50</sup> Srov. Wackernagel (1872, s. 24–30).

současně slovníku těch největších superlativů) bohatý jazyk starověkého Řecka a s postupným objevováním literárního odkazu raného novověku i opulentní jazyk 16. a 17. století. I díky Wackernagelovi si začal uvědomovat, že v dějinách existovaly etapy, které na fakt, že veškeré lidské vyjadřování má rétorickou povahu, jako by zapomínaly (zpravidla klasicismy), a etapy, ve kterých naopak rétorika prosakovala do veškerých odvětví lidské činnosti. Nietzscheovy sympatie si samozřejmě vysloužila období, která proti filosofickému dogmatismu postavila diskurzivní probabilismus, tedy období, která více či méně uznávala „fakt“, že podstatou jazyka není reprezentace, ale tropus. Je zcela logické, že v takových dobách se rozvíjelo studium rétoriky o mnoho rychleji než v dobách klasicistních.<sup>51</sup> Podle Nietzscheho by mohlo (mělo) myšlenkové dědictví těchto historických období v podobě medikamentu posloužit i společnosti pozdního 19. století.

Touto myšlenkou byl prosycen celý přednáškový cyklus o antické rétorice ze zimního semestru 1872/1873, který byl veden (jak bylo u Nietzscheho již zvykem) s cílem zdiskreditovat platónský kurz dobové badatelské obce (Anton Westermann, Leonhard Spengel, Friedrich Blass).<sup>52</sup> Výzkum antické rétoriky (zájem o barokní rétoriku prakticky neexistoval) byl totiž v 19. století často doprovázen demagogickými a difamujícími výroky; na celé situaci bylo nejvíce alarmující zvláště to, že autory takových soudů byli nezdárka i ti, kteří měli plnit funkci obránců odkazu antické rétoriky, tj. klasičtí filologové.<sup>53</sup> V dobových slovnících byla rétorika pojímána jako vědecko-pedagogická disciplína, ovšem povrchní, plná klamu a přetvářky: „Rétorika platí za velkolepou, marnivou, klamavou, bezcennou, ledabylou.“<sup>54</sup> Anglický esejist Thomas de Quincey (1785–1859) tvrdil, že hodnota rétoriky klesla na úroveň astrologie a alchymie.<sup>55</sup> Zatímco se v 18. století s rétorikou pojilo adjektivum *schwülstig* (nabubřelý), v 19. století jeho místo přebralo mnohem „fyziologičtější“ *unnatürlich* (nepřirozený).<sup>56</sup> Axiologicky obsazeny a zatíženy byly i Nietzscheovy závěry, ten ale

<sup>51</sup> Bibliografické prameny uvádějí, že v letech 1500 až 1700 vzniklo v Evropě kolem osmi set učebnic rétoriky, velké množství z nich se dočkalo i většího počtu vydání.

<sup>52</sup> Vinou ztráty kreditu po „filologickém“ fiasku *Zrození tragédie* a aféře s U. von Wilamowitz-Moellendorffem docházeli na tento Nietzscheův kurz, jehož význam mezi ranými texty je dnes srovnáván i s *Pravdou a lží*, jen dva studenti, kteří navíc neměli filologii za hlavní obor (přednášky se proto konaly i u Nietzscheho doma, kde oba studenti našli komfort ve formě culmbacherského piva a preclíků). Tristní se tento počet jeví i v porovnání s jeho kolegy: Burckhardtův kurz o řecké kulturní historii navštěvovalo padesát tři studentů, odborný asistent Heinrich Romundt vedl kurz o filosofii s dvaceti studenty.

<sup>53</sup> Přesto právě jim patří zásluha o zpřístupnění a interpretace mnoha textů: V letech 1832–36 vydává CH. Walz soubor textů *Rhetores Graeci ex codicibus Florentinis Mediolanensibus*. V roce 1853 začíná vydávat v Lipsku L. Spengel monumentální edici *Rhetores Graeci*, na ni navazuje Karl Halm výběrem *Rhetores latini minores* (Lipsko 1863), následuje rozsáhlá série *Forschungsberichte über Rhetorik* (1857) pod editorskou taktovkou F. Blasse. Slezský rodák Richard Volkmann je autorem přehledného zpracování antické rétoriky *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Uebersicht* (Mnichov 1872). Srov. Kraus (2011, s. 184). Nietzsche při přednáškách o rétorice vychází právě z těchto autorů.

<sup>54</sup> Jens (1969, s. 29).

<sup>55</sup> Když se de Quincey ptá po důvodech takového úpadku, dochází k závěru, že zatímco dříve studium rétoriky pomáhalo státníkům v jejich politické kariéře či právníkům v jejich advokátní praxi, dnes ho využívají jen literáti soustřeďující se na zdobenění textů, tedy na zcela neúčinnou činnost. Srov. de Quincey (2004, s. 1–2).

<sup>56</sup> Barner (2002, s. 16).

samozřejmě stál na straně rétoriky. Tady už ovšem udělal krok za Wackernagela, který jako většina tehdejších jazykovědců a filologů chápal tropus (minimálně ve vědeckém textu) jako solecismus, tedy jistou formu „nepřístojnosti“ (*improprietas*) a deviace. Nietzscheova pozice byla přesně opačná: abychom mohli mluvit o nějaké odchylce (či úchylce), musíme mít předem vědomí o tom, od čeho se má rétorická řeč odchylovat. Gerber mu ale pomohl si uvědomit, že toto vědomí nemáme a ani ho mít nemůžeme. Tato Gerberova a Nietzscheova strategie obsahuje citelný subverzní faktor proti racionálně kontrolovatelné, scientistické logice diskurzu a současně otevírá dveře dokořán hypertrofii různých stylistických prostředků a figur, které dopomáhají k radikálnímu ozvláštnění jazyka. Důrazem na jeho synestetickou kvalitu by se mohlo dosáhnout celospolečenské hyperstezie, a tím i zamezit dalšímu duševnímu a fyziologickému úpadku (naléhavou se tato potřeba jevila zvláště po roce 1848, kdy se souběžně s růstem gramotnosti radikálně zvýšil náklad novin a časopisů).

I když Nietzsche s Gerberem předpovídali vzestup zájmu o rétoriku, nejspíš nepředpokládali, jak masivní doopravdy bude. Doba, kterou oba předznamenal, to jest moderna, se totiž stala dobou obrovské rétorické opulence a exuberance, ve které bylo samo mluvení tematizováno a reflektováno s takovou intenzitou, že v mnohém napodobilo či až překonalo doby, které byly synestetickými kvalitami jazyka zcela okouzleny (manýrismus, baroko, raná romantika).

### Závěr

S otázkou po aktuálnosti Nietzscheova raného díla se můžeme dostat do oblastí, jako je kognitivní lingvistika či kognitivní psychologie. Důležitou se jeví zejména slavná práce Georga Lakoffa a Marka Johnsona *Metafory, kterými žijeme* (1980), ve které je o povaze jazyka a myšlení předloženo několik hypotéz, jejichž správnost dnes potvrzují i neurovědy. Podle obou autorů nelze metaforu redukovat pouze na lingvistický termín; některé oblasti zkušenosti jsou totiž bez metafor zcela neuchopitelné. Metafory tvoří součást našeho pojmového systému a myšlení a vždy tedy tvoří i strukturu pro to, co děláme, jak myslíme a jak poznáváme. Pokud se například snažíme porozumět nějakému (zvláště abstraktnímu) slovu či popsat určitou emoci, snažíme se představit si konkrétní předmět či konkrétní činnost. Někteří dnešní autoři vycházejí z faktu, že většina metafor popisovaná v psychologické literatuře jsou právě analogie; snaží se proto používat termín strukturní mapování (*structure-mapping*). Jelikož naše koherentně uspořádaná zkušenost obsahuje mnohem konkrétnější pojmy než jakýkoliv výsek reality, který je přímému percepčnímu zpracování nepřístupný (emoce, společnost, morálka, politika, ekonomika, čas, myšlení, komunikace, náboženství, funkce a struktura organizací), bývá často v podobě struktur či kategorií „vmapována“ do nových zkušeností.<sup>57</sup> Ve stejných intencích používá psycholog Raymond Gibbs slovo simulace<sup>58</sup>; díky simulaci dochází při poznávání nových předmětů ke znovu-ztvárňování

<sup>57</sup> Srov. Gentner a Bowdle (2008, s. 109–128).

<sup>58</sup> Srov. Gibbs (2006, s. 434–458).

(*reenactment*) percepčních, motorických a introspektivních stavů, které člověk obdržel během minulé zkušenosti se svým prostředím, tělem a svou myslí. Tyto stavy pak zůstávají fyzicky přítomné jako neuronové sítě v mozku a aktivizují se v podobě tzv. primárních, ontologických, orientačních, obrazových, strukturálních a komplexních metafor.

Ve svých novějších textech se Lakoff s Johnsonem věnují právě této provázanosti fyzických a duševních stavů. Podle obou nelze mysl chápat jako nějaký abstraktní počítačový program nezávislý na materiálním substrátu. Proti nekriticky přijímané metafoře lidské mysli jako uzavřené nádoby (*container*) obsahující ideje a myšlenky tvrdí, že vědomé stavy organicky vyrůstají z fyzických procesů a současně jsou zakotveny i v prostředí, v rámci něhož fungují. Přestože jsme schopni tyto procesy a toto prostředí transformovat za pomoci nástrojů reflexivní inteligence, jazyka a sociální organizace, nikdy nedokážeme vystoupit do nějakého transcendentálního prostoru, z něhož by šlo na tyto fyzikální a sociální procesy „nerušeně“ nahlížet. Posun oproti jejím starším textům leží pak v přesvědčení, že my nedokážeme „nerušeně“ nahlížet nejenom na ty procesy, kde chybí přímá percepční zkušenost, ale ani na ty, kde dochází ke zdání té nejčistší receptivity. Oba autoři zdůrazňují především všudypřítomnost kategorizace (která u Gerbera a Nietzscheho významově odpovídá použití synekdochy při vzniku zvukových obrazů): kategorizují všechny živočišné druhy, dokonce i jednobuněčné měňavky, které kategorizují potraviny. U lidí je pak kategorizací doprovázen každý akt nabytí smyslové zkušenosti i každá vědomá operace. Lakoff s Johnsonem dávají (mimo jiné) za příklad lidské oko; to obsahuje 100 milionů světlo snímajících buněk, ale s mozem je spojeno jenom jedním milionem vláken. Původních 100 informací se tedy musí zredukovat pouze do jedné, která plní funkci jejich kategorie. Drtivé procento našich kategorizací je konstruováno nevědomě, navíc do těch vědomých se ty nevědomé mísí, aniž bychom to jakkoliv dokázali reflektovat: například náš vizuální systém obsahuje topografické mapy a orientační buňky, které produkují struktury pro schopnost konceptualizovat prostor vztahů; skutečnost, že máme svaly a že je na něco využíváme určitou silou, se zase podepisuje na struktuře kauzálních pojmů. Povaha těla tedy nevědomě formuje naše koncepty, teorie či představy.<sup>59</sup> Nietzsche s Gerberem zastávali velmi podobný model: masa smyslových vzruchů se přes centrální nervovou soustavu dostane do mozku, kde se spojí v určitý komplex informací. Synekdocha tento komplex zredukuje pod jednu obecnou kategorii; díky následné symbolické (metaforické) transformaci vzniká tzv. představa, která produkuje kořen slov. Konstituce subjektivity je tedy vždy předem strukturována skrze určitý sled kategorizací a analogií. Dostat se „za“ tento proces není možné, protože veškerý mentální stav je již jeho produktem.

Nietzschův a Gerberův model poznávacích procesů samozřejmě nemůže v konfrontaci s dnešními kognitivními vědami obstát. Nietzschův význam (výše jmenovanými autory zcela přehlížen) leží především v rozpoznání důsledků, které na osobní a společenské úrovni plynou z dlouhodobého a systematického umenšování významu rétoriky. Svazuje-li jakýkoliv filosofický dogmatismus naši představivost,

---

<sup>59</sup> Srov. Gibbs (2006, s. 434–458).

není pak již podstatné, nazveme-li tropy strukturní mapou či simulací. Inspirativní se proto může stát Nietzscheova kritická reflexe všech možných ideologických bariér, které omezovaly a dodnes omezují to, čemu říkal *menschliche Sprachkraft*, a tedy i to, čemu Gibbs dnes říká schopnost znovu-ztvárňování.

## Literatura

- Barner, W. (2002): *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlage*. Niemeyer, Tübingen.
- Bertino, A. Ch. (2011): „Vernatürlichung“: Ursprünge Von Friedrich Nietzsches Entidealisierung Des Menschen, Seiner Sprache Und Seiner Geschichte Bei Johann Gottfried Herder. Walter de Gruyter, Berlin/Boston.
- Borsche, T., Gerratana, F. a Venturelli, A. (eds.) (1994): ‘Centauren-Geburten’. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Walter de Gruyter, Berlin/New York.
- Crawford, C. (1988): *The Beginning of Nietzsche’s Theory of Language*. Walter de Gruyter, Berlin/New York.
- Du Bois-Reymond, E. H. (1848): *Untersuchungen über thierische Elektrizität*. Verlag von G. Reimer, Berlin.
- Emden, CH. J. (2005): *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*. University of Illinois Press, Chicago.
- Gentner, D. a Bowdle, B. (2008): „Metaphor as Structure-Mapping.“ In *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, ed. Gibbs, W., The Cambridge University Press, Cambridge, s. 109–128.
- Gerber, G. (1885): *Sprache als Kunst*. R. Gaertners Verlagbuchhandlung, Berlin.
- Gibbs, R. W. (2006): „Metaphor Interpretation as Embodied Simulation.“ *Mind & Language* 21 (3), s. 434–458.
- Hartmann, E. von (1869): *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*. C. Dunker, Berlin.
- Hillis Miller, J. (1993): „Nietzsche in Basel: Writing Reading.“ *Journal of advanced Composition* 13 (2), s. 311–328.
- Humboldt, W. von (1836): *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlecht*. Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Jens, W. (1969): *Von deutscher Rede*. Piper, München.
- Kant, I. (2001): *Kritika čistého rozumu*. OIKOYMENH, Praha.
- Kofman, S. (1972): *Nietzsche et la métaphore*. Payot, Paris.
- Kraus, J. (2011): *Rétorika v evropské kultuře i ve světě*. Karolinum, Praha.
- Lakoff, G. a Johnson, M. (1999): *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought*. Basic Books, New York.



- Lange, F. A. (1887): *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Verlag von J. Baedeker, Iserlohn/ Leipzig.
- Nietzsche, F. (1922): *Gesammelte Werke*, sv. V, 1–23 (Vorlesungen 1872–1876). Musarion Verlag, München.
- Nietzsche, F. Götzen-Dämmerung: Wie man mit dem Hammer philosophirt. *Nietzsche source* [online]. 2009 [cit. 2014-09-13]. Dostupné z: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD>>.
- Nietzsche, F. Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. *Nietzsche source* [online]. 2009 [cit. 2014-09-13]. Dostupné z: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB>>.
- Nietzsche, F. Menschliches, Allzumenschliches: Buch für freie Geister. *Nietzsche source* [online]. 2009 [cit. 2014-09-13]. Dostupné z: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-II>>.
- Nietzsche, F. Morgenröthe: Gedanken über die moralischen Vorurtheile. *Nietzsche source* [online]. 2009 [cit. 2014-09-13]. Dostupné z: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M>>.
- Nietzsche, F. Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. *Nietzsche source* [online]. 2009 [cit. 2014-09-13]. Dostupné z: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WL>>.
- Nietzsche, F. a Roreitner, R. (2011): *Rané texty o hudbě a řeči*. OIKOYMENH, Praha.
- Quincey, T. de (2004): *Rhetoric and Style*. Kessinger Publishing, Whitefish.
- Plett, H. F. (2010): *Literary rhetoric: concepts, structures, analyses*. Brill, Boston.
- Schlöffel, G. (1987): *Denken in Metaphern. Zur Logik sprachlicher Bilder*. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Schopenhauer, A. (1997): *Svět jako vůle a představa*. sv. 1. Nová tiskárna Pelhřimov, Pelhřimov.
- Stack, J. G. (1983): *Lange and Nietzsche*. Walter de Gruyter, Berlin/New York.
- Wackernagel, K. H. W. (1872): *Über den Ursprung und die Entwicklung der Sprache*. Schweig-hauserische Verlagsbuchhandlung, Basel.

## Hermeneutika a de(kon)strukce. Aliance, nebo protivenství?

### Hermeneutics and de(con)struction. An alliance, or a contrariness?

*Martin Ďurdovič\**

Sociologický ústav  
Akademie věd České Republiky  
Jilská 1, 110 00 Praha 1  
martin.durdovic@soc.cas.cz

#### Abstrakt/Abstract

Článek analyzuje funkci, kterou v díle raného M. Heideggera plní myšlenka destrukce, a zkoumá na tomto základě, jak je obecně možné charakterizovat vztah mezi hermeneutikou a destrukcí, resp. vzhledem k pozdějšímu vývoji filozofie mezi hermeneutikou a dekonstrukcí. Při analýze pojmu destrukce je položen důraz na to, jak je postup destrukce použit na tradici aristoteléské substancialistické ontologie a na Kantovu teorii poznání, což jsou dvě klíčová témata raného Heideggera. Při zkoumání vztahu mezi hermeneutickou a dekonstruktivní intencí filozofování se naproti tomu článek soustředí na to, jak jsou oba tyto přístupy rozvinuty u pozdějších autorů, na něž měla Heideggerova filozofie silný vliv: u J. Derridy a u H.-G. Gadamera. V závěru článku je upozorněno na to, že určité pojítko mezi hermeneutikou a dekonstrukcí lze navzdory všem rozdílům spatřovat v pojmu kritiky.

The article analyses the function fulfilled by the idea of destruction in the early work of M. Heidegger and investigates, on this ground, how the relationship between hermeneutics and destruction and, later, between hermeneutics and deconstruction, can be described. In the analysis of the concept of destruction, attention is paid to the way destructive procedure is applied to the tradition of Aristotelian substantialistic ontology and to Kant's epistemology, which are two key topics of early Heidegger. In the subsequent investigation into the relationship between the hermeneutic and deconstructive intentions of philosophising, the article concentrates on the further development of both approaches by authors strongly influenced by Heidegger's philosophy: J. Derrida and H. G. Gadamer. The article closes with the conclusion that, despite all the differences, a certain affinity between hermeneutics and deconstruction can be found in the concept of critique.

M. Heidegger je filozofem, který silně ovlivnil směřování kontinentální filozofie ve 20. století. Ve 20. letech minulého století, v době, kdy se formoval jeho pohled na smysl filozofie a jejích dějin, Heidegger fenomenologicky interpretoval nauky antických, středověkých i moderních myslitelů a výsledky těchto interpretací zapracovával do své filozofie. Heideggerova analýza Aristotelova pojmu *fronésis* a její propojení s podněty

---

\* Článek vyšel s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace RVO: 68378025.

Husserlovy fenomenologie a s dřívější tradicí hermeneutiky je známá.<sup>1</sup> Stala se důležitým východiskem v teorii hermeneutické zkušenosti H.-G. Gadamera.<sup>2</sup>

Raný Heidegger ze studia Aristotela načerpal podněty pro svou kritiku novověké filozofie subjektu. Jeho postoj k Aristotelovi a vůbec k tradici antické metafyziky se ovšem později změnil. Návrat k počátkům už nebyl jen návratem k Aristotelovi, nýbrž před něj, k prvním spekulacím o bytí, jak jsou k nalezení ve zlomcích předsókratovských myslitelů. Už v těchto nejstarších pojmových určeních byl dle Heideggera učiněn krok směrem k „zapomenutosti na bytí“, která se pak téměř bez přerušení táhla západními intelektuálními dějinami.<sup>3</sup> Původ Heideggerovy snahy proniknout za působení této tradice lze nalézt už v jeho raném díle, především v jeho pojmu destrukce (*Destruktion, Abbau*).

Zároveň je ale možné v hlavním spisu raného Heideggera, v *Bytí a času*, pozorovat napětí mezi snahou o znovunalezení původního pramene antické ontologie a orientací na moderní ideu transcendentální filozofie. Vedle Husserlovy fenomenologie vědomí má Heideggerova orientace na ideu transcendentální filozofie inspirační zdroj rovněž v intenzivním studiu Kantovy filozofie, jemuž se věnoval ve 2. polovině 20. let.<sup>4</sup> Také Kantovu filozofii nicméně Heidegger činí relativní vzhledem k jím analyzované ontologii lidského bytí a tím platnost jejích výkonů vlastně podvrací. To následně ukázal Heideggerův „obrat“ (*Kehre*) a celkové zaměření jeho myšlení na pojem pravdy jako neskrytosti (*alétheia*).<sup>5</sup>

Záměrem tohoto článku je analyzovat *funkci*, kterou v díle raného Heideggera plní myšlenka destrukce, a prozkoumat na tomto základě, jak je obecně možné charakterizovat *vztah mezi hermeneutikou a destrukcí*, resp. vzhledem k pozdějšímu vývoji filozofie, mezi hermeneutikou a *dekonstrukcí*. Při analýze pojmu destrukce bude položen důraz na to, jak je postup destrukce použit na tradici aristotelské substancialistické ontologie a na Kantovu teorii poznání, což jsou dvě klíčová témata raného Heideggera. Při zkoumání vztahu mezi hermeneutickou a dekonstruktivní intencí filozofování se naproti tomu budu soustředit na to, jak jsou oba tyto přístupy rozvinuty u pozdějších autorů, na něž měla Heideggerova filozofie silný vliv: u J. Derridy a u H.-G. Gadamera. V závěru článku upozorním na to, že pojítka mezi hermeneutikou a dekonstrukcí lze navzdory všem rozdílům spatřovat v pojmu *kritiky*.

### Hermeneutický kruh a idea destrukce

Heideggerova hermeneutika je díky směru filozofické hermeneutiky, který na ni navazuje, dobře známa.<sup>6</sup> Stručně zde připomenu jen Heideggerovu myšlenku

<sup>1</sup> Srov. Heidegger (1985), Heidegger (1992); též Figal (2007).

<sup>2</sup> Gadamer (2010, s. 236–327).

<sup>3</sup> Heidegger (1977).

<sup>4</sup> Srov. Heidegger (2003), Heidegger (2006).

<sup>5</sup> Heidegger (2000, zvl. s. 19–20).

<sup>6</sup> Grondin (1997, s. 120–126).

*ontologické reinterpretační* principu hermeneutického kruhu, která je její ústřední součástí a která je také důležitá pro analýzu vztahu mezi hermeneutikou a destrukcí.

Princip hermeneutického kruhu, který byl do centra nauky o umění rozumění (*Kunstlehre des Verstehens*) postaven F. D. E. Schleiermacherem, tkví v tom, že jednotlivému lze rozumět jen z celku, zatímco celku je možné rozumět jen na základě porozumění jeho částem, proto proces výkladu musí probíhat jako zprostředkování mezi smyslem celku a jeho částí. Heidegger v *Bytí a času* píše:

„Splnění základních podmínek možnosti výkladu spočívá v tom, že budeme od počátku respektovat bytostné podmínky jeho provádění. Rozhodující není z kruhu vystoupit, nýbrž správným způsobem do něj vstoupit. Tento kruh rozumění není kruhem, v němž se pohybuje jeden z druhů poznání, nýbrž je výrazem existenciální ‚před‘-struktury pobytu samého.“<sup>7</sup>

Heideggerova teorie předporozumění jakožto podmínky rozumění je zaměřena proti myšlence dřívější hermeneutiky (zejm. Schleiermacher a W. Dilthey, ale i teorie tradiční hermeneutiky), že výklad je prostředkem rozumění *správnému smyslu*, ať už textu, nebo jiných duchovních výtvorů. Zároveň ale Heidegger provádí i kritiku ideje fenomenologické filozofie, jak byla původně – tj. ve své „statické“ verzi, jak je známa zvl. z *Idejí I* – rozvržena Husserlem.<sup>8</sup> Fenomenologie nespočívá jen v analýze procesu vyjevování. Musí zahrnovat rovněž *diskuzi původu pojmů*, jimiž o tom, co se nám skrze vyjevování ukazuje, lze přiměřeně hovořit. Pojmy samy určují naše porozumění a spolurozhodují tak o tom, co v rozumění postřehujeme a čeho si naopak nevšímáme, jaký smysl tomu, co postřehujeme, přisuzujeme, jak k tomu přistupujeme, hodnotíme to, jak se chováme či jednáme apod.

Tyto charakteristiky, jež vyplývají z ontologické reinterpretační principu hermeneutického kruhu, úzce souvisejí s tím, jak Heidegger koncipuje svůj pojem destrukce. Úkolem hermeneutiky, zejména když neprobíhá spontánně, ale je si sama sebe vědoma, je vždy dosáhnout porozumění. V případě rozumění textu, jak je tomu ve filozofii, je postihování významu slov a smyslu jednotlivých sdělení interpretem vztahováno ke smyslu textu jako celku, jehož artikulace se zase obratem promítá do porozumění jednotlivým částem. Smysl tak není něčím fixním, nýbrž je relativní vzhledem ke kontextu. Mění se v průběhu rozumění, a tedy v zásadě v čase vůbec, jelikož rozumění textu nikdy není definitivní.

V důsledku toho se liší smysl míněný původcem textu a smysl míněný jeho různými interprety. Čas, který unáší text a vstupuje mezi text a jeho interpretaci, může způsobit, že se smysl textu odcizuje. Klasickým příkladem je odcizení doslovného smyslu homérského mýtu, v němž byly příběhy bohů líčeny způsobem, jenž postupně začal být vnímán jako přespříliš spjatý s nedůstojnými aspekty lidského života (tj. bohové trpí lidskými nectnostmi). Pro interpretaci se v tu chvíli nabízí hledat řešení v předpokladu existence *skrytého smyslu* přesahujícího rovinu doslovnosti. To je

<sup>7</sup> Heidegger (1996b, s. 181).

<sup>8</sup> Husserl (2004).

stanovisko interpretační techniky alegoreze, jež silně ovlivnila biblickou exegezi. Heideggerovo pojetí hermeneutiky se tomuto stanovisku zčásti přibližuje. Avšak pro Heideggera, a to je zásadní rozdíl, skrytý význam – ať už jde o význam zapomenutý či pouze zastřený jinými významovými rovinami – není nutně správným významem, jako je tomu v případě alegoreze. Jde daleko spíše o význam, který má moc *určovat smyslotvornou aktivitu interpreta*, aniž o tom tento interpret ví. Teprve zlomení této moci otevírá možnost skutečně fenomenologického porozumění.

Heidegger skutečnost, že v pojmech, jimiž se vyjadřujeme o světě, jsou určitým způsobem uloženy minulé tradice myšlení, jež skrze tyto pojmy dále působí, zohledňuje zavedením přístupu *pojmové destrukce*. Abychom mohli rozumět, je nutné zvolit vhodné pojmy pro artikulaci našeho rozumění, ale to zase předpokládá, že víme o tom, co vše je v tom kterém pojmu jako dědictví minulosti obsaženo. Takový přístup implikuje dalekosáhlý filozofický projekt.

V § 6 *Bytí a času*, jenž je vyhrazen formulaci úkolu „destrukce dějin ontologie“, se Heidegger nejdříve zabývá otázkou *přináležitosti pobytu k dějinné tradici*. Podotýká zde na jednu stranu, že takováto přináležitost je nutnou podmínkou rozumění. Vnímané věci např. nikdy nejsou jen pasivně apercipovány, nýbrž jsou prostřednictvím interpretace, která do vnímání proniká, produktivním způsobem vřazovány do praktických souvislostí, v nichž právě získávají svou srozumitelnost. Na druhou stranu Heidegger upozorňuje na inhibiční působení tradice. Vliv tradice se daleko nejčastěji projevuje tím, že tradované vydává „na pospas samozřejmosti a [tím] brání v přístupu k původním ‚zdrojům‘.“<sup>9</sup> Charakter tradice je v tomto smyslu ambivalentní, umožňující i omezující zároveň.

Tato úvaha se pro Heideggera stává východiskem k rozvinutí souhrnného stanoviska k dějinám západní filozofie.

„Řecká ontologie a její dějiny, jež skrze rozmanité filiace a okliky dodnes určují pojmový aparát filozofie, jsou dokladem toho, že pobyt sobě samému a bytí vůbec rozumí ze ‚světa‘ a že takto vyrostlá ontologie propadá tradici, jež ji nechává poklesnout na samozřejmost a pouhý materiál k novému zpracování.“<sup>10</sup>

Filozofické setkání s tradicí se nesmí odehrávat v duchu prostého osvojení, naopak: „má-li být otázce po bytí samé zjednána průhlednost jejích vlastních dějin, je třeba uvolnit ztuhlou tradici a odstranit její příkrov“. Tento úkol Heidegger chápe jako „*destrukci* tradovaného korpusu antické ontologie“, jejímž vodítkem bude otázka po bytí a jejím cílem „původní zkušenosti, v nichž bylo dosaženo prvních a celý další postup vedoucích určení bytí.“<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Heidegger (1996b, s. 38).

<sup>10</sup> Tamt.

<sup>11</sup> Tamt., s. 39.

„Zastávky“ cesty destrukce, jak ji nalézáme v *Bytí a času*, se týkají především diskuse ontologické koncepce Descartovy a subjektivistické filozofické pozice, jež z ní vyplývá.<sup>12</sup> To je zúžení, které znesnadňuje jak pochopení postupu destrukce a jejího skutečného rozsahu, tak i obecnějších závěrů, k nimž Heidegger touto cestou dospívá.

Jiným pramenem ke studiu Heideggerova pojmu destrukce je přednášková řada *Základní problémy fenomenologie*.<sup>13</sup> Zde je provedena destrukce ústředních pojmů antické filozofie, která je přes analýzu transformace těchto pojmů ve středověkém myšlení vztažena až k filozofickému systému Kantovu. O tento text se nyní budu opírat. Zaměřím se přitom na to, jak se v Heideggerových očích původní, nevyslovené, a proto neuvědomovaně spolukladené předpoklady ontologického myšlení projevují ve dvou jeho základních kategoriích – v pojmech *existence* a *esence*. Toto nahlédnutí do stylu Heideggerových destruktivních analýz mi poslouží jako východisko pro formulování obecnějších závěrů, na jejichž základě budu zkoumat vztah pojmu destrukce k pojmům dekonstrukce a hermeneutiky.

### Aristotelés a pojmy esence a existence

Pojmy existence a esence nejsou pro Heideggera přežitými, nic neříkajícími pojmy. Ačkoli mají svůj původ v antické filozofii – v Platónově nauce o idejích a v Aristotelově substancialistické metafyzice –, jejich význam se dále utvářel ve zprostředkování středověkou tradicí. V tomto zprostředkování pak přešel do vlastnictví novověké epistemologické reflexe, skrze niž tyto pojmy – v explicitní, anebo zahalené podobě – až dodnes (tj. do doby, kdy Heidegger rozvíjel své úvahy) nadále uplatňují svůj vliv na filozofické i běžné myšlení. Jsou to dokonce pojmy, v nichž se koncentruje mnohé z toho, co je pro přítomnost nanejvýš určující a co Heidegger v *Bytí a času* kriticky identifikuje jako nadvládu „ontologie výskytovosti“.<sup>14</sup> Destrukce pojmů esence a existence chce razit cestu k odmítnutí takovéto ontologie.<sup>15</sup>

Věnujme se nejprve pojmu existence (*existentia*). Když v *Základních problémech fenomenologie* načrtává jeho „genealogii“, staví jej Heidegger do jedné souvislosti s pojmem skutečnosti (*Wirklichkeit, enérgeia, actualitas*). Na druhou stranu jej ale chápe jako pojem, který byl načerpán z takového porozumění bytí, jež odkazuje k procesu uskutečňování, a tak v důsledku k aktivitě lidského jednání (*actus, agere*).<sup>16</sup> Teprve to, co bylo uskutečněno, se může samostatně vyskytovat a tak případně také působit na subjektivitu poznávajícího. To, co takto je a co takto působí, to také existuje.

<sup>12</sup> Srov. zvl. §§ 19 až 21 a § 25. Nejmenovaným terčem této kritiky je ovšem, nakolik sama přejímá Descartova východiska založení filozofie v jistotě sebevědomí, i Husserlova verze fenomenologie.

<sup>13</sup> Heidegger (1975). Tento přednáškový kurz z letního semestru 1927 přinejmenším zčásti odpovídá tomu, co dle náčrtu z *Bytí a času* mělo být obsahem poslední části druhého oddílu celkového, avšak nedokončeného projektu vypracování otázky po smyslu bytí (viz Heidegger (1996b, s. 56–57)).

<sup>14</sup> V *Bytí a času* se kromě zmíněné kritiky Descartovy „ontologie světa“ (§§ 19–21) stejné problematice věnuje rovněž analýza vztahu mezi světskostí a realitou z § 43.

<sup>15</sup> Heidegger (1975, §§ 4–5).

<sup>16</sup> Tamt., s. 143–4.

To ovšem znamená – a tady se poprvé setkáváme s Heideggerovým „destruujícím“ odhalením –, že uskutečněné muselo být nejprve nějak *zhotoveno* (*Herstellen*), že ontologie výskytového jsoucna, která jsoucno v jeho existenci chce myslet jakožto na lidské mysli nezávislou objektivitu, odkazuje vposled ke *zhotovujícímu chování pobytu*.<sup>17</sup> Celkový horizont porozumění, jenž stojí v pozadí pojmu existence, chce říci Heidegger, vede nikoli jen k analýze činnosti jako takové, nýbrž ke specifickému modelu činnosti, jež Aristotelés označil pojmem *techné* (dovednost, umění, řemeslo, technika). V tomto bodě je důležité připomenout souvislost Aristotelova pojmu *techné* s pojmem *fronésis* (praktická rozumnost), který, jak jsem zmínil, tvoří centrální zdroj inspirace pro Heideggerovu interpretaci lidského bytí jako pobyt.

Podle Aristotela *fronésis* i *techné* spojuje to, že se skrze ně duše vztahuje k tomu, co není stále stejně, ale co může být i jinak; tím se liší od ostatních způsobů nabývání pravdy.<sup>18</sup> V dalším ovšem mezi oběma těmito „dianoetickými ctnostmi“ existují rozdíly. *Fronésis* se týká lidského jednání, nemá žádný účel mimo sebe sama, nýbrž spočívá ve schopnosti uvažovat o tom a volit to, co je dobré a prospěšné pro správné vedení života.<sup>19</sup> *Techné* má naproti tomu co dělat s vytvářením (*poiésis*) toho, co ještě není a co v případě, že bude zhotoveno, bude představovat dílo (*érgon*) nezávislé na svém původci.<sup>20</sup> Heideggerovo tvrzení, že pojem existence odkazuje k činnosti jakožto *techné*, je třeba vnímat v kontextu jeho základní teze o zapomenutosti na bytí v západní filozofii. Tradovaný pojem existence je orientován na jsoucno coby výsledek tvořivé činnosti, zatímco bytí nacházející se mimo kategorie takovéto hotové skutečnosti zůstává nepostřehnuté jako cosi neexistujícího.

Komplementární závěry přináší analýza pojmu esence. Heidegger tento pojem uvádí do širšího vztahu zejména s ontologickými kategoriemi tvaru (*morfé*) a vzhledu (*eidos*), jejichž společný významový obsah zase vidí uložen v latinském překladu „forma“ (*forma*). Prostřednictvím rozpracování významové souvislosti mezi těmito pojmy se Heidegger snaží prokázat, že také při určování toho, co danou věc činí tím, čím je, tedy její esence, se uplatňuje stejný model zhotovování jako v případě pojmu existence.

Jádro argumentace leží v destrukci pojmu ideje coby ohraničeného vzhledu věci. Heidegger tento pojem vztahuje k aktivitě ztvárňování (*prägen, bilden*). Aby se věc stala tou kterou věcí, musí nejprve obdržet určitý tvar, na jehož základě ji pak jako takovou v jejím vzhledu budeme s to rozpoznávat. Potud lze říci, že tvar věci předchází jejímu vzhledu. Na druhou stranu však podle Heideggera platí, že má-li být nějaká věc ztvárněna, je zapotřebí předem disponovat jistým předobrazem toho, jak bude vypadat. Právě idea je ovšem tím, čeho se při ztvárňování věci lze přidržovat. „Předjímaný

---

<sup>17</sup> Heidegger (1975, s. 147 a § 11).

<sup>18</sup> Aristotelés (1996, 1141a 1–2 a 1139b 15–19).

<sup>19</sup> Tamt., 1140a 25–28.

<sup>20</sup> Tamt., 1094a 3–6.

vzhled, předobraz, ukazuje věc jako to, co je před svým zhotovením a jak má jako zhotovená vypadat.“<sup>21</sup>

Tímto způsobem se dle Heideggera idea odlučuje od toho, co existuje jako ztvárněná skutečnost. Pojem ideje, spjatý ponejprv s lidskou činností zhotovování, se stává samostatným pojmem, jehož původ je zapomenut. Nejen díla lidského důmyslu, nýbrž veškeré výtvořiny přírody (*fysis*) jsou nahlíženy jako něco, co svůj vzhled získalo ve shodě s jistou ideou, která všemu stvořenému předchází. Hierarchická souvislost věčných, na vzniku a zániku nezávislých, idejí věcí, tvoří od antiky až po současnost to, co je u jsoucna pokládáno za jeho pravé bytí. I když je toto pravé bytí určováno mnoha různými způsoby, vždy platí, že tím, čím je, je jsoucno právě díky své esenci, která je v něm přítomna. Poznání esence představuje jediný způsob pravdivého poznání věci.

