

PETER ANTES

## SCIENTIFIC WRITING FRENCH, GERMAN AND ENGLISH COMPARED

### Introduction

When I was a child I thought that foreigners would have a difficult task. They first have to translate into the foreign language what they wish to say and then they have to retranslate what the other said to them. Afterwards, in the beginning of my studies in France I had a similar idea in mind. I thought that I would just have to translate into French what I would have said in a German university. But soon I noticed that this was not the case. And then I made a similar experience with papers in English. To make the differences clear is the topic of this article. I shall show in the following to what an extent French, German and English scientific writings differ from each other and what the consequences for the contents are.<sup>1</sup>

### 1. The French academic paper

I start with my personal experience. When I went to Paris for my studies in 1964 I had already studied 5 semesters in Germany so that I thought I would be qualified to write scientific papers in France if I used correct grammar forms and typical French expressions. Thus I accepted to write a paper on a subject I had been working on in Germany before. I did that in the same way I would have done in my home university using French words instead of my native German. I then gave the draft of my paper to one of my French fellow-students. He read my text and surprised me by saying that he noticed only a few mistakes in grammar, sentence structure and idioms but he added that the paper as such contained illogical flows of ideas which had to be rearranged logically, according to his French tradition.

The French student did the logical rearrangement of my paper in the most classical way he was taught in France.<sup>2</sup> He took a sheet of paper, folded it into two parts, opened it again and wrote in the middle of the left side the word *conclusion*. He then asked me what I intended to say in my paper and urged me to express the main thesis in one sentence. The topic was a New Testament problem, namely whether or not John the Baptist knew that Jesus whom he was going to baptize was the one whom he announced in his preachings. My answer was *no* and consequently the Frenchman wrote down: *John the Baptist didn't know that Jesus was the one announced by him.*

---

<sup>1</sup> My subject is consequently relatively narrow as compared with J. Galtung, Structure, culture and intellectual style. An essay comparing saxon, teutonic, gallic and nipponic approaches, *Social Science Information* (20, 6, 1981, pp. 817–856), but in the parts which his article and mine have in common, we reach similar conclusions, or put at least complementary aspects forward.

<sup>2</sup> See for the procedure M. Morel – D. Huisman, *La composition française en cent dissertations*, Paris: Nathan 1965 p. 6ff (Coll.: les abc du bac) and P. Antes, Brillanz und Begrenztheit französischer Exposés, *Französisch heute. Informationsblätter für Französischlehrer in Schule und Hochschule* 9, 1978, pp. 227–233.

What followed after he had written the conclusion astonished me a lot. My French fellow made three arrows to the right, one pointing to the upper side, the second exactly to the middle at the same level as the conclusion and the third finally towards the lower part of the sheet. I asked him what these were for. His answer was clear: here I'll put the three arguments which will lead to the conclusion on the left. I was surprised because I had five arguments in favour of my position but I was told that in France there are always three and if my paper was to be made in correct French, then I had to respect the rules. So I dropped two of my arguments by choosing the strongest three of these five. These three were then combined with the arrows, the relatively weakest first and the obviously strongest last. Being so far I was offered to subdivide each of the arguments in elements which make the respective argument more convincing, and once again, it was suggested to follow the rule of three such elements for each argument. Thus having graphically laid out the line of argumentation I was advised to start rewriting my paper.

From the beginning, I had thus clearly in mind what I wanted to achieve and no argument was put forward that might have jeopardized the leading idea of all these arguments. This proof making procedure was prefaced with an introduction which, in a few sentences, had to bring the listener or reader of the paper to the subject to be dealt with by already introducing the three main argument topics without telling what the conclusion would be. That will, so it was hoped, become clear through explaining the arguments where by the end the conclusion was both obvious and imperative. Consequently, such a French paper has a double effect on the recipient. It is brilliant in its argumentation and exciting because the conclusion remains unknown until the end and is then given as the culminating point of the argumentation.

It is striking that the three arguments procedure can often be found in many French papers in academics as well as in politics. The jurists alone have adopted a two arguments system which is as compulsory for them as is the three arguments presentation for all the other humanities. And it is so much felt as a need that a speaker in a summer university in Rouen apologized in 1990 for not having made a paper in three parts, saying that in France too, traditions have been lost so that he dared to present his paper in less than three parts. The excuse may sound ridiculous, but it is not. The fact that he felt the need to apologize showed that, according to him, the rule had, in principle, to be kept in spite of changing traditions. This doesn't want to say that there is no exception to the rule as taught in French schools and universities but it wants to emphasize the importance of the leading idea in arguments used in a French paper.

A French academic paper, consequently, needs to follow a clear construction plan and its writer is somehow an „intellectual artisan“.<sup>3</sup> He or she is strongly advised to clearly arrange the order of the chapters<sup>4</sup> in the line of the leading idea which should be noticed in all the arguments put forward.<sup>5</sup> Therefore great attention is

---

<sup>3</sup> The term „intellectual artisan“ is used in Michel Beaud, *L'art de la thèse. Comment préparer et rédiger une thèse de doctorat, un mémoire de DEA ou de maîtrise ou tout autre travail universitaire*, Paris: Ed. la Découverte, nouv. éd. 1993, p. 107.

<sup>4</sup> Very impressiv in this respect is the advice of an order plan in M. Beaud, *L'art de la thèse...*, p. 77.

<sup>5</sup> Cf. M. Beaud, *L'art de la thèse...*, p. 69.

given to introductions and conclusions so that consistent argumentation is maintained through all the chapters.<sup>6</sup> What is not in line with that should be left aside.<sup>7</sup>

Brilliance, so it was stated, is due to this direct line of argumentation and makes the difference to the German scientific writing. Not telling the conclusion up to the end renders the French paper distinct from the English one. The next two paragraphs will develop this in greater detail.