Průběžný facit zní: jak pojem existence, tak pojem esence vykazují jisté společné rysy. Pro oba je podle Heideggera charakteristické, že odpovídají určitému naivnímu, lidskému bytí nicméně nejbližšímu porozumění jsoucnu jako již hotové, samostatně stojící užitkové věci, jež bylo bez hlubší reflexe upevněno do podoby tradovaných ontologických určení. V tomto vysvětlení zřetelně rozpoznáváme motivy Heideggerovy vlastní ontologie *Bytí a času*. Že se zmíněné porozumění bytí nabízí jako první a nejbližší a že se z tohoto titulu mohlo stát zdrojem pro výklad bytí v kategoriích existence a esence, to vyplývá z primárně praktického ohledu (*Umsicht*), s nímž pobyt ke jsoucnu přistupuje.<sup>22</sup>

Tradiční ontologii ovšem Heidegger nevytýká jen to, že potlačila vazbu svého pojmu poznání na aktivitu zhotovování a vůbec na intencionalitu jednání. Vadí mu kromě toho, že se při studiu jsoucna jednostranně soustředila na *moment viditelnosti*. Poznání se stalo toliko nazírajícím shledáváním se (*anschauende Vorfinden*) se jsoucnem v jeho plné *přítomnosti* na daném místě (*Anwesen, Anwesenheit*), jeho vnímajícím, estetickým pozorováním.<sup>23</sup> Tento bod Heideggerovy analýzy, jak si ještě povšimneme, má zvláštní význam pro budoucí formování dekonstruktivistické pozice u Derridy. Nejprve ale věnujme pozornost ještě jednomu příkladu destruktivní analýzy. Ukazuje, jakým způsobem Heidegger důsledky pojmu poznání jako postřehujícího rozjímání (*theorein*) nachází přítomny v moderní filozofii, konkrétně v nauce I. Kanta.

### Kant a bytí poznávajícího

Jestliže středověcí scholastičtí autoři zpracovali myšlenky antické substanční ontologie a podali je v podobě relativně uceleného systému k dalšímu užívání renesanci a ranému novověku, sporná role Kanta podle Heideggera spočívá v tom, že tento odkaz dokázal zapracovat do své soustavy transcendentální filozofie. Ta se totiž díky Kantovu velkému

---

<sup>21</sup> Heidegger (1975, s. 150).

<sup>22</sup> Heidegger (1996, s. 176).

<sup>23</sup> Heidegger (1975, s. 153–155).



vlivu významně podepsala na jeho dalším působení. Potud se, má za to Heidegger, Kant „pohybuje zcela v horizontu tradované anticko-středověké ontologie“.<sup>24</sup>

Tato výtka se týká hlavně Kantovy teorie poznání, vyzdvihující jako ideál poznání smyslový názor ze souvislosti jednání vyjmuté, vyskytující se věci.<sup>25</sup> Do jisté podstatné míry je ale možné ji vztáhnout také na Kantovu „ontologii osoby“. Její rysy Heidegger rozpoznává především v Kantově pojetí člověka jako morálně autonomní bytosti. Destruktivní odhalení, jež Heidegger v této souvislosti činí, přinášejí poznatky pro pochopení jeho vztahu k moderní racionalistické filozofii.

V rámci Kantova filozofického systému lze rozlišit dvě hlavní podoby sebevztahu subjektu i vztahů mezi subjekty navzájem. Na jednu stranu platí, že v oblasti teoretického poznání jsem sám sobě i druhým dán pouze jako jev. Na druhou stranu ale existuje také oblast praktického poznání, kde naopak sám sebe i kohokoli druhého nahlížím, nebo bych alespoň měl nahlížet, vždy zároveň jako inteligenci a jako účel o sobě.<sup>26</sup> Heidegger se zabývá tím, jaké filozofické předpoklady stojí za Kantovým přesvědčením, že z hlediska teoretického poznání si člověk je dán pouze jako jev. Nános převzatých pojmů, které v Kantově filozofii zčásti vědomě, zčásti bezděky působí, se Heidegger v duchu metody destrukce snaží destruovat tím, že nachází určitý nepřiznaný princip, jenž tyto pojmy pojí dohromady.

Svůj rozbor Heidegger začíná interpretací Kantova pojetí vztahu mezi dvěma osobami neboli subjekty. Tento vztah je mu na nejelementárnější úrovni vztahem vnímavosti vůči druhému. Aktivita vycházející ze strany jednoho subjektu ústí do jistého, ve smyslovém světě vnímatelného účinku, který je jiným subjektem apercipován.<sup>27</sup> To, co takto vnímám, je ale pouze jakási vnější slupka z druhého, jak mi ji prezentuje můj kognitivní aparát. Je to z principu právě jen druhý jako jev, s kým se takto setkávám. Otázka, jež se vnučuje nejen z hlediska teoretického, nýbrž i z hlediska běžné zkušenosti života s druhými, se týká toho, proč by mi „vlastní bytí“ druhého mělo tímto způsobem zůstat nedostupné?

Celkem pochopitelně si Heidegger na tuto otázku odpovídá jinak, než jak si na ni odpověděl Kant. Vychází se přitom z myšlenky, že dle Kanta subjektu praktické sebepoznání skýtá určitou možnost vztahovat se k sobě samému jakožto k věci o sobě. Smysl této myšlenky – která je zavedena poněkud *ad hoc* a bez diferencovanějšího rozboru vztahu mezi pojmy teoretického a praktického poznání u Kanta – Heideggerovi dovoluje vyvozovat: „Vlastní postřehování jsoucna v jeho bytí náleží jen bytí původce tohoto jsoucna. Primární vztah k bytí jsoucna tkví ve *zhotovování*.“<sup>28</sup> Vidíme tedy, že skrytý předpoklad zhotovování, s nímž jsme se setkali už při analýze pojmů existence a esence, Heidegger nachází obsažen i v pojmu bytí poznávajícího. Původcem jsoucnosti

<sup>24</sup> Heidegger (1975, s. 209).

<sup>25</sup> Tamt., s. 167.

<sup>26</sup> Kant píše: „za (...) stavem svého vlastního subjektu složeným ze samých jevů, musí přece [člověk] uznat ještě něco jiného, co ho zakládá, totiž své já, jak je samo o sobě“ (Kant (1990, s. 113)).

<sup>27</sup> Heidegger (1975, s. 212).

<sup>28</sup> Tamt., s. 213. Kurziva upravena.

mé osoby jsem právě já sám, kdo jedním a kdo jsem zároveň ve všech svých činech identicky přítomen jako tato osoba. Jen já sám se poznávám, neboť se sám vytvářím, zhotovuji.

Přes analýzu intersubjektivitu a poměru původce bytí ke svému vlastnímu bytí Heidegger svou interpretaci Kanta posouvá do obecnější roviny. Na jednu stranu Kantova argumentace předpokládá, že „my konečné bytosti poznáváme jen to, co sami děláme a pokud to děláme“.<sup>29</sup> Zároveň ale tento předpoklad v Kantově systému nabírá mnohem širší rozměr: „Protože jsme (...) bytosti, které se nezhotovují zcela sami ze sebe, nýbrž jsme sami zhotoveni a tak (...) jen zčásti tvůrci“, interpretuje Heidegger, musí být pro Kanta posledním původcem věcí bůh jako „pratvůrce“. – To ovšem znamená: „konečnost věcí a osob je založena ve stvořenosti věcí vůbec“.<sup>30</sup>

Na základě své destruktivní argumentace Heidegger vznáší námitku, že „základní ontologická orientace“ Kantovy filozofie odpovídá intencím anticko-středověké ontologie. Nechce tím ale říct, že by snad šlo o nějakou vědomou či záměrnou návaznost. Jde spíše o to, že Kant sám stojí pod vlivem nezlomné kontinuity tradovaných pojmů, působících při rozvrhu filozofické problematiky jaksi za jeho zády. Toho si musíme být vědomi tváří v tvář subjektivistické tradici moderní doby. Dokud není provedena destrukce pojmů, kterými filozoficky přemýšlíme, dokud nejsou prozkoumány významové implikace těchto pojmů vůči jiným pojmům a není vzat do úvahy jejich možný vliv na způsob myšlení, nemůže být pro filozofii zaručena potřebná radikalita jejího tázání. Radikalita, již mladý Heidegger spojoval s východiskem fenomenologické filozofie.

Myšlení, které neprovádí pojmovou destrukci, se vystavuje nekontrolovanému působení tradovaných pojmů stejně tak, jako se dřívější filozofie příležitostně dokázala vymanit z jeho vlivu, a do určité míry formulovat fenomenologicky správné poznatky. Tak jako tomu bylo i v případě Kanta samotného, v jehož pojmu člověka coby účelu o sobě Heidegger spatřuje předstupeň fundamentálně-ontologického určení lidské existence.<sup>31</sup>

### Destrukce a dekonstrukce

Z provedené analýzy lze vyvodit obecnější závěry. Na jednu stranu je zřejmé, že Heideggerova destrukce se netýká jen např. určitého pojmu Kantova myšlení, nýbrž některých podstatných rysů jeho filozofie jako celku. Na druhou stranu je ovšem Heideggerův postup jen jistým důležitým výsekem z celkového projektu destrukce dějin ontologie v jejich úhrnu. Destrukce myšlení chce mít tento totální rozměr. Její snahou je nikoli jen *ad hoc* podvracet platnost, nýbrž metodicky revidovat smysl tradovaných pojmů tím, že jsou tyto pojmy převedeny na skrytý princip řídicí jejich genezi. Účelem přitom není zrušení dosavadních výkonů myšlení. Jde spíše o odkrytí dějin myšlení a o

<sup>29</sup> Tamt., s. 213.

<sup>30</sup> Tamt., 213 a 215.

<sup>31</sup> Tamt., s. 242.

znovupromyšlení těchto dějin z otázky po bytí. Své úvahy o „dějinách bytí“ Heidegger později rozvine do množství faset.<sup>32</sup> Jeho styl filozofování nalezne silnou odezvu ve francouzském prostředí.

Derrida je autorem, jenž přejímá Heideggerovu destruktivní intenci a přenáší ji do pohybu svého vlastního myšlení. Podobně jako Heidegger vychází i Derrida z kritické recepce Husserlovy fenomenologie, z jejíhož studia vyvozuje závěry o *metafyzice přítomnosti* prostupující dějiny západní filozofické tradice. Ve spisu *Hlas a fenomén* čteme:

„Dominantní postavení ‚ted‘ je v systematické souvislosti nejen se základním metafyzickým protikladem *formy* (anebo *eidosis* či ideje) a *materie* jako protikladu *aktu* a *možnosti* (...), ale je též součástí tradice, která postupuje od řecké metafyziky přítomnosti až k ‚novověké‘ metafyzice přítomnosti jako sebevědomí, metafyzice ideje jako reprezentace (*Vorstellung*).“<sup>33</sup>

Na druhou stranu ale Derrida už ve své knižní prvotině, v komentáři k Husserlovi pojednání o původu geometrie, formuluje svou základní samostatnou tezi. Opírá se přitom o fenomenologické výzkumy časovosti vědomí. Hlavním závěrem těchto Husserlových výzkumů bylo zjištění, že každé vyjevování vnímaných či fantazijně představovaných věcí je možné jen v kontinuu vzájemně se prostupujících aktů, které jsou z jedné části (primární) vzpomínkou, *retencí*, z nejmenší, „punktuální“ části *vjemem* (příp. zpřítomněním fantazijně představovaného) a z další části budoucím očekáváním, *protencí*.<sup>34</sup> Podobně jako Heidegger, pro nějž se struktura časovosti stala jedním z důležitých motivů pro zdůraznění hermeneutického rozměru intencionality (tj. starosti) a fenomenologie vůbec, upozorňuje také Derrida na způsob, jakým časovost dynamizuje průběhy vědomí, avšak činí tak se zcela odlišným akcentem.

Proti metafyzice přítomnosti Derrida staví přesvědčení, že „živoucí přítomnost spočívá výhradně v udržování *dialektiky* protence a retence.“<sup>35</sup> Tato dialektika, jejímž vlivem je neustále překonávána sedimentovaná tradice, jak je uložena v konkrétních vědomích, absorbuje i vlastní moment vjemu, jež odlišil Husserl. Že je vjem už vždy zapojen do dění, které ho přesahuje, nicméně podle Derridy neznamená naprostou ztrátu měřítka vědění. Vztah vědomí k bytí je formulován spekulativně-metafyzicky jako prolínání jinakosti a totožnosti.

„Absolutní původnost živoucí přítomnosti umožňuje samotnou svou dialektičností redukovat jinakost, aniž by ji popřela: ustavuje jiné jakožto jiné v sobě samém a totéž jakožto totéž v čemsi jiném.“<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Srov. Heidegger (1967).

<sup>33</sup> Derrida (1993a, s. 99).

<sup>34</sup> Husserl (1996, s. 30).

<sup>35</sup> Derrida (2002, s. 44).

<sup>36</sup> Tamt., s. 77.

Na tomto plynoucím pozadí vzájemného prolínání jinakosti a totožnosti, jehož si rozlišující vědění není vědomo, se nyní Derridovým úkolem stává objasnit, jak *diferování* přítomnosti probíhá, co obnáší a zahrnuje. Naznačeno je dokonce, že jde o způsob redefinice transcendentality, která je ovšem ve srovnání s tím, jak ji chápala filozofie subjektu, pojata jako cosi neuchopitelného, co nelze jednoduše nahlížet a popisovat v reflexivním postoji.

„Transcendentální by pak byla diference. Transcendentální by byl čirý a neukončitelný neklid myšlení, jež v námaze spěje k ‚redukcí‘ diference, myšlení překračujícího faktickou nekonečnost směrem k nekonečnosti jejího smyslu a její platnosti, tj. udržujícího diferenci.“<sup>37</sup>

Pojem *dekonstrukce*, jak jej Derrida používá, je metodologickým principem bez přesně definovaných atributů.<sup>38</sup> Gasché ve svém komentáři dekonstrukci obecně charakterizuje jako „systematické objasňování kontradikcí, paradoxů, inkonzistencí a aporií, jež jsou konstitutivní pro pojmovost, argumentaci a diskurzivitu filozofie“, avšak nikoli v logickém smyslu, nýbrž ve smyslu „kontradikcí a heterogenit, které diskurz filozofie nedovede vzít v úvahu“.<sup>39</sup> Cílem tohoto postupu zvnějšnění nevyslovovaných či potlačovaných struktur tužeb, předpokladů, figur myšlení apod. je, Derridovými slovy, „převracet klasické opozice a přestavovat systém jako takový“ – „jen tímto způsobem si dekonstrukce vytvoří nástroje *intervence* v celém tomto poli opozic, které kritizuje“.<sup>40</sup> Výsledky aplikace takového „poststrukturalistického“ postupu jsou mnohočetné (např. kritika eticko-teleologického zaměření filozofie, principu non-kontradikce, logocentrismu, fonocentrismu atd.). Je ale možné říct, že více či méně explicitně se jako východisko všude uplatňuje právě pojem diference, jenž se tak odhaluje jako klíčový i pro základní porozumění pojmu dekonstrukce.

Na jiném místě Derrida originální diferenci, která je zdrojem všech dalších diferencí, označuje neologismem „diferance“ – tedy slovem, jehož odlišnost, diference, vůči francouzskému slovu „diference“ se ozřejmuje jen v písemné podobě. Diferance

„je tím, co působí, že pohyb značení je možný pouze tehdy, pokud se každý tzv. přítomný prvek, zjevující se na scéně přítomnosti, vztahuje k něčemu jinému, než je on sám, zachováváje v sobě stopu minulého prvku a přijímaje do sebe vryp svého vztahu k prvku budoucímu.“<sup>41</sup>

je to, jinými slovy řečeno, „ne-úplný, ne-jednoduchý ‚původ‘, původ sám strukturovaný a ‚diferující‘ diference“.<sup>42</sup> Z toho pro filozofii, opakuje Derrida, plyne důsledek, že vědomí, na jehož sebejistotě a sebedanosti si tak zakládala Husserlova fenomenologie,

<sup>37</sup> Derrida (2002, s. 155).

<sup>38</sup> Srov. Grondin (1998).

<sup>39</sup> Gasché (1986, s. 135–136).

<sup>40</sup> Derrida (1999b, s. 304).

<sup>41</sup> Derrida (1999c, s. 157).

<sup>42</sup> Tamt., s. 156.

není nic víc než „určení a výsledek v rámci systému, který již není systémem přítomnosti, nýbrž systémem diferance“.<sup>43</sup>

Zvláště opatrně je ovšem dle Derridy nezbytné přistupovat k otázce identifikace diferance. Není to totiž žádná jsoící věc, osoba či kategorie. Diferance se stává přístupnou pouze nepřímo skrze *stopu*, kterou zanechává v myšlení, zejm. v textech. Jde o stopu toho,

„co se nikdy nemůže prezentovat, stopu, jež se sama nikdy nemůže předvádět v přítomnosti: zjevit se a manifestovat jako taková ve svém fenoménu. Stopu vně toho, co v hloubce spojuje fundamentální ontologii a fenomenologii.“<sup>44</sup>

Dekonstrukce značících jednotek smyslu na určité elementární vztahy a schémata, jež se v nich vlivem diferance skrytě uplatňují, je stopováním toho, co nikdy nebude možné definitivně označit nějakým výlučným termínem. Je to spíše, uzavírá Derrida, jistá *hra*, která má spousty nominálních účinků, unášených dál a setrvale přepisovaných, ale zůstávajících stále součástí hry, funkcí systému.<sup>45</sup>

Po této rekapitulaci smělých tvrzení, kterými Derrida zaútočil na sebezpojetí fenomenologie jako nauky o tom, co se vyjevuje, ale i strukturalismu jako koncepcce, dle níž jsou vztahy mezi znaky pevně dány, se pochopitelně vynořuje řada obtížných otázek. Pokud přistoupíme na to, že prostupuje lidské myšlení, jaké jsou vlivy oné nepolapitelné diferující diference na všemožné formy lidského vědění a kultury? Lze tyto vlivy sledovat nějakým systematickým způsobem, nebo naopak musí být principem nechat se volně unášet stopami, jejichž rozpoznání nás sice činí vědoucími, ale jen přechodně a do té chvíle, než nová stopa naše uvažování vrhne jiným směrem? Nakolik přesvědčivě je zdůvodněno, že zájem o písmo a text je nezbytné nadřadit zájmu o poznání toho, o čem písmo a text pojednávají? Jestliže diference ve vědění vytváří efekt hry, jaký je rozdíl mezi filozofickým, vědeckým a laickým věděním? Jak vymezit přínos dekonstrukce jako snahy o vnitřní rozložení stávajících systémů vědění? Vůči čemu sama dekonstrukce chce poměřovat pravdivost svých výpovědí?

Mám-li se držet vytčeného tématu, musím tyto otázky týkající se vnitřní problematiky Derridovy teorie dekonstrukce ponechat nezodpovězeny. Omezím se zde pouze na srovnání Derridy s Heideggerovým pojmem destrukce. Je zřejmé, že Derrida svůj pojem dekonstrukce nekoncepcuje jako nástroj pro realizaci fenomenologie ve smyslu Heideggerovy „fundamentální ontologie“, která se ještě zcela neoprostila od ambice posledního zdůvodnění vědy ve filozofii.<sup>46</sup> Pretencí dekonstrukce je rozejít se s metafyzikou radikálnějším způsobem. Jak upozorňuje Gasché, snahou Derridy není

<sup>43</sup> Tamt., s. 161.

<sup>44</sup> Tamt., s. 168.

<sup>45</sup> Tamt., s. 172.

<sup>46</sup> Vymezení existenciální analytiky *Bytí a času* jako fundamentální ontologie se týká jak jejího vztahu k dílčím vědám, tak také k regionálním ontologiím, v nichž jsou tyto dílčí vědy fundovány. Deklarován je záměr vypracovat takovou ontologii, z níž by mohly vzniknout všechny ostatní ontologie (Heidegger 1996b, s. 26–27).

v žádném smyslu odkrývat podstatné struktury dostupné ve fenomenalitě bytí, nýbrž toliko přestavovat, a tím *desedimentovat*, označující, jež má svůj původ v racionalitě logu.<sup>47</sup> Na druhou stranu i samotný závěr stati *Diferänce*, kde je hojně a dlouze citován, dokládá, že zejména pozdní Heidegger a pojem ontologické diference poskytly impulsy pro rozvinutí Derridovy vlastní argumentace.

### Destrukce a hermeneutika

V první části článku jsem Heideggerův pojem destrukce uvedl do vztahu s pojmem hermeneutického kruhu. Tato souvislost je důležitá, jelikož odhaluje ještě jeden podstatný rozměr rozdílu mezi Heideggerem a Derridou. Dekonstruktivistický přístup, jak jej Derrida koncipuje, totiž hermeneutický prvek nezahrnuje, ba naopak se spíše, jak ještě uvidíme, profiluje v opozici vůči hermeneutice. Skutečnosti, že u raného Heideggera jsou hermeneutika a destrukce součástí jedné filozofické vize, je proto nutné věnovat zvláštní pozornost.

První důvod pro to, že u mladého Heideggera hermeneutiku a destrukci není možné oddělovat, lze spatřovat v tom, že se destrukce nevyčerpává jen „bořením“ základů staré, původnímu filozofickému tázání po bytí odcizené pojmovosti. Destrukce pro Heideggera zároveň představuje způsob, jak alespoň u některých těchto pojmů znovu získat jejich dřívější, ztracený význam, a tak skrze ně filozofickému tázání otevřít přístup k problematice bytí, ležící v počátcích dějin filozofie. Představují možnost vrátit se zpět na začátek a pokusit se odtud kráčet jiným směrem, než kudy se pozdější myšlení fakticky ubíralo.<sup>48</sup> V tomto smyslu Heidegger postupuje nejen v případě již zmíněného pojmu *frónésis*, nýbrž i v případě řeckého pojmu pravdy jako neskrytosti (*alétheia*). Zde i tam se destrukce stává prostředkem k otevření a rozpracování toho, co sice v původních významech těchto pojmů bylo obsaženo, co však zůstalo nemyšleno, a tak bylo zapomenuto. Toto rozpracování se v *Bytí a času* děje právě jako hermeneutika lidské existence.

Destrukce je ale pro Heideggera nezbytným předpokladem hermeneutiky ještě i v jiném smyslu. Právě destrukce umožňuje vypracovat náležitě prohloubené *předporozumění*, z něž teprve lze zodpovědně přikročit k jakémukoli filozofickému úkolu. Pojmy v žádném případě nejsou jen nástroji pro vyjádření myšlenek, jimž je možné a priori důvěřovat. Spíše platí, že pojmy samy mohou myšlení dalekosáhle usměřňovat, formovat jeho struktury, činit rozumění vnímavým vůči určitým rozdílům a vůči jiným naopak ne apod. Řešit tuto situaci představuje samostatný úkol myšlení, který jde takřkajíc proti přirozenému proudu řeči. Cílem není doptat se ve víru řeči na význam toho či onoho výrazu, a tak se ujistit, zda mu správně rozumíme, nýbrž problematizovat způsoby vyjadřování a komunikování o světě jako takové.

Do určité míry tu lze vést paralelu s Husserlovou fenomenologií. Jestliže podle Heideggera „každý pobyt – se svým příslušným způsobem, jak být, a tudíž také

---

<sup>47</sup> Gasché (1986, s. 120).

s příslušným porozuměním bytí – vrostl do tradovaného výkladu bytí pobytu a v něm také vyrostl“, „z něho si především – a v jistém okruhu stále – rozumí“,<sup>49</sup> pak je destrukce, jakožto toto ujasnění vlastní *hermeneutické situace*, jistým modifikovaným ekvivalentem Husserlova pojmu fenomenologické redukce. Avšak ekvivalentem, v němž už určující roli sehrává hermeneutický součinitel Heideggerova pojetí fenomenologie. Běžný způsob mínění světa není možné vyřadit z platnosti nějakým jednorázovým způsobem, jak se domníval Husserl. Filozoficky vytríbené rozumění jako výslovný *výklad* toho, co se *ukazuje*, je zprostředkováno pojmovým aparátem řeči, který ukazující se bytí artikuluje co do jeho *smyslu*. Takováto artikulace ale nyní vyžaduje – jak jsme výše viděli na příkladech –, aby nejprve přiměřenost pojmů byla prověřena vzhledem k tomu, co je v těchto pojmech implicitně obsaženo jakožto odkaz minulého myšlení a jeho dějin. K tomu dochází v předchůdném výkonu pojmové destrukce.

Na jednu stranu tedy lze konstatovat, že destruktivní a hermeneutická složka v Heideggerově rané filozofii patří k sobě jako dvě součásti celkového záměru znovupoložení otázky po bytí. Své dřívější poslání disciplíny, která se zabývá studiem řeči a jejího smyslu, hermeneutika přenechává destrukci a obrací se k výkladu bytí jako takovému. Rubem tohoto posunu je ovšem to, že zatímco pozitivní funkce destrukce se vyčerpává tím, že ústí do hermeneutiky, hermeneutika se na destrukci stává do určité míry nezávislou. Lze říct, že jejím cílem je explorace toho, co jest, ve smyslu fenoménů.

Anebo je možné destrukci pochopit také tak, že by neústila do hermeneutiky? Tady leží zárodek rozkolu mezi hermeneutickým a destruktivním způsobem filozofování jako dvěma *vztahy poznání*.

### Hermeneutika a dekonstrukce

Jakmile opustíme půdu Heideggerovy filozofie, je vztah mezi hermeneutikou a dekonstrukcí traktován především jako vztah mezi Gadamerem a Derridou. Komentátoři se více či méně shodují, že v tomto případě jde o teoretické pozice, které jsou s ohledem na své základní intence jen obtížně slučitelné.<sup>50</sup> Toto hodnocení je podepřeno i tím, že pokus Gadamera a Derridy vést filozofický dialog skončil spíše neporozuměním. Spíše než o dialog šlo o *konfrontaci různosti* pozic, z nichž jedna filozofickou odpovědnost převádí na vnímavost vůči diferencii, zatímco druhá ji spatřuje v jednotě rozhovoru, byť třeba nesouhlasného. V tomto smyslu v sobě už samotný průběh setkání Derridy a Gadamera obsahuje cosi příznačného i pro pochopení vlastního vztahu mezi hermeneutikou a dekonstrukcí.<sup>51</sup>

Gadamer vědomě navazuje na předcházející hermeneutickou tradici, jejíž teoretické koncepty detailně analyzuje a často i dále rozvíjí.<sup>52</sup> Na rozdíl od Heideggera

<sup>48</sup> Gadamer (2011a, s. 302–303), Grondin (1998).

<sup>49</sup> Heidegger (1996b, s. 37).

<sup>50</sup> Grondin (1998), Petříček (1998), Lauret (2007), Umlauf (2007).

<sup>51</sup> Srov. Michelfelder a Palmer (1989, s. 1–18).

<sup>52</sup> Gadamer (2010), zvl. 2. část spisu.

má Gadamer za to, že také vypracování a trvalé třibení předporozumění, jež je podmínkou fenomenologického tázání, není destruktivním, nýbrž stále ještě *hermeneutickým* úkolem. Také Gadamer sice provádí to, co nazývá studiem „dějin pojmů“.<sup>53</sup> Tato jeho vnímavost vůči proměnám řeči jistě vyplývala i z jeho vzdělání klasického filologa. Na druhou stranu je ale Gadamer přesvědčen o tom, že obsahy smyslu, jak je nacházíme třeba ve sděleních filozofických textů, v zásadě nemají, anebo alespoň nutně nemusejí mít nějaký zapomenutý či zamlčovaný význam – *nediferují* se tak, že by při jejich interpretaci bylo nutné používat jiné než hermeneutické prostředky. Výchozím pravidlem je naopak přistupovat k textu vždy zprvu tak, jako by chtěl říct pravdu, a teprve při selhání tohoto předpokladu – tato situace tedy Gadamerem není vyloučena – jej interpretovat jiným způsobem.<sup>54</sup> Rozumění primárně vyžaduje *hermeneutické zprostředkování smyslu*, aktualizaci míněného, nikoli systematickou destrukci.

Tento průvodní rys Gadamerova filozofování je nejkoncentrovaněji vyjádřen jeho pojmem „předpojetí úplnosti“ (*Vorgriff der Vollkommenheit*). V tomto předpojetí úplnosti, jež „vede všechno naše rozumění“, se dle Gadamera předpokládá

„nejen imanentní jednota smyslu, která čtoucího vede, nýbrž porozumění čtenáře je neustále vedeno také transcendentními očekáváními smyslu, plynoucími ze vztahu k pravdě míněného.“<sup>55</sup>

Gadamer tento fenomén ilustruje na příkladu vztahu příjemce dopisu k tomu, o čem autor dopisu píše:

„tak jako věříme zprávám dopisovatele [tj. autora dopisu], protože při tom byl anebo to ví lépe z nějakého jiného důvodu, jsme také vůči předávanému textu [tj. vůči textu předávanému podáním ve smyslu *Überlieferung*] zásadně otevření možnosti, že něco ví lépe, než je ochotno připustit naše vlastní před-mínění. Teprve ztroskotání pokusu o to, brát vyřčené za platnou pravdu, vede ke snaze – psychologicky či historicky – ‚rozumět‘ textu jako mínění někoho jiného. Předsudek úplnosti tedy neobsahuje jen (...) formální prvek, že text vyslovuje své mínění úplně, ale také, že to, co říká, je úplná pravda.“<sup>56</sup>

Viděli jsme, že pro Derridu, který přebíráje metodu destrukce zároveň přijímá odmítnutí filozofie subjektu, jak je požaduje pozdní Heidegger, znamená kritika fenomenologie vědomí nutnost „myšlení nepřítomnosti“. Výchozím přesvědčením dekonstrukce je nikoli důvěra, nýbrž filozoficky zdůvodněná univerzální podezřívavost vůči možnosti *jednoty významu*, ať už je považována za předpoklad myšlení, jeho

<sup>53</sup> Srov. např. analýzu pojmu prožitku (Gadamer 2010, s. 72–76).

<sup>54</sup> Jde o hermeneutickou obdobu principu vstřícnosti, jak jej pojednávají autoři z oblasti analytické filozofie (srov. Davidson 2004, s. 173–174).

<sup>55</sup> Gadamer (2010, s. 259).

<sup>56</sup> Tamt.



průběžnou fází nebo za žádoucí budoucí stav. To se promítá do toho, jak se Derrida staví ke Gadamerově hermeneutické teorii zprostředkování pravdy skrze pohyb smyslu. Juxtapozice obou autorů ukazuje, že dekonstrukce a hermeneutika se prezentují jako dvě principiálně odlišné teorie interpretace.

Na jedné straně stojí myšlení diference a subverze identity. Derridova hlavní námitka se týká předpokladu „dobré vůle“, jenž vidí zabudován v Gadamerově pojetí interpretace jako rozhovoru. Derrida hovoří o „apelu na dobrou vůli, na absolutní závazek k touze po shodě v rozumní“, který je v Gadamerově hermeneutice podmínkou pro to, aby rozhovor – mezi diskutujícími partnery, mezi interpretem a textem – mohl proběhnout.<sup>57</sup> Jde podle něj o určitý hermeneutický analogon normativního pojmu dobré vůle, jenž tvoří základní kámen Kantovy etiky.<sup>58</sup> Interpretujeme-li Gadamera v Derridově smyslu jako protagonistu epochy „metafyziky vůle“, potom se ovšem jeho tvrzení, že je třeba – v maieutickém platónském smyslu – maximálně posilovat stanovisko druhého, aby se ozřejmilo, co chce říct,<sup>59</sup> stává symptomem asimilace názoru druhého za účelem konsensuální komunikace. Argument, že řada Platónových dialogů k žádné shodě nad v nich hledaným pojmovým určením nedospívá, je pro dekonstrukci podružný. Samotný dialog je totiž nahlížen jako desinterpretace výchozí situace diference, která sice může být částečně učiněna vědomou, nelze ji ale dialogickým úsilím překonat a zrušit. I když není jasné, jak přesně by se tak mělo stát, je jisté, že setkání či interakce myšlenek musí být myšleny jiným způsobem.

Na druhé straně můžeme hovořit o emergenci identity skrze dialogickou diferenciaci. Gadamerův rozhovor s Derridou je v souladu s dialektickým akcentem jeho filozofie mnohem intenzivnější než Derridův „rozhovor“ s Gadamerem. Proti negaci dialogu coby centrální kategorie filozofie intersubjektivní Gadamer staví vazbu hermeneutiky a dekonstrukce ke společné problematice: k následování impulsů od mladého i pozdního Heideggera,<sup>60</sup> k odmítnutí Hegelem instalované jednoty vývoje pojmu,<sup>61</sup> k přesahu od filozofie k literatuře.<sup>62</sup> Klíčový závěr, jejž Gadamer formuluje, činí z dekonstrukce a hermeneutiky dva stejně legitimní konkurenty v zápasu o smysl filozofie po konci metafyziky:

„Vedle jeho vlastních [tj. Heideggerových] pokusů nechat za sebou (...) ‚řeč metafyziky‘ můžeme, zdá se mi, vykročit – a to se také stalo – pouze dvěma cestami k tomu, abychom se uvolnili z ontologického zkrocení sebe samých, jež je vlastní dialektice [ve smyslu ‚celku západní tradice metafyziky‘]. Jedná se za prvé o cestu od dialektiky zpět k dialogu a nazpět k rozhovoru.“

<sup>57</sup> Derrida (1989, s. 52).

<sup>58</sup> Kant svoji analýzu morálního fenoménu začíná slovy: „Ve světě, ba ani vůbec mimo něj, nelze myslet nic jako možné, co by se bez omezení mohlo považovat za dobré, mimo *dobrou vůli*.“ (Kant 1990, s. 57).

<sup>59</sup> Gadamer (1989, s. 55).

<sup>60</sup> Gadamer (1999a, s. 125).

<sup>61</sup> Gadamer (2011a, s. 307–309).

<sup>62</sup> Gadamer (1999b, s. 149).

Touto cestou jsem se pokusil vydat sám ve své *filozofické hermeneutice*. Druhou cestou je cesta *dekonstrukce*, již ukázal především Derrida. Zde právě nemá být v živosti rozhovoru probouzen nezvěstný smysl. Ve skrytém předivě vztahů smyslu, které spočívá v základech veškerého mluvení, tedy v ontologickém pojmu *écriture* [rukopis, písmo] – namísto povídání nebo rozhovoru – má být spíše rozpuštěna jednotnost smyslu vůbec, a tím vyvolán skutečný rozchod s metafyzikou.<sup>63</sup>

Právě tento zcizující, anihilační efekt prozrazuje, že Derridova dekonstrukce je zároveň revoltujícím potomkem strukturalismu. Potomkem, jenž sice usvědčuje předsudky provokativními intelektuálními performacemi, avšak skutečnou emancipaci podle Gadamera nepřináší.

„Derrida hovoří, jako by byl nezaujatým pozorovatelem nekonečné sítě všech znaků a všeho odkazování na jiné. (...) Ale jsme průzkumníky univerzálního světa znaků, o němž Derrida hovoří? Stojíme přece vždy uprostřed tohoto světa. Aniž bychom přehlédli celek, musíme následovat tu či onu stopu. Proto ještě dlouho nevíme, zda jsme na cestě, na které na nás čeká cíl, anebo zda jsme se dostali na špatnou cestu. Kde tu máme doufat v odpověď?“<sup>64</sup>

### Hermeneutika, dekonstrukce, kritika

Osud obou protagonistů diskuze mezi hermeneutikou a dekonstrukcí, jak jsem ji zde shrnul, se uzavřel. V současnosti oba směry ve filozofickém prostoru koexistují paralelně a nepochybně se i vzájemně ovlivňují. Tomu napomohla skutečnost, že označení hermeneutika se do určité míry etablovalo ve francouzském poststrukturalistickém myšlení.<sup>65</sup> Otázkou je, jakou má vztah mezi hermeneutikou a dekonstrukcí další budoucnost. Na základě provedené analýzy nelze předpokládat, že by se mezi oběma východisky mohla ustavit tak úzká aliance, jaká kdysi existovala mezi hermeneutikou a destrukcí u Heideggera. Jak už bylo zmíněno, četné komentáře dosvědčují, že na to je hermeneutika příliš orientována na fenomenologii<sup>66</sup> a na myšlenku působící tradice (Gadamerův pojem *Wirkungsgeschichte*), zatímco dekonstrukce je příliš extravagantní, relativistická a upozaďuje vázanost poznání věcmi, na níž si fenomenologie tolik zakládá. Z tohoto hlediska je žádoucí umět mezi hermeneutikou a dekonstrukcí správně rozlišovat. To ale nevylučuje, že mezi oběma východisky, v podobě, do které se rozvinuly, nelze nalézt také určité signifikantní pojítko. Pokusím se je zde charakterizovat za pomoci pojmu *kritiky*.

<sup>63</sup> Gadamer (2011a, s. 306).

<sup>64</sup> Gadamer (1999b, s. 158–159).

<sup>65</sup> Srov. Foucault (2000, s. 45–49).

<sup>66</sup> Gadamer (2010, s. 227–235), Ricœur (1986).

V moderní době lze rozlišovat mezi *epistemologickým* a *prakticko-sociologickým* pojmem kritiky. Epistemologický pojem kritiky byl systematicky založen Descartovou naukou o metodě, svůj vrchol našel v Kantově transcendentální kritice rozumu a ve transformované podobě je obsažen rovněž v Husserlově fenomenologii. Prakticko-sociologický pojem kritiky má kořeny v praktické filozofii, nejsystematičtěji byl vypracován Marxem a jeho pokračovateli a v podobě politicko-ekonomické ideologie silně ovlivnil světové dějiny. Oba tyto pojmy kritiky se vyvíjely a dále vyvíjejí v množství filozofických a sociálněvědních teoriích, které mají svá specifická východiska.

Z jiného hlediska studium moderní filozofie ukazuje, že pojem kritiky je možné koncipovat buď ve smyslu *absolutní* kritiky, anebo ve smyslu kritiky *relativní*. Možnost absolutní kritiky předpokládá teoretické východisko, které si je zcela jisto sebou samým a z této pozice dokáže vyvrátit jako falešná mínění ostatních. Pojem absolutní kritiky je tak epistemologicky spojen se vzmachem filozofie subjektu, v prakticko-sociologickém ohledu pak našel vyhrcovanou podobu v ideologických antitezích modernity, zejm. v komunismu a nacismu, v kultivovanější verzi ovšem též v konzervatismu a liberalismu. Pojem relativní kritiky naproti tomu uznává podmíněnost kritiky pluralitou individuálního a společensky formovaného předporozumění. Jako takový se vlivem teoretických sporů i historické zkušenosti rozvíjel hlavně v průběhu 20. století, počínaje kritickou teorií společnosti Frankfurtské školy<sup>67</sup> a konče postmoderní rezignací na možnost řešit praktické spory odkazem na lepší poznání, jak ji nacházíme např. u J.-F. Lyotarda<sup>68</sup> nebo R. Rortyho.<sup>69</sup>

Derridova dekonstrukce a Gadamerova hermeneutika mají společné to, že se i přes všechny vzájemné rozdílnosti orientují na *epistemologickou obhajobu relativního pojmu kritiky*. Přestože studium recepce obou východisek ukazuje, že z nich lze čerpat impulzy rovněž pro prakticko-sociální pojem kritiky, svými autory nebyly tímto směrem rozvinuty.

Derrida se zcela ve shodě s Heideggerovým pojmem destrukce, jak byl v tomto článku ilustrován, soustředí výlučně na filozofickou analýzu jazyka. Jeho cílem je studovat, jak se výše zmíněná hra diference promítá do struktur jazyka (sémantických, syntaktických, rétorických apod.). Předmětem Derridových rozborů je ovšem jazyk ve formě písma (*écriture*) a psaného textu, který je čten. Právě zde se koncentruje ona běžně skrytá „jednota protikladů“, kterou dekonstrukce odhaluje. Dekonstrukci je možné označit za *kritiku psaného jazyka*.

To má dva důsledky. Na jednu stranu Derrida zaměřením svých analýz inspiroval diskuzi o literární kritice.<sup>70</sup> Na druhou stranu je mu ale namítáno, že dekonstrukci lze jen obtížně aplikovat v sociálních vědách, zejm. v sociologii, jelikož nenabízí propojení s empirickým studiem sociálních procesů ležících za hranicemi jazyka, ba dokonce

---

<sup>67</sup> Horkheimer (1973).

<sup>68</sup> Lyotard (1999).

<sup>69</sup> Rorty (1979).

<sup>70</sup> Bloom et al. (1979).

takovéto studium odmítá jako druhořadé a – podobně jako kdysi Heidegger – založené na sporných metafyzických premisách.<sup>71</sup> Proti tomu je nutné uvést, že i když je jejich tématem jazyk či text a nikoli jednání, aplikace dekonstruktivních postupů při empirickém výzkumu sociálního dění je možná a může být přínosná. Na poli empirické diskurzivní analýzy, která se v sociálních vědách využívá nejčastěji při výzkumu a kritice politické argumentace a rétoriky, se na sklonku minulého století výrazněji profilovala tzv. Essexská škola diskurzivní analýzy, jež se programově odvolávala na teoretické zdroje Derridovy dekonstrukce.<sup>72</sup> Současně je ovšem třeba říct, že v okamžiku, kdy obléká plášť kritické teorie společnosti se sociologickým rozměrem, se dekonstrukce značně přibližuje pozici marxistické kritiky ideologií a je otázkou, nakolik se od této pozice dokáže teoreticky odlišit a nestát se pouze její určitou modifikovanou variantou. Sklon k napojení dekonstrukce na marxismus se zesiluje zejména u autorů uvažujících dekonstruktivisticky i levicově zároveň.<sup>73</sup>

Chceme-li dekonstrukci jako kritiku psaného jazyka charakterizovat přesněji, lze s jistým zjednodušením říct, že jde o pokus usvědčit psaný jazyk z jeho ambivalence, aporetičnosti, intersubjektivní neidentity. Epistemologickým důsledkem nemožnosti identity textu může být nejen relativizace, nýbrž přímo vyvrácení možnosti poznání. H. Bloom, jeden z Derridových následovníků, píše:

„Text, jakýkoli text, *znám* pouze proto, že znám jeho čtení, čtení někoho jiného, mé vlastní čtení, smíšené čtení. (...) Slova, i když je považujeme za magická, odkazují nakonec *pouze* na jiná slova.“<sup>74</sup>

Asociativní, někdy až idiosynkratické způsoby vyjadřování a písemného záznamu Derridy a dalších dekonstruktivistů mají demonstrovat, že dekonstrukcí poučené užívání jazyka a jeho interpretace se nesmějí nechat svazovat pravidly. Jejich ambicí je naopak být jakýmsi permanentním protestem, zkoumáním nenapsaných možností napsaného. Pro filozofii, která před poznání věcí klade nutnost zabývat se textem, se právě experimentování s textem a jeho interpretacemi stává svého druhu poznáním.

Ve srovnání s tím vyvolává Gadamerova hermeneutika s její ústřední tezí o působících dějinách (*Wirkungsgeschichte*) mnohem konzervativnější dojem. Nepřekvapuje, že první velká námitka, která této hermeneutice byla adresována, se týkala právě toho, že nedostatečně zohledňuje *možnost kritiky*. Už začátkem 70. let minulého století J. Habermas napsal:

„Nosnou shodu [*Einverständnis*], která podle Gadamera leží před každým mylným dorozuměním [*Verständigung*], bychom byli jen tehdy oprávněni ztotožnit s právě platným faktickým srozuměním [*Verständigtsein*], kdybychom si směli být jisti, že každý v médiu řečového podání

<sup>71</sup> Zima (2002, s. 167–211).

<sup>72</sup> Srov. Jorgensen a Philips (2002).

<sup>73</sup> Srov. Laclau (2007).

<sup>74</sup> Bloom (1979, s. 8–9).

[*Überlieferung*] navozený konsensus se uskutečnil nedonuceně a nezkesleně. Hlubinně-hermeneutická zkušenost nás však (...) učí, že se v dogmatice souvislosti podání prosazují nejen objektivita řeči vůbec, nýbrž represivita poměru moci, jenž intersubjektivitu dorozumění jako takovou deformuje a hovorovou komunikaci systematicky zkresluje.<sup>75</sup>

Navzdory této námitce Habermas později Gadamerovo dialektické hermeneutické východisko – ovšem spolu s dalšími východisky převzatými z jiných teorií – začlenil do své koncepce komunikativní racionality, v níž je možnost nedeformované komunikace založena na transcendentálním předpokladu ideální řečové situace.<sup>76</sup>

Gadamer sám vyslovuje názor, že Derridova námitka vůči hermeneutice z věcného hlediska míří stejným směrem jako dřívější námitka Habermasova.<sup>77</sup> Vůči Habermasovi i Derridovi se Gadamer brání odkazem na hermeneutický pojem vnitřního slova a na rozumění korigující dění živého rozhovoru, které ze své povahy generuje kritická stanoviska.<sup>78</sup> Existuje ovšem ještě jeden důležitý návrh, jak hermeneutiku propojit s úkolem kritiky. I když se Gadamer nejčastěji soustředil na hermeneutický problém interpretace textu, vycházel přitom z pojmu řeči jako mluveného rozhovoru, což jeho analýzy činí zajímavými také pro oblast sociálních věd. Na to navazuje koncepce *kritické hermeneutiky* H. H. Köglera.

Kögler Gadamerovi, do jisté míry v souladu s Derridou, vyčítá, že – např. prostřednictvím pojmu splývání horizontů – ve svém pojetí rozhovoru nenechává druhého vskutku být druhým a jiným a příliš zdůrazňuje myšlenku jednoty a shody rozumění.<sup>79</sup> Zároveň však Kögler v rámci hermeneutického východiska předkládá jako alternativu sociálněvědní pojem dialogu, který explicitně reflektuje *aspekt moci*; píše:

„dialog mezi teoretikem a aktérem se vypracovává v uznání vzájemné závislosti při ‚definování‘ moci: tak zatímco teoretik napomáhá aktérovi získat jasnější porozumění tomu, *jak* operuje moc, aktér teoretikovi napomáhá rozpoznat, která strukturální omezení by *za* moc měla být považována. Tímto způsobem kritická hermeneutika pojímá projekt interpretace symbolických a praktických předpokladů situovaných aktérů jako proces, který zahrnuje distancující zkušenost učení jak na straně teoretika, tak na straně aktéra.“<sup>80</sup>

„Kritická interpretace je (...) pojata jako proces *vpravdě recipročního objasňování* dosud netematizovaných premis významu a jednání, v důsledku

<sup>75</sup> Habermas (1971, s. 153).

<sup>76</sup> Habermas (1988, s. 188–196).

<sup>77</sup> Gadamer (1999c, s. 142–143).

<sup>78</sup> Gadamer (2011b), Gadamer (2010, s. 358–366).

<sup>79</sup> Kögler (1996, s. 114–141).

<sup>80</sup> Tamt., s. 262.

čehož může být ustavena pouze v termínech kooperativního dialogu.<sup>81</sup>

Uvedené citace ukazují, že na rozdíl od dekonstrukce hermeneutika k tomu, aby mohla plnit kritickou funkci, potřebuje hovořit se sociálními aktéry. Hermeneutika v rámci sociálních věd může být kritická pouze tehdy, pokud zároveň bude empirická.

To ale není jediný předpoklad. Na jiném místě Kögler argumentuje ve prospěch relativního a sociálně-praktického pojmu kritiky, která se bude opírat o reflexivní charakter řeči, tj. o její schopnost postihovat jevy prostřednictvím uvážlivého popisu a interpretace. Takováto „mimesis“ řeči, která charakterizuje kritické myšlení,

„není předsymbolická, ani narušená symbolickým prostředkováním, nýbrž projevuje se (...) skvěle artikulovanou a vyjádřenou zkušeností daného jevu, užitím stylisticky přiměřených formulací, otevřeností, adekvátností vybraného slova“; spočívá, jinak řečeno, „v tom, že jazyk čte a popisuje nějaký jedinečný jev, který se ukazuje v pohybu kolísajícím mezi jeho materiální konkrétností a projektovanými interpretačními možnostmi.“<sup>82</sup>

Kritická hermeneutika, která chce hovořit se sociálními aktéry, si klade svého druhu fenomenologický cíl dospívat k věrohodnějšímu porozumění, než jaké je vlastní hermeneuticky nepoučenému vědomí. Oproti dekonstrukci přitom spoléhá na možnost kooperace s aktéry a předpokládá, že kontakt s aktéry jí umožní identifikovat skryté vztahy moci a ubránit se jejich vlivu.<sup>83</sup>

## Závěr

Jak dekonstrukce, tak hermeneutika skýtají teoretické zázemí pro to, aby v analýze a používání jazyka mohl být spatřován prostředek kritiky, a tedy *emancipace*. V obou případech je filozofickým principem, že se jedná o relativní emancipaci, vázanou určitým kontextem, situací, předporozuměním apod. V dekonstrukci je tendence ke kritické pozici silnější, avšak na úkor toho, že teoretik zaujímá distanc vůči aktérům sociálního dění, aby mohl poukazovat na zahalené dimenze jejich uvažování či demaskovat ideologickou zaslepenost. Hermeneutika naproti tomu vidí kritiku jako možnost dosažení jiného porozumění sociálním problémům, ke kterému může aktérům napomoci, aniž by se stavěla do diskontinuity s jejich způsobem uvažování. Zatímco dekonstrukce ruší přirozené porozumění intruzemi, jež jsou vůči němu vnější a mohou být vnímány jako zcizující a nepohodlné, hermeneutika naopak usiluje o to, aby porozumění aktérů dospělo k sobě samému, byť vždy pouze přechodně vzhledem k neustále se vyvíjející dějinné situaci. Mezi dekonstrukcí a hermeneutikou v těchto vyhraněných polohách nicméně existuje prostor pro mezistupně, který možnost vést rozlišení mezi dekonstruktivními a hermeneutickými postupy v konkrétním případě může znesnadňovat.

<sup>81</sup> Tamt., s. 263.

<sup>82</sup> Kögler (2006, s. 78).

<sup>83</sup> Srov. Kögler (2006, s. 80).

**Literatura:**

- Aristotelés (1996): *Etika Níkomachova*. Rezek, Praha (paginace dle Bekkerova vydání).
- Bloom, H. et al. (1979): *Deconstruction and Criticism*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Bloom, H. (1979): „The breaking of form.“ In *Deconstruction and Criticism*, eds. H. Bloom et al., Routledge & Kegan Paul, London, 1979, s. 1–37.
- Davidson, D. (2004): *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*. Filosofia, Praha.
- Derrida, J. (1989): „Three Questions to Hans-Georg Gadamer“. In *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, eds. D. P. Michelfelder a E. P. Palmer, SUNY Press, New York, 1989, s. 52–54.
- Derrida, J. (1999a): „Hlas a fenomén.“ In *Texty k dekonstrukci*, J. Derrida, Archa, Bratislava, 1999, s. 48–145.
- Derrida, J. (1999b): „Signatura, událost, kontext.“ In *Texty k dekonstrukci*, J. Derrida, Archa, Bratislava, 1999, s. 277–306.
- Derrida, J. (1999c): „Diferance.“ In *Texty k dekonstrukci*, J. Derrida, Archa, Bratislava, 1999, s. 146–176.
- Derrida, J. (2002): *Tradice vědy a skrývání smyslu*. OIKOYMENH, Praha.
- Figal, G. (2007): *Úvod do Heideggera*. Academia, Praha.
- Foucault, M. (2000): *Slová a věci*. Kalligram, Bratislava.
- Gadamer, H.-G. (1989): „Reply to Jacques Derrida.“ In *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, eds. D. P. Michelfelder a E. P. Palmer, SUNY Press, New York, 1989, s. 55–57.
- Gadamer, H.-G. (1999a): „Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus.“ In *Hermeneutik im Rückblick – Gesammelte Werke 10*, H.-G. Gadamer, Mohr & Siebeck, Tübingen, s. 125–137.
- Gadamer, H.-G. (1999b): „Hermeneutik auf der Spur“. In *Hermeneutik im Rückblick – Gesammelte Werke 10*, H.-G. Gadamer, Mohr & Siebeck, Tübingen, s. 148–174.
- Gadamer, H.-G. (1999c): „Dekonstruktion und Hermeneutik.“ In *Hermeneutik im Rückblick – Gesammelte Werke 10*, H.-G. Gadamer, Mohr & Siebeck, Tübingen, s. 138–147.
- Gadamer, H.-G. (2010): *Pravda a metoda I*. Triáda, Praha.
- Gadamer, H.-G. (2011a): „Destrukce a dekonstrukce.“ In *Pravda a metoda II*, H.-G. Gadamer, Triáda, Praha, 2011, s. 301–310.
- Gadamer, H.-G. (2011b): „Text a interpretace.“ In *Pravda a metoda II*, H.-G. Gadamer, Triáda, Praha, 2011, s. 275–300.

- Gasché, R. (1986): *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts – London.
- Grondin, J. (1997): *Úvod do hermeneutiky*. OIKOYMENH, Praha.
- Grondin, J. (1998): „Derridova definice metafyziky. Příspěvek k přiblížení dekonstrukce a hermeneutiky.“ *Kritický sborník* 17 (2–3), s. 43–50.
- Habermas, J. (1971): „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik.“ In *Hermeneutik und Ideologiekritik*, ed. K.-O. Apel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, s. 120–159.
- Habermas, J. (1988): *Theorie des kommunikativen Handelns*, sv. 1. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1977): „Der Spruch des Anaximander.“ In *Holzwege*, M. Heidegger, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, s. 321–373.
- Heidegger, M. (1992): *Platon: Sophistes*. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1993a): *O pravdě a bytí*. Mladá fronta, Praha.
- Heidegger, M. (1993b): *Konec filozofie a úkol myšlení*. Oikoymenh, Praha.
- Heidegger, M. (1995): *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1996a): *Bytí a čas*. Oikoymenh, Praha.
- Heidegger, M. (1996b): „Fenomenologické interpretace k Aristotelovi (Nástin hermeneutické situace).“ *Filosofický časopis* 44 (1), s. 9–40.
- Heidegger, M. (2000): *O Humanismu*. Ježek, Rychnov nad Kněžnou.
- Heidegger, M. (2003): *Fenomenologická interpretace Kantovy kritiky čistého rozumu*. Oikoymenh, Praha.
- Heidegger, M. (2006): *Kant a problém metafyziky*. Oikoymenh, Praha.
- Heidegger, M. (1967): *Wegmarken*. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Horkheimer, M. (1973): *Traditionelle und kritische Theorie*. Fischer, Frankfurt am Main.
- Husserl, E. (1996): *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Ježek, Praha.
- Husserl, E. (2004): *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii*. Oikoymenh, Praha.
- Jorgensen, M. W. a Philips, L. J. (2002): *Discourse Analysis as Theory and Method*. Sage, London – Thousand Oaks, New Delhi.
- Kant, I. (1990): *Základy metafyziky mravů*. Svoboda, Praha.



- Kögler, H. H. (1996): *The Power of Dialogue. Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*. Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, London.
- Kögler, H.-H. (2006): *Kultura, kritika, dialog*. Filosofia, Praha.
- Laclau, E. (2007): *Emancipation(s)*. Verso, London – New York.
- Lauret, P. (2007): „Derrida a Gadamer: jaký dialog lze vést mezi hermeneutikou a dekonstrukcí?“ In *Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení*, ed. M. Sedláčková, Filosofia, Praha, s. 173–192.
- Lyotard, J.-F. (1999): *Rozepře*. Filosofia, Praha.
- Michelfelder, D. P. a Palmer, E. P. (1989): *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. SUNY Press, New York.
- Petříček, M. (1998): „Hermeneutika a dekonstrukce.“ *Filosofický časopis*, 46 (5), s. 731–739.
- Ricoeur, P. (1986): „Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl.“ In *Du text à l'action*, P. Ricoeur, Seuil, Paris, s. 43–81.
- Rorty, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princetown University Press, Princetown, New Jersey.
- Schleiermacher, F. D. E. (1977): *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Umlauf, V. (2007): „Nepravděpodobný dialog: Derrida a hermeneutika.“ In *Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení*, ed. M. Sedláčková, Filosofia, Praha, s. 200–206.
- Zima, P. V. (2002): *Deconstruction and Critical Theory*. Continuum, London – New York.

## Etika techniky podle Hanse Jonase

### Ethics of technology according to Hans Jonas

Vojtěch Šimek\*

Teologická fakulta  
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích  
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice  
vojtech.simek@gmail.com

#### Abstrakt/Abstract

Článek pojednává o filosofickém pozadí, charakteristických rysech a aktuálních podnětech etiky techniky židovského filosofa Hanse Jonase (1903-1993). Cílem autora je pokusit se téma představit a kriticky reflektovat v širším kontextu relevantních německých zdrojů. V první kapitole jsou představena filosofická východiska jonasovské etiky techniky, především epistemologicko-ontologický a antropologický předpoklad moderní techniky, jonasovská interpretace geneze moderní techniky a jejího vztahu k moderní koncepci vědy. Ve druhé kapitole najdeme jonasovskou analýzu technické praxe v podobě jejích pěti specifických vlastností: ambivalence účinků, nutnost použití, globální rozsah a dosah v prostoru a čase, prolomení antropocentrismu a vzbuzování metafyzických otázek. Na začátku třetí kapitoly autor velmi stručně srovnává jonasovský přístup s přístupem španělského filosofa Ortegy y Gasset, a také s přístupem Günthera Anderse, Martina Heideggera a Karla Jasperse, tak, aby vynikly charakteristické rysy přístupu jonasovského. Dále autor některé vybrané charakteristické rysy kriticky reflektuje a zabývá se i otázkou aplikace principu předběžné opatrnosti. Třetí kapitolu uzavírá výčet možných aktuálních podnětů jonasovské etiky techniky a formulace etických maxim, které autor navrhuje, vycházejí přitom z pěti uvedených vlastností techniky, přidává šestou: utopické tendence. Závěr práce shrnuje dosažené poznatky a prohlubuje autorovu reflexi ze třetí kapitoly. Článek představuje sondu do tématu, které nebylo v českém myšlenkovém prostředí dosud podrobněji zpracováno.

The paper deals with the philosophical background, characteristic features and contemporary incentives of the ethic of technology developed by the Jewish philosopher Hans Jonas (1903-1993). The author aims to present and critically reflect the topic in a broader context of relevant German resources. The first chapter introduces the philosophical points of departure of Jonas' ethics of technology, especially the epistemologico-ontological and anthropological presupposition of modern technology, Jonas' interpretation of the genesis of modern technology and its relationship to the modern conception of science. The second chapter lays out Jonas' analysis of technological practice in the form of five specific properties: ambivalence of effects, necessity of use, global extension and extension in space and time, breaking through anthropocentrism, and raising metaphysical questions. At the beginning of the third chapter the author very briefly compares Jonas' approach with the approach of the Spanish philosopher Ortega y Gasset,

---

\* Článek vznikl jako jeden z výstupů jednoletého projektu *Aktuální podněty v etice techniky a bioetice Hanse Jonase* (reg. č. 124/2013/H); projekt byl finančně podpořen Grantovou agenturou Jihočeské univerzity.

as well as with the approach of Günther Anders, Martin Heidegger and Karl Jaspers, so that the characteristic features of Jonas' approach stand out. The author further critically reflects on some selected characteristic features and engages also with the question of applying the principle of preliminary caution. The third chapter closes with a list of possible incentives of Jonas' ethics of technology for the present and a formulation of ethical maxims the author proposes, starting from the above mentioned five properties of technology and adding a sixth one: utopian tendencies. The conclusion summarizes the results reached and elaborates on the author's reflection from the third chapter. The paper explores a topic not yet extensively covered in the Czech philosophical environment.

## Úvod

Aplikovaná etika má za sebou již přibližně padesát let existence. Od svého vzniku se rozvíjí do podoby specifických subdisciplín, jejichž počet narostl zejména v posledních třiceti letech. Aplikovanou etiku charakterizuje interdisciplinární přístup, důraz na empirické poznatky speciálních věd a snaha nabízet morální orientaci v nově se objevivších oblastech lidské praxe současné globální a technologické civilizace. Aplikovaná etika vychází z obecné etiky, z jejích etických principů, teorií a argumentů.<sup>1</sup>

Historicky jednu z prvních subdisciplín aplikované etiky představuje etika techniky. Zrod etiky techniky se uskutečnil zpochybněním tzv. technického imperativu: Vše, co je s pomocí techniky uskutečnitelné, je dovoleno uskutečnit. Jedním z těch, kteří se zabývali hledáním etických důvodů pro zpochybnění tohoto imperativu, byl filosof a etik židovského původu Hans Jonas (1903-1993). Jonasova kniha *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*, vydaná německy roku 1979, iniciovala a podněcovala od počátku 80. let 20. století etické reflexe technické praxe člověka, především v německých zemích.<sup>2</sup> U nás vyšla tato kniha až v roce 1997.<sup>3</sup>

Ačkoli již samotný podnázev knihy naznačuje zaměření na oblast technologie, obsahuje kniha s ohledem na etiku techniky výchozí, rámcové myšlenky a jako celek představuje spíše obecný základ Jonasovy etické koncepce odpovědnosti, než aplikované rozpracování.<sup>4</sup> Takové rozpracování ovšem Jonas také provedl. Veřejnost se s ním mohla seznámit v roce 1985, po vydání knihy *Technik, Medizin und Ethik: Zur*

---

<sup>1</sup> Rozdíl (a zároveň podobnost) mezi obecnou a aplikovanou etikou lze výstižně vyjádřit takto: Aplikovaná etika rekuruje k (etickým) principům a teoriím proto, aby vyřešila nějaký konkrétní etický problém, zatímco obecná etika používá konkrétní etické problémy k tomu, aby nacházela a ilustrovala (etické) principy a teorie. Více viz Stoecker, Neuhäuser a Raters (2011, s. 5).

<sup>2</sup> V anglosaském prostoru je etika techniky většinou pojímána úžeji; ve středu diskuzí stojí tzv. „inženýrská etika“ – morální praxe inženýrů (a vědců obecně). V německém prostoru jsou nadto za důležité aktéry a adresáty etiky techniky považováni také politici, ekonomové, včetně široké veřejnosti. V současnosti lze oprávněně hovořit dokonce o jistém „boomu etiky techniky“. Více viz Grunwald (2011, s. 285).

<sup>3</sup> Jonas (1997).

<sup>4</sup> Tématu etiky techniky se týkají především tyto pasáže: s. 27-28, 31-32, 42-43, 48-49, 51, 62-64, 70, 189, 210 etc.

*Praxis des Prinzips Verantwortung*.<sup>5</sup> Tato druhá kniha představuje, slovy samotného Jonase, „aplikovanou část“ první knihy *Princip odpovědnosti* a mimo jiné obsahuje podrobnější rozpracování jeho etiky techniky. Český překlad zatím nemáme.

To pravděpodobně způsobuje, že v českém myšlenkovém prostředí byla doposud předmětem reflexí jen Jonasova první kniha, přičemž počet odborných reakcí, relevantních z hlediska etiky techniky, je velmi sporadický. První z nich, jež stojí za pozornost, představuje text Wendy Drozenové z roku 2005 s názvem „Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase“.<sup>6</sup> Drozenová představuje základní myšlenky Jonasovy etiky techniky a zaměřuje se na pojem rizika technické praxe, na možnosti předvídání rizik, a také na stručné představení Jonasovy kritiky technologické utopie marxismu. Drozenová považuje Jonasovu první knihu za přelomový mezník, neboť „vede k *docenění rizika*, a to zvláště z hlediska jeho *etického významu*“.<sup>7</sup> Jedná se o rizika, která generuje moderní technika. Jak eticky adekvátně na taková rizika reagovat je jednou z hlavních otázek, které Jonas klade. Lidská moc v současnosti díky technice narostla do nebývalých rozměrů, produkuje dříve netušená rizika. Protože tato rizika často nedokážeme ani předvídat,<sup>8</sup> měla by s růstem nových modalit technické moci růst i *prospektivní odpovědnost*<sup>9</sup> - tj. odpovědnost, jež určuje, jak smíme anebo nesmíme dále (v budoucnu) technicky jednat, implikuje-li takové jednání vážná rizika.<sup>10</sup>

„Zvláštní roli v této etice hraje povinnost ‚obezřelosti‘, která je u Jonase formulována tak, že ji lze obsahově spojovat s ‚*principem předběžné opatrnosti*‘, jak se prosazuje v současné strategii trvale udržitelného rozvoje.“<sup>11</sup>

---

<sup>5</sup> Jonas (1985).

<sup>6</sup> Drozenová (2005, s. 82-88). Jedná se o kapitolu kolektivní monografie zabývající se interdisciplinárním zkoumáním úlohy rizik a nejistot v rozhodovacích procesech současného světa dynamické a komplexní techniky.

<sup>7</sup> Tamt., s. 83. Kurziva Drozenová.

<sup>8</sup> „Předvídající vědění tak zaostává za technickým věděním, moc jednání roste rychleji než schopnost předvídání. Vědění se tak stává významnější povinností než dosud. Vyrovnat se všemi důsledky vlastního jednání v globálních podmínkách přesahuje možnosti každého jednotlivce, zvláště s ohledem na kumulativní charakter důsledků činnosti mnoha jednotlivců a bereme-li v úvahu vzdálenou budoucnost. Proto se součástí etiky stává nevědomost. Uznání nevědomosti s sebou nese morální požadavek obezřelosti. Obezřelost se pak stává jádrem morálního jednání.“ Tamt., s. 82-83, text citován bez původního zvýraznění a kurzívy.

<sup>9</sup> Více k pojmu *prospektivní odpovědnosti* viz Werner (2011, s. 542).

<sup>10</sup> Drozenová se věnuje i tématu předvídání a teorii pravděpodobnosti (s. 83-85). Dospívá k následujícímu: „Meze formalizovatelnosti celku naší zkušenosti spočívají v tom, že ve skutečnosti neznáme přesně hranice svého vlastního poznání (...). Nikdy *nevíme co nevíme*. To je argument pro princip předběžné opatrnosti“: Drozenová (2005, s. 85). Kurziva Drozenová.

<sup>11</sup> Tamt., s. 82. Kurziva autor.

Že je princip předběžné opatrnosti spojován s Jonasovým jménem, dokazuje další reakce z oblasti české etiky techniky, text Petra Machleidta s názvem „Etika (vědo)techniky v českém myšlení 20. století“, uveřejněný v roce 2010.<sup>12</sup> Tato reakce je oproti první velmi stručná, jedná se spíše o letmou zmínku. Najdeme ji v třetí podkapitole nazvané „Evropský rozměr etického diskurzu ve vědě a technice“. Machleidt zde zařazuje Jonase mezi myslitele,

„kteří se staví skepticky vůči technice, [...] a] proto požadují zachovat se podle zásady ‚předběžné opatrnosti‘, tj. v případě, kdy existuje nejistota o povaze dopadů technických rozhodnutí, raději dané technické řešení odmítnout.“<sup>13</sup>

Tolik české odborné reakce na jonasovskou etiku techniky. V tomto článku bych se ji rád pokusil představit a reflektovat důkladněji, nejen na základě Jonasovy první knihy *Princip odpovědnosti*, ale také na základě klíčových textů druhé knihy *Technik, Medizin und Ethik* a dalších relevantních textů, primárních i sekundárních, které (nově) vyšly v německém myšlenkovém prostředí a které jsem získal v rámci svých dvou badatelských pobytů v berlínském Hans Jonas Zentrum.<sup>14</sup>

Nejprve představuji filosofická východiska jonasovské etiky techniky (1.), poté načrtávám její charakteristiku (2.), a nakonec reflektuji vybrané myšlenky a teze včetně nastínění aktuálních podnětů pro současný (nejen český) diskurs (3.).

### 1. Proč je moderní technika předmětem pro filosofii?<sup>15</sup>

Na začátku nutno upozornit, že Jonas důsledně a systematicky nerozlišuje mezi pojmy „technika“ a „technologie“.<sup>16</sup> Pokouší se sice o jakési jejich odlišení,<sup>17</sup> ale fakticky oba pojmy používá téměř jako synonyma.<sup>18</sup>

---

<sup>12</sup> Machleidt (2010, s. 143-159). Jedná se rovněž (jako u Drozenové) o kapitolu v kolektivní monografii. Machleidt se v ní zaměřil převážně na popis vývoje techniky a technokracie v meziválečném myšlení (první podkapitola) a na etiku (vědo)techniky v Československu po druhé světové válce až do roku 1989 (druhá podkapitola). Z textu je zřejmé, že až do roku 1989 u nás nevybočovaly veřejné příspěvky k tématu z ideologických mezí a nenabízely „originálnější řešení problémů vztahu etiky a techniky.“ Tamt., s. 154. Spektrum možností se samozřejmě po roce 1989 zvětšilo i v oblasti etiky techniky, nicméně, jak ukazuje třetí podkapitola (s. 155-159), úloha českých etiků techniky stále ještě, více či méně, spočívá v postupném dohánění informační ztráty vzniklé v dobách komunismu a snaze reagovat na aktuální mezinárodní diskuzi. To ilustruje ostatně i tento článek.

<sup>13</sup> Tamt., s. 157-158.

<sup>14</sup> Internetové stránky centra viz *Hans Jonas-Zentrum Berlin* [online] <<http://www.hans-jonas-zentrum.de/>>.

<sup>15</sup> V rámci důležitějšího, doplňujícího srovnání v poznámkách pod čarou stavím vedle jonasovského pojetí techniky pojetí techniky španělského filosofa a sociologa José Ortegy y Gasset, neboť se domnívám, že je pro účel této studie zajímavější, než pojetí techniky německého filosofa Martina Heideggera, jehož zájem Hans Jonas během jedné etapy svého studia byl. Ke srovnání jonasovského pojetí techniky s pojetím heideggerovským viz např. Jacob (1996).

Filosofická východiska jonasovské etiky techniky najdeme především v textu „Warum die moderne Technik ein Gegenstand für Philosophie ist“<sup>19</sup> z roku 1981, který je součástí výše uvedené druhé Jonasovy knihy. Kořeny těchto východisek však leží hlouběji, v textu „Vom praktischen Gebrauch der Theorie“ z roku 1959, kde Jonas analyzuje technickou praxi člověka tak, že ji vztahuje k určitému pojetí teorie a vědy. Ze systematického hlediska je však vhodné začít prvním textem.

V něm Jonas provádí základní rozlišení, moderní techniku staví do kontrastu k tzv. předmoderní technice.<sup>20</sup> Předmoderní techniku definuje jako vynalézání, opakované vyrábění, užívání a zlepšování nástrojů i zařízení, a jejich přiřazování k dosavadní technické výbavě. Předmoderní technická výbava byla podle něj konstantní a odpovídala přirozeným konstantním životním cílům. Revoluční skoky od sběračského k loveckému, od loveckého k zemědělskému způsobu života byly ve skutečnosti pozvolné, odehrávaly se v průběhu delších časových úseků, a pokud nastaly některé změny rychleji, bylo tomu spíše díky náhodě,<sup>21</sup> než díky revolučnímu záměru.<sup>22</sup> Celkově dosahovaly velké klasické kultury relativně brzy technické saturace a následovalo statické používání dosaženého.<sup>23</sup> Dokonce i v časech rozkvětu těchto kultur neexistovala žádná proklamovaná idea trvalého technického pokroku, ani záměrná metoda jak jej uskutečnit, která spočívá v plánovaném výzkumu, experimentech, apod. – neexistovala totiž přírodní věda, jež by je mohla provádět.<sup>24</sup>

---

<sup>16</sup> Srov. Jonas (1997, s. 31-32), Werner (2003, s. 240, pozn. 20).

<sup>17</sup> Jonas (1985a, s. 16-17).

<sup>18</sup> Christian Illies upozorňuje, že rozlišení mezi oběma pojmy není v současnosti ostré. „Technologii“ je míněna často tzv. vědomostní dimenze techniky, nerozlišuje se ale zpravidla mezi technickým věděním v užším smyslu (knowing how) a reflektovaným věděním o technickém věděním, jak to naznačuje pojem „techno-logie“. Tento pojem by tak byl věděním o principech stojících za technickým věděním v užším smyslu a znamenal by i jakési metavědění o technickém věděním. V praxi tyto významové nuance pojmu „technologie“ nejsou rozlišovány. Srov. Illies (2007, s. 275, pozn.1).

<sup>19</sup> Jonas (1985a, s. 15-41).

<sup>20</sup> Zatímco Jonas rozlišuje mezi „předmoderní“ a „moderní“ technikou, Ortega y Gasset rozlišuje tři velká vývojová stadia techniky: „techniku náhody“, „techniku řemeslníka“ a „techniku technika“. Srov. Ortega y Gasset (2011, s. 56). První dvě stadia se zdají odpovídat Jonasově „předmoderní technice“, třetí Jonasově „moderní technice“.

<sup>21</sup> Ortega y Gasset píše o „technice náhody“: „Během ustavičného a nezáměrného nakládání s věcmi, které [divocha] obklopují, náhle čirou náhodou vznikne situace, z níž vzejde nový a užitečný výsledek.“ Srov. tamt., s. 57.

<sup>22</sup> Srov. Jonas (1985a, s. 17).

<sup>23</sup> Tomu by odpovídalo Ortegovo druhé stadium „techniky řemeslníka“: „Tak jako člověk shledává, že žije zasazen do přísného systému pohybů svého těla, stejně tak shledává, že je zasazen také do pevného systému řemesel, a právě toto se v národech a dobách tohoto stadia nazývá technikou. Skutečný smysl řeckého výrazu *techné* je tento.“ Ortega y Gasset (2011, s. 60).

<sup>24</sup> Srov. Jonas (1985a, s. 18).

Moderní technika, začínající výrobou strojů na konci 18. století,<sup>25</sup> má oproti předmoderní technice téměř opačné charakteristiky, tvrdí Jonas. Ukazovalo se to ovšem až s postupující industrializací. Moderní technika již necílí na saturaci a rovnováhu, na přizpůsobení prostředků daným, konstantním cílům. Vztah prostředků k cílům není lineární, jak tomu bylo u předmoderní techniky, nýbrž dialekticky cirkulární. Přirozených, odedávna důvěrně známých cílů se dosahuje snadněji i rychleji a zároveň moderní technika vytváří cíle, na které předtím nikdo nepomyslel, ba dokonce je téměř vnucuje, pouhou možností a nabídkou jejich uskutečnitelnosti. Tyto cíle, občas objevené neplánovaně, se stávají často „nutnostmi“ a úkolují moderní techniku minimálně tím, aby je přijala za vlastní a dále je zdokonalovala.<sup>26</sup> Pokrok. Můžeme nad ním naříkat či jej vychvalovat, můžeme jeho plody konzumovat či zavržovat, jedno je však jisté – „musíme jít s ním“, konstatuje Jonas. Jedná se ovšem o pokrok, který není jen ideologickou nálepkou nebo pouhou možností, kterou, chceme-li, můžeme uskutečňovat. Jde o pokrok jakožto v samotném jádru moderní techniky tkvící podnět a impuls, činný jak v souladu s naší vůlí, tak jdoucí proti ní. Napoleon kdysi tvrdil, že politika je osud. V současnosti lze tvrdit, domnívá se Jonas, že technika je osud.<sup>27</sup>

Předmoderní technika byla stavem, vlastněním nástrojů a znalostí. Moderní technika je procesem, „podnikem“ a dynamickým impulsem, zní výsledek srovnání.<sup>28</sup> To se zdá být také hlavním důvodem, proč je moderní technika předmětem filosofické pozornosti – kvůli své specifické dynamičnosti, která implikuje absenci technické saturace, cirkulární vytváření (umělých) cílů a specifickou podobu pokroku. Tolik počáteční popis fenoménu moderní techniky. Je však třeba si klást otázky další, pokračuje Jonas. Co zapříčiňuje „neúnavnost“ moderní techniky? Co je podstatou v ní tkvícího dynamického impulsu? (a) A jaký je filosofický význam takto zachyceného fenoménu moderní techniky? (b). (Pro zjednodušení používám dále místo pojmu „moderní technika“ pouze pojem „technika“, není-li uvedeno jinak.)

a) První dvě otázky cílí na objasnění kauzálních sil a tlaků, které zapříčiňují neúnavnost a dynamiku techniky ve výše naznačeném smyslu. Jonas si je vědom toho, že se jedná o komplexní fenomén, komplexní jsou tedy i za ním stojící příčiny, síly a tlaky. Mezi ty přirozené patří: *růst populace, touha po materiální jistotě, naplnění základních potřeb* aj.. Přidávají se však další, méně přirozené: *kvaziutopická vize stále vyšší (materiální) kvality života, tlaky hospodářské soutěže, touha po zvyšování zisku,*

<sup>25</sup> Také Ortega y Gasset považuje za zlomové období (mezi druhým a třetím stadiem), když začínají vznikat stroje. Stroj „je prvním nástrojem, který funguje sám o sobě a sám o sobě vyrábí nějaký předmět.“ (...) „Technika přestává být tím, čím doposud byla: manipulací, tj. ručním dílem, a mění se ve výrobu *sensu stricto*.“ Ortega y Gasset (2011, s. 61).