## 2. The german academic paper

The preceding paragraph made clear that an academic paper in French needs to be deductively constructed so that three arguments, each subdivided into three again, will directly lead to the conclusion as the culminating summary of the arguments put forward. All what will be said must consequently serve this one and unique purpose, namely to achieve the goal prefixed as the starting point in the preparatory reflections concerning the arrangement of the paper. What is opposed to that or only in a broader sense related to the theme of the paper must be left aside. The exclusive interest in the conclusion renders the French paper so brilliant because of crystal clear logic. Yet, it also shows the limits of such an enterprise with regard to the complexity of many subjects.

The fact that most subjects are embedded in a wide range of closely interconnected problems is the basis for many German academic papers. The more the speaker wants to show competence in the field, the more the paper makes clear how many problems the author is aware of. It is complexity rather than simplification that matters. With regard to my paper on John the Baptist mentioned above this would also include a reflection on Jesus and his own knowledge about being the one announced by John the Baptist. To discuss John's and Jesus' knowledge about Jesus would lead the German to the conclusion that John's eventual knowledge is part of the whole range of knowledge problems related to Jesus' mission. Consequently, many papers use a lot of time to say what they don't want to discuss. They thus mention the problems they have in mind with regard to the complexity of the subject but leave them undiscussed while indicating in footnotes where information for each of the problems can be found. While the French single the subject out and deal with it exclusively the Germans often wish to say that to deal with the subject alone must be justified in front of all the problems involved. It is obvious that such a German approach can hardly be followed by the French who would object that all this complexity has nothing to do with the subject under investigation. On the other hand, the Germans feel themselves misunderstood if their French counterparts refuse to answer to the German objections. Such complexity can also be indicated by questions which sound rhetoric to the French but are serious in the Germans' minds although no answer is given in the debate. In the case of the John-Jesus example such a (rhetoric) question would be: *One might ask whether John's knowledge is not even more problematic if one takes into consideration that Jesus himself might not have known to be the one announced by John.*

---

<sup>6</sup> Cf. M. Beaud, *L'art de la thèse...*, p. 104–105.

<sup>7</sup> Cf. M. Beaud, *L'art de la thèse...*, p. 78.

To keep all eventualities in mind before reaching a conclusion, sometimes produces sentences which may sound very strange to those who are unfamiliar with this type of thinking. This is the case if one of my New Testament professors discussing what was historic in the Resurrection of Christ made the following statement in his lecture: “If Jesus’ tomb was empty and if it was entered, and in particular by the ladies mentioned in the Gospels, then it seems highly plausible that Mary of Magdala’s becoming frightened was historic.” In a similar way, the famous German Orientalist Freytag wrote, in the 19th century, about death among the Arabs the following sentence: “The Arabs thought – presumably in large numbers already before Mohammed – that nobody will escape from death.”<sup>8</sup>

The complexity approach has a long tradition in German philosophy, in particular in Kant and Hegel. It goes there along with an interest in general statements instead of personal experience and case studies. Consequently, one often finds general statements in introductions. Günter Lanczkowski is a good example for that. In his book on Holy Scriptures the first sentence of the Foreword is: „Since, in a short essay, Adolf von Harnack asked the question, how Scriptures have become ‘Holy Scriptures’, to encourage modern religious studies research, the problems of phenomenological understanding of holy scriptures have, several times, been a subject for investigation on behalf of famous scholars...”<sup>9</sup>

Complexity and general statements are characteristic of the German approach and different from both the French and the English.

### 3. The english academic paper

While the Germans – as Lanczkowski’s example has shown – prefer general statements to start with, English editors suggest to answer the following question in the Introduction: Why did you start?<sup>10</sup> Indeed, this was how Harold Coward in the Preface of his book on *Sacred Word and Sacred Text. Scripture in World Religions* started writing: “Very early in life, even before I began to go to school, my mother told me Bible stories, especially the parables of Jesus. These spoken words had a deep and transforming effect upon my consciousness. For me as a young child those experiences of hearing the word of the gospel provided the basis of my life to this day. Later in Sunday school, university, and seminary I studied the word as a written text. I learned to approach the Bible as literature, to examine its historical context,

---

<sup>8</sup> It is my translation. The original text reads: “Nach Meinung der Araber, welche sich auch wohl bei einem grossen Teile derselben schon vor Mohammed fand, kann kein Mensch dem Tode entfliehn.” It is in Freytag’s “Einleitung in das Studium der Arabischen Sprache”, p. 218, quoted in G. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert*, Berlin: Mayer & Müller, 21897, p. 139.

<sup>9</sup> It is my translation. The original text reads: “Seit Adolf von Harnack in einem knappen Aufsatz die Frage: <Wie sind Schriften zu ‘heiligen Schriften’ geworden?> als Anregung für moderne religionswissenschaftliche Arbeit aufwarf, sind Probleme der phänomenologischen Erfassung heiliger Schriften mehrfach Gegenstand von Untersuchungen namhafter Forscher gewesen...” G. Lanczkowski, *Heilige Schriften. Inhalt, Textgestaltung und Überlieferung*, Stuttgart: Kohlhammer 1956, p. 7.

<sup>10</sup> Cf. D. Lindsay, *A Guide to Scientific Writing. Manual for students and research workers*, Melbourne et al.: Langman Cheshire 1984, 21989, p. 4.

its literary sources, its structural forms, its