<sup>26</sup> Srov. Jonas (1985a, s. 19-20).

<sup>27</sup> Srov. tamt., s. 20-21.

<sup>28</sup> Zustand, Besitz, Vorrat von Werkzeugen und Fertigkeiten versus Prozess, Unternehmen und dynamischer Antrieb. Srov. tamt., s. 21.

*moci, kontroly a bezpečnosti*. Jonas upozorňuje na skutečnost, že existence a trvání větších státních i nadstátních útvarů závisí na zvyšujících se technických možnostech (informačních, infrastrukturních apod.), a to tím více, čím jsou tyto útvary centralističtější. Centralismus, zvyšující se kontrola a snaha o bezpečnost pohánějí technický pokrok stále kupředu, jsou na něm ovšem stále více závislé.<sup>29</sup>

Lze jmenovat další a další příčiny stojící za dynamismem technického pokroku, neodhalíme tím ale *jádro* problému, pokračuje Jonas. To se skrývá v předpokladu, který stojí za všemi výše uvedenými i neuvedenými příčinami: Neomezený pokrok může existovat, neboť existuje něco stále nového a lepšího, co lze objevovat.<sup>30</sup> Jinými slovy, věci nekladou žádné hranice objevování a vynalézání, naopak, takřkajíc samy ze sebe otevírají stále nové cesty k dosud nepoznanému a neučiněnému. Technika odpovídající takovému pojetí „otevřených horizontů“ přírody a vědy se snaží disponovat stejnou „otevřeností“, aby mohla prakticky uskutečnit přírodou a vědou jí dané možnosti, tak, že každý její krok připravuje kroky další aniž by byla nucena se zastavit kvůli vyčerpání možností.

Analýza uvedeného předpokladu ukazuje, že jde o *předpoklad epistemologicko-ontologický*. Epistemologický aspekt se týká vědění o věcech, ontologický aspekt se týká toho, co věci jsou. Jonas tvrdí, že dokud tomuto předpokladu více neporozumíme, neporozuměli jsme vnitřní pružině dynamismu techniky.<sup>31</sup> Hlubší a komplexnější analýzu epistemologicko-ontologického předpokladu umožňuje Jonasův text z roku 1959.

---

<sup>29</sup> Srov. tamt., s. 21-24. Text psal Jonas ještě v době existence „socialistického Východního bloku“ a „kapitalistického Západu“. Zamýšlel se nad poměrem v nich obsažených sil a tlaků pohánějících technický pokrok. Tehdy se domníval, že větší šance stabilizovat technický pokrok (tj. uvést jej do rozumných mezí) mají socialistické státy. Nicméně také prohlásil, že marxismus je ze své podstaty upsaný technice z více než jen technických důvodů, totiž aby uskutečnil utopické „osvobození člověka“. Více viz tamt., s. 23-24. Po pádu Východního bloku, v rámci jednoho rozhovoru v roce 1990, ovšem jasně prohlásil, že marxismus v podobě komunismu tyto šance nevyužil, ba naopak, prokázal se ve srovnání s kapitalistickým Západem jako horší. Příliš důvěřovat kapitalismu a systému tržního hospodářství však Jonas také nedoporučoval. Srov. Jonas (1994, s. 355). Již v Principu odpovědnosti Jonas prohlašuje, že alternativy socialismus – kapitalismus jsou tváří v tvář skutečnosti, že „technologie uchvátí moc“ (což je podle něj „nikým neplánovaná, zcela anonymní revoluce, jíž nelze vzdorovat“), druhořadou, méně důležitou otázkou. Viz Jonas (1997, s. 189-190).

<sup>30</sup> „...die Prämisse, dass es unbegrenzten Fortschritt geben kann, weil es immer etwas Neues und Besseres zu finden gibt.“ Jonas (1985a, s. 24). Kurziva Jonas.

<sup>31</sup> Srov. tamt., s. 25. Jonas dále upřesňuje: tento epistemologicko-ontologický předpoklad může být pouhou bezprecedentní vírou ve virtuální nekonečnost (přírody), ale zdá se, píše na konci 80. let 20. století, že podle současného porozumění skutečnosti s nejvyšší pravděpodobností nejde jen o víru. V každém případě postupující věda bude ještě delší dobu umožňovat další technické inovace. Nakonec Jonas tvrdí: Tato virtuální nekonečnost technického pokroku se podstatně liší od předmoderního pojmu perfectibilitas (překonatelnosti, zdokonalitelnosti) každé lidské schopnosti. Předmoderní perfectibilitas vypovídala o možnostech překonání v rámci určitých druhů, ve virtuální nekonečnosti zakotvená moderní perfectibilitas se zdá být překonáním jdoucím nad rámec druhů („generische Neuerung“). Srov. tamt., s. 25-26.



Začněme *epistemologickým aspektem předpokladu*. Ten vychází podle Jonase z novověkého pojetí vědění formulovaného Francisem Baconem (1561–1626), který zavrhl klasické pojetí vědění jako „neplodné“. <sup>32</sup> Vědění nemá mít za cíl nazírání věčných inteligibilních principů, příčin a forem, ale má být využito pro praktickou činnost za účelem osvobození lidstva z nouze a nepohodlí. <sup>33</sup> Jonas zavádí v této souvislosti rozlišení mezi klasickým a novověkým pojetím vědění a tvrdí, že se jedná o pojetí s odlišnými názory na smysl a cíl vědění. <sup>34</sup> Epistemologický aspekt předpokladu je určen novověkou změnou paradigmatu: vědění (teorie) má sice stále za předmět přírodu (hmotnou skutečnost), ale nesnaží se v ní hledat věčné, neměnné příčiny, principy a formy, ale její zákonitosti, to, jak funguje. Nejde již o vědění, co věc (esenciálně) je, ale o vědění, jak věc funguje. Toho se dosahuje skrze experiment, v němž člověk přírodě nastavuje různé podmínky, zjišťuje, jak se v nich příroda chová a tím získává žádoucí vědění, které pak může použít ve svůj prospěch. Zatímco klasicky pojaté vědění cílilo nazíráním neproměnlivého na osvobození od proměnlivého, novověké dosahuje svobody tím, že proměnlivé mění, že nad ním získává stále větší moc. Jonas v rámci své interpretace a srovnání obou pojetí tvrdí, že jejich rozdíl je dán také názorem na problematiku univerzálií. Klasické pojetí spojuje s realismem, <sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Srov. Bacon (1974, s. 46) a např. Floss (1998, s. 177): „Francisem Baconem a Thomasem Hobbesem postulované vědění ve smyslu moci člověka nad přírodou (*knowledge is power*) dává právě se rodivší epistemologické subjektivitě „ontologický“ rozměr. Descartův požadavek, aby se člověk stal „pánem a majitelem přírody“, paradigmaticky kodifikuje instrumentalistickou povahu novověkého racionalismu. Původní idea jasného a jistého poznání se transformuje do postulátu ovládnutí takto přehledně zformované skutečnosti. Produktem nového mocenského vědění, zvláště v 19. a 20. století, je prudce se rozvíjející technika. Baconem a Descartem jen teoreticky postulovaná moc vědění se stává mocí praktickou.“ Kurzíva Floss.

<sup>33</sup> K tomu viz také Jonas (1997, s. 208). Jonas zde píše o „Baconově programu“ a „Baconově ideálu panství nad přírodou pomocí techniky založené na vědě“. Srov. Bacon (1974, s. 87, 239, pozn. 6): „Lidské vědění a moc splývají vjedno (...).“ Pozn.: „Položením důrazu na praktický význam vědění zakládá Bacon novověké, protikontemplativní pojetí poznání.“

<sup>34</sup> Srov. Jonas (2010a, s. 325-328). Jonas cituje jednak z předmluvy knihy Francise Bacona *Nové organon*, jednak z komentáře Tomáše Akvinského k Aristotelovu spisu *O duši*, přičemž zastává názor, že Akvinský spatřoval smysl a cíl teoretického vědění v zabývání se neměnnými a věčnými věcmi: „...so haben es die theoretischen (spekulativen) Wissenschaften seiner Aussage mit unveränderlichen und ewigen Dingen zu tun – den ersten Ursachen und intelligiblen Formen des Seins – die eben wegen ihrer Unveränderlichkeit nur angeschaut und nicht einem Tun unterworfen werden können...“ Naproti tomu praktické vědění není teorií, ale uměním měnit věci proměnlivé: „Die praktischen Wissenschaften andererseits sind nicht Theorie, sondern Kunst – ein Wissen um die planvolle Änderung des Veränderlichen.“ Bacon podle Jonase požadoval revizi, totiž, aby teoretické a praktické vědění bylo uvedeno do jiného vztahu: „...so dringt Bacon darauf, dass die beiden in ein neues Verhältnis gebracht werden, worin ihre vorige Trennung überwunden ist. ... Das Wesen der Theorie muss so umgewandelt werden, dass sie Vorzeichnungen und Anweisungen für Werke als Ertrag gibt, ja, die Erfindung von Künsten zu ihrem eigentlichen Ziel hat und somit selber eine Kunst des Erfindens wird.“ A sice do vztahu spojení a splynutí, který podle Jonase obsahuje imanentní technologický potenciál. Pro takový druh vědění poskytli předpoklady Descartes a Galilei. Tak se podle Jonase zrodilo novověké pojetí vědy.

<sup>35</sup> Za pozornost stojí, že Jonas sice interpretuje klasické pojetí vědění s odkazem na spis Akvinského (a odvolává se i na Aristotela), klasický realismus ovšem popisuje platónsky: „... die Begriffe [als] die selbst-seienden Formen des Seins...“. Jeho vymezení klasického realismu tedy odpovídá co do

novověké s nominalismem. Realisté v Jonasově podání vycházeli z toho, že počet neproměnlivých, inteligibilních forem je konečný a vědění o prvních principech nepodléhá zastarání ani není ohroženo novými objevy, nominalisté naopak s tímto nepočítají, předpokládají, že každý stav teoretického vědění je dočasný a umožňuje formulování nových otázek.

*Ontologický aspekt předpokladu* souvisí s novověkým pojetím přírody (hmotné skutečnosti). Podle Jonase jde o pojetí nepočítající s věčnými, neměnnými principy, příčinami a formami, ale pouze se zákonitostmi, se způsoby interakcí mezi elementárními částicemi, z nichž se vše skládá. Jonas v této souvislosti popisuje změnu paradigmatu metaforicky jako přechod od „aristokracie forem“ k „demokracii materie“. Kvality jsou pouze výsledkem kvantitativně více či méně složitých kombinací elementárních částic a jejich dynamických vztahů.<sup>36</sup> Zatímco v klasickém ontologickém modelu existovala určitá hierarchie bytí, v novověkém lze vyšší projevy bytí analyzovat jako kompozice nižších. Zjednodušeně vyjádřeno: formy v klasickém významu jsou nahrazeny relacemi mezi elementárními částicemi. Takové pojetí hmotné skutečnosti, tvrdí Jonas, znamená, že pokud zjistíme, jak jsou věci ze svých elementárních částí poskládány, pak můžeme jejich strukturu měnit s cílem měnit jejich vlastnosti ve svůj prospěch, příp. dokonce přírodu napodobovat a modifikovat. Tím se otevírá perspektiva dynamickému technickému pokroku.<sup>37</sup>

Jádro, vnitřní pružina neúnavnosti a dynamismu techniky tedy podle Jonase vychází z uvedeného epistemologicko-ontologického předpokladu. Text z roku 1959 „O praktickém využití teorie“ považuji za klíčový pro porozumění filosofickým základům Jonasova pojetí techniky a jejího etického rozměru. Proto se u něj ještě zdržím a pokusím se s jeho pomocí představit Jonasův další filosoficky důležitý předpoklad technické praxe – *vztah mezi teorií a praxí*.

Jonas obhajuje tezi, že po baconovské změně paradigmatu se vztah mezi teorií a praxí začal postupně měnit až došlo takříkajíc k jejich *splynutí* (Verschmelzung), což znamená, že pro moderní teorii není praktická aplikace nic náhodného, ale podstatného, a také, že moderní přírodní vědy, důsledek uskutečnění Baconova programu, jsou ve své

---

ontologického statusu univerzálií platonismu. Je tedy nutno upřesnit, že Jonasovo vymezení klasického pojetí je v zásadě zúžené do podoby jednoho extrémního názoru o statusu univerzálií. Srov. tamt., s. 351.

<sup>36</sup> „...die Aristokratie der Form ist ersetzt durch die Demokratie der Materie. Wenn Ganze gemäss dieser Demokratie blosse Summen sind, dann sind ihre anscheinend echten Qualitäten nur das Ergebnis einer quantitativ mehr oder weniger verwickelten Kombination gewisser einfachen Substrate und ihrer Dynamik.“ Tamt., s. 343.

<sup>37</sup> Srov. tamt., s. 344-345. Srov. také Floss (1998, s. 177): „Příroda, na počátku vývoje novodobé exaktní vědy jen devitalizovaná, je nyní technikou jakožto vrcholným produktem této vědy postupně „deontologizována“. Z původního souboru objektů klesá ještě „níže“, neboť se stává jen substrátem technické tvorby.“

podstatě „technologické“.<sup>38</sup> Splynutí mezi teorií a praxí lze nejlépe ukázat na moderním experimentu. Spojení mezi věděním o přírodě a změnou přírody, jak o něm uvažoval Bacon, je mnohem užší, nespočívá rozhodně jen v pouhé delegaci teoretických poznatků k praktickému použití. Samotný vědecký postup musí být praktický, pokud má přinášet prakticky významné výsledky – tj. musí být experimentální. Teorie v laboratorním měřítku nastavuje podmínky jakožto nutné prostředky k získání poznání. Tyto podmínky určuje praktickým zasahováním. Takto (prakticky) získané poznání v laboratorním měřítku obohacuje výchozí teorii a přímo zve, tvrdí Jonas, k tomu, aby bylo aplikováno v nelaboratorním měřítku. Taková aplikace je pak praktickou změnou „ve velkém“, která může opět přinést teorii, z níž vznikla, další poznatky.<sup>39</sup> Ze splývání teorie a praxe vyvozuje Jonas splývání moderní vědy s technikou:

„Pro svůj vlastní teoretický cíl potřebuje věda zvětšující se rafinované a fyzicky mocné technologie jako svůj nástroj, který si sama vyrábí, tzn. zajišťuje si jej u techniky. Co s jeho pomocí objevuje, stává se výchozím bodem nových začátků v oblasti praxe (...) a ve světě činná technika poskytuje se svými zkušenostmi vědět opět jakousi laboratoř ve velkém, zdroje nových otázek – a tak dále v nekonečném koloběhu. (...) technika silně proniká moderní vědu, jako moderní věda techniku.“<sup>40</sup>

Odehrává se mezi nimi jakýsi *feedback-efekt*.

Shrnu-li odpověď na dvě výše formulované otázky (a), lze říci, že dynamika a neúnavnost techniky pramení jednak ze specifického epistemologicko-ontologického předpokladu vznikajícího od novověku, tj. z pojetí prakticky využitelného vědění a určitého pojetí hmotné skutečnosti, která je „napodobitelná“ a modifikovatelná, jednak ze specifického, v novověku vzniklého pojetí vztahu teorie a praxe. Teorie během industrializace a rozvoje vědy v 19. a 20. století dostává primárně podobu experimentálních přírodních věd a praxe podobu techniky. V oblasti teorie dominují experimentální přírodní vědy, v oblasti praxe dominuje technika.

Nutno poznamenat, že Jonas má tendenci líčit vztah mezi moderní experimentální vědou a technikou – i z něj vzešlý dynamismus – jako jakýsi sebe sama pohánějící proces, nad kterým člověk ztrácí kontrolu. Již v textu z roku 1959 důrazně upozorňuje, že pokud se člověk zcela svěří feedback-efektu, který mezi nimi panuje, prohraje boj o sebe sama.<sup>41</sup> Klíčovou roli hraje v tomto zápase pojetí člověka, to, jak člověk chápe

<sup>38</sup> „Meine These ist, dass für moderne Theorie praktische Anwendung nicht zufällig ist, sondern wesenseigentümlich ist, oder dass die Naturwissenschaft technologisch in ihrem Wesen ist.“ Tamt., s. 339.

<sup>39</sup> Srov. tamt., s. 347-348.

<sup>40</sup> Jonas (1985a, s. 27).

<sup>41</sup> Srov. Jonas (2010a, s. 353).

sebe sama, smysl své technické praxe a cíle, jež se snaží s pomocí techniky dosáhnout.<sup>42</sup> Tím se dostávám k třetímu, antropologickému aspektu předpokladu technické praxe. V dalším představím Jonasovy odpovědi na třetí výše položenou otázku (b), jaký je filosofický význam fenoménu techniky – a sice na pozadí jeho antropologických tezí.

b) Jonas vychází ze svého hlavního modelu: teorie splývající s praxí představuje teorii postavenou zcela do služeb praxi. To se zrcadlí i ve vzájemném poměru vyšších a nižších schopností v člověku. Vyjádřeno platónsky, teorie již dávno není vozatajem,<sup>43</sup> a pokud byla kdysi symbolem transutilitárních snah, dnes se stala služkou každého přání z oblasti praxe. Aristokratická soběstačnost vědění zmizela, vznešenost byla zaměněna za užitečnost.<sup>44</sup> Člověk se podle Baconova snu měl osvobodit od nutností přírody, ale paradoxně si vytvořil jakousi druhou sféru „nutností“. Díky vědě a technice se sice člověk čím dál méně fyzicky lopotí, ale, vyjádřeno platónsky, setrvává v jeskyni proměnlivých věcí, nad nimiž sice získal netušenou moc, současně je však touto mocí sám spoutáván.<sup>45</sup>

Spojení teorie s (technickou) praxí ovšem není naprosté, domnívá se Jonas. Jejich vzájemné popohánění nelze zastavit, není již cesty nazpět, – v této souvislosti Jonas tvrdí, že ani poctivost ani logika nenechávají otevřenou cestu zpět ke klasickému pojetí<sup>46</sup> –, ale přesto stále trvá možnost jakési čisté teorie, která se nenechá zcela pohltit (technickou) praxí. Čím je tato možnost dána? Tím, že v člověku existuje jakási *transcendence* jakožto nutná podmínka možnosti<sup>47</sup> překonat sklon zabývat se pouze proměnlivými věcmi v technické sféře nutnosti. Jedná se o svobodu, která se manifestuje také ve vztahu k pravdě, o které by vědě mělo jít a která činí vědu možnou. Tato schopnost transcendence je transvědeckým faktem, tvrdí Jonas. Moderní věda se sice pohybuje co do svých předmětů a své činnosti „v jeskyni“ (vyjádřeno platónsky), ale co do své vnitřní příčiny v duši nikoli. Člověk tedy není zcela zajatcem, není

<sup>42</sup> Srov. tamt., s. 349. Ortega y Gasset, na rozdíl od Jonase, nezdůrazňuje tolik ohrožení člověka plynoucí z (moderní) techniky. Oba se ovšem shodnou v tom, že fenomén techniky staví člověka před otázky jdoucí až k základům jeho lidství. Ortega se již v roce 1933 pokusil jednu z nich formulovat, když hovořil o tragikomičnosti situace, v níž člověk doposud nikdy nebyl, do které ho však technika dostává: „Člověk je (...) dnes ve své hloubi zděšen právě vědomím své zásadní neomezenosti. A možná to přispívá k tomu, že už neví, kým je – protože je-li v zásadě schopen být vším, co si lze představit, neví už, čím ve skutečnosti je.“ Ortega y Gasset (2011, s. 62).

<sup>43</sup> „... sicher ist nur, dass nicht die Theorie der Wagenlenker ist.“ Jonas (2010a, s. 349).

<sup>44</sup> Jonas (1985a, s. 29-30).

<sup>45</sup> Srov. Jonas (2010a, s. 355).

<sup>46</sup> „Auch lässt weder Redlichkeit noch Logik den Rückweg zur klassischen Position offen. Theorie selber ist ein Prozess geworden, und wie wir sahen, ein Prozess, der ständig ihren eigenen praktischen Gebrauch involviert; und man kann sie nicht auf andere Art ‚besitzen‘.“ Tamt., s. 354.

<sup>47</sup> „...eine ‚Transzendenz‘ im Menschen selbst als... notwendige Bedingung.“ Tamt., s. 355. Toto Jonasovo vyjádření prozrazuje zároveň jeho vlastní epistemologickou pozici, a mám za to, že jde o pozici kantiánskou: transcendence v člověku jakožto nutná podmínka jeho svobody nenechat se zcela spoutat mocí techniky.

beznadějně spoután. Disponuje-li schopností transcendence, disponuje onou čistou teorií, která není zcela pohltitelná technickou praxí. Ona čistá teorie, je podle Jonase *filosofie*.<sup>48</sup>

V situaci vzájemného posilování a růstu vědy a techniky, kdy se zároveň věda podrobuje utilitaristickým cílům techniky, hrozí člověku ztráta kontroly nad technikou při současném růstu technické moci člověka. Podstata techniky spočívá v tom, že je *prostředkem*,<sup>49</sup> prométheovská prestiž techniky ovšem vede k pokušení, učinit z ní *cíl*. Jonas varuje před snahami a ambicemi učinit z techniky hlavní poslání a cíl člověka. Filosofický význam této situace se ukazuje do té míry, nakolik je člověk schopen a ochoten tuto situaci filosoficky reflektovat a získat moc nad „mocí techniky“, která jej může zotročovat.<sup>50</sup>

## 2. Specifické vlastnosti technické praxe a princip předběžné opatrnosti

Obecně platí, že předmětem etiky je lidská praxe (jednání). Je-li technická praxe určitým způsobem jednání člověka, pak platí, že by měla být také předmětem etické reflexe. Na základě tohoto argumentu Jonas zdůvodňuje nutnost etické reflexe technické praxe. Jeho vlastní etickou reflexi najdeme v textu s příznačným názvem „Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist“ z roku 1982.<sup>51</sup> Uvedený argument by mohl budit zdání, že technickou praxi lze eticky reflektovat a hodnotit podle stejných měřítek jako ostatní způsoby lidské praxe. Jonas v této souvislosti zdání rozptyluje a přichází s vlastní tezí: Technická praxe člověka<sup>52</sup> ve skutečnosti představuje *specifický způsob praxe* vyžadující *specifickou etickou reflexi* lišící se od etické reflexe, která odpovídá každému jinému způsobu lidské praxe v minulosti.<sup>53</sup> Svou tezi opírá o pět důvodů, jež jsou zároveň popisem *specifických vlastností techniky*:

1) *Ambivalence účinků*: Obecně platí, že každá schopnost jako taková je dobrá, špatnou se stává teprve, když je zneužita, uvažuje Jonas a dokládá to příkladem

<sup>48</sup> Srov. Jonas (2010a, s. 355-356).

<sup>49</sup> Ortega y Gasset podstatu techniky vyjadřuje takto: „Ze samé plnosti možností je technika pouhou dutou formou – jako ta nejformálnější logika –, není schopna určovat obsah života. Proto tyhle roky, ve kterých žijeme, tedy nejintenzivněji technické roky v lidské historii, jsou těmi nejprázdnějšími.“ Ortega y Gasset (2011, s. 62).

<sup>50</sup> Toto pro Jonase dosti důležité téma dialektiky mezi „mocí techniky“ a „mocí člověka“ viz podrobně pozn. 88.

<sup>51</sup> Jonas (2010b, s. 365-376).

<sup>52</sup> Jonas neupřesňuje o jakou oblast, druh či typ techniky jde, má na mysli moderní techniku ve výše pojednávaném smyslu. „Meine These ist, dass die moderne Technik in der Tat einen neuen und besonderen Fall bildet, und von den Gründen dafür möchte ich fünf anführen, die mich besonders beeindruckten.“ Tamt., s. 365.

<sup>53</sup> Specifičnost technické praxe znamená podle Jonase, jinak vyjádřeno, to, že vyžaduje *zvláštní, zvýšenou etickou pozornost*.

schopnosti řeči a zneužitím skrze lež. Důležité je rozlišit, co je zneužitím schopnosti a co nikoli. Obecně pak dále platí, že člověk má svou schopnost či moc posilovat či zvětšovat, ale nezneužívat. Jak je to ale v případě, kdy určitý projev schopnosti či moci ve velkém rozsahu, byť za dobrým účelem, s sebou nutně nese zesilování účinků špatných, jež hrozí nakonec přesáhnout ty dobré? Jonas se domnívá, že to je případ techniky. Problém spočívá v tom, že i když technická moc naplňuje jí vlastní, dobře míněné a legitimní cíle, obsahuje v sobě hrozby, které v dlouhodobé perspektivě mohou mít takřikajíc poslední slovo, neboť dlouhodobá činnost je technice vlastní. Jonas to vyjadřuje takto: Riziko techniky spočívající v „příliš mnoho“ je stále přítomné, stupňování dobrých účinků „živí“ i ty špatné, nebezpečí spočívá paradoxně ve stupňujícím se úspěchu! Etická neutralita pro techniku neplatí. Etika techniky by měla tuto ambivalenci brát vážně.<sup>54</sup>

2) „*Nutnost*“ *používání*: Obecně platí, že mít schopnost či moc neznamená muset je využívat. Schopnost řeči může být toho dokladem. Člověk nadaný řečí může hovořit, ale nutně nemusí.<sup>55</sup> Schopnost neimplikuje nutnost jejího využití. Tato diference mezi „moci konat“ a „muset konat“ však podle Jonase neplatí pro souhrn technických schopností ve společnosti, která jako ta naše založila svou existenci na stálé aktualizaci svého technického potenciálu. Příklad s řečí se proto na situaci naší civilizace nedá použít, spíše lze použít příklad dýchání. „Moci dýchat“ se zdá implikovat „muset dýchat“. U techniky jakožto permanentní stupňující se lidské moci se stírá diference mezi „moci“ a „muset“, tvrdí Jonas, a to tím více, čím více technických „nutností“ udržuje chod civilizace. A to je pro etiku techniky další břímě.<sup>56</sup>

3) *Globální rozsah a dosah techniky v prostoru a čase*: K výše uvedenému je třeba připočítat rozsah a dosah účinků technické praxe jakožto globální činnosti lidstva, která se skládá z miliard jednotlivých činností a vytváří v konečném důsledku novou dimenzi hodnou etické pozornosti, dimenzi všem způsobům dřívější lidské praxe neznámou. Jonas uvádí, že každé využití techniky v rámci společnosti tihne k využití globálnímu, přičemž hrozí, že nárůst technické praxe ohrozí jednak samotné aktéry, jednak planetu, na níž se technická činnost odehrává. V této souvislosti upozorňuje

---

<sup>54</sup> Srov. tamt., s. 366-367.

<sup>55</sup> Nutno ovšem dodat (a Jonase doplnit), že *dříve*, než se člověk naučí mluvit, mluvit *musí* (aby se mluvit vůbec naučil).

<sup>56</sup> Srov. tamt., s. 367-368. Druhé specifikum technické praxe považuje Jonas za signifikantní. Domnívá se, že technika v sobě obsahuje *kvazityranský* element, který se projevuje v dynamice technického pokroku tím, že takřikajíc proměňuje technické způsoby moci do podoby jakýchsi samostatných hypostazovaných sil, kterým jsme my, tvůrci techniky, paradoxně podrobeni. Omezování svobody člověka skrze hypostazování jeho vlastních výtvorů sice existovalo odpradáвна, ale v minulosti se projevovalo spíše ve smyslu omezení, setrvačnosti a vazeb na výtvoř v rámci tradovaných úkonů, předmětů apod. Moc techniky však působí přesně opačně, domnívá se Jonas: každý nový technický krok nás nutí pokračovat, rozprostírá nutnost i do širšího okolí a do budoucnosti, která v konečném důsledku okusí její „plody“. Jonasovo obrazné líčení kvazityranského elementu techniky obsahuje, stručně řečeno, jednoduché poselství: Výtvoř člověka by se neměly stát jeho „pány“. Srov. tamt., s. 375-376.

Jonas na kumulativní účinky, které mohou zasáhnout dokonce budoucí generace. Využívání techniky v současnosti může ovlivnit nejen miliardy lidí na dalších místech planety, ale i miliardy lidí v budoucnu, přičemž tito nemohou do rozhodování o podobách využívání techniky ještě zasáhnout. Obezřelost a férovost vůči dalším generacím a snaha nevytvořit jim současnou technickou praxí „hypotéky“, s nimiž si nebudou vědět rady, musí určovat současné rozhodování. Jedná se o etické novum: zohlednění současných globálních, ale i budoucích dimenzí, které ovlivňujeme současnou každodenní technickou praxí. Klíčový etický pojem, vyvolaný touto situací, je prospektivní odpovědnost, která se jako nikdy předtím dostala do centra etické pozornosti. Podle Jonase se otevřela nová kapitola v dějinách etiky. Etika by měla reagovat na nový rozsah technické moci.<sup>57</sup>

4) *Prolomení antropocentrismu*: Ze všech živých bytostí na planetě disponuje člověk za pomoci techniky největší mocí. Antropocentrismus většiny etických systémů, ať již náboženských či sekulárních, byl získáním této moci prolomen, domnívá se Jonas. Dříve spadalo do etické perspektivy téměř výlučně vždy jen dobro člověka, v nejužším vymezení dobro jedince a jeho nejbližších, v nejširším vymezení dobro lidstva. Nic z toho neztratilo svou závaznost. Kvůli rozsahu a dosahu technické moci je ovšem třeba rozšířit etickou perspektivu na celou biosféru planety obsahující pestrost rostlinných a živočišných druhů, neboť excesivní zásahy člověka ukazují na jejich dosud nezohledňovanou zranitelnost. Morální ohled na živé mimolidské organismy by měl přesáhnout utilitaristický kalkul. Zpustošená mimolidská příroda samozřejmě ochuzuje samotného člověka, vždyť je na ní více či méně závislý. Nemělo by jít však pouze o práva člověka. Respektovat přirozená práva mimolidské přírody znamená totiž znovu vidět člověka jako přítele a nikoli jako nepřitele přírody. Jonas tvrdí, že poprvé v dějinách lidstva je člověku uložena povinnost planetárního významu: šetřit s neobnovitelnými zdroji, chránit rostlinné i živočišné druhy, uvědomit si znovu, že má být správcem a strážcem. Tuto roli tradičně přisuzovalo člověku náboženství, dnes je to však i jeho vystupňovaná technická moc, která ho znovu do této role staví. Bylo třeba hrozby ohrožení celku přírody, dokonce skutečného započetí jejího ničení, abychom si toto uvědomili. Zahanbující myšlenka, tvrdí Jonas.<sup>58</sup>

5) *Vzbuzování metafyzických otázek*: Celoplanetární ohrožení skrze techniku odhaluje apokalyptický potenciál techniky, její schopnost ohrozit pokračování lidského rodu, příp. nevratně narušit genetickou integritu člověka, dalších živých bytostí, nebo dokonce zničit podmínky možnosti vyšších projevů života vůbec. To vše vede k metafyzickým otázkám, se kterými nebyla etika dosud konfrontována: Proč neohrožovat pokračování lidského života na Zemi? Proč střežit lidskou genetickou

---

<sup>57</sup> Srov. tamt., s. 368-369. V této souvislosti uvádí Jonas znění své „etické přímé úměrnosti“: S rostoucí mocí rostou proporcionálně požadavky na odpovědnost.

<sup>58</sup> Srov. tamt., s. 370-372.

integritu? Proč má vůbec na Zemi trvat život? Otázky tohoto typu vůbec nejsou zbytečné, domnívá se Jonas a odpovědi na ně jsou klíčové, neboť nám ukáží, zda vůbec a nakolik smíme v našich technických experimentech riskovat, pokud rizika ohrožují uvedená dobra. Měli bychom si dokonce odpovědi na tyto otázky vyjasnit tak, aby nás jednoznačně vedly k rozhodnutí určitá rizika ani nepodstupovat. Pokud platí kategorický imperativ, že lidský život na Zemi pokračovat má, pak jsou všechny sebevražedné hrátky lidstva zakázány a technické experimenty, které by k tomu, byť jen nepatrně přispívaly či poznenáhlu vedly, musí být předem vyloučeny, uzavírá Jonas.<sup>59</sup>

Uvedených pět specifických vlastností technické praxe vyžaduje specifické a adekvátní etické odpovědi, a to jak v rovině hlavních etických principů a pojmů (jak se ukazuje hlavně na pojmu prospektivní odpovědnosti), tak v rovině etické analýzy, tj. v etice techniky. Ta je tímto postavena před nové výzvy.

Podívejme se nejdříve na rovinu etické analýzy, kde se jedná především o výzvu *eticky reflektovat kombinaci první a třetí vlastnosti techniky* (ambivalenci účinků a globální rozsah a dosah techniky v prostoru a čase), což podle Jonase vede k zásadnímu přehodnocení běžně rozšířeného názoru, že existují (zjednodušeně vyjádřeno) dva druhy technické praxe – prospěšná a škodlivá. Jonas zastává tezi: Každou technickou praxi mající výše zmíněné dvě vlastnosti nelze považovat v dlouhodobém horizontu pouze za prospěšnou. Problematiku ilustruje na příkladu jaderné zbraně a jaderného reaktoru. Zdá se, že zbraň je škodlivá, reaktor prospěšný. Mohli bychom se tedy domnívat, že se stačí řídit zásadou: zbraň nepoužívejme, reaktor používejme. Ve světle zmíněných dvou vlastností, ambivalence účinků a globálního rozsahu v prostoru a čase, však Jonas upozorňuje, že i neválečné používání jaderných reaktorů skrývá v dlouhodobé perspektivě značná rizika daná jaderným odpadem, který představuje jakousi „hypotéku“ uloženou v rozměru několika desítek dalších tisíciletí dalším generacím.<sup>60</sup> Platí tedy, že i neriziková, prospěšná technika musí být předmětem etické reflexe, a to zvláště tehdy, jedná-li se o techniku, jež „musí“ být používána (viz druhá vlastnost) k udržení chodu civilizace. Právě tyto na první pohled nerizikové druhy techniky přiměly Jonase k etickým úvahám. Nazývá je „časovanými bombami“ a jejich

---

<sup>59</sup> Srov. tamt., s. 372. Nutno doplnit, že Jonas, inspirován Kantem, formuloval čtyři varianty kategorického imperativu: „Jednej tak, aby účinky tvého jednání byly slučitelné s trváním skutečně lidského života na Zemi, nebo vyjádřeno negativně: Jednej tak, aby účinky tvého jednání nezničily budoucí možnost takového života, nebo jednoduše: Neohrožuj podmínky neomezeného trvání lidstva na Zemi, nebo opět pozitivně: Vezmi v úvahu do své současné volby rovněž budoucí integritu člověka jako součást svého chtění.“ Jonas (1997, s. 35).

<sup>60</sup> Podrobné etické námitky včetně přesvědčivých argumentů proti využívání jaderné energie (a speciálně s ohledem na problematiku ukládání jaderného odpadu) lze nalézt např. u německého filosofa Roberta Spaemanna viz Spaemann (2011, s. 86-90). Více k Jonasovým názorům na jadernou energetiku viz Jonas (1997, s. 272-273).



nebezpečnost spatřuje ve zmíněné kombinaci vlastností.<sup>61</sup> Souhrnně lze s naším myslitelem konstatovat, že *neuralgický bod technické praxe se nachází v kombinaci prvních tří specifických vlastností*. „Požehnání“ techniky obsahují nemalé hrozby a mohou se proměnit v „prokletí“ v té míře, v jaké jsme na techniku odkázáni. Lidstvo je právě díky „požehnáním“ techniky příliš početné a nemůže se vrátit k nějaké z dřívějších fází životního stylu bez techniky. Musí pouze kupředu, přičemž prostředky k překonání hrozeb bude nutně používat technické.<sup>62</sup>

Již víme, že v rovině hlavních etických pojmů hraje pro Jonase klíčovou roli prospektivní odpovědnost.<sup>63</sup> Ta zakládá *etický princip předběžné opatrnosti*, zmíněný hned v úvodu. Nyní stručně představím, jak náš myslitel tento princip chápe, a to nejen kvůli centrálnímu významu, který má v jeho etice techniky, ale také proto, abych aplikaci tohoto principu mohl ve třetí části článku kriticky reflektovat.

Náš myslitel uvažuje tutoristicky:<sup>64</sup> Technika generuje rizika, která nelze s naprostou jistotou předvídat. Jedná-li se o vážná rizika, je třeba stanovit takový princip, který bude reagovat na nejistoty prognóz a zároveň poskytne sám o sobě eticky jistý návod k řešení. Jonasovi jde konkrétně o to, naprosto nepřipustit riziko zániku lidstva a deformace genetické integrity člověka. I když jsou taková rizika pouze možná, je třeba je do etické rozvahy zahrnout jako skutečná – podle pravidla: špatná prognóza má přednost před dobrou – a jednat tak, aby nemohla nastat, byť je pravděpodobnost, že nastanou, sebemenší a zisk (v opačném případě) sebevětší:

„Tím jsme konečně našli princip, jenž zakazuje určité experimenty, které technologie dokáže uskutečnit (...) zde je třeba pouhé *možnosti* dotyčného řádu nahlížet jako nepřijatelná rizika (...) [a] s tím, co je sice zpochybnitelné, avšak možné, je-li to určitého druhu, nakládat pro účely rozhodnutí jako s jistotou. (...) tento princip zacházení s nejistotou nemá sám v sobě nic nejistého a zavazuje nás bezpodmínečně, to znamená nikoli jako pouhá rada mravní rozumnosti, nýbrž jako nevyhnutelný příkaz, pokud přejímáme odpovědnost za to, co bude. Pod zorným úhlem takové odpovědnosti se obezřelost, jinak záležitost náhody, stává jádrem morálního jednání.“<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Mezi „časované bomby“ řadí Jonas dopravní prostředky vytvářející emise, plošné kácení lesů, znečišťování atmosféry, vody a půdy, hubení živočišných druhů, genetické manipulace. Za problematický považuje i růst populace. Za pozornost stojí je, že největší hrozbu nespátřuje v apokalyptickém scénáři globální jaderné katastrofy, ale v postupném, „normálním“, neválečném počínání lidstva, které kvůli pohodlnosti, konzumu, lhostejnosti a otupělosti znemožní v konečném důsledku život dalším generacím, příp. ohrozí fungování biosféry. Srov. Jonas (1991, s. 108-109) a (1990a, s. 28-29).

<sup>62</sup> Srov. Jonas (2010b, s. 372-373).

<sup>63</sup> Více k jonasovské prospektivní odpovědnosti viz Jonas (1997, s. 144-145).

<sup>64</sup> K pojmu tutorismus viz např. Gottschalk-Mazouz (2011, s. 506).

<sup>65</sup> Jonas (1997, s. 70, 71-72). Kurziva Jonas.

### 3. Srovnání, kritická reflexe a aktuální podněty jonasovské etiky techniky

Ve třetí části článku zaměřuji kritickou pozornost na vybrané jonasovské myšlenky a teze, na konci se pokouším o nastínění aktuálních podnětů, které Jonasova etika techniky může nabídnout. Nejdříve však krátce naznačím, proč jsem výše srovnával v poznámkách pod čarou jonasovské a ortegovské pojetí techniky, a také, čím je jonasovský přístup charakteristický v porovnání s přístupy vybraných filosofů v období po Druhé světové válce v německém myšlenkovém prostoru.

Jak uvedeno v pozn. 42, Jonas se s Ortegou y Gassetem rámcově shoduje v názoru, že *fenomén techniky staví člověka před otázky jdoucí až k základům jeho lidství*. Určitou analogii lze také nalézt mezi jonasovským důrazem na dialektiku „technická moc–lidská (bez)moc“ a ortegovskou dialektikou „neomezenost techniky–(vnitřní) prázdnota člověka“. <sup>66</sup> Dílčí srovnání pojetí těchto dvou na první pohled různorodých myslitelů ukazuje, že reflexe technické praxe ústí jakoby sama od sebe do neodbytných, vážných antropologických otázek. Ortega y Gasset to shrnuje např. takto: Člověk je díky technice

„ve své hloubi zděšen (...) vědomím své zásadní neomezenosti. A možná to přispívá k tomu, že už neví, kým je – protože je-li v zásadě schopen být vším, co si lze představit, neví už, čím ve skutečnosti je.“<sup>67</sup>

Jonas např. takto:

„(...) i člověk se ocitl mezi objekty techniky. (...) obrací svou dovednost vůči sobě samému a připravuje se k tomu, aby vynalézavě a nově dotvořil i vynálezce a výrobce všeho ostatního. Toto završení jeho moci, které může velmi snadno znamenat přemožení člověka, toto poslední nasazení jeho dovednosti proti přírodě vyžaduje krajní úsilí etického myšlení, jehož úkolem je hledat dosud nevolené alternativy k tomu, co se dříve pokládalo za definitivní danost lidské konstituce.“<sup>68</sup>

Jak Jonas, tak Ortega y Gasset se podle mého názoru rámcově shodují nakonec i v tom, že (více či méně explicitně) tematizují antropologicky významnou otázku „víry člověka v techniku“, příp. utopického rysu lidské naděje vkládané do možností a příslibů techniky.

---

<sup>66</sup> Ortega y Gasset (2011, s. 62) upozorňuje, „že technika, která se na jedné straně ukazuje jako v zásadě neomezená schopnost, způsobuje člověku, který žije z víry v techniku a v nic jiného než v ní, že se mu vyprazdňuje život.“

<sup>67</sup> Tamt.

<sup>68</sup> Jonas (1997, s. 43).

V období po Druhé světové válce se především německá filosofie vyznačuje úvahami nad technikou, obecně vyjádřeno nad instrumentalizací světa.<sup>69</sup> Čím je Jonas v tomto myšlenkovém prostředí charakteristický? Čím se liší od Karla Jasperse, Martina Heideggera, Günthera Anderse a dalších, kteří se věnovali filosofické reflexi techniky? Se třemi jmenovanými autory se Jonas znal osobně a spojovala jej s nimi mimo jiné právě zmíněná reflexe. Heidegger byl dokonce jedním z jeho prvních učitelů filosofie.<sup>70</sup> Podrobnější srovnání Jonase s těmito autory by nicméně zvětšilo již tak značný obsah článku;<sup>71</sup> pokusím se tedy vystihnout jen to podstatné, tak, aby vynikly zároveň hlavní charakteristiky jonasovského přístupu. Začnu-li od dlouholetého Jonasova přítele Anderse, podstatný rozdíl zmínil sám Jonas v rozhovoru v roce 1987: Pro Anderse byl šok z použití jaderné bomby tak velký, že se od té doby věnoval především tomuto aspektu hrozeb techniky a byl jím doslova zajatý. *Jonas naopak zaměřil svou pozornost na neválečnou techniku*, přičemž největší hrozbu nespatořoval v apokalyptickém scénáři globální jaderné katastrofy, ale v postupném, normálním, všednodenním počínání lidstva, které kvůli pohodlnosti, konzumu, lhostejnosti a otupělosti může v konečném důsledku znemožnit život dalším generacím, ohrozit fungování biosféry či deformovat svou genetickou integritu (viz pozn. 61). Vůči Heideggerovi se Jonas po Druhé světové válce stále více vymezoval;<sup>72</sup> co se týká naší problematiky, lze shrnout hlavní důvod do Jonasovy výtky: Od ontologie pobytu je pouze krůček k etice pobytu, ten však Heidegger nikdy neudělal.<sup>73</sup> Jonas se tedy liší od Heideggera hlavně tím, že se pokusil kromě filosofické reflexe techniky navrhnout i *etiku (neválečné) techniky*, třeba načrtnutím, jak by měla být klasická ctnost uměřenosti v této souvislosti aktualizována, což rozvádím níže.<sup>74</sup> Jonase s Jaspersem spojuje tematizování technického imperativu, Jonas se však více, hlouběji než Jaspers věnuje eticky relevantní analýze techniky.<sup>75</sup> Charakteristika a hlavní význam jonasovského přístupu se projevuje celkově v tom, že v současném německém diskursu platí Jonas za *zakladatele jednoho ze tří hlavních směrů etiky techniky založeného na prospektivní odpovědnosti*<sup>76</sup> a vycházejícího z etiky

<sup>69</sup> Za upozornění na tuto skutečnost a na důležitost srovnání Jonase s německou poválečnou filosofií techniky vděčím neznámému recenzentovi.

<sup>70</sup> Více viz Jonas (2003, s. 108-128).

<sup>71</sup> K podrobnějšímu srovnání Jonase s Heideggerem viz Jacob (1996).

<sup>72</sup> Jonasova kritika Heideggera kulminovala v roce 1964, v přednášce s názvem „Heidegger and Theology“, více viz Jonas (2003, s. 304-309).

<sup>73</sup> Jonas (1993, s. 20).

<sup>74</sup> Jedním z klíčových textů je v tomto ohledu text z roku 1983 s názvem „Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und Werte für morgen“ viz Jonas (1985b).

<sup>75</sup> Byť Jaspers dříve než Jonas poukazyval v souvislosti s hrozbou atomové války na problematiku technického imperativu. Za poukaz na tuto skutečnost vděčím rovněž neznámému recenzentovi. Nutno však dodat, že v německém myšlenkovém prostředí je zavedení pojmu technický imperativ do filosoficko-etického diskursu spojováno primárně se jménem Jonasovým.

<sup>76</sup> Kritici nicméně Jonasovi mimo jiné vytykají, že ztotožnil instanci odpovědnosti (odpovědnost „před čím, resp. kým“) s objektem odpovědnosti (odpovědnost „za co“). Srov. Werner (2003, s. 228-229).

povinnosti (v kantiánském slova smyslu),<sup>77</sup> jak ukazuje požadavek bezpodmínečnosti obezřetnosti odůvodněný principem předběžné opatrnosti.

Na dalších řádcích se zaměřím na některé charakteristické jonasovské myšlenky a teze, které považuji za hodné kritické reflexe. Nejsmysluplnější se zdá začít jeho *interpretací epistemologických základů klasického modelu vztahu teorie a praxe*. Jak jsem upozornil v pozn. 35, vymezil náš myslitel klasické pojetí co do ontologického statusu univerzálií jako platonismus. Mám za to, že takové vymezení má za následek *zjednodušení klasického modelu vztahu mezi teorií a praxí*. Na jedné straně teoretické vědění nazírá věčné principy, ideje a formy, které kvůli jejich neměnnosti nelze podrobit změnám, na druhé straně praktické vědění umožňuje měnit proměnlivé věci. Podle Jonase jsou tyto dva druhy činností v klasickém pojetí oddělené kvůli druhu svých předmětů. Rád bych k této jeho interpretaci uvedl několik poznámek:

Nejpozději Aristotelés rozlišuje nikoli dva, ale tři druhy činností: teoretickou (nazírání), praktickou (jednání) a poietickou (vytváření). Co do povahy chápe tyto činnosti sice jako různé, ale nikoli jako zcela oddělené.<sup>78</sup> Z toho vyplývá, že by se celý model vztahu teorie a praxe měl diferencovat přesněji: změna vztahu se netýká pouze teorie a praxe, ale také teorie (nazírání, vědění) a poiesis (vytváření), přičemž v rámci techniky jsou praxe a poiesis často úzce propojené, nikoli však identické. Celkově mám za to, že *klasické pojetí nelze epistemologicky zúžit na pojetí platónské*, jak to učinil Jonas.<sup>79</sup> Pokud do klasického pojetí počítáme i aristotelskou myšlenkovou tradici (k níž patří i Tomáš Akvinský, na jehož komentář k Aristotelovu spisu O duši Jonas reaguje), nelze tvrdit, že toto pojetí odděluje teorii od praxe.<sup>80</sup> V této souvislosti lze uvést příklad: Člověk sice nemůže měnit (věčně) platné principy (např. princip sporu, princip identity), ale může – a běžně tak činí – měnit svou činností např. substanciální formy, resp. působit jejich vznik a zánik. V obou případech se jedná o něco, co je předmětem nazírání (teorie), nicméně v prvním případě jde o nezměnitelné principy (praxí neovlivnitelné), v druhém o změnitelnou formu (praxí ovlivnitelnou).<sup>81</sup> Toto téma je filosoficky zajímavé (především s ohledem na to, jak různá epistemologicko-

---

<sup>77</sup> Srov. Knoepffler (2010, s. 172). V linii založené Jonasem pokračují především Hans Lenk a Günter Ropohl.

<sup>78</sup> Teoretická činnost je umožněna teoretickým rozumem, jednajícím a vytvářecí činností rozumem praktickým. Jak teoretický, tak praktický rozum jsou však jednou pomocí duše, pracují v součinnosti. Srov. Aristotelés (2009, 1139a, 5-1139b, 1).

<sup>79</sup> Současně je třeba také upozornit, že Jonasovo dělení realismus (klasické pojetí) versus nominalismus (novověce-moderní pojetí) je zjednodušením i s ohledem na starověký atomismus, podobný novověkému mechanicismu. Za upozornění na tuto skutečnost rovněž vděčím neznámému recenzentovi. Otázku, proč Jonas toto zjednodušení používá a o jaké důkazy jej opírá, nechávám nezodpovězenou; jednoznačnou odpověď totiž nenabízí ani relevantní text z roku 1959.

<sup>80</sup> Že Jonas klasické pojetí epistemologicky zjednodušil, dokládá německý filosof Wilhelm Büttgenmeyer. Srov. Büttgenmeyer (2003, s. 191, 193).

<sup>81</sup> Zmíněný rozdíl se zdá být rozdílem existujícím mezi tzv. prvními a druhými intencemi.

ontologická východiska vedou k různým etickým perspektivám), nebudu ho zde však více rozvádět.

Zaměřím se však detailněji na *Jonasův vlastní postoj ke klasickému pojetí*, resp. k tomu, co nazývá klasickým pojetím. Na jedné straně tvrdí, že klasický ideál nazírajícího člověka se stal neplatným a nelogickým kvůli absenci domnělých neměnných principů a forem,<sup>82</sup> na druhé straně spatřuje řešení – jak nepropadnout neúnavné dynamice feedback-efektu mezi vědou a technikou – v možnosti filosofie jakožto čisté teorie, která představuje transvědecký fakt a již nemůže technická praxe zcela pohltit. Zdá se, že na jedné straně zneplatňuje klasický kontemplativní ideál nazírání (a je otázka, zda s ním i platnost neměnných principů a forem), na druhé straně však hledá řešení ve filosofii. Jakými předměty se tedy filosofie jakožto čistá teorie zabývá? A jak zachrání vědu ze spárů feedback-efektu?

Odpovědi na tyto otázky lze alespoň v náznacích najít v záznamu rozhovoru z roku 1981 s názvem „Im Zweifel für die Freiheit?“,<sup>83</sup> v pasáži, kde hovoří o významu a úkolu filosofie. Aniž by zde explicitně zmiňoval platonismus, považuje za úkol filosofie získání moudrosti, která není věděním vědy, nýbrž věděním, jak s vědeckým věděním zacházet, jak používat moc a možnosti, které věda nabízí. Vědu poháněnou jen technikou považuje Jonas dokonce za démonickou, neboť jejím cílem je prý stálé stupňování moci nad věcmi a přírodou. V této souvislosti prohlašuje: Musíme znovu objevit pojem kontempace, která není zaměřena na získání moci. Potřebujeme opět oživit původní, klasický pojem teorie a pohlížení na skutečnost, které nás uschopní k tomu, abychom pozorovaným objektům (v přírodě) nečinili násilí, ale nechali je být tím, čím jsou.<sup>84</sup> A úkol praktické filosofie, tedy etiky, spočívá v podpoře a zdůvodnění takového přístupu a praxe.<sup>85</sup>

Vidíme, že *Jonas svůj postoj revidoval*. V roce 1959 sice prohlásil cestu ke klasickému pojetí za uzavřenou (srov. pozn. 46), o dvacet dva roků později ale *volá po oživení kontemplativního nahlížení na skutečnost*, otázku ontologického statusu univerzálií přitom nechává stranou. Požaduje návrat ke klasickému pojetí, aniž by jej přesně epistemologicky vymezoval. Jde mu o *získání moudrosti*. A klasické pojetí teorie podle jeho názoru nabízí pojetí moudrosti jakožto vědění, které prolamuje feedback-efekt a vrací člověku zpět moc nad jeho technickou mocí.

---

<sup>82</sup> „... und so gilt, dass... das kontemplative Ideal in sich ungültig, ja unlogisch geworden ist durch die schiere Abwesenheit jener vermeintlichen Endgültigkeiten, der währenden ‚höchsten Gegenständen‘, in deren Begreifung das Wissen zur Ruhe kommt und von Suche in Schau übergeht.“ Jonas (2010a, s. 352).

<sup>83</sup> Jonas (1985d, s. 301-321).

<sup>84</sup> Srov. tamt., s. 318-319.

<sup>85</sup> Je však taková praxe realizovatelná např. v rámci přírodních věd? Není pro ně spíše typické, že programově odsunují respekt a úctu před předmětem svého zkoumání, neboť se domnívají, že tím dosáhnou objektivnějšího pohledu a jádra věci? – táže se Jonas a zároveň tvrdí, že si nedokáže představit, že pohled a přístup přírodních věd odhaluje celou skutečnost. Srov. tamt., s. 319-320.

Za kritickou pozornost dále stojí *jonasovské pojetí techniky*, to, jak popisuje fenomén technické praxe a její specifické vlastnosti (viz 2. kap. článku). V německém diskursu panuje shoda, že za jonasovským pojetím techniky stojí určitá problematická charakteristika. Pokusím se ji s pomocí dvou vybraných německých autorů krátce představit, poté stručně zachytím vývoj Jonasových názorů v této věci.

První znak hledané charakteristiky vystihuje Hans Lenk otázkou, kterou položil v textu z roku 1987: *Nepodléhá Jonas trendu demonizovat techniku a její dynamiku?*<sup>86</sup> Lenk má na mysli trend, který chápe techniku jako jakýsi deterministický proces s vlastními imanentními zákonitostmi, jež člověk nemá ve své moci (popř. ne zcela ve své moci). Druhý znak hledané charakteristiky uvádí Micha H. Werner v textu z roku 2003 a tvrdí: *Neexistuje žádný kolektivní subjekt technické praxe, jak si jej představuje Jonas.*<sup>87</sup> Z textů obou autorů vyplývá, že dvěma hlavními znaky problematické charakteristiky jsou: *vlastní dynamika přesahující vůli jednotlivců a kolektivní praxe*. Problematičnost jonasovského pojetí techniky spočívá tedy v tom, že technika je jednak chápána jako proces s vlastní dynamikou, více či méně nezávislý na snahách jednotlivců jej usměrňovat, a jednak jako kolektivní praxe jakéhosi kolektivního, nadindividuálního subjektu.

Werner se domnívá, že chápání techniky jako kolektivní praxe je zjednodušující. Zjednodušení má dvojitou povahu a vede k následující představě. Na jedné straně lidstvo (jako kolektivní subjekt) jednající s pomocí techniky, a na druhé straně lidstvo (jako kolektivní objekt) technikou ohrožované. Podstata zjednodušení se skrývá v *mylné představě homogenní povahy jednání a ohrožení*. To však podle Wenera neodpovídá realitě, v níž neexistuje lidstvo jako homogenní technicky jednající a zároveň technikou ohrožený *celek*, ale jako pluralita technicky jednajících a ohrožených *osob*, a to v (často extrémně) různé intenzitě co do pozitiv a negativ účinků techniky.

Problematičnost charakteristiky s jejími dvěma znaky je zřejmá, nutno však dodat, že Jonas v této věci své názory částečně upravoval a zpřesňoval. V knize z roku 1979 zastává tezi o „kolektivním původci činu“<sup>88</sup>, tj. o homogenně jednajícím kolektivním subjektu technické moci na jedné straně, kterému odpovídá na druhé straně ohrožený kolektiv, tj. technickou mocí homogenně ohrožený kolektivní objekt.<sup>89</sup> V rozhovoru

---

<sup>86</sup> Srov. Lenk (1987, s. 139, pozn. 6).

<sup>87</sup> Srov. Werner (2003, s. 233-234).

<sup>88</sup> Srov. Jonas (1997, s. 32, 51).

<sup>89</sup> Srov. tamt., s. 210. Jde o již zmiňovanou jonasovskou dialektiku moci a bezmoci. Líčí ji takto: růst technické moci s růstem nutnosti ji používat vedly „k zvláštní *bezmoci zastavit* (...) další sebezničující pokrok [technické] moci samé a jejího díla (...). To, co je nyní nezbytné, pokud tomu nemá být zabráněno samotnou katastrofou, je ovládnutí [technické] moci – překonání bezmoci vůči sama sebe živícímu tlaku [technické] moci k jejímu rostoucímu výkonu. Poté, co [technická] moc prvního stupně, která se přímo zaměřovala na zdánlivě nevyčerpatelnou přírodu, přešla v moc druhého stupně, jež první moc odňala kontrole uživatele, je sebeomezení panství, které sebou strhlo vládce, dříve než ztroskotá na hranicích přírody, věcí moci třetího stupně: tedy moci nad onou mocí druhého stupně, jež již *není mocí člověka*,

v roce 1981 ovšem zdůrazňuje, že jde o kolektiv skládající se z jednotlivých osob, přičemž záleží primárně na nich, jaký dopad bude technika mít. Cesta k záchraně záleží v konečném důsledku na jednotlivých osobách.<sup>90</sup> V rozhovoru z roku 1990 ale upozorňuje, že aktéry pohánějícími specifickou dynamiku techniky nejsou jen jednotlivé osoby, ale především a hlavně národní a nadnárodní instituce, společnosti a koncerny. A dokonce, i tento druh aktérů, ať už jím jsou politické či ekonomické celky, jako by sám podléhal dynamice techniky. V této souvislosti opět hovoří o „nutnostech“ a „automatismu neustálého pokroku“, v němž působí síly, které nás ženu stále kupředu; tvrdí: Možná jsme zapleteni do dynamického procesu a nemůžeme činit nic jiného než spolupracovat, aktivně nebo pasivně – ale spolupracovat. Jedinou naději přitom spatřuje ve skutečnosti, že i sebevětší celky a instituce jsou složeny z jednotlivců schopných tento problém nahlédnout a řešit.<sup>91</sup>

Souhlasím s Wernerovou námitkou proti Jonasovu dvojitému zjednodušení. Zároveň se však domnívám, že Jonas si toto zjednodušení uvědomoval, a proto se snažil jej korigovat, jak ukazuje určitý posun v jeho vyjádřeních, která jsem se pokusil chronologicky mapovat. Eticky problematická by z mého pohledu byla teze o kolektivní praxi jen v případě, že by zbavovala jednotlivce (zcela) osobní odpovědnosti. To však Jonas neměl v úmyslu.

Co se týká dynamiky techniky přesahující vůli jednotlivců, bylo již podstatné zmíněno výše v souvislosti s úkolem filosofie. Zde jen shrnu, že Jonas sice představu vlastní, imanentní dynamiky techniky zdůrazňuje, zároveň se však snaží jako filosof ukázat, že *člověk této dynamice nemusí nutně podléhat*. Možnost nepodlehnutí relativizuje nezávislost technické dynamiky na vůli jednotlivců.

Nyní kritická reflexe *aplikace principu předběžné opatrnosti*. Tento princip nazývá Jonas jinak principem sázky a jeho primární aplikační pole vyjadřuje otázkou, zda smí být hráno v záležitostech dalšího pokračování lidstva vabank. Tento princip slouží Jonasovi k tomu, aby eticky zdůvodnil naprostý, kategorický zákaz podstupovat riziko v případě, že technická praxe může (s větší či menší pravděpodobností) způsobit zánik druhu homo sapiens sapiens. Jonasův příklad je evidentně extrémní, byť jeho

*nýbrž mocí moci samé diktovat svému domnělému držiteli, jak má být užívána, učinit ho vůle zbaveným vykonavatelem svých schopností, tedy člověka nikoli osvobodit, ale zotročit.*“ Tamt. Kurziva autor.

<sup>90</sup> Srov. Jonas (1985c, s. 297-298). Jonas pracuje s pojmem organizovaný kolektiv a znázorňuje ho pomocí představy hobbesovského leviathana. Problematická technická praxe, která je předmětem jeho úvah, vychází od tohoto leviathana jako celku. Leviathan je ovšem zároveň složen z jednotlivců. Každý jedinec nějakým způsobem jedná jak za sebe, tak v rámci různých institucí a působí tedy jako faktor na podobu celkové praxe. Řešení nespočívá pouze v dobré praxi jednotlivců, důležité je dobrou praxi institucionálně podpořit a strukturovat.

<sup>91</sup> Srov. Jonas (1994, s. 354). „Letztlich wird die Sache der Menschheit wohl doch von unten und nicht von oben betrieben. Die grossen sichtbaren Entscheidungen zum Guten oder Schlimmen werden auf der politischen Ebene fallen (oder auch versäumt werden). Aber wir alle können unsichtbar den Boden dafür bereiten, indem wir mit uns selbst den Anfang machen.“ Jonas (1985b, s. 75).

etický závěr intuitivně přijatelný. Klíčové otázky zní, zda vůbec a nakolik je tento princip aplikovatelný v rámci technické praxe a zda není výrazem přehnaného strachu před riziky. Analýza aplikačního pole by mohla podle mého názoru probíhat třeba takto:

Uvažujme nejdříve případy, kdy se jedná o rizika, kdy je takřkajíc v sázce další bytí a nebytí předmětu sázky a kdy se jedná o případ „buď – anebo“. Jako příklad může být uvedena situace, kdy je v rámci rozhodování zda rozpoutat či nerozpoutat globální jadernou válku předmětem sázky další pokračování lidstva. V této souvislosti nutno zmínit Jonasovu ilustrující tezi: Co je v sázce poznáme, až to bude v sázce. Je dobře možné, že by válka tohoto druhu nezpůsobila totální vyhlazení lidstva, je však stejně dobře možné, že ano. Realitu možnosti bychom poznali až ex post, po rozpoutání takové války. Protože však jde s nejvyšší pravděpodobností o riziko „buď – anebo“, není jej dovoleno ex ante podle jonasovského principu podstupovat. Platnost principu lze znázornit analogicky na jiném příkladu: Je dovoleno dát na hraní ostře nabitou střelnou zbraň tříletému dítěti na hřišti, když existuje riziko, že zastřelí sebe nebo někoho jiného? Náš princip zde jednoznačně vede k negativní odpovědi, k zákazu, bytí by byla pravděpodobnost smrti (někoho) sebemenší. Zdá se, že v případech, kdy jde o bipolární výsledek „buď – anebo“ a současně o riziko bytí a nebytí, lze princip smysluplně aplikovat.

Obtíže s aplikací nastávají v odlišných případech, kdy nejde o rizika bytí a nebytí a o bipolární výsledky „buď – anebo“. Tyto případy jsou v rámci technické praxe mnohem častější a byly to právě tyto případy, případy neválečné techniky, které podněcovaly Jonasovy etické úvahy. Lze princip aplikovat i v těchto případech? Werner se domnívá, že nikoli; princip je podle něj aplikovatelný jen na rizika katastrofálního, neakceptovatelného druhu, přičemž stanovit hranici, za níž taková rizika leží, zůstává problematické. Dále požaduje, aby předpokladem aplikovatelnosti principu byly kvalifikované, odborné hypotézy o rizicích. Ale i u tohoto předpokladu prý schází jednoznačně platná kritéria. V zásadě z každého konání mohou vzejít katastrofální, neakceptovatelné důsledky. Werner dospívá k závěru, že *aplikace principu neznamena zákaz technických inovací*, odvolává se přitom na jedno Jonasovo tvrzení, že nebezpečí a rizika vzniklá technikou zmírňujeme či odstraňujeme s pomocí techniky.<sup>92</sup> Werner uzavírá, že princip nepředstavuje exaktní nástroj k rozhodování, jenž by poskytoval

---

<sup>92</sup> Pokrok techniky je sice nutný kvůli „korekturám“ technických následků (nová technika může odstranit, zmírnit či změnit negativní následky starší techniky), ale je třeba jej vidět diferencovaně, tvrdí Jonas. Ne všechny „rány způsobené technikou“ se totiž dají „technicky léčit“, některé jsou „neléčitelné“. Účinky a následky techniky mají často synergický a kumulativní charakter. Wernerem citované Jonasovo tvrzení je nutno doplnit a opravit: Není dovoleno spoléhat na budoucí technický vývoj, který vyřeší v současnosti lehkomyšlně podstupovaná rizika. Jinak vyjádřeno, *neplatí pravidlo: Lze podstoupit závažná rizika za předpokladu, že jejich dopad zmírní či odstraní budoucí technické inovace. Není totiž vůbec jisté, že takové inovace budou skutečně k dispozici*. Srov. Jonas (1985b, s. 71). Podobně argumentuje v současnosti i německý filosof Spaemann s ohledem na jadernou energetiku viz Spaemann (2011, s. 86-90).



v případě nejistých prognóz jednoznačný návod k rozhodování, ale spíše jakési regulativní pravidlo rozumnosti, jehož aplikace musí být v diskurzu rizik pečlivě zvažována a ospravedlněna proti kritice.<sup>93</sup>

Mám za to, že jádro problematiky aplikace principu v jonasovském pojetí přímo vyplývá z výše popsané problematiky homogenity technicky jednajícího kolektivního subjektu a technikou ohroženého kolektivního objektu. Čím širší a neurčitější bude vymezení (kolektivního) objektu zasažitelného riziky technické praxe, tím problematičtější bude aplikace principu. A rovněž: čím širší a neurčitější vymezení (kolektivního) subjektu praxe, tím obtížnější aplikace. S tímto vymezením, domnívám se, je třeba začít nikoli z pohledu lidstva jako celku, ale z pohledu jednotlivých osob – pokud chceme získat lépe uchopitelné předpoklady pro rozhodování. Domnívám se, že tak jak Jonas připouští, že z pohledu jednajících je fenomén kolektivní technické praxe souhrnem jednání jednotlivců, tak by měl připustit, že z pohledu ohrožených to platí analogicky. Etická analýza i hodnocení musí tedy začít již s možností ohrožení jednotlivé osoby.

Chce-li Jonas varovat před možností sebezničení lidstva skrze neválečnou techniku, je také třeba zohlednit důležitý fakt, že s touto hrozbou nekoreluje *žádný pud sebezáchovy lidstva jakožto celku*. Normativní perspektivu (zdařilého) pokračování lidstva jsou jednotlivci a instituce schopné a ochotné zahrnout do svého chtění a rozhodování vždy jen v omezené míře. Instituce, jejímž hlavním úkolem by bylo chránit lidstvo jako celek před různými formami sebezničení, by se, pokud by existovala,<sup>94</sup> musela opět skládat z jednotlivců různě motivovaných pro věc celku.

A nakonec *nastínění aktuálních podnětů Jonasovy etiky techniky*. Koncipoval ji sice před více než třiceti lety, jsem však přesvědčen, že stále nabízí zdroj inspirace pro současnou eticko-technickou diskuzi i pro etickou orientaci současníka.

První, aktuální nosnou myšlenku spatřuji v Jonasově úvaze, že *člověk nemusí nutně ztrácet kontrolu nad svou technickou mocí, pokud nebude ignorovat svou schopnost transcendence*. Eticky významná je tato schopnost tehdy, projevuje-li se jako schopnost eticky reflektovat technickou praxi. To souvisí s následujícím, druhým podnětem.

Tím je aktuální, ale zároveň jako lidstvo samo staré hledání moudrosti. V kontextu našeho tématu ovšem nejde ani tak o moudrost jakožto vědění o prvních příčinách či posledním cíli lidstva a kosmu, ale o moudrost jakožto vědění, jak správně užívat technické možnosti a technickou moc. Jonas svým tvrzením, že moudrost není vědění určité speciální vědy, ale vědění, jak s vědeckým, speciálním vědění

---

<sup>93</sup> Srov. Werner (2003, s. 237-238).

<sup>94</sup> Dlouhodobé globální zájmy na přežití lidstva nejsou dosud uspokojivě institucionálně reprezentovány, tvrdí Werner. Srov. tamt., s. 234.

zacházet, ukazuje, že *technické vědění i technická praxe by se neměly bránit kritické sebereflexi ani reflexi ze strany dalších oblastí vědění, především ze strany praktické filosofie neboli etiky*. Odmítnutí kritické (sebe)reflexe nebo dokonce důraz na vlastní „technickou výlučnost a absolutnost“ by mohly vést k zaslepenému stupňování „technické moci“, ke stupňování rizik a ústít i do katastrof, jak naznačuje nejen Jonas.

Třetí podnět vyplývá volně z druhého. Lze jej rozeznat v jonasovském vybídnutí, abychom znovu docenili a podporovali ten druh teoretického vědění, které není primárně získáváno za účelem využívání věcí. Toto vybídnutí může být samozřejmě velice snadno pochopeno jako návod k určitému typu kvietismu a následně odmítnuto s poukazem, že bez využívání a změny věcí není lidský život v současné době ani myslitelný, ani udržitelný. S tím lze souhlasit, ale nutno upřesnit, že Jonas nevybízí ani ke kvietismu ani k neplodným spekulacím, nýbrž k *znovuobjevení nezištného nazírání na věci a svět*. Nejde o zákaz nepřetvářet svět k lepšímu, ale o podnětný návrh, aby současný technicky orientovaný člověk hlouběji promýšlel jednak smysl a cíl vědění jako takového, a také znovuobjevil, že vědění nemusí být vždy a nutně nahlíženo jen jako zdroj finančního nebo materiálního zisku.

Na jakém charakterovém postoji nezištné (dalo by se říci i „neagresivní“) používání techniky založit ilustruje čtvrtý aktuální jonasovský podnět, který poukazuje na nutnost aktualizace klasické ctnosti uměřenosti. Jonas ji, vycházející z klasických pojmů *temperantia* a *continentia*, chápe jako specifické omezení stupňování technické moci. Pokud bychom výše uvedenou podobu moudrosti jakožto kritické sebereflexe technického vědění pojali klasicky jako určitou kvalitu rozumu, pak by ctnost uměřenosti mohla být odpovídajícím způsobem určitou kvalitou vůle uschopňující *konat technicky uměřeně*. Náš myslitel tuto kvalitu vyjadřuje příznačně pojmy „Zügelung des Könnens und Leistens“ a „Bändigung des Vollbringungstriebes“.<sup>95</sup> To, co má být omezeno, zkroceno a ovládnuto je „pudové“ konání a překonávání realizující se skrze techniku, přičemž „pudovost“ zde znamená, že jde o činnosti, které se dějí ze strany člověka nereflektovaně, jaksí automatizovaně. Aktualita této ctnosti se ukazuje v současnosti více než kdy jindy právě v případech, kdy člověk díky technice překračuje různé druhy hranic, příp. dokonce tyto hranice stále posouvá, zároveň však, pokud takto koná bez sebereflexe, ztrácí etickou orientaci – a někdy částečně i vnitřní svobodu. Pak už je jen krůček k tomu, aby se zcela podřídil diktátu technického imperativu. Jonas dále zdůrazňuje, že uměřenost v tomto významu se nevztahuje jen na existující technické možnosti a technickou moc, ale dokonce i na snahy určité druhy technické moci získat, na snahy určité druhy hranic (v budoucnosti) stále posunovat.<sup>96</sup> Uměřené

---

<sup>95</sup> Srov. Jonas (1985b, s. 70).

<sup>96</sup> V současnosti se to týká především hranic, které překračují a posouvají moderní biotechnologie, válečné technologie, ale třeba i technologie umožňující sledovat a takřka mapovat téměř „každý pohyb“ sledované osoby.

ovládání, příp. omezování je znesnadněno mimo jiné tím, že jde většinou o oblasti technické praxe, v nichž se člověk cítí na své výkony hrdý, neboť technika mu umožňuje dosahovat toho, o čem předchozí generace snad ani nesnily.

V této souvislosti se nabízí otázka, zda a nakolik implikuje moderní technika utopické tendence. Byť je Jonas při výčtu specifických vlastností moderní techniky explicitně neuvádí, hovoří o nich na jiném místě:

„Způsobem i pouhou velikostí svého efektu sněhové koule nás [technická] moc žene kupředu k cílům takového druhu, jež dříve byly vyhrazeny utopiím. (...) *utopický rozměr moderní [techniky]* vede k tomu, že se stále zmenšuje zdravý rozdíl mezi každodenními a nejzazšími potřebami, mezi tím, co vyžaduje běžnou rozumnost, a tím, co může dávat pouze osvětlená moudrost. Protože dnes trvale žijeme ve stínu nechtěného, v nás působícího, bezděčného utopismu, jsme trvale konfrontováni s konečnými perspektivami, jejichž potizivní volba vyžaduje nejvyšší moudrost – což je nezvládnutelná situace pro člověka vůbec, protože takovou moudrost nemá, a zvláště pro současného člověka (...).“<sup>97</sup>

I když tato slova napsal Jonas před více než třiceti pěti lety, mám za to, že neztratila nic na své výstižnosti – a mohou tedy oprávněně představovat pátý, zde poslední aktuální jonasovský podnět.

Přidáme-li utopický rozměr současné techniky k výše uvedeným specifickým vlastnostem, dostaneme šest znaků moderní techniky:

- ambivalenci účinků,
- nutnost použití,
- globální rozsah a dosah v prostoru a čase,
- prolomení antropocentrismu,
- vzbuzení metafyzických otázek,
- utopické tendence.

Těchto šest znaků jonasovského pojetí techniky může být využito k etické analýze a reflexi konkrétních problematických druhů technické praxe. To pokládám za další, poslední podnět, jež bych zde rád uvedl; jedná se totiž o vhodnou teoretickou pomůcku pro všechny, kteří se ocitají před etickými problémy a dilematy, které jim připravuje současná technika. Nutno ovšem také dodat, že při etické analýze a reflexi konkrétního problému či dilematu je třeba zohlednit fakt, že fenomén techniky je diferencovaný (jak vyplývá z předchozí kritické reflexe) – a tak musí být eticky nahlížen. Konkrétně to znamená, že ne každý druh technické praxe nutně nese všech šest znaků a ne každý z těchto znaků, který nese reflektovaná technická praxe, implikuje etický problém.

---

<sup>97</sup> Jonas (1997, s. 48). Kurziva autor.

Nakonec, domnívám se, lze na základě uvedených šesti znaků vytvořit jakési maximy, s nimiž by náš myslitel jistě souhlasil:

- nahlédni a zohledni ve svém rozhodování a jednání *ambivalenci účinků* techniky, kterou používáš,
- minimalizuj či zcela odstraň *nutnost používání* takové techniky, u níž převažují negativní a ohrožující účinky mající dlouhodobý a kumulativní charakter, orientuj se v takových případech nikoli jen podle ekonomických, ale také podle environmentálních měřítek,
- nahlédni a zohledni ve svém rozhodování a jednání *širší (globální) rozsah a dosah negativních účinků* techniky, kterou používáš,
- respektuj i *zájem mimolidských bytostí*, pokud je svou technickou praxí ohrožuješ,
- buď *prospektivně odpovědný* a snaž se minimalizovat negativní účinky, které působíš svou technickou praxí ostatním lidem a živým bytostem včetně těch, které budou obývat naši planetu až ty na ní už žít nebudeš,<sup>98</sup>
- nepodléhej *utopickým* představám, že (budoucí) technika vyřeší každý problém.

### Závěr

Aby Jonas mohl eticky reflektovat technickou praxi, fenomenologicky analyzuje rozdíly mezi moderní a předmoderní technikou. Nezastavuje se přitom u pouhého srovnání, ale pokouší se i o vlastní interpretaci hlubších příčin a geneze těchto rozdílů. Domnívá se, že hlavní předpoklad možnosti moderní techniky spočívá ve změně epistemologického, ontologického a antropologického paradigmatu, ke které došlo v novověku. Změna epistemologického paradigmatu se ukazuje podle Jonase v tom, že se člověk nekoncentruje primárně na to, čím věci (esenciálně) jsou, ale na to, jak fungují, což úzce souvisí se změnou ontologického paradigmatu, neboť pak je možné přírodu začít důkladně zkoumat, poznávat její zákonitosti, napodobovat je, a tím přírodu přetvářet i využívat více ve svůj prospěch. Z hlediska ontologie dochází podle Jonase k přechodu od „aristokracie forem“ k „demokracii materie“. S tím souvisí i změna vztahu mezi teorií a praxí uskutečněná díky experimentům, které přináší prakticky významné poznatky. Od novověku se postupně vytváří mezi teorií a praxí vztah splynutí až splynutí, kdy teorie nabývá podoby přírodních věd a praxe techniky. Mezi technikou a vědou (v moderním slova smyslu) se pak dále vytváří čím dál silnější feedback-efekt, tj. efekt zpětné vazby, jenž zakládá a dále zesiluje dynamismus, neúnavnost a

---

<sup>98</sup> Tato maxima sice přímo nesouvisí s vlastností „vzbuzování metafyzických otázek“, nicméně obsahuje centrální jonasovský pojem prospektivní odpovědnosti vztahovaný také k těm bytostem, které ještě neexistují a jejichž existence záleží na podobě a kvalitě naší současné (technické) praxe. V tomto ohledu jde o metafyzickou problematiku, neboť otázky zdůvodnění a smyslu zapříčinění či nezapříčinění existence dalších lidských osob mají silný metafyzický náboj. Má nadále pokračovat lidská civilizace? V jaké podobě?

nesaturovatelnost moderní techniky. Jonas interpretuje tento fenomén jako „postavení teorie do služeb praxi“, jako „záměnu aristokratické soběstačnosti vědění za služebnou užitečnost“. Z hlediska antropologie se změna projevuje tak, že člověk díky technice stále stupňuje svou moc nad sebou samým i přírodou, zároveň však této technické moci podléhá, neboť takřkajíc uzavírá sebe sama v jakési sféře „technických nutností“. Z hlediska etiky techniky zní hlavní jonasovská diagnóza takto: Člověk nad technikou ztrácí kontrolu, a pokud jí ztratí zcela, prohraje boj o sebe sama. Tento boj však člověk prohrát nutně nemusí, neboť disponuje schopností transcendence, kterou mu ukazuje filosofie.

Ve třetí části článku jsem kriticky reagoval na některé z uvedených myšlenek a tezí. Za připomenutí stojí, že Jonasova interpretace změn epistemologického a ontologického paradigmatu se jeví jako přinejmenším zjednodušující, neboť přednovověké, klasické pojetí zúžil na pojetí platónské. To staví velký otazník ke všem jeho závěrům, které z tohoto zjednodušení vychází (srov. pozn. 79). Relevantní text z roku 1959 nedává jednoznačnou odpověď na otázku, proč Jonas toto zjednodušení používá a o jaké důkazy jej opírá. S nepoměrně větší jistotou však lze mapovat vývoj Jonasova vlastního postoje ke klasickému pojetí, resp. k tomu, co nazývá klasické pojetí. Z chronologického srovnání jeho vyjádření plyne, že na konci života vybízí ke znovuobjevení kontemplativního přístupu ke světu, k získání moudrosti, která jediná může pomoci člověku, aby získal zpět ztracenou vládu nad technikou.

Dále jsem se s pomocí vybrané sekundární literatury definoval dva problematické znaky jonasovského pojetí techniky (vlastní dynamika přesahující vůli jednotlivců, kolektivní praxe) a je kriticky reflektovat. Ukázalo se, že Jonas tendoval k mylné představě homogenní povahy techniky, jako by technicky jednajícím byl jakýsi kolektivní, nadindividuální subjekt, který je zároveň tímto svým jednáním ohrožovaný. I s ohledem na tuto představu lze mapovat určitý Jonasův posun, resp. kolísání (srov. pozn. 89-91). Mám za to, že náš filosof na jedné straně velmi realisticky nahlédl komplexnost dynamiky technické praxe, kdy se velká rozhodnutí dějí na rovině politické, resp. na rovinách institucí, na nichž jednotlivec nemůže mít velký vliv (srov. pozn. 100), na druhou stranu rovněž realisticky vidí, že „půdu pro dobrá rozhodnutí“ připravují jednotlivci. Micha H. Werner sice popírá určitou jednu jonasovskou představu kolektivního subjektu technické praxe, pokusil jsem se však ukázat, že tato představa se u Jonase během života měnila, je třeba ji vidět diferencovaně, stejně jako samotný velice komplexní fenomén (současné) techniky. Analogicky lze odpovědět i na otázku Hanse Lenka, zda Jonas nemá sklon propadat trendu démonizování techniky, resp. přisuzovat technice jakousi imanentní, nadindividuální dynamiku. Na základě některých Jonasových vyjádření by odpověď zněla jednoznačně kladně (srov. pozn. 56), na základě jiných vyjádření spíše negativně (srov. pozn. 47, 48). Obava před „panstvím techniky nad člověkem“ (– aktualizovaně: před „tyrání“ technicky mocnějších nad technicky slabšími –) je ovšem typicky jonasovská a domnívám se, že byla u něj

prorocká. Stručně lze shrnout: Jonasovi se nepodařilo příliš přesvědčivě filosoficky zdůvodnit genezi a ideová východiska moderní techniky, podařilo se mu však uchopit a popsat ji jakožto filosoficky relevantní fenomén, a také zdůvodnit, proč jde o eticky významné téma.

V druhé části článku je zachyceno, jak Jonas tento fenomén technické praxe analyzoval a popsal s pomocí pěti specifických vlastností. Tyto vlastnosti jsem ve třetí části článku rozšířil na šest a navrhl jako možný teoretický nástroj etické analýzy konkrétních problematických druhů technické praxe. Uvedené vlastnosti, resp. znaky technické praxe však samy o sobě nenabízí žádné explicitní normativní řešení, proto jsem následně navrhl z nich odvozené maximy. Z hlediska normativní etiky jsem prezentoval tři jonasovské výzvy: nově promyslet a aktualizovat prospektivní odpovědnost, princip předběžné opatrnosti a ctnost uměřenosti; více jsem se zaměřil na poslední dvě.

V rámci kritické reflexe principu předběžné opatrnosti jsem dospěl k závěru, že jej lze smysluplně aplikovat v případech, kdy se takříkajíc „hraje“ o bipolární výsledek a současně bytí a nebytí předmětu „sázky“. Werner tvrdí, že princip je aplikovatelný jen na rizika katastrofálního druhu a že stanovit hranici, za níž taková rizika leží, zůstává problematické; uzavírá, že aplikace principu neznamena zákaz technických inovací a odvolává se na Jonasovo tvrzení, že nebezpečí a rizika techniky zmírňujeme či odstraňujeme s pomocí techniky. Tento Wernerův závěr je však nutné chápat ve světle pozn. 92, kde Jonas upřesňuje, že ne všechny „rány zasazené technikou“ lze „technicky léčit“, neboť některé jsou „neléčitelné“ – není tedy dovoleno spoléhat na budoucí technický vývoj, od nějž si slibujeme, že odstraní vážná rizika a vážné škody, které v současnosti akceptujeme, protože vůbec není jisté, že takové řešení bude skutečně k dispozici (příp. že bude ekonomicky možné jej realizovat). Jonas sice není proti technickému pokroku, realisticky vidí, že bez něj se neobejdeme,<sup>99</sup> neschvaluje však pravidlo, že lze podstupovat vážná rizika nebo působit vážné škody a spoléhat přitom lehkomyšlně na to, že je vyřeší či odstraní technika, která ještě neexistuje. Tento způsob jonasovské argumentace není překvapivý, potvrzuje jeho tutoristickou pozici, nedává však jasné ukazatele, kde leží hranice nepřijatelnosti rizik a škod – ta musí být stanovena vždy konkrétně a odlišně pro určitý druh technické praxe.

Mám za to, že z hlediska etiky techniky, v oblasti konkrétní aplikace, při hledání hranic nepřijatelnosti rizik a škod, souvisí úzce s principem předběžné opatrnosti aktualizovaná ctnost uměřenosti. Stanovit hranice nepřijatelnosti rizik a škod totiž znamená umět najít správnou „míru“, tj. kriteria, která ukáží, co již přijatelné není, jaká pravděpodobnost a jaká rizika, příp. škody, nemohou být akceptovány. Zdůvodnění

---

<sup>99</sup> V době, kdy Jonas koncipoval svou etiku techniky, neexistovala, jako dnes, poměrně široká nabídka různých druhů techniky, které jsou vyvíjeny, vyráběny a provozovány podle pravidla „v souladu s přírodou“. To opět dokazuje, že techniku je třeba nahlížet diferencovaně.

kriterií je pak otázkou správné (sebe)reflexe konkrétní technické praxe, a proto její úplná analýza vyžaduje také to, co Jonas nazývá moudrostí. Proto se domnívám, že komplementárně patří k uvedenému principu nejen uměřenost, ale i moudrost, kterou bych nazval jakýmsi „metavěděním techniky“ (srov. pozn. 18). Hovoříme-li však o ctnostech, je zřejmé, že jde o oblast individuální etiky, technicky jednajících jednotlivce. Jakým způsobem však aplikovat zmíněné v oblasti sociální nebo politické etiky? Souvisí zvládnutí techniky s nějakou konkrétní formou společenské či politické organizace?<sup>100</sup>

Náznaky toho, jak by pravděpodobně odpověděl na tuto velmi komplexní otázku Jonas, lze najít v pozn. 29. Za pozornost stojí, že již před rokem 1979 se nazval „postmarxistou“, a tvrdil, že nastala „nikým neplánovaná, zcela anonymní revoluce, jíž nelze vzdorovat“ – neboť „technologie uchvátí moc“, což nemohl nikdo předvídat. To samu o sobě „významnou otázku, jež hýbala lidskou myslí, zda by pro člověka byla lepší socialistická nebo individualistická, autoritářská nebo svobodná společnost“ mění podle Jonase na otázku druhořadou. Za prvořadou otázku tehdy považoval „otázku účelnosti, snad příkazu přežití, ne však již světového názoru“.<sup>101</sup> Z dnešního pohledu se mohou jevit tyto jeho teze jako přehnané, vázané na kontext doby, v němž byly formulovány. Jak bylo ukázáno, v otázce „uchvácení moci technikou“ Jonas v průběhu dalších let svůj názor promýšlel, diferencoval a v rozhovorech dále reflektoval, v otázce po formě společensko-politického uspořádání si však podržel uvedený názor až do své smrti, do roku 1993, což lze dokázat mapováním rozhovorů s ním.<sup>102</sup> Původně se domníval, že by marxismus a komunismus mohly mít více šancí, jak udržet technický pokrok v rozumných mezích (byť silně kritizoval marxistický utopismus, který byl založen mimo jiné také na rozvoji techniky)<sup>103</sup>, v roce 1990, po pádu Východního bloku nicméně prohlásil, že se prokázaly jako horší, v porovnání s kapitalismem volného trhu, kterému však „také není radno v této věci věřit.“<sup>104</sup> Nutno připomenout, že hlavním pozadím nastíněného Jonasova stanoviska k otázce společensko-politického uspořádání je jeho centrální obava před „časovanými bombami“ neválečné techniky (viz podrobněji pozn. 61). Jinde hovoří o „plíživé apokalypse“, kdy

---

<sup>100</sup> Za tuto otázku vděčím rovněž neznámému recenzentovi. Tato otázka je namístě, neboť v současném globalizovaném a „technickém“ světě nemůže jednatel svou (technickou) praxí změnit (alespoň ne v krátké době) podmínky a rámce ekonomické a technické praxe společenského celku, do něž patří, v němž žije. Souhlasím s recenzentem, že je obtížné, ne-li nemožné, aby jednatel např. změnil podmínky a strukturu fungování jaderné energetiky, genetického inženýrství či finančních trhů. Na druhou stranu mám za to, že jednatel není zcela bezmocný – může se sdružovat s podobně smýšlejícími, vyvíjet aktivity, podporovat odpovídající politická uskupení apod. Může také měnit svůj životní styl a stávat se environmentálně odpovědným v oblastech dopravy, nakupování, spotřeby energie apod. Bude-li si tak počínat část obyvatel nějakého města či státu, může v konečném důsledku ovlivnit dění i celosvětově.

<sup>101</sup> Viz Jonas (1997, s. 189-190).

<sup>102</sup> Např. Jonas (1990a, s. 23), Jonas (1994, s. 355).

<sup>103</sup> Srov. Jonas (1997, s. 266-313).

<sup>104</sup> Jonas (1994, s. 355).

„každý z nás sleduje své konzumní a spotřební zvyklosti, (...) neplánujeme nic zlého vůči nikomu, jednoduše uspokojujeme mírovým způsobem naše neválečné potřeby a vyvoláváme tak možná katastrofu.“<sup>105</sup>

Lze tedy shrnout, že Jonas nepřichází s žádným jednoznačným návrhem či řešením podoby společensko-politického uspořádání. Dokonce vyjadřuje určitý skepticismus vůči demokracii a naznačuje, že výjimečně, pokud by se lidstvo nacházelo v nouzové situaci „potápějící se lodi“, by mohla být řešením i určitá autoritářská forma společenského uspořádání. Tomu však třeba rozumět v souvislosti s jeho centrální obavou. Karl Popper v této souvislosti Jonasovi vytýká, že „nabádá k diktatuře kvůli záchraně lidstva“. Náš myslitel však tvrdí, že „o tom nemůže být ani řeč“, upřesňuje, že jde spíše o „hrozbu“, kterou chce „vepsat do mysli“ svým demokraticky orientovaným současníkům, obyvatelům zhýčkaného západního světa, i sám sobě:

„Jestliže si nebudeme správně počínat ve správě dober, která máme, a zvláště ve správě [technické] moci, kterou užíváme a vykonáváme, pak se může stát, že budeme připraveni o svou svobodu, že nastanou situace, v nichž to již dále nepůjde s pomocí demokratického hlasování a (...) parlamentního vyjednávání mezi různými zájmovými skupinami. Mohla by nastat situace (...) hořícího domu nebo potápějící se lodi. Krajní situace jsou tyranské samy sebou. (...) Správný úsudek vždy říkal, že svoboda může trvat jen za podmínek sebeomezení; že pouze svoboda, která se omezuje, je schopná existence; (...) Náš skepticismus by se měl týkat i toho, co nejvíce upřednostňujeme: liberální demokracie, která předpokládá, že ti, kteří se z ní těší, se prokazují jako jí hodni. Jednáme tak skutečně? Prokazujeme se jako jí hodni? Počínáme si tak, abychom jí udrželi a aby se z ní mohli těšit i naši potomci?“<sup>106</sup>

Po jonasovské diagnóze, že člověk ztrácí nad technikou kontrolu, což se mu může stát osudným, následuje jonasovský terapeutický návrh: Člověk by měl technickou praxi moudře reflektovat, „držet na uzdě“ a konat „technicky uměřeně“. Aktualizovaná uměřenost v oblasti individuální praxe by se podle Jonase měla analogicky promítat i do oblasti institucionální a společensko-politické. Náš myslitel však nepřichází s konkrétním návrhem, jen prorocky varuje: Je třeba udělat vše pro to, aby nenastala (v globálním měřítku) situace „potápějící se lodi“.

Celkově lze shrnout, že jonasovská etická perspektiva má s ohledem na techniku zřetelné antiutopické, tutioristické, do jisté míry i antimelioristické rysy. Vybízí k životnímu stylu dobrovolné uměřenosti, skromnosti (který je v současnosti již poměrně etablovaný a praktikovaný v rámci různých oblastí praxe), varuje před

---

<sup>105</sup> Jonas (1990a, s. 28-29).

<sup>106</sup> Tamt., s. 23.



hrozbami neválečné techniky, před „plíživou apokalypsou“ (za jejíž příznaky mohou být v současnosti považovány např. globální klimatické výkyvy), odrazuje od ideje nekonečného růstu (kterému dnes snad již žádný rozumný člověk nevěří), pléduje pro zachování základních podmínek pro život dalších generací. Jonasovská etická perspektiva našla své vyjádření ještě za jeho života, v programu trvale udržitelného růstu, který se do povědomí široké veřejnosti dostal již v roce 1992 na Summitu Země v Rio de Janeiru, rok před Jonasovou smrtí. V tomtéž roce Jonas také veřejně pronesl řeč, v níž opět nezapřel své prorocké sklony: apeloval na svobodu a varoval před fatalismem:

„Před námi stojící a hrozící osud bychom si sami připravili, pokud bychom na Zemi i nadále špatně hospodařili, jak to momentálně děláme; neštěsí bychom přivodili tím jistěji, čím nevyhnutelněji bychom jej očekávali. Varuji proto před vnitřním nebezpečím fatalismu, které je skoro tak velké jako vnější nebezpečí, které beztak trvá díky naší vině. Fatalismus – tj. považovat osud za nevyhnutelný, neodvratitelný, naplňuje sebe sama a jistě se uskuteční to, co našeptávání zoufalství považuje za neodvratitelné.“<sup>107</sup>

## Literatura

- Aristotelés (2009): *Etika Nikomachova*. Nakladatelství Petr Rezek, Praha, 2009.
- Bacon, F. (1974): *Nové organon*. Nakladatelství Svoboda, Praha, 1974.
- Büttenmeyer, W. (2003): „Wissenschaft ist Theorie und Kunst zugleich: Hans Jonas' Wissenschaftsauffassung im Verhältnis zu Technik und Ethik.“ In *Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, ed. W. E. Müller, W. Kohlhammer, Stuttgart, 2003.
- Drozenová, W. (2005): „Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase.“ In *Člověk a rozhodování – rizika a nejistoty*, eds. V. Liška a J. Loudín, ČVUT, Praha, 2005.
- Floss, P. (1993): „Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení.“ In *Od počátků novověku ke konci milénia*, A. Vyskočil a P. Floss, Vetus Via, Brno, 1998, s. 173-191.
- Gottschalk-Mazouz, N. (2011): „Risiko.“ In *Handbuch Ethik*, eds. M. Düwel, Ch. Hübenthal a M. H. Werner, 3. vyd., J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 2011.
- Grunwald, A. (2011): „Technikethik.“ In *Handbuch Ethik*, eds. M. Düwel, Ch. Hübenthal a M. H. Werner, 3. vyd., J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 2011.

<sup>107</sup> Text celé řeči v němčině viz *Hans Jonas-Zentrum Berlin* [online] <<http://www.hans-jonas-zentrum.de/hj/fat.html>>.

- Illies, Ch. (2007): „Technik, Mensch, Natur. Eine metaphysische Ortsbestimmung im Anschluss an Hans Jonas.“ In *Prinzip Zukunft: Im Dialog mit Hans Jonas* R. Seidel a M. Endruweit, Mentis, Paderborn, 2007.
- Jacob, E. (1996): *Martin Heidegger und Hans Jonas: Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*, Francke, Tübingen, 1996.
- Jonas, H. (1997): *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Přel. B. Horyna, Oikúmené, Praha, 1997.
- Jonas, H. (1985): *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1985.
- Jonas, H. (1985a): „Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist.“ In *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, H. Jonas, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1985, s. 15–41.
- Jonas, H. (1985b): „Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und Werte für morgen.“ In *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, H. Jonas, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1985, s. 53–75.
- Jonas, H. (1985c): „Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur.“ In *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, H. Jonas, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1985, s. 269–301.
- Jonas, H. (1985d): „Im Zweifel für die Freiheit?“ In *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, H. Jonas, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1985, s. 301–321.
- Jonas, H. (1990a): „Das Prinzip Verantwortung in der technisch-industriellen Welt“ In *Ethik und Politik heute: Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt*, eds. B. Engholm a W. Röhrich, Leske Budrich, Opladen, 1990.
- Jonas, H. (1990b): „Vom Profit zur Ethik und zurück. Technik-Verantwortung im Unternehmen.“ In *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*, ed. D. Böhler, München, C. H. Beck, 1994.
- Jonas, H. (1991): *Erkenntnis und Verantwortung: Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe Zeugen des Jahrhunderts*. 1. vyd., Lamuv, Göttingen, 1991.
- Jonas, H. (1993): *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993.
- Jonas, H. (1994): „Technologisches Zeitalter und Ethik.“ In *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*, ed. D. Böhler, C. H. Beck, München, 1994.
- Jonas, H. (2003): *Erinnerungen: Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*. Insel, Frankfurt am Main, 2003.
- Jonas, H. (2010a): „Vom praktischen Gebrauch der Theorie.“ In *Organismus und Freiheit: Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*, H. Jonas, Freiburg i. Br., Berlin, Wien, Rombach, 2010.

- Jonas, H. (2010b): „Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist.“ In *Organismus und Freiheit: Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*, H. Jonas, Freiburg i. Br., Berlin, Wien, Rombach, 2010.
- Knoepffler, N. (2010): *Angewandte Ethik: Ein systematischer Leitfaden*. Böhlau, Köln – Weimar –Wien, 2010.
- Lenk, H. (1987): „Über Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblem in der Technik.“ In *Technik und Ethik*, H. Lenk a G. Ropohl, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1987.
- Machleidt, P. (2010): „Etika (vědo)techniky v českém myšlení 20. století.“ In *Etika vědy v České republice: Od historických kořenů k současné bioetice*, W. Drozenová, Filosofia, Praha 2010.
- Ortega y Gasset, J. (2011): *Úvaha o technice*. Přel. M. Špína. Oikúmené, Praha, 2011.
- Spaemann, R. (2011): *Nach uns die Kernschmelze: Hybris im atomaren Zeitalter*. Klett-Cotta, Stuttgart, 2011.
- Stoecker, R., Neuhäuser, Ch. a Raters, M. L. (eds.) (2011): *Handbuch Angewandte Ethik*. J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 2011.
- Werner, M. H. (2011): „Verantwortung“ In *Handbuch Ethik*, eds. M. Düwell, Ch. Hübenthal a M. H. Werner, J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 2011.
- Werner, M. H. (2003): „Erfasst das Prinzip Verantwortung die Probleme moderner Technologie?“ In *Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, ed. W. E. Müller, W. Kohlhammer, Stuttgart, 2003.
- Fatalismus wäre Todsünde. *Hans Jonas-Zentrum Berlin* [online]. 2006 [cit. 2014-09-14]. Dostupné z: <<http://www.hans-jonas-zentrum.de>>.

## Pragmatistické pojetí hodnotově podmíněného bádání

### Pragmatist Conception of Value-Laden Inquiry

*Lucie Kólová\**

Filozofická fakulta  
Univerzita Karlova v Praze  
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1  
lucie.kolova@gmail.com

#### Abstrakt/Abstract

Cílem článku je ukázat přínos tradičního pragmatismu, a to s ohledem na nutnost vypracování hodnotově podmíněného bádání, jehož východiskem je praxe. V rámci jednání se ukazuje klíčová role zkušenosti, což je aspekt, který je stěžejní pro klasický empirismus, ovšem v kontextu pragmatismu je určujícím způsobem revidován. Z pragmatistického úhlu pohledu je zkušenost, stojící v základu poznání, nahlížena jakožto aktivní proces, během něž člověk kooperuje s prostředím, které ho obklopuje, čímž neustále získává podněty pro konstituování vlastních přesvědčení, která se navzájem doplňují a podmiňují. Povaha našich přesvědčení, vzešlých z interakce s okolním prostředím, se potom vysvětluje s odkazem k tomu, co činíme a jak následně toto konání interpretujeme. Text se nejprve zaměřuje na hodnotově neutrální koncepci vědeckého bádání, již předložil M. Weber. V opozici k weberovskému projektu jsou poté rozvíjena stanoviska (neo)pragmatismu, jež oscilují kolem holistického aspektu filosofie pragmatismu, jenž vyzdvihuje vzájemné propojení vědeckých teorií a filosofických přesvědčení, usiluje tak o zrušení distinkce panující mezi faktem, teorií a hodnotou či mezi myšlením a zkušeností a ukazuje tak, jakým způsobem lze za přispění pragmatismu překlenout tradiční dichotomie, jež jsou jednak neodlučitelně spjaté s předchozí filosofickou tradicí a které jsou rovněž nadále přítomny v sociologickém paradigmatu M. Webera.

The aim of the article is to show the contribution of classical pragmatism with respect to value-laden inquiry. In action is shown a key role of experience which is crucial for traditional empirism. But the concept of experience is in context of classical pragmatism reconsidered in fundamental way. From a pragmatic point of view is experience, cornerstone of knowledge, considered as an active process consists in mutual cooperation between man and environment. Beliefs are then constituted on basis of this kind of interaction. The character of our beliefs is explained with respect to our action and successive interpretation of this action. At first, I pay attention to the value-neutral conception of scientific inquiry in work of M. Weber. In opposition to Weberian project are then developed (neo)pragmatist perspectives which are concentrated on holistic aspect of pragmatism and which emphasize interconnection between scientific theories and philosophical beliefs, and therefore seek for abolition of distinction between fact, theory and value which outlasts in sociological paradigm of M. Weber.

---

\* Práce na článku byla podpořena Vnitřním grantem UK FF, název projektu: Přínos tradičního pragmatismu pro současné filosofické diskuse. Za cenné připomínky a komentáře děkuji Vojtěchu Kolmanovi a dvěma anonymním recenzentům.

### Weberovo pojetí společenskovedního výzkumu založeného na pojmu ideálního typu

„(...) člověk uvažuje a volí mezi hodnotami, o něž mu jde, podle vlastního svědomí a osobního světonázoru. Věda mu může pomoci uvědomit si, že veškeré jednání – a podle okolností přirozeně i jeho absence – ve svých důsledcích znamená postavit se za určité hodnoty a tím – což je dnes ochotně přehlíženo – odmítnout hodnoty jiné. Akt volby jako takové je jeho vlastní zodpovědností.“<sup>1</sup>

Max Weber

Max Weber bývá po právu řazen mezi myslitele, kteří v jistém ohledu, co se společenskovedního zkoumání týče, kladou důraz na intervenci hodnot. Z Weberova úhlu pohledu pak bádání v oblasti společenských věd konkrétně

„(...) usiluje vyjít za rámec čistě *formálního* zkoumání *norem* – ať už právních nebo konvenčních, společenského života. Typ společenské vědy, jímž se zabýváme, je *empirická věda* konkrétní *skutečnosti* (*Wirklichkeitswissenschaft*). Naším cílem je porozumět charakteristické jedinečnosti, v níž se pohybujeme.“<sup>2</sup>

Hlavním úkolem je tedy snažit se plně porozumět sociálnímu světu, jenž nás obklopuje a jehož jsme nedílnou součástí.

Výše uvedenou myšlenku pak Weber dále rozvíjí v následující výkladové linii:

„Východiskem společenskovedního zájmu je samozřejmě to *skutečné*, individuální ztvárnění společenského kulturního života, který nás obklopuje ve své univerzální, ale proto ještě ne méně individuálně ztvárněné souvislosti a z vzniku jiných, samozřejmě, opět individuálně tvarovaných sociálních kulturních stavů.“<sup>3</sup>

Výzkum ve společenských vědách pak, v návaznosti na právě řečené, spočívá ve zkoumání kulturní reality. Skutečnost chápaná tímto způsobem sestává z jednotlivců, kteří disponují rozličnými soubory hodnot, jež, ač subjektivní, jsou předpokladem každého empirického poznání a vedení výzkumu jako takového.<sup>4</sup>

Je tedy více než zřejmé, že Weber odmítá tradiční ideál hodnotově nepodmíněné vědy (jenž byl například zastáván v rámci logického empirismu) a namísto toho

---

<sup>1</sup> Weber (1949, s. 53).

<sup>2</sup> Weber (1949, s. 72).

<sup>3</sup> Weber (1949, s. 74).

<sup>4</sup> Weber (1949, s. 110).

argumentuje ve prospěch tvrzení, že kulturní procesy jsme schopni rozlišit pouze tehdy, pokud jim připíšeme patřičný význam, jenž není prost subjektivního aspektu, neboť je konstituován za přispění *hodnot*.<sup>5</sup>

Otázku důležitosti hodnot Weber rozpracovává na příkladu vědce, kdy říká, že „(...) bez hodnotových idejí vědce by neexistoval princip výběru tématu ani smysluplné poznání konkrétní skutečnosti (...) hodnoty, jež vědecký génius uvádí do souvislosti s předmětem svého výzkumu, budou schopny určovat „pojetí“ celé epochy, tj. budou rozhodovat nejen o tom, co v případě jevů platí jako „hodnotné“, ale rovněž i o tom, co je považováno za významné či bezvýznamné, „důležité“ nebo „nedůležité“.<sup>6</sup>

Úhelným kamenem weberovského pojetí vědeckého bádání je důsledné rozlišení mezi tzv. „vztahem k hodnotě“ a „hodnotícím soudem“. Hodnotícím soudem se míní praktické hodnocení, jež je počáteční fází zkoumání a jež je založené na subjektivních preferencích zkoumajícího, neboť vědec si volí téma svého výzkumu s přihlédnutím k tomu, jaké hodnoty zastává. O vztahu k hodnotě potom hovoříme tehdy, zkoumá-li vědec empirickou realitu právě s ohledem na jím zvolenou hodnotu. Řečeno jinými slovy, hodnota se stává předmětem zkoumání a realita je zkoumána v přímém vztahu k této hodnotě.

Ačkoliv tedy společenskovední bádání vychází ze subjektivně hodnotových kritérií jednotlivce, dále přechází k objektivně pravdivým výsledkům, a to k těm, jež odkazují ke skutečnosti.<sup>7</sup> Vztah k hodnotě tak předpokládá fázi praktického hodnocení. Postulováním vztahu mezi hodnocením a vztahováním k hodnotě Weber usiluje o vzájemné propojení praktické roviny s rovinou teoretickou.

Pro lepší vhléd do problematiky si dvojici termínů „vztah k hodnotě“ a „hodnotící soud“ nyní ilustrujme na praktickém příkladu. Za hodnotící soud lze v našem případě považovat ten soud, že jediným zdrojem a držitelem politické moci je lid. Hodnotícím soudem je tudíž tvrzení, k němuž je možné zastávat buď souhlasné, nebo nesouhlasné stanovisko. O vztahu k hodnotě, fázi, která bezprostředně navazuje na stadium hodnocení, hovoříme tehdy, zvolí-li si výzkumník demokracii za hlavní předmět svého výzkumu a empirickou realitu bude nadále zkoumat s ohledem na tuto hodnotu. Řečeno jinak, úlohou vědce je na konkrétních příkladech vysvětlit, jak vůbec demokracie funguje, tedy na jakých principech spočívá a jaké formy na sebe může brát.

Přechod z fáze hodnocení do fáze vztahování k hodnotě pro Webera představuje, jak již bylo jednou zmíněno, propojení empirické a teoretické roviny, kdy od zkoumání empirických faktů, jimž připisujeme subjektivní smysl, postupně přecházíme k formulování teoretických výzkumných otázek, které nám pomáhají stanovit, jaká fakta jsou pro naše zkoumání relevantní. Toto propojení subjektivní empirické roviny s

---

<sup>5</sup> Weber (1949, s. 80).

<sup>6</sup> Weber (1949, s. 82).

<sup>7</sup> Bruun (2007, s. 158).

objektivní teoretickou rovinou je ve weberovské terminologii označeno pojmem *ideální typ*.<sup>8</sup>

Takto zkonstruovaný ideální typ představuje dokonalý vzor, jenž je neustále porovnáván se sociální realitou a který je výsledkem hodnotové analýzy, je určitým typem zobecnění, neboť slouží pro uspořádávání chaotické reality.<sup>9</sup> Řečeno s Weberem:

„Ideální typ je tvořen jednostranným *zdůrazněním* jednoho nebo více hledisek a syntézou mnoha rozptýlených a oddělených víceméně přítomných a občas nepřítomných *konkrétních individuálních* jevů, jež jsou poté v souladu s těmito jednostranně zdůrazněnými hledisky uspořádány do sjednoceného *analytického* konstrukt (Gedankenbild). V jeho pojmové čistotě nelze tento mentální konstrukt (Gedankenbild) empiricky nikde ve zkušenosti nalézt. Je *utopií*.“<sup>10</sup>

V této souvislosti ještě jednou zmíním příklad týkající se demokracie. Uvažme, že jsme schopni zformulovat větší počet tvrzení pojednávajících o povaze demokracie (žádné z nich si přitom nenárokují absolutní platnost), neboť jak již bylo i výše zmíněno, způsob objasnění demokracie jakožto hodnoty se může v určitých ohledech případ od případu lišit, a to v závislosti na tom, z jakých faktů daný výzkumník vychází. Pokud tedy dále přistoupíme ke vzájemnému srovnávání pojmu demokracie v té podobě, jaké nabývá v kontextu sociální reality a demokracie pojaté jakožto *ideální typ*, pak podle Webera dospějeme k závěru, že se vždy v určitých ohledech liší, jelikož se pojem vyskytující v realitě nevyznačuje logicky koherentní strukturou jako je tomu v případě jeho ideálního typu. Myšlenkový konstrukt ideálního typu slouží pouze jako prostředek pro zkoumání daného výseku skutečnosti a pokud se zkoumané části reality v jistých rysech podobá, pak byl zkonstruován správně.

Weberova snaha vystavět objektivitu výzkumu ve společenských vědách na pluralitě ideálních typů (neboť ke konkrétnímu sociálnímu jevu nutně nepřínaleží pouze jeden ideální typ) tak v konečném důsledku vyznívá jako jistá forma epistemického relativismu. Předložené weberovské pojetí objektivitě bude na následujících stranách konfrontováno s filosofií (neo)pragmatismu, tak jak je rozvíjena v díle J. Deweyho a H. Putnama.

### Inteligentní řízení zkoumání

„Člověk má přesvědčení, jež mu poskytuje vědecké bádání, přesvědčení o skutečné struktuře a procesech věcí; a rovněž disponuje přesvědčením

<sup>8</sup> Kubátová (2012, s. 164).

<sup>9</sup> Bruun (2007, s. 230–231).

<sup>10</sup> Weber (1949, s. 90).

o hodnotách, jež by měly regulovat jeho chování.“<sup>11</sup>

John Dewey

J. Dewey ve svých úvahách týkajících se rozpracování adekvátních metod pro vedení bádání vychází, stejně jako M. Weber, z předpokladu, že realita je ve své podstatě chaotická.

Zatímco Weber, jak bylo vyloženo výše, usiloval o její uspořádání prostřednictvím tzv. ideálních typů, Dewey se vydává jinou cestou a jako výchozí bod svých úvah postuluje pojem neurčité situace, jež stojí v základu každého bádání a je tak jeho prvotním stádiem, jak Dewey na příslušném místě potvrzuje:

„Zkoumání je kontrolovanou nebo přímou transformací neurčité situace na takovou situaci, jež, co se jejích ustavujících distinkcí a vztahů týče, přeměňuje součásti původní situace na jednotný celek.“<sup>12</sup>

Deweyovská neurčitá situace představuje ovzduší pochybnosti, jež vylučuje možnost předvídat, jakým směrem se bude celá situace ubírat a jaké důsledky z ní budou plynout. Jediným možným východiskem pro vymanění se z celkového chaosu se tak stává určení problému a následné vytyčení plánu potřebného k jeho zdárnému vyřešení. Samotné stanovení plánu a jeho plnění za účelem vyřešení daného problému se ovšem neobejde bez uvažování, za jehož přispění jsme schopni anticipovat budoucí průběh našeho jednání s přihlédnutím k tomu, zdali je kýženým řešením problému či nikoliv.<sup>13</sup>

Neutuchající snahy dostat se z fáze prvopočátečního zmatku prostřednictvím interakce jedince s prostředím, kdy jednající aktivně usiluje o zlepšení stávajících nevyhovujících podmínek, jsou v deweyovské terminologii zahrnuty pod pojem zkušenosti, jenž je oproti předchozí filosofické tradici značně revidovaný. Zatímco v tradičním empirismu je zkušenost nahlížena jakožto záležitost poznání a je ryze psychické povahy, a tudíž subjektivní, u Deweyho koncept zkušenosti nabývá zcela jiných rozměrů, protože

„(...) zkušenost je ve své životní formě experimentální, je úsilím změnit dané; je charakterizována projekcí, směřováním k nepoznanému; jejím význačným rysem je spojení s budoucností.“<sup>14</sup>

Znatelný posun v pojetí zkušenosti je patrný, neboť zkušenost již není podřízena racionálnímu uvažování či myšlení jako takovému, ale naopak v sobě myšlení, jež je u Deweyho obecně chápáno jako inteligentní konání, zahrnuje.<sup>15</sup> Pojem inteligence je

---

<sup>11</sup> Dewey (1929, s. 18).

<sup>12</sup> Dewey (1938, s. 104–105).

<sup>13</sup> Tamt., s. 105–112.

<sup>14</sup> Dewey (1917, s. 7).

<sup>15</sup> Tamt., s. 23.



potom opět z deweyovského úhlu pohledu nahlížen poměrně specificky. Inteligence již není brána jako schopnost, jíž organismus či jednotlivec v určité míře buď disponuje, nebo nedisponuje, nýbrž je brána jako reflexivní činnost vymezující dosah jednání. V nejobecnější rovině ji Dewey charakterizuje jako souhrn „(...) impulsů, zvyků, emocí, záznamů a odhalení, které předpovídají, co je v budoucích možnostech žádoucí a nežádoucí (...)“<sup>16</sup>

Její povaha je tak zcela vystavěna na principu změny, neboť jednání je považováno za inteligentní pouze tehdy, spočívá-li v opětovném přizpůsobování se měnícím se požadavkům okolního prostředí, a to v přímé souvislosti s jeho důsledky. Jinými slovy, inteligence řídí konání s ohledem na jeho možné konsekvence, jak Dewey na jiném místě opětovně potvrzuje, když inteligenci definuje jako

„(...) pozorování uspořádání situace; rozbor toho, co je nejasné (...) vysledování důsledků různých způsobů jednání, které se samy ukazují; uvažování dosaženého rozhodnutí jako hypotetického nebo předběžného do té doby, dokud se anticipované nebo předpokládané důsledky neshodují s důsledky skutečnými.“<sup>17</sup>

Inteligentní chování, jež se vyznačuje neustálým *rekonstruová*<sup>18</sup> či uspořádáváním zkušenosti pro Deweyho ztělesňuje konstituování poznání v pravém slova smyslu, to znamená takového poznání, jež vyrůstá a nadále nabývá svých obrysů v praxi. Okolní prostředí, které dává poznání vzniknout, Dewey nazývá prostředím zdravého či „selského“ rozumu<sup>19</sup>, sehrává klíčovou roli i co se týče formování poznatků ryze vědecké povahy. První rozdíl, jež odlišuje poznání zdravého rozumu od poznání vědeckého, tkví ve skutečnosti, že prvně zmíněné je vedeno za účelem dosažení konkrétního cíle, kdežto to druhé je uskutečňováno pro výzkum jako takový. Můžeme tak společně s Deweym konstatovat, že

„Kompetentní věda začíná tehdy, jsou-li prostředky využívané v rámci operací výzkumu zkonstruovány tak, aby sloužily účelu zkoumání jako takového, jež v sobě zahrnuje vývoj odborného jazyka nebo souboru symbolů.“<sup>20</sup>

Druhý rozdíl, jež lze vysledovat mezi tvrzeními zdravého rozumu a vědeckými tvrzeními, vězí v nerozpracovanosti odborné terminologie, pro niž je charakteristický soubor pravidel ležících v jejím základu, který sehrává dvojí úlohu. Jednak vytváří podmínky pro tvorbu nových vět a jednak zabraňuje tomu, aby byly vzájemně kontradiktorické.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Dewey (1917, s. 68).

<sup>17</sup> Dewey (1921, s. 164).

<sup>18</sup> Tamt., s. 134.

<sup>19</sup> Dewey (1938, s. 60).

<sup>20</sup> Tamt., s. 534.

<sup>21</sup> Tamt., s. 395.

V rámci klasického pragmatismu tudíž věda není pojímána jakožto soubor abstraktních principů, jež jsou nezávislé na světě každodenní zkušenosti a jsou mu nadřazený. Žitý svět naopak představuje výchozí bod pro ustavení a následné rozvíjení vědeckého výzkumu, jehož vzorem je logika.

Logika tak pro Deweyho není ztělesněním ryze formální disciplíny, nýbrž v sobě zahrnuje jak empirickou, tak normativní složku.<sup>22</sup> Empirický aspekt logické teorie vystupuje na povrch v podobě schopnosti uspořádat zkušenost do organizovaného celku a udávat tak směr a vymezovat pole působnosti konkrétnímu jednání. Normativní hledisko lze oproti tomu vysledovat ve struktuře vztahů, která se utváří na základě pravidel, jež jsou v dané společnosti a potažmo s tím i v kultuře stěžejní.

Zmíněná pravidla vymezující vztahy mezi jednotlivými objekty poznání jsou učiněna explicitními prostřednictvím hypotéz, jež jsou formulovány v podmínkových větách. Faktické obsahy takto definovaných hypotéz jsou dány předchozími výzkumy. Každá hypotéza tak slouží jako prostředek a její platnost se odvozuje od toho, zdali pojednává o té části reality, jíž se daný výzkum zabývá.<sup>23</sup>

Pojetí logiky jakožto univerzální metody vědeckého bádání zakotvené v širších kulturních souvislostech Dewey na příslušném místě nazývá kulturním naturalismem, jež lze shrnout do teze, že „Ani zkoumání a ani ten nejabstraktnější formální soubor symbolů nemůže uniknout z kulturního prostředí, v němž jedinci žijí (...)“<sup>24</sup>

Tudíž i vědec, jenž pracuje s fakty spadajícími do diskursu přírodních věd, participuje na hodnotově podmíněném výzkumu, protože v Deweyho očích jednoduše

„Neexistuje výzkum, který by nezahrnoval praktické soudy. Vědecký pracovník musí neustále posuzovat informace, které získává jak pozorováním, tak z poznatků ostatních (...)“<sup>25</sup>

Konstrukce praktického soudu, sestávajícího jak z faktické, tak hodnotové složky, je realizována v souladu s principem změny, což znamená, že soud tohoto druhu není stanovený jednou provždy,<sup>26</sup> a neplatí tak absolutně, ale ustavuje se s ohledem na otázku kontextu a navíc je konstituován za přispění racionálního uvažování, jež je charakteristické pro jednání. Důraz na jednání vyznačující se inteligentním počínáním a aspektem hodnocení je zde klíčový, protože jej odlišuje od chování obecně, jehož povaha se odvozuje z impulzivních reakcí a z mechanického opakování.<sup>27</sup> Dewey pojednáváný rozdíl názorně ilustruje na příkladu dětského pláče, kdy striktně rozlišuje

„(...) mezi činností, která je pouze *zapříčiněna* pláčem jakožto stimulem (...) a aktivitou, která je vyvolána pláčem interpretovaným jako *znak* nebo

---

<sup>22</sup> Dewey (1921, s. 135).

<sup>23</sup> Dewey (1938, s. 381).

<sup>24</sup> Tamt., s. 20.

<sup>25</sup> Tamt., s. 174.

<sup>26</sup> Tamt., s. 136.

<sup>27</sup> Dewey (1939, s. 3).

evidence něčeho, takže je zde rozdíl mezi původním pláčem (...) a pláčem za určitým účelem, což znamená se záměrem vyvolat odpověď, která bude mít jisté důsledky. Druhý případ pláče existuje v médiu jazyka; je lingvistickým znakem, který nejenže něco říká, nýbrž je určený k tomu, aby řekl, vyjádřil, pověděl.“<sup>28</sup>

První příklad pláče tak spadá do kategorie, již jsme vymezili termínem chování, zatímco pláč, tak jak se vyskytuje v případě druhém, je určitým typem jednání, gestem, jež obsahuje sdělení a dožaduje se adekvátní odpovědi. Řečeno jinými slovy, je vyjádřením propozice<sup>29</sup>. Propoziční povaha hodnotového soudu, stejně jako tomu bylo v případě logických hypotéz, v sobě opět sjednocuje dvě složky. Hodnotová propozice je na jedné straně deskriptivní, neboť pojednává o výskytu určité empirické situace. Na straně druhé je ovšem rovněž instrumentální povahy, která se projevuje v hodnocení důsledků, jež z řešení této situace plynou. Za předpokladu, že hodnotové propozice mají zmíněnou formu, sestávají z obou složek, mohou být ověřovány. Testování se zakládá na premise, že pokud se hodnotovými soudy v průběhu našeho konání řídíme, pak představují vhodné nástroje. Platnost hypotéz tohoto typu se tudíž ověřuje ve zkušenosti a je opět vedena v souladu s metodou inteligence, neboť schopnost anticipovat důsledky je současně schopností tyto důsledky posuzovat a kriticky hodnotit.

Postupný výběr propozic pojmáných jako nástroje vytváří strukturu racionálního jednání ubírajícího se směrem od prostředků k cílům, kdy

„Výsledné obecné propozice poskytují pravidla pro hodnocení cílů, účelů, plánů a strategií, které řídí inteligentní lidskou činnost (...) jsou pravidly metodického postupu v řízení výzkumu, který stanoví příslušné podmínky a důsledky rozličných způsobů chování.“<sup>30</sup>

Hodnoty jako takové již v rámci pragmatistické koncepce nejsou poznávány či nazírány jako abstraktní principy, nýbrž se aktivně podílí na koncipování povahy výzkumu či racionality obecně, neboť racionalita je podle Deweyho vystižena v rámci vzájemného vztahu, který panuje mezi prostředky a důsledky.<sup>31</sup>

### **Rozvíjení deweyovských postulátů v rámci současné filosofie**

„Hájím stanovisko (následuje Peirce a další klasické pragmatisty), že věda jako taková předpokládá hodnoty – že *epistemické* hodnoty (koherence, jednoduchost apod.) jsou rovněž hodnotami a co se týče objektivity, tak jsou

<sup>28</sup> Dewey (1939, s. 8–9).

<sup>29</sup> Pojem propozice je tedy u Deweyho nahlížen v intencích vztahu mezi příčinou a důsledky, čímž se liší od běžně přijímaného pojetí propozice jakožto významu věty.

<sup>30</sup> Dewey (1939, s. 57–58).

<sup>31</sup> Dewey (1938, s. 9).

na té samé lodi jako hodnoty etické.“<sup>32</sup>

Hilary Putnam

Východiskem Putnamova pragmatistického filosofického projektu, stejně jako pragmatismu Deweyho, je teze týkající se nemožnosti vypracovat epistemologii, jež by se vyskytovala v podobě „(...) univerzální metody, jež by nám sdělovala, kdo má ‚rozum na svojí straně‘ (...)“<sup>33</sup>

Oba naopak svorně zdůrazňují zcela zásadní úlohu aktivně jednajícího jednotlivce, který v průběhu poznání uplatňuje hodnotové soudy. Současně se tím negativně vymezují vůči tzv. divácké teorii poznání, v níž je jedinec brán jako pasivní příjemce. Putnam navíc nesouhlasí s tezemi, pro něž se vžila označení metafora božího oka a absolutní pojetí světa.

Obrazné vyjádření pohledu božího oka, stejně jako divácká teorie poznání, vede k závěru, že povaha skutečnosti je plně nezávislá na naší kognitivní aktivitě, což má za následek, že prostřednictvím poznání neutváříme podobu zkoumané reality. K metafoře božího oka<sup>34</sup> se potom velice úzce váže tvrzení ohledně absolutního pojetí světa, jež Putnam rozebírá v přímé souvislosti s dílem *Etika a omezení filosofie* B. Williamse. V zásadě se jedná o to, že

„to, co Williams nazývá „absolutním“ popisem (nebo „konceptí“) světa, je v principu popisem, jež využívá termínů pro primární kvality. A pouze takový popis je popisem světa nezávislého na naší zkušenosti.“<sup>35</sup>

Putnam Williamsovi ovšem zcela správně namítá, že vše nelze vysvětlit prostřednictvím zákonů fyziky, neboť spolu s ustanovením společnosti a s jejím dynamickým vývojem vznikají i nové zákony (Putnam v této souvislosti jako konkrétní příklad uvádí zákon nabídky a poptávky), jež za žádných okolností nelze definovat v jazyce fyziky.<sup>36</sup>

Poukázáním na meze v aplikování fyzikální terminologie na problémy každodenního života a na ty, jež spadají do oblasti humanitních a společenských věd, Putnam naráží na nutnost vyslovit se ve prospěch teze pojmového pluralismu, jež postuluje existenci různých popisů sloužících k tomu, abychom mohli adekvátně definovat zkoumané okolní objekty.<sup>37</sup> Požadavek absolutní platnosti je jednoduše

---

<sup>32</sup> Putnam (2003, s. 4).

<sup>33</sup> Putnam (1987, s. 86).

<sup>34</sup> Putnam (1981, s. 49).

<sup>35</sup> Putnam (1995, s. 81).

<sup>36</sup> Putnam (1995, s. 83).

<sup>37</sup> Putnam (2004, s. 49).

nekoherentní, neboť, jak tvrdí Putnam „matematika a fyzika, stejně jako etika a historie a politika, ukazují naše pojmové volby (...)“<sup>38</sup>

Putnamova obhajoba pojmového pluralismu ztělesňuje paralelu k Deweyho snahám zajistit co nejvyšší možný stupeň objektivitu prostřednictvím výběru vhodných nástrojů, jež jsou následně aplikovány na konkrétní problémy. Fyzika či etika jsou vystavěny na rozdílných souborech pojmů, pomocí nichž jsme schopni řešit záležitosti spadající do různých oblastí, anebo jak tvrdí Putnam:

„Pojmy jsou užívány v rámci pozorování a generalizace jsou učiněny legitimními prostřednictvím úspěchu, kterého dosahujeme jejich užíváním k tomu, abychom popisovali a zobecňovali.“<sup>39</sup>

Není tudíž podstatné, zdali se jedná o vědu jako je fyzika nebo etiku, protože v obou případech máme co do činění s maximami, jež je nutné interpretovat v rámci kontextu.<sup>40</sup>

V otázce efektivnosti a vhodnosti volby nástrojů, jež u Putnama nabývají podoby konceptuálních schémat, a v přímé návaznosti na závěry učiněné v rámci klasického pragmatismu, sehrávají klíčovou roli hodnoty, jež jsou opět definovány jako *jednání řídící*<sup>41</sup> termíny.

Co přesně si Putnam představuje pod označením hodnoty vědeckého výzkumu, je ilustrováno na příkladu volby, kterou ze dvou soupeřících teorií gravitace nakonec přijmeme. Rozhoduje se zde mezi teorií, již předložil A. Einstein, a tou, kterou vypracoval A. N. Whitehead ve své knize *Princip relativity*<sup>42</sup>. Podle Putnamova soudu byla Einsteinova teorie přijata z toho důvodu, že byla mnohem jednodušší než alternativní teorie Whiteheadova.<sup>43</sup> Samotné rozhodnutí, která ze dvou teorií je formulována jednodušeji a je tak více vyhovující, je hodnotovým soudem, z čehož nakonec Putnam vyvozuje, že jednoduchost je třeba považovat za hodnotu.

Schopnost posoudit jednoduchost nebo například koherenci uvažované teorie či obecně přijetí nebo nepřijetí určité teorie odkazuje k takovému pojetí racionality, které není neutrální, nýbrž historicky a společensky podmíněné, což znamená, že se přímo odvíjí od toho, v jakém pojmovém a interpretačním rámci se pohybujeme a jednáme.<sup>44</sup>

Tento obrázek racionality Putnam na příslušném místě shrnuje pod označení *kriteriální* koncepce racionality, podle níž o přijatelnosti rozhodují normy vytvořené jistou kulturou či společností.<sup>45</sup>

<sup>38</sup> Putnam (1992, s. 171).

<sup>39</sup> Putnam (1981, s. 142).

<sup>40</sup> Putnam (1995, s. 172).

<sup>41</sup> Putnam (1992, s. 138).

<sup>42</sup> Viz např.: Whitehead (2007).

<sup>43</sup> Putnam (1992, s. 138).

<sup>44</sup> Tamt., s. 138–139.

<sup>45</sup> Putnam (1981, s. 110).

Zatímco u Deweyho byla povaha racionality obecně nahlížena jakožto záležitost vztahu, jenž lze vysledovat mezi prostředkem a důsledky, putnamovská povaha racionality se omezuje na to, co Dewey rozuměl termínem inteligence či inteligentní jednání obecně. Ačkoliv Putnam Deweyho za (nad)užívání pojmu inteligence kritizuje, když na příslušném místě tvrdí, že Dewey předkládá metafyziku hodnoty<sup>46</sup>, sám pojem inteligence, jak je poznamenáno výše, předpokládá a dále z něj vychází.

Koncept inteligentního konání jako takového tedy zaujímá v rámci (neo)pragmatistických tendencí zásadní místo, jelikož spočívá v opětovném přizpůsobování se proměnlivým požadavkům prostředí, a to s přihlédnutím k tomu, jaké důsledky budou z této adaptace plynout. Povaha inteligentního jednání konkrétně tkví ve schopnosti výběru vhodných hypotéz či pojmů a jejich následné aplikace na dané případy, přičemž se jejich úspěšnost odvozuje od toho, zdali daný problém řeší či nikoliv. Weber ve svých úvahách rovněž vychází z předpokladu neuspořádané skutečnosti, již se pokouší organizovat prostřednictvím ideálních typů, jež jsou stejně jako hypotézy či pojmy brány jako generalizace a vyznačují se instrumentální povahou.

Nicméně Weberova hodnotově neutrální koncepce poznání se v otázce zajištění co nejvyšší míry objektivitě společenskovedního bádání potýká s problémem vytyčení ostré dělicí linie mezi faktem a hodnotou. Weber se dopouští zásadního omylu ve chvíli, kdy společenskovední bádání důsledně dělí na fázi hodnocení a fázi vztahování se k hodnotě, a dostává se tak na teoretickou úroveň, jež se zaměřuje na výsledné formulování logicky bezrozporných ideálních typů.

Dichotomii faktu a hodnoty je tudíž možné se vyvarovat pouze tím, že do našich úvah plně zahrneme aspekt hodnocení, neboť jedině prostřednictvím reflexivních hodnotových soudů lze s určitostí zjistit, která tvrzení lze adekvátně zdůvodnit, zaručit a která nikoliv, čímž se nám současně podaří uniknout hrozbě epistemického relativismu.

### Závěr

V předkládaném textu jsem se pokusila argumentovat ve prospěch hodnotově podmíněného bádání, jež je rozvíjeno filosofií pragmatismu, a současně tak poukázat na nedostatečnost hodnotově neutrální koncepce bádání reprezentované v díle M. Webera, jež je vystavěna na pojmu ideálního typu. Weber, zkoumající sociální realitu prostřednictvím jejího srovnávání s ideálním typem jakožto abstraktním principem, se v konečném důsledku pohybuje pouze na rovině faktů a oblast hodnot ve svém bádání nedostatečně zohledňuje. J. Dewey a v návaznosti na něj i H. Putnam zmiňovanou trhlinu mezi fakty a hodnotami překlenují tím způsobem, že definují hodnoty jakožto jednání řídicí termíny, jež ve značném měřítku spoluurčují povahu poznání.

### Literatura

---

<sup>46</sup> Putnam (1995, s. 197).

- Bruun, H. H. (2007): *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. Ashgate Publishing, Ltd., Aldershot.
- Dewey, J. (1917): „The Need for a Recovery of Philosophy.“ In *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, ed. J. Dewey, Holt, New York, 1917.
- Dewey, J. (1938): *Logic: The Theory of Inquiry*. Holt, New York.
- Dewey, J. (1921): *Reconstruction in Philosophy*. University of London Press, London.
- Dewey, J. (1929): *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. Balch & Company, New York.
- Dewey, J. (1939): „Theory of Valuation.“ In *International Encyclopedia of Unified Science*, eds. O. Neurath, R. Carnap a W. Morris, University of Chicago Press, Chicago, 1939, s. 1–67.
- Kubátová, H. (2012): „Ideální typy v díle Maxe Webera.“ *Sociológia* 44, s. 159–178.
- Putnam, H. (2003): *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Putnam, H. (2004): *Ethics without Ontology*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Putnam, H. (1992): *Realism with a Human Face*. ed. J. Conant, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Putnam, H. (1981): *Reason, Truth, and History*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Putnam, H. (1995): *Renewing Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Putnam, H. (1987): *The Many Faces of Realism*. Open Court, La Salle.
- Putnam H. (1995): *Words and Life*. ed. J. Conant, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Weber, M. (1949): *The Methodology of the Social Sciences*. Free Press, Glencoe.
- Whitehead, A. N. (2007): *The Principle of Relativity*. Cosimo, Inc., New York.

**Moc a autorita jako dva prameny politického řádu<sup>1</sup>**  
**Hannah Arendtová o revoluci**

**Power and Authority as Two Sources of Political Order**  
**Hannah Arendt on Revolution**

*Daniel Štech*

Filozofická fakulta  
Univerzita Karlova v Praze  
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1  
daniel.stech.cz@gmail.com

**Abstrakt/Abstract**

Příspěvek si klade dvojitý cíl. V první řadě je jeho záměrem vyzdvihnout přínos monografie **O revoluci** pro celek myšlení Hannah Arendtové. Především pak nabízí interpretaci klíčového oddílu knihy, v němž spočívá vlastní jádro arendtovského návrhu „nové politické vědy“. Ústředním pro politický řád se ukazuje být rozdíl mezi pramenem moci a pramenem autority, která politickému řádu propůjčuje stabilitu. Příspěvek dokládá, že Arendtová v zakladatelském aktu politického společenství spatřuje dva „bludné kruhy“ – bludný kruh legitimacy moci a bludný kruh legitimacy zákonů. Zatímco s prvním bludným kruhem si zdařilá americká revoluce věděla rady, druhý bludný kruh, který odkazuje k potřebě autority sankcionující pozitivní zákonodárství, ji uvedl do teoretických obtíží. Stať ukazuje, že Arendtová sama důsledně trvá na možnosti nalézt pramen autority výhradně v prostoru politického jednání.

The purpose of the article is twofold. While it aims to highlight the significance of *On Revolution* within the canon of Hannah Arendt's thought, its main import lies in its interpretation of a key part of the book which constitutes the crux of Arendt's proposal of a "new science of politics". What proves central for any political order is the distinction between the source of power and the source of authority, which provides the political order with stability. The author contends that Arendt understands the founding act of a political community as containing two "vicious circles" – the vicious circle of legitimacy of power and the vicious circle of legitimacy of laws. While the successful American Revolution found a way out of the former, the latter vicious circle, which points to the need of authority to sanction positive law, resulted in a theoretical impasse. The article aims to show that Arendt herself insists on the possibility of founding authority exclusively on a source inherent to the space of political action.

Spis Hannah Arendtové *O revoluci*<sup>2</sup>, kterému je věnována následující úvaha, patří v arendtovském kánonu mezi ty méně známé a méně studované. Jeho širšímu přijetí

---

<sup>1</sup> Výstup projektu Grantové agentury UK č. 3991/2011 řešeného na FF UK.

<sup>2</sup> Arendt (1963).



brání především kontroverzní a mnohokrát odmítnutý předpoklad o bytostně nepolitickém charakteru hospodářských a sociálních vztahů, na němž spočívá jeho hlavní argumentační linie. Z něj pak vyplývá v knize rozvíjená teze, že veškeré ekonomické a sociální zřetele je třeba z politiky vyloučit. Spis přesto nabízí řadu velmi cenných dílčích úvah, kapitol či podkapitol, ve kterých Arendtová v souladu s metodou, kterou v náznaku vyložila jak ve spisu samotném,<sup>3</sup> tak v některých kratších textech<sup>4</sup>, uplatňuje pečlivá rozlišení na různé fenomény politického života. Mezi takové fenomény a otázky patří například soucit a jeho místo v politickém prostoru, problém pokrytectví, charakter veřejného ducha v amerických koloniích, či argumentačně pravděpodobně nejzávažnější a nejvíce komentovaná otázka po možnosti obnovy prostorů přímé politické participace, uvažovaných pod hlavičkou „rad“ či „sovětů“.

Ve svém textu se zaměřím na problém nového založení politického společenství, v němž se klade jak otázka legitimacy moci, tak otázka legality zákonů. Obě otázky přitom svébytným způsobem odkazují na potřebu autority, která by moci i zákonům poskytla odpovídající sankci.<sup>5</sup> V rámci celé monografie problematika náležitostí zdařilého politického zřízení pokrývá obsáhlý výsek dvou „knih“ z celkových šesti.

Zvolené otázce se hodlám věnovat ze dvou důvodů. Celý argumentační postup v první řadě není ve svém jádru zcela zřetelný. Odhlédneme-li od mnohých digresí, představuje značný nárok na čtenáře i několik prozatímních závěrů, k nimž argumentace dospívá. Mým cílem proto bude jádro této argumentace náležitě postihnout a vztáhnout jej i k některým obecnějším tezím o povaze nového počátku v politice. Druhým důvodem, proč otázka moci, zákonů a autority v novém založení, potažmo v politickém tělese samotném, zasluhuje zvláštní pozornost, je její nepopiratelný význam pro stěžejní návrh „nové politické vědy“, který Arendtová původně zamýšlela podat. Svou pozornost nicméně nakonec obrátila ke studiu amerických politických dějin a z uceleného pojednání sešlo.<sup>6</sup> Podle mého názoru lze návrh „nové politické vědy“

<sup>3</sup> Tamt., s. 40. V případě spisů Arendtové stránkování vždy odkazuje k českému překladu.

<sup>4</sup> Arendtová opakovaně vyjadřuje svůj odstup od soudobých metod sociálních a politických věd, které podlehy omylu a uvěřily, že „každý z nás má právo ‚definovat vlastní pojmy‘“ – tj. pojmy, které si nežadají samy věci, nýbrž koherence vědeckého postoje a metody. Viz Arendt (1961), zejména esej „Co je autorita?“.

<sup>5</sup> Viz Arendt (1963, s. 155): Tím, že odstranily staré poměry, totiž revoluce postavily „do nebývale ostrého světla starý problém, který se netýkal práva a moci *per se*, nýbrž pramene práva, z něž by pozitivní zákony odvozovaly svou legalitu, a původu moci, který by propůjčil legitimitu stávajícím nositelům moci.“

<sup>6</sup> Jestliže Arendtová vypracovala v předcházející monografii *Vita activa* z roku 1958 koncepci politického jednání a vykazala rysy, které jsou pro politický prostor konstitutivní, měla připravovaná navazující práce být jakýmsi „Úvodem do politiky“, který by nabídl „kritické přezkoumání hlavních tradičních konceptů a konceptuálních rámců politického myšlení – např. vztahu mezi prostředky a cíli; autority; vlády a státu; moci; práva; války atd.“ („Description of Proposal“, Rockefeller Correspondence 013872, cit. dle Young-Bruehl (1982, s. 519)), slovy výzkumného záměru, který Arendtová podala u Rockefellerovy nadace. Pozvání od Princetonské univerzity ovšem Arendtovou přimělo, aby obrátila svou pozornost k americkým dějinám a americkému politickému odkazu. „Úvod do politiky“ nikdy nebyl napsán. Řada z otázek, které zde Arendtová zamýšlela pojednat, se nicméně promítla do spisu, který byl výkladem stěžejní politické události novověku, revoluce. Příběh revoluce se proto stal v jistém smyslu pozadím, na němž bylo možné předvést některé z tezí obecnějšího rázu.

v Arendtové díle zrekonstruovat právě v úvahách, v nichž se soustřeďuje na možnosti revoluční obnovy prostoru politické svobody za novověkých poměrů.

Arendtová byla přitom nezřídka chápána jako konzervativní autorka,<sup>7</sup> zejména pro svůj odmítavý poměr k velkým sociálně politickým projektům moderní doby. Své stanovisko v této otázce vyložila především v závěrečné kapitole *Vita activa* a v esejích ze souboru *Mezi minulostí a budoucností*. Moderní doba podle ní ve svém „vědeckém“ postoji ztratila cit pro společný smysl, tedy pro schopnost utvářet si přiměřený postoj ke sdílenému světu. Arendtová v úvahách věnovaných modernímu pojmu dějin či moderní době jako takové tvrdí, že tato ztráta smyslu pro společný svět je výsledkem historického vývoje, v němž došlo k subjektivizaci měřítek, k uplatnění zákonů matematické přírodovědy na svět lidských záležitostí a k nové orientaci lidské iniciativy, která se začala prosazovat v oblasti práce a technického pokroku. V monografii *Vita activa* tento dějinný exkurs staví moderní poměry do protikladu k formě života, která založila politiku vůbec jako možnost – athénské polis. Ta pro Arendtovou zůstala modelovou artikulací politického prostoru, jenž důsledně respektuje rozlišení mezi veřejným a soukromým, mezi ekonomickou sférou životní nutnosti a sférou neredukovatelné svobody. Moderní doba pak svědčí toliko o zhoubných důsledcích „socializace“ ekonomických zájmů, jejich vpádu do veřejného prostoru a související proměně politických záležitostí v pouhé administrativní otázky.

S příběhem o postupné ztrátě smyslu pro politické záležitosti se nicméně již ve *Vita activa* kříží analýza, která není z hlediska politické teorie o nic méně významná. Přichází ke slovu v kapitole věnované jednání, kde Arendtová lidskou schopnost jednat, svou iniciativou vstoupit do sdíleného světa a započít tak cosi nového, podává jako schopnost, která je v jádru nezcizitelná.<sup>8</sup> Schopnost počátku, *initio*, kterou Arendtová svazuje s natalitou, tedy s tím, že se člověk svým narozením sám stává počátkem nového příběhu, se zde stává nejen ústředním momentem její filosofické antropologie, nýbrž představuje i skutečnost, která má prvořadý politický význam. Důrazem na schopnost počátku přitom Arendtová překračuje řecký rámec, který jinak výkladu ve *Vita activa* udává ráz, a obrací se k myšlení svatého Augustina s jeho důrazem na specifickou počátku lidského (*initio*) oproti počátku světa (*principio*).<sup>9</sup>

Nezodpovězenou otázkou přitom zůstává, jak oba výklady uvést v soulad. Jestliže jsme dospěli do situace, kdy se prostor pro politické jednání v pravém slova smyslu uzavřel, může se naše elementární dispozice jednat vůbec uplatnit? Nezastupitelný význam spisu *O revoluci* v kontextu celého díla Arendtové spočívá právě v tom, že na tuto otázku, která se zároveň dotýká relevance arendtovských kategorií pro soudobé politicko-teoretické diskuse, nabízí nejobsáhlejší a nejdůslednější odpověď.<sup>10</sup> Nejde

<sup>7</sup> Tradici této recepcce Arendtové vhodně přibližuje např. Margaret Canovanová (1996).

<sup>8</sup> Arendt (1958, s. 224 nn.).

<sup>9</sup> Arendtová vychází z Augustinova spisu *O boží obci*, především z xi. 32 a xii. 20.

<sup>10</sup> Nejedná se pochopitelně o jediný text, v němž se autorka zabývá obnovou politického prostoru za moderních či soudobých poměrů. Arendtová navazuje mj. na kratší statě či na kapitoly věnované

nicméně o pojednání, které by dokázalo obě teze teoreticky smířit a jejich rozpor vyřešit. Na místo toho monografie volí cestu rekonstrukce alternativního moderního příběhu. Ten se soustřeďuje na projekt obnovy politické svobody v historické situaci, která není nová jen tím, že přikládá váhu ekonomickým a sociálním aktivitám, nýbrž i souvisejícím, neoddiskutovatelně politickým přesvědčením: hierarchický řád, který dělil obyvatelstvo na malou třídu plnoprávných občanů a početnou masu neplnoprávných, a tak většinu vylučoval z podílu na veřejných záležitostech, přestal být pocíťován jako přijatelný. Obě velké revoluce 18. století se pak přímo nabízejí za klíčové stavební kameny takového interpretačního podniku – v obou zakladatelských počinech jsou *in nuce* předznačeny dvě alternativní pojetí politiky, jejich účelů i prostředků.

Monografie *O revoluci* proto nabízí dvojí zásadní tvrzení – v první řadě hájí tezi, že evropské lidstvo nebylo (v Evropě a Severní Americe) svědkem jediné velké zakladatelské revoluce, nýbrž revolucí dvou. Tyto dvě zakladatelské události sice proběhly na půdě sdílené „atlantické civilizace“, nicméně se radikálně rozešly nejen co do výsledku, nýbrž zejména co do toho, jak dokázaly přispět do západního kánonu politických idejí a zkušeností. Druhou, navazující tezi představuje přesvědčení, že ztracená tradice americké revoluce zasluhuje rekonstruovat a rehabilitovat. S tím Arendtová spojuje značný příslib. V „historické monádě“<sup>11</sup> revoluce, tak jak ji lze izolovat všude tam, kde zavládl „revoluční duch“, můžeme v celku zahlédnout to, co náš stávající pojmový aparát dokáže chápat pouze rozděleně – původní, nezrozenou politickou zkušenost, v níž se odhaluje vztah mezi zachováním stávajícího a nastolením nového, mezi úbytkem či nárůstem svobody, moci a autority.

Tento pramálo konzervativní důraz na událost revoluce je důsledně radikální – v tom smyslu, že revoluci nepovažuje pouze za zakladatelskou událost, nýbrž povyšuje podobu, kterou na sebe politika bere v mimořádné situaci, na vzor politického jednání vůbec. Zatímco Tocqueville odvozoval potřebu nové politické vědy od změny, která nastala vlivem dlouhé demokratické revoluce, Arendtová úvahy o radikálním zrovnoprávnění občanů v podmínkách (společenské) demokratizace poměrů provazuje s

---

maďarské revoluci roku 1956 (např. v epilogu k druhému vydání *Původu totalitarismu*) či politickým možnostem dělnického hnutí (jímž je věnována 30. kapitola *Vita activa*). Oba motivy se stávají předmětem tematizace v závěrečné kapitole *O revoluci*.

<sup>11</sup> Obrat „historická monáda“ užívá James Miller ve své studii „The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World“, věnované Arendtové metodě ve spisu *O revoluci*. Arendtová podle něj přejala postup, který uplatňoval Walter Benjamin. Tato metoda stojí v přímé opozici k metodě historika: „Historik má za úkol nějak vysvětlit děje, jimiž se zabývá. Za žádných okolností se nesmí spokojit s tím, že je vyloží jako vzory pro běh světa.“ – tolik Benjamin v překladovém sborníku, který vyšel pod názvem *Illuminations*. Dle Millera Arendtová v *O revoluci* usiluje odhalit „historické monády“, jež nám nabízí „velké události“, v nichž „krystalizují tenze v rámci určité situace“. „Vzory pro běh světa“ se pak stávají právě tyto monády. Jak Miller připomíná: „Dějiny se [Arendtová] nezabývá proto, aby podala příběh koherentního, kauzálně provázaného zřetězení událostí, natož aby v nich rekonstruovala proces se skrytou teleologií. Nechápe dějiny jako řetězec událostí, který by žádal vysvětlení nebo vyžadoval ospravedlnění. Spíše se přidržuje Benjaminova v tom, že revoluční dějiny konstruuje jako epizodický soubor příběhů, které je třeba uchovat v paměti a znovu vyprávět, aby „selháním myšlení a paměti“ nedošlo ke ztrátě revolučního ducha a jeho spásné oddanosti svobodě.“ (Miller, 1979, s. 183).

ponaučením, které lze pro přehodnocení kategorií politického myšlení vytěžit z „krátké“ revoluce.

### **Revoluce jako nastolení svobody**

Na samém začátku Arendtová klade dva definiční rysy revoluce. Revoluce v první řadě představuje takový zlom v dosavadním běhu událostí, který z povahy věci nakonec nelze pochopit jinak, než jako radikálně nový počátek, tedy zlom, před nějž již není návratu. Jak uvidíme, povaha revoluce jako radikálního zlomu bude mít závažné důsledky pro možnosti zakladatelského počínání. Dle Arendtové je přitom paradoxní historickou skutečností, že protagonisté revolucí původně usilovali o pouhou restauraci starých poměrů, které se v předrevolučním období vymkly z rukou. I proto je situace, kdy nový pořádek žádal zcela nové založení, postavila před nečekaný úkol. Druhý definiční rys se dotýká cíle, který si revoluce klade. Arendtová tvrdí, že revolucí může být zvána jen taková událost, která usiluje o nastolení svobody. Otázka svobody přitom pro naši úvahu představuje klíčové východisko. S oporou v pojmu svobody lze totiž nejlépe doložit, v čem je pozice, kterou Arendtová hájí, z hlediska politické teorie svébytná. Jakkoliv lze její základní postoj přiřadit k republikánské tradici (jejíž soudobý rozvoj nastal až v období po vydání spisu *O revoluci* ve spojitosti s působením tzv. Cambridgeské školy), která vyzdvihuje význam politického společenství jako celku, liší se od ostatních republikánských autorů tím, že tento celek nemá jiný zřejmý smysl než poskytnout prostor pro svobodu. Tím, že zcela v duchu rozlišení z *Vita activa* a z eseje „Co je svoboda?“ vychází z pojetí svobody jako „světské, hmatatelné skutečnosti“,<sup>12</sup> která má vždy nadindividuální charakter a je tedy výsostně politická, staví se Arendtová mimo filosofickou diskusi mezi zastánci negativní svobody a jejich ideovými protivníky, především komunitaristy a republikány. Zatímco první chápou svobodu výlučně jako svobodu od vměšování se, druzí sice zdůrazňují vázanost svobody na společenské či politické podmínky, ovšem nekladou mezi svobodu a jednání ve veřejném prostoru rovnítko. Obecný rámec, určující pro svobodu jednotlivce, je v komunitaristickém pojetí primárně kulturní, nikoliv specificky politický. Republikánská tradice sice klade důraz na občanskou ctnost a sebe-vládu společenství, její polemické gesto vůči tradici negativní svobody nicméně stále podržuje konceptuální uchopení svobody jako atributu jedince a vlády jako nástroje dominance. Občanská ctnost je tak cestou k rozvoji osobní svobody, sebe-vláda způsobem, jak zabránit nadvládě nemnohých nad mnohými.

Pro Arendtovou nicméně svoboda není otázkou formy vůle, nýbrž objektivní, neredukovatelnou schopností jednat („být s to“ něco vykonat). Lze o ní hovořit pouze tam, kde se iniciativa jednotlivých aktérů střetává, setkává a doplňuje s iniciativou druhých. Živlem svobody jakožto atributu jednání je tedy situace plurality. Příležitostí být svobodným se člověk chápe teprve vykročením vně prostoru soukromé iniciativy –

<sup>12</sup> Arendt (1961, s. 133), „Co je svoboda?“.

garance prostoru nevměšování se, ústřední pro novověkou tradici práv a svobod, představuje pouhou nutnou podmínku svobody ve vlastním smyslu.

Otázka svobody proto pro Arendtovou těsně souvisí s rehabilitací zkušenosti moci, jejíž exemplární vyjádření nachází v athénské polis.<sup>13</sup> Moc nestojí *proti* svobodě, nýbrž jde se svobodou ruku v ruce. Svoboda může být atributem jednání jen tehdy, pokud je v moci jednajících toto jednání ve společném prostoru prosadit. Vztah mezi mocí a jednáním, který je předmětem zájmu ve *Vita activa*,<sup>14</sup> přitom vypovídá o jejich vzájemné odkázanosti, vyplývající ze situace plurality. Jen tam, kde lidé jednají pospolu (*act in concert*) vzniká moc, jen tam kde je aktualizován mocenský potenciál, lze dále jednat.

Arendtová záměrně staví moc do protikladu k násilí. Moc nesouvisí s ovládním, s donucováním, se silou. Jako takový se pojem moci, který Arendtová považuje za politicky relevantní, radikálně liší od pojetí moci, které hledá mocenské vztahy ve společenských či ekonomických strukturách. Specifikem arendtovského pojetí moci je proto vykazání vztahu ovládající/ovládaný, který se stal v závislosti na Platónovi v politické teorii bernou mincí, z politického prostoru. Materiální faktory či držba prostředků násilí zůstávají vůči politice vnější: násilí sice může politiku pohltit a zničit, pravá, „mocná“ politika ale leckdy dokáže překvapivě nabýt vrchu nad přesilou.

Tato „novoathénská“ koncepce politického prostoru, dominantní ve spise *Vita activa*, přichází ke slovu i v pasážích věnovaných veřejnému duchu a pojmu moci v *O revoluci*. Pozoruhodným rysem filosoficko-antropologické úvahy z *Vita activa* přitom bylo, že (politické) jednání musí při překonávání úskalí, která jsou mu inherentní, hledat oporu výhradně ve svých vlastních možnostech. Potíž s nepředvídatelností budoucího jednání i s nezvratností minulého proto Arendtová řeší obratem ke schopnosti odpouštět a slibovat, dvěma specifickým formám jednání, které umožňují, aby prostor jednání zůstal zajištěný a přitom otevřený novému. Na příkladu úvah ze spisu *O revoluci* nicméně uvidíme, že Arendtová ve specificky státovědném kontextu svou koncepci poněkud rozšiřuje a zároveň modifikuje. Riziko, k němuž zde upíná pozornost, spočívá ve sklonu moci k bezbřehému překračování vymezených hranic. V této souvislosti se větší důležitosti v péči o prostor politické svobody dostává ústavnímu uspořádání, které musí obsáhnout různé nezastupitelné póly politické zkušenosti.

### Vztah moci a zákona

Kapitoly spisu *O revoluci*, o které nám jde, se rozvíjejí podle následující osy – sledují vlastní zkušenosti protagonistů (především americké) revoluce, jejich řešení obecně politických otázek, která se nabízejí proto, že se v nich zrcadlí vlastní gramatika moci, a

<sup>13</sup> I proto bývá její pozice označována za „novoathénskou“. V českém kontextu viz např. Znoj (2011, s. 72). Ani toto zařazení nicméně není nesporné, viz např. Tsao (2002).

<sup>14</sup> Arendt (1958), V. kniha, kapitola 28, „Prostor ukazování a pojem moci“.

vedle toho často protichůdnou váhu pojmové tradice, která umožnila, aby se na zkušenost politického jednání zapomnělo, a tedy aby i příslib nové politické vědy přišel vniveč. Otázka moci je přitom klíčovým případem. Tam, kde naše tradice vidí jen hrozbu svévole a zneužití, našli muži revoluce opojnou zkušenost, která ukazuje, že společenství může být za určitých podmínek s to spolurozhodovat o vlastním osudu. Tato zkušenost moci, již se v Evropě pojmově nejvíce přiblížil Montesquieu, přesto neprokázala dostatečnou sílu, aby prorazila krustu tradičních pojmů. Konstrukce dualismu mezi vlastní zkušeností a pojmovým rámcem přitom umožňuje Arendtové přehlédnout mnohé výroky mužů revoluce, které svědčí o nedůvěře k moci, a tvrdit, že princip oddělení moci nebyl v Americe způsobem, jak moc umenšit, a tím ji zkrotit, nýbrž jak mocenské rovnováze – horizontální, mezi různými větvemi vlády, i vertikální, mezi federálním centrem a jednotlivými členskými státy – zajistit generování a nárůst.

Na rozdíl od *Vita activa* máme před očima různé, kvalitativně odlišné typy moci, které odpovídají nejen odlišným větvím státní moci, ale i různým stupňům v organizační struktuře. Tím, co jednotlivé moci odděluje, je přitom právě zákon. Snaha rozlišovat mezi různými mocenskými póly vede k posunu v tom, jaké pojetí zákona se dostává do popředí. Ve *Vita activa* stálo v popředí řecké pojetí zákona jako *nomos*. Podle Arendtové *nomos* v obci vyznačoval fyzickou hranici, která od sebe dělila dva prostory zcela odlišného řádu – veřejný prostor od soukromého. Role zákona se zde nicméně tímto rozčleněním vyčerpává. V *O revoluci* se naproti tomu předmětem tematizace stává římské pojetí zákona jako *lex*, tedy vztahu, vazby mezi stranami. Podstatné pro tuto představu je, že zde primárním a rozhodujícím výsledkem zákonného oddělení moci není zákonnost sama, nýbrž svoboda. Lze si totiž představit takový zákon, který sice moc legalizuje, nicméně nebrání jejím excesům a tedy jejímu zvratu v dominanci. Smyslem zákonného oddělení moci přitom není svázat a podvázat moc, nýbrž nastolit takové poměry, v nichž by moc jako schopnost společně konat mohla narůstat. Lze dodat, že obě krajní rizika, která hrozí v případě neúspěchu, vedou k témuž konci – buď přímo k bezmoci sešňěrované veřejné sféry, nebo k excesům nespoutané moci, která pervertuje v ovládnutí. Ovládnutí přitom z arendtovského hlediska není ničím jiným, než zánikem politického prostoru a předzvěstí úpadku v bezmoc.

Otázka zákonných omezení moci dokládá, v čem se obě velké revoluce rozešly. Francouzská revoluce nepochopila, že má-li se moc lidu udržet a nepodlehnout nestabilitě, excesům a tedy zničující depolitizaci, musí znát omezení daná zákonem, jehož původ nesmí být s pramenem moci totožný. Pramenem moci i pramenem práva se zde ke zkáze nového založení stal lid, jehož údajná suverenita nahradila suverénní moc vladaře, který byl revolucí sesazen. Americká revoluce naproti tomu pojem suverenity úspěšně zavrhl. Jak ve svém komentáři připomíná Pavel Barša, na podkladu tohoto odmítnutí se rýsuje možnost bytostně nehierarchického politického řádu, který nabízí místo pro svobodu, aniž by ovšem pro své odmítnutí politické hierarchie podlehl bezvládní.<sup>15</sup> Barša ve své eseji řadí arendtovskou rekonstrukci dvou revolučních tradic k úsilí o obnovu autenticky republikánské tradice, která nepodléhá „konvenčně

<sup>15</sup> Barša (2011b, s. 200).

pojatému protikladu mezi liberalismem a republikanismem“. Tento protiklad, dle něž liberalismus klade důraz na (předpolitickou) svobodu jednotlivce, zatímco republikanismus na společné dobro, vychází právě z opozic, které vtiskly tvar Francouzské revoluci. Francouzskou představu neomezené suverenity lidu, ztělesněné v jeho vůli, přitom nelze považovat za protiklad důrazu na přirozená práva jednotlivců, nýbrž za jeho zákonitý pendant. Barša tím navazuje na motiv falešných opozic, jejichž rozvinutí Arendtová přisuzuje úpadku autenticky revoluční tradice v 19. a 20. století, a svébytnost francouzské verze konvenčního protikladu mezi důrazem na práva a svobody jednotlivce a zájmem celku sám dále radikalizuje.

V případě Francouzské revoluce se totiž oba zdánlivé protiklady ve skutečnosti posilují.<sup>16</sup> Stane-li se z přirozených práv

„absolutní opěrný bod politiky, (...) mohou díky této své absolutní povaze tato práva legitimizovat absolutní, neomezenou moc celku nad jednotlivci poté, co se této moci údajně chopil lid složený z těchto jednotlivců“.<sup>17</sup>

Jinými slovy, považujeme-li práva jednotlivců za předpolitickou, přirozenou danost, uvažujeme o politickém prostoru způsobem, který předpokládá absolutní, suverénní strukturující princip. To, zda setrváme na stanovisku, které vyzdvihuje absolutní, přirozenou „svobodu“ jednotlivce, nebo zda dospějeme k představě agregace či delegace práv jednotlivců na absolutizovanou moc, je nakonec z našeho hlediska podružné. Podstatné je, že taková představa vytlačuje z veřejného prostoru politiku jako takovou – aktivitu, v níž vzájemně odkázaní aktéři mezi sebou zjednávají řád a vymezují své role. Je-li „politický“ řád vystavěn na nepolitické tezi o přirozené svobodě jednotlivce, musí být i obsah takové „svobody“ nepolitický – nebude jím skutečná svoboda, vázaná na relativní prostor společenství, nýbrž „přirozené“ blaho jednotlivce či lidu. V případě americké revoluce lze naproti tomu rekonstruovat původní tvar, v němž právo a zákony stanovují meze nehierarchické politické moci.<sup>18</sup> Tato moc je živlem skutečné svobody, která není dána člověku přirozeností, nýbrž musí být ustavena uměle – pomocí smlouvy, zakladatelského aktu, zákona.

### Moc a autorita

Způsob, jak takovýto akt nabývá legitimacy, představuje podle Arendtové mimořádný a jedinečný americký objev. Americká revoluce, obdobně Francouzské (takže se klade otázka, nakolik může jakákoliv revoluce vykročit ze stínu národních dějin), převzala při konstrukci nového počátku politické dědictví starých poměrů. Plodem kolonizace

<sup>16</sup> Barša (2011c, s. 211–2).

<sup>17</sup> Tamt., str. 212.

<sup>18</sup> Pavel Barša spatřuje podobnou, přitom však příznivou souhru i v případě americké revoluce, která v jeho čtení nenáleží ani liberální, ani úzce republikánské tradici. I zde ochrana jednotlivce posiluje zájem celku, který je svázaný s možnostmi participace jednotlivých občanů na politickém životě.

Severní Ameriky bylo specifické pojetí společenské smlouvy, radikálně odlišné od pojetí, které převládlo v teoretických koncepcích rozvíjených na evropské půdě. V případě úmluv, které mezi sebou v koloniích uzavírali osadníci za účelem organizace veřejného života, nešlo ve smlouvě o ustavení suveréna, jemuž jednotliví občané za příslib ochrany postupují svou izolovanou „moc“. Jednalo se naopak o způsob, jak ustavit horizontální společenství, v němž každý získává podíl na moci, a tedy i na svobodě, tím, že prostřednictvím svého slibu spoluzakládá politický prostor. Schopnost slibu tak zůstává konstantou arendtovské koncepce politického jednání jakožto elementární podmínka trvalosti prostoru politické moci.

Slib sám nicméně prokazatelně jako základ mocenského systému nestačí. Otázka, kterou Arendtová následně tematizuje, proto navazuje na křehkou stabilitu na úmluvě postaveného amerického založení. Právě v této části přichází ke slovu komplikovaná souhra mezi oběma klíčovými politickými veličinami, mocí a autoritou. Autorita v politickém tělese představuje kotvu, která mocenské orgány váže k vyšší instanci – typickým příkladem takové instance je legendární počátek či transcendentní pramen, ať již náboženský či ideální.<sup>19</sup> Její rozhodující úloha spočívá v tom, že politické těleso dále stabilizuje a propůjčuje mu trvalost nad rámec stávající mocenské konstelace. Máme-li přitom nejvýstižněji postihnout, o jaký politický orgán v případě autority jde, vyjděme z Mommsenova výměru, který Arendtová přebírá – autorita je čímsi, co je „méně než příkazem, avšak více než radou“. Jde zároveň o zkušenost, která v jinak vzorové athénské polis scházela a předznamenala tak její nestabilitu a křehkost.

Otázku autority Arendtová do své argumentace v *O revoluci* poprvé vnáší tam, kde kritizuje francouzské ztotožnění pramene moci s pramenem práva, jímž Francouzská revoluce navázala na nestabilní a potenciálně vždy despotický absolutistický model. Toto ztotožnění bylo v revoluční situaci plodem pokusu vyřešit naléhavý problém legitimacy nového politického řádu. Každá pozitivní moc a každé pozitivní zákonodárství svou legitimitu odvozuje od „vyššího pramene“, tj. od vyššího zákona. V absolutistickém systému zákon sankcionovalo náboženství. Bludný kruh, z něž hledala Francouzská revoluce cestu ven, spočíval v tom, že národ, zastoupený na shromáždění, možnost takového odvolání ztratil a zůstal odkázán sám na sebe. Sièyesovo řešení, které stavělo na rozlišení mezi ustavenou a ustavující mocí, postavilo do pozice vyššího pramene, tedy ustavující moci, národ sám. Tím umožnilo jeho domnělým představitelům – jak kolektivním tělesům, tak posléze „silným jedincům“ –, aby se vyvázali z pozitivních zákonů a spoléhali jedině na svou „vůli“.<sup>20</sup>

Oddělení pramene moci a pramene práva je přitom z hlediska politické vědy klíčové. Teprve jejich souhra vybavuje zakladatelský akt legitimitou a trvalostí. Charakter této souhry, k níž text Arendtové poukazuje, je nicméně v argumentačním postupu zastřen volnějším zacházením s termínem autority. Pokusím se doložit, že moc a autorita nakonec dle Arendtové představují dvě veličiny, které jsou nejen odlišné a

<sup>19</sup> Dějiny konceptu autority jsou předmětem eseje „Co je autorita?“ ze sbírky *Mezi minulostí a budoucností*.

<sup>20</sup> Arendt (1963, s. 156–8).



vzájemně nepřevoditelné, ale ani na sebe vzájemně neodkazují. V tomto bodě se odchýlím od komentáře Davida Ingrama, jediné podrobné analýzy otázky legitimacy v *O revoluci*, který považuje založení nové autority za způsob, jak se vymanit z potíží, k nimž vede otázka legitimacy moci,<sup>21</sup> tedy nikoliv za suplement, nýbrž za substitut otázky prekonstituční legitimace.

Arendtovské pojednání moci a autority je obtížné i proto, že se odehrává na pozadí teze o návratu absolutna do revolučního myšlení – jakéhosi absolutna po absolutismu, jímž si revolucionáři nechali zatemnit nově nabytou autonomii politické sféry. Odvolání na absolutní instanci dle Arendtové historicky představovalo pokus, jak zajistit „autoritu světského práva i světské moci“ – tedy „legitimitu nadvlády obecně“<sup>22</sup>. V této formulaci se autorita týká jak práva a zákonů, tak moci. Arendtová obdobně hovoří o autoritě politického tělesa jako celku.<sup>23</sup> Zdálo by se proto, že v následujících podkapitolách, kde se ohledávají možnosti autority, která by dokázala absolutistické schéma překonat, autorita zastřešuje dva důležité póly politického života – poskytuje pramen moci i pramen zákonů. Bludnému kruhu totiž v novém založení čelí jak moc, tak zákon. Oba tyto bludné kruhy přitom třeba rozlišovat. První kruh se dotýká „každého lidského zákonodárství“ a jde v něm o legalitu nových zákonů, o „vyšší zákon“, který by „transcendoval samotný legislativní akt“<sup>24</sup>. Druhý představuje *petitio principii* vlastní zakladatelské úloze – jde o shora uvedený problém nelegitimity moci, která sama klade legitimitu nové ústavy.

Odvolání k absolutnu v textu slouží jako doklad toho, že „autorita moci“ není v politickém založení soběstačná. Poté, co se ukázalo, že absolutní měřítko do politiky nepatří a že absolutizace národa vede ke zkáze, je překvapivým zjištěním, že se k absolutnu upínala i americká revoluce. Ta přitom problém legitimacy nové moci neznala. Zákonodárná tělesa, která byla sídlem moci, se odvolávala na autoritu elementárních politických společenství na úrovni samosprávných celků, která přetrvala z koloniální doby a která novým ústavodárným shromážděním propůjčovala *pouvoir constituant*.

Verdikt Arendtové ve věci pramene moci je zřejmý. Ve Francii došlo k delegaci moci na abstraktně pojatou, a proto i nestálou figuru lidu. Tím, že se navíc stala i pramenem zákona, ztratila politika schopnost vytvářet a udržovat své vlastní meze a stabilizovat podmínky pro politickou svobodu. Naproti tomu v Americe se podařilo z *petitio principii* moci nalézt cestu. V amerických podmínkách revoluce stavěla na existenci samosprávných orgánů v obcích (*townships*), které představovaly lokální prostory politického jednání. Zkušenost se zákonitostmi politického jednání, kterou zde Američané učinili, byla zároveň zkušeností s „pravidly vzestupu a pádu lidské moci“<sup>25</sup>. Moc nového, revolučního mocenského útvaru zde našla pramen své „dílčí“ autority,

---

<sup>21</sup> Ingram (1996).

<sup>22</sup> Arendt (1963, s. 155).

<sup>23</sup> Tamt., s. 150.

<sup>24</sup> Tamt., s. 156.

<sup>25</sup> Tamt., s. 170.

neboť k samotné podstatě samosprávných orgánů patřila schopnost vybavit delegované zástupce pravomocí k zastupování na vyšším shromáždění. Právě tento pramen zůstal do samého konce revoluce „nedotčeným zdrojem“.<sup>26</sup>

Klíč ke zdaru politického založení je tedy dvojitý. V první řadě je potřeba rozlišit mezi pramenem moci a pramenem zákona. V absolutistickém modelu absolutní autorita sankcionovala zároveň právo i moc – proto se absolutní moc zvrhává v despotismus. Francouzská revoluce tento model převzala: absolutnem, tedy pramenem autority, se jí stal národ či lid, který byl mocí i zákonem. V druhé řadě je třeba, aby byla jak moc, tak zákon legitimní. V tomto ohledu Američanům nabídl cestu z bludného kruhu ustavující a ustavené moci federativní systém – vyšší tělesa odvozovala autoritu své moci od nižších, etablovaných těles.

### **Bludný kruh zákona a problém autority**

Výraz autorita nicméně v argumentu z *O revoluci* nabývá specifictějšího významu, který navazuje na samostatná podání otázky autority z *Mezi minulostí a budoucností*. Zatímco zprvu představuje autorita predikát politického tělesa a zastřešující výraz pro sankci zákona i sankci moci, takže je možné hovořit o nedotčené autoritě politických orgánů, autoritě delegátů či autoritě nové moci<sup>27</sup>, vyvstává posléze problém autority v samostatném, na moci nezávislém smyslu. Tento samostatný problém autority, která se od moci „neliší o nic méně než [se od moci liší] násilí“<sup>28</sup> přitom přichází ke slovu až v páté knize spisu *O revoluci*. Teprve v této fázi totiž Arendtová opouští pojednání o „ustavení svobody“ i s typologií mocenských smluvních vztahů a přechází k otázce nadepsané „nový pořádek věků“, tedy k otázce trvalosti politického zřízení.

Otázka autority ve specifickém smyslu je přitom od počátku traktována v pojmech vlastních dobové diskusi – tedy v souvislosti s potřebou vyššího zákona. Právě tato potřeba, tedy bludný kruh zákonodárství, se ukázala být obtíží nejen pro Francouzskou, ale i pro americkou revoluci. Problematičnost založení „trvalé unie“, tedy „nové autority“<sup>29</sup>, na rozdíl od otázky legitimacy zákonodárné moci, vyvstala poté, co bylo politické těleso amerických kolonií „odstřiženo“ od „váhy autority, [jíž] doplňovaly americkou moc (...) královské charty a loajální oddanost kolonií králi a parlamentu Anglie“.<sup>30</sup> Právě v této souvislosti přišlo v americkém případě ke slovu marné vzývání absolutní instance.

Arendtová přitom peripetie s autoritou uvádí tvrzením, že „moc, zakořeněná v lidu, který se zavázal vzájemnými sliby a žil v tělesech ustavených smlouvou, (...)“

---

<sup>26</sup> Tamt., s. 160.

<sup>27</sup> Tamt., s. 160.

<sup>28</sup> Tamt., s. 177.

<sup>29</sup> Tamt., s. 180.

<sup>30</sup> Tamt., s. 176.

rozhodně nebyla [z hlediska založení autority] *dostatečná*“.<sup>31</sup> Navzdory dikci textu však argumentace v celku svědčí o tom, že nejde o pouhou kvantitativní či kvalitativní „nedostatečnost“, nýbrž o chybění hlubšího rázu. Jestliže se od sebe moc a autorita radikálně liší (jak stvrzuje nejen úvod páté knihy, ale i řada kratších textů, především „Co je autorita?“ ze sbírky *Mezi minulostí a budoucností*), lze dovodit, že se otázka moci i autority v každém založení kladou samostatně. Otázka moci by pak zněla: co opravňuje právě toto těleso, tento orgán či tohoto delegáta v jeho úloze, tedy k ustavení veřejné moci? Tato otázka, odpovídající revolučnímu *petitio principii* moci, přitom pouze formuluje podmínky pro její legitimní výkon, jehož obsahu (předmětu mocenského „we can“), není kladena žádná mez. Otázka autority má naproti tomu formu: jakým principem se tito nositelé moci mají v zakladatelském aktu nechat vést? Z čeho má vycházet nový zákon, který je zde kladen? Jde tedy o otázku samotného základního kamene politického řádu. Jakkoliv toto rozlišení Arendtová netematizuje, doklad toho, že se v novém založení kladou dvě otázky, nalezneme v hutném obratu v rámci úvahy o jednotlivých substitutech politické autority, s nimiž operovali američtí Otcové zakladatelé. V pasáži o prameni autority, k němuž se zakladatelé odvolávali v klíčových dokumentech, nalezneme zmínku, že šlo o takový pramen, „z něžž ústava, *ne jakožto akt, jímž se ustavuje státní moc, ale jakožto zákon země*, odvozuje svou legitimitu“<sup>32</sup> Právě jako „zákon země“ není ústava odvozená od moci lidu, které sice vděčí za svou „faktickou existenci“,<sup>33</sup> nemá v ní však svůj pramen. Jedině díky tomuto rozlišení pak lze dále vyjasnit hermetickou formulaci ze závěru čtvrté knihy, jíž se přechází od otázky moci k otázce autority, kde je autorita prohlášena za podmínku toho, aby „*potestas in populo* dokázala formovat způsob vlády“.<sup>34</sup> Moc politicky organizovaného lidu může formovat politický prostor díky tomu, že jí autorita – nejen v aktu konstituce – stanovuje meze a zároveň poskytuje vodítka v politickém rozhodování.

Takový půdorys zároveň rozkládá váhu nového založení po ose ohraničené dvěma zřetelnými póly. V artikulaci, která se uplatnila v Americe, břemeno nespočívalo výhradně v prostoru občanské rovnosti, tedy „dole“, nýbrž jej společně nesla jak moc lidu, tak hierarchický řád daný „vyšším“ zákonem. V pojmovém uchopení šlo tedy o osu vertikální, orientovanou do transcendentní oblasti. Ve Francii naproti tomu došlo „zbožštěním“, vyvýšením lidu do postavení pramene zákona k jejímu zrušení a k neúměrnému přetížení mocenského centra.

### Řešení problému autority

Vlastní arendtovský výklad autority vrací do hry předběžný metodický protiklad mezi autenticitou politické praxe a zastírající odvozeností či cizorodostí tradice pojmového

<sup>31</sup> Tamt., s. 180. Kurziva D. Š.

<sup>32</sup> Tamt., s. 192. Kurziva D. Š.

<sup>33</sup> Tamt., s. 180.

<sup>34</sup> Tamt., s. 175.

myšlení, jejímž prostřednictvím se k politické realitě vztahuje reflexe. Tato argumentační figura nakonec ústí v odhalení, že samotná vazba mezi autoritou a vyšším zákonem je věcí historické nahodilosti. Absolutno, které mělo původně řešit otázku pramene autority pozitivního zákona (v Americe i Francii) a moci (ve Francii), tak fakticky přenechává místo autoritě, která povahu vyššího zákona nemá.

Příběh pojmové artikulace otázky autority se v Americe v podstatných rysech podobal příběhu francouzskému. I zde začali protagonisté pro zakladatelský akt horečně hledat absolutní pramen, ať jím měl být nesmrtelný zákonodárce, náboženská víra v onen svět s jeho odměnami či tresty či „posvátné a nepopíratelné“ evidentní pravdy, o nichž hovoří *Prohlášení nezávislosti*.<sup>35</sup> Důvod, proč byla autorita hledána v absolutní oblasti náboženské sankce, třeba vidět v tradiční představě zákona, jíž američtí revolucionáři brali implicitně za svou. V židovsko-křesťanské tradici se totiž zákon chápe jako (boží) příkaz – tedy způsobem, který, jak jsme viděli, byl klasickému starověku, u nějž Otcové zakladatelé jinak hledali poučení a inspiraci, cizí. Ani řecký *nomos* jako prostorová hranice, ani římská *lex* jako kodifikovaný vztah mezi entitami či osobami, nespočívají na transcendentní božské sankci, nýbrž zůstávají důsledně lidským výtvozem. V politickém založení proto představuje transcendentní autorita vždy náhražku, která svědčí o nedůvěře v imanentní sílu politiky nalézt svůj vlastní organizační princip. Poplatnost náboženské sankci vrhá politiku do područí theologicko-metafyzických představ, závaznost údajných evidentních pravd pak do područí rozumu a jeho vlastních, bytostně nepolitických (protože nepluralitních) a despotických pravidel. Tento omyl se nabízel tím spíše, že v situaci radikálního zlomu v dějinném čase zakladatelé stáli před úkolem, který byl zcela bezprecedentní, a pro nějž jim starověká moudrost, k níž se soustavně obraceli, nemohla poskytnout žádná vodítka.

Z hlediska politické gramatiky přesto americká revoluce proběhla v příznivé konstelaci. Uvedený omyl zůstal vázán na teoretický vztah k autoritě, tedy na její tematizaci. V praxi nepřestalo působit kouzlo revolučního ducha a prosadila se autorita zcela odlišného typu: autorita, která bezděky odpovídala římskému vzoru. Američané, obdobně Římanům, totiž autoritu v tom duchu, v němž jsme výše citovali Mommsenův výrok, našli v zakladatelském počátku samotném. Úcta, kterou pojali k zakladatelskému aktu, byla podobně nábožná, „rozumíme-li výrazu náboženství (*religion*) v jeho původním, římském smyslu“<sup>36</sup> O římský příklad se přitom nemohli opřít vědomě, neboť římský počátek byl legendární, vzdálenou událostí, k jejíž autoritě přispíval i opar dávných věků. V americké revoluci naproti tomu poprvé v dějinách vystoupil radikální počátek jako skutečná, soudobá událost – tedy událost, která nebyla opředena mýty, zahalená tajemstvím a kterou zdánlivě nic nechránilo před kritickým pohledem účastníků. Ať už teoretické konstrukce, k nimž se uchýlil, měly jakoukoliv podobu, „politická genialita“ či „velké štěstí amerického lidu“ spočívalo v tom, že

<sup>35</sup> Tamt., s. 188–192.

<sup>36</sup> Tamt., s. 196.

dokázal tuto překážku překlenout: „na včerejší den pohlížel očima staletí, která teprve přijdou,“<sup>37</sup> čímž přesadil své stanovisko do rozvinutého římského rámce.

Tímto závěrem dospívá celá úvaha k vrcholnému vyjádření. Z řady možných kandidátů na postavení autority nakonec ob stojí jen představa světského počátku. Rehabilitací světského počátku Arendtová koriguje svůj závěr z eseje „Co je autorita?“, který „římskou zkušenost založení“, tedy vzor všech světských počátků, považuje za „úplně ztracenou a zapomenutou“.<sup>38</sup> Zkušenost legendárního římského založení dokládá, že takový počátek dokáže roli autority plnit neméně dobře než kterákoliv transcendentní, absolutní autorita, aniž by přitom do politické sféry vnesl prvek dominance či násilí. Autorita jakožto *auctoritas* spočívá v neustálé vazbě na původní, zakladatelský počín, který další činy zachovávají a rozvíjejí. Tím, že Arendtová svazuje autoritu se zakladatelskou událostí, zároveň podtrhuje soběstačnost politiky, která nesnese redukci na cizorodá kritéria – ať už jde o kritéria náboženská, morální, vědecká či snad ekonomická. Osou, která dokáže unést váhu založení, je horizontální vazba k události, která je na časové přímce nahlížena jako minulá, ať už je vsutku obdařena aureolou dávných časů, nebo představuje akt, kterým se to, co bude minulostí, teprve vytváří.

### Apoteóza počátku

Je patrné, že důrazem na autoritu zakladatelského počínu Arendtová překračuje řecký rámec. Překvapivým závěrem, který ve starší eseji o autoritě<sup>39</sup> nemá obdoby, je nicméně revize římské autoritativní tradice a radikalizace možností nového počátku v americké revoluci. Představa založení jako počátku zcela nového řádu věků totiž nebyla cizí jen předrevolučnímu novověku. Byla cizí i Římanům samotným. Veškerá nová založení, včetně velkého založení svého města, nedokázali ani Římané chápat jinak než jako rozvinutí či restauraci starších poměrů, přičemž založení Říma bylo tradičně vykládáno jako obnova Tróje exulantem Aeneem.

Dle Arendtové představuje nový počátek středobod s jedinečným potenciálem, který nejenže dokáže unést váhu nového založení, nýbrž obsahuje i princip své vlastní stálosti a „trvalosti“. Jde o akt, z nějž se odvozuje jak autorita, přesněji určená jako možnost „rozšiřovat, rozhojňovat a nechávat rozrůstat dílo založené dávnými předky“,<sup>40</sup> tak tradice i náboženství ve smyslu *religio*, zbožného pouta. Nejzávažnějším výdobytkem nové politické vědy je přitom to, že je takový počátek za určitých předpokladů v moci každého politického společenství. Zrod tohoto nového založení je pak jediným „absolutnem“, které můžeme s úspěchem nalézt, hledáme-li sankci pro nový pozitivní řád. Arendtová se ve značně aluzivní pasáži opírá o etymologickou souvislost, která jí umožňuje „počátek“ tímto způsobem zatížit. Souvislost, o níž je řeč,

<sup>37</sup> Tamt., s. 196.

<sup>38</sup> Arendt (1961, s. 124).

<sup>39</sup> Arendt (1961), „Co je autorita?“.

<sup>40</sup> Arendt (1963, s. 202).

nalezneme jak v řečtině, tak v latině, kde *principio* znamená jak počátek, tak princip (každého počínání). Arendtová temporální smysl *principio* provazuje s ontologickým – v samotném počátku každého počínání lze nalézt i jeho vůdčí zásadu, která působí tak dlouho, dokud se jeho ethos udržuje a inspiruje činy následníků.<sup>41</sup> Problém autority nového založení je tak řešen apoteózou počátku, čímž se Arendtová opět obrací k augustinovskému motivu. Jejím středem je vpravdě zázračná schopnost lidského jednání prolomit meze starého a rozvinout společným úsilím nový, smysluplný příběh.

### Otevřené otázky

Působivý závěr obsáhlé úvahy o podmínkách zdařilého založení prostoru politické svobody, který nám Arendtová nabízí, přesto zanechává pochybnosti. V prvé řadě je zřejmé, že ve svém pojetí založení politického prostoru Arendtová neúměrně spoléhá na lidskou schopnost spolubytí a společného jednání, kterou navíc nahlíží ve značné abstrakci. Pouto, které vzniká tím, že se lidé ve veřejném prostoru zaváží vzájemnými sliby, jistě neumožňuje, abychom zcela stranou ponechali faktory, které Arendtová označuje jako materiální – tedy kontrolu nad donucovacími prostředky, hospodářské zajištění nového útvaru, nemanifestní typy silových, tedy konvenčně mocenských poměrů spjaté se společenským postavením atp. Radikalitě *politického* počátku málokdy odpovídá obdobně radikální nové založení společenských poměrů, které přesto vstupují v politické sféře do hry. V obecné rovině lze tuto výhradu zformulovat následovně: Jakkoliv je cenné, že Arendtová dbá na vypracování koncepce politického založení, která respektuje svébytnost politiky jako neredukovatelné sféry lidského jednání, není udržitelná představa politiky jako zcela autonomní, tedy jako oboru, který se pohybuje a může pohybovat výhradně v mezích daných svými vlastními zákonitostmi. Úspěšná politická revoluce musí vždy být spjatá se zdařilou inkorporací sociálních poměrů (ať už jde o návaznost na příhodné podmínky, nebo jejich odpovídající transformaci), která představuje nezanedbatelnou podmínku stability a důvěryhodnosti nového založení.

Lze připomenout, že revoluční počátek nebyl zcela radikální nejen svou závislostí na sociálních poměrech, ale i v čistě politickém ohledu. Jak jsme viděli, sama Arendtová dovozuje, že úspěch nového založení byl možný jen díky dědictví koloniální samosprávy, jejíž kontinuita zůstala revolucí neporušená. Americká revoluce uspěla právě díky tomu, že zakladatelské úsilí nebylo odkázáno na sebe sama, nýbrž na moc etablovaných koloniálních těles. Jistou pochybnost vyvolává i bližší určení specificky politických principů, které stály v počátku nového amerického politického tělesa. Americká revoluce, která tento počátek položila, byla „dílem, které vykonali lidé na základě společného rokování a silou vzájemných závazků“. Principem, jediným politicky přiměřeným, tedy imanentním „absolutnem“, které se v jejím průběhu vyjevilo, bylo tedy spojení „vzájemných slibů se společným rokováním“.<sup>42</sup> Připomeňme

<sup>41</sup> Tamt., s. 201.

<sup>42</sup> Tamt., s. 212.

však, že hlavní rolí autority má být stabilizace a trvajícím ukotvení politického tělesa. Představený princip, který nakonec obsazuje místo autority, však odpovídá samotným podmínkám generování politické moci – právě těm podmínkám, které má sama autorita podepřít a zajistit. Princip závazků a rokování je v takovém případě příliš formální, vágní a v posledku příliš slabý na to, aby politické založení ochránil před otřesy vzešlými ze sféry společnosti. Z historických příkladů je zřejmé, že odlišně vystavěná kolektivní identifikace, ať už nacionální či náboženská, přebírá úlohu pojítka či garantu stability politického tělesa právě z těchto důvodů.

Při pohledu na nábožnou úctu, kterou Američané prokázali a prokazují Ústavě, dále není jasné, jaké obecné ponaučení je v případě imanentně politického absolutna na místě. Princip závazků a rokování, ohlášený na závěr páté knihy jako *principium* revolučního podniku, totiž v „religiózním“ vztahu nevystupuje jako takový. Referenčním předmětem, vůči němuž se potomstvo vymezuje a jemuž se nesmí zpronevěřit, je ústava jako dokument či revoluce jako slavná, historická událost. V tom se žitá americká zkušenost autority blíží zkušenosti římské. I zde byl předmětem úcty legendární akt založení jako počátek politických dějin Říma.

Sama skutečnost, že se římská zkušenost autority v textu osvědčuje jako platná, ba dokonce ve smyslu „dějin politických zkušeností“ jako zakladatelská, relativizuje princip ohlášený na závěr exkursu. Závěru arendtovského argumentu navzdory se totiž jeví, že obsahem zkušenosti autority nemusí nutně být výlučně váha závazků a rokování. Za takové situace pak nemáme co do činění s jediným, invariantním politickým absolutnem, nýbrž s jeho různými instancemi vázanými na historické podmínky – v případě politického společenství závazků a rokování by šlo o konkrétní podmínky americké koloniální samosprávy. Požadavku na politickou autoritu by posléze mohla odpovídat řada kandidátů, kteří by své roli dostali různými způsoby – sama Arendtová připouští, že instanci autority v římském modelu představuje jiný mocenský orgán (Senát) než v USA (Nejvyšší soud), který svou působnost vykonává odlišně – Senát radou, Nejvyšší soud interpretací<sup>43</sup>. Je-li navíc smyslem autority trvalost a stabilita, může taková autorita vystupovat přímo antipoliticky v arendtovském smyslu (tedy potlačovat pluralitní prostor moci), aniž by byla „nepolitická“ v tom smyslu, že by nutně obsahovala odvolání k transcendentnímu prameni (viz trvajícím autorita římského založení v Římském císařství).

Ve věci variantnosti předloženého řešení otázky autority – tedy toho, zda pravou politickou autoritu představuje jedině počátek postavený na principu závazků a rokování, či zda ji může právoplatně obsadit jakýkoliv počátek – arendtovská odpověď není jasná. Jisté je, že v americkém případě figuru autority obsadila samotná forma politického jednání a posléze nejdůležitější plod jejího zakladatelského počínu, v němž se tato forma zrcadlí, tedy Ústava. V provázanosti zakladatelského principu a podmínek moci přitom tkví křehkost i síla předloženého řešení. Moc a autorita se sice liší co do principů, fakticky však jejich zrod spadá v jedno. Na případě Francouzské revoluce

---

<sup>43</sup> Tamt., s. 198.

vidíme, že moc má za podmínek, kdy historicky nenavazuje na etablované samosprávné útvary, sklon otázky legitimacy moci a autority převádět na jedinou imaginární instanci – lid či národ. Revoluční rozdvojení moci a autority přitom poskytuje důležitý doplněk teorie z *Vita activa*. Lidské jednání, které živel moci zároveň umožňuje i předpokládá, zde ve slibu a odpuštění nacházelo své hranice a svá omezení. Slib poutal jedající k minulosti a bránil jim ve svévoli, odpuštění vyvazovalo budoucnost z nadvlády minulosti. Na příkladu amerického založení je nicméně patrné, že jediné účinné a zákonné omezení může moci uložit autoritativní instance, která je na mocenských poměrech nezávislá a překračuje horizont aktuální mocenské konfigurace.

## Literatura

- Arendt, H. (1958): *The Human Condition*. The Chicago University Press, Chicago.  
Český překlad: Arendtová, H. (2007): *Vita activa*. Přel. V. Němec, OIKOYMENH, Praha.
- Arendt, H. (1961): *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. The Viking Press, New York. Český překlad: Arendtová, H. (2002): *Mezi minulostí a budoucností*. Přel. M. Palouš a T. Suchomel, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno.
- Arendt, H. (1963): *On Revolution*. The Viking Press, New York. Český překlad: Arendtová, H. (2011): *O revoluci*, Přel. D. Štěch, OIKOYMENH, Praha.
- Augustinus Aurelius (2007): *O boží obci*, Karolinum, Praha, 2007.
- Barša, P. (2011a): *Orientálcova vzpoura*. Dokořán, Praha.
- Barša, P. (2011b): „Republikánské a neokonzervativní pojetí světového řádu: Daniel Deudney a Robert Kagan.“ In *Orientálcova vzpoura*, P. Barša, Dokořán, Praha, 2011.
- Barša, P. (2011c): „Ztracený poklad amerického federalismu. Hannah Arendtová čte americkou revoluci.“ In *Orientálcova vzpoura*, P. Barša, Dokořán, Praha, 2011.
- Canovan, M. (1996): „Hannah Arendt as a Conservative Thinker.“ In *Hannah Arendt – Twenty Years Later*, eds. L. May a J. Cohn, MIT Press, Cambridge, MA ,1996, s. 11–32.
- Hill, M. A., ed. (1979): *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. St. Martin's Press, New York.
- Ingram, D. (1996): „Novus Ordo Saeclorum: The Trial of (Post)Modernity, or the Tale of Two Revolutions.“, In *Hannah Arendt – Twenty Years Later*, eds. L. May a J. Cohn, MIT Press, Cambridge, MA ,1996, s. 221–250.
- May, L. a Cohn, J. (eds.) (1996): *Hannah Arendt – Twenty Years Later*. MIT Press, Cambridge, MA.



- Miller, J. (1979): „The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World.“ In *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. M. A. Hill, St. Martin's Press, New York, 1979, s. 177–208.
- Tsao, R. T. (2002): „Arendt Against Athens; Rereading The Human Condition.“ *Political Theory* 30, s. 97–123.
- Young-Bruehl, E. (1982): *Hannah Arendt: For Love of the World*. Yale University Press, New Haven.
- Znoj, M. a Bíba, J. (eds.) (2011): *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*. Filosofia, Praha.
- Znoj, M. (2011): „Mezi negativním liberalismem a demokratickým populismem.“ In *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*, eds. M. Znoj a J. Bíba, Filosofia, Praha, 2011, s. 41–76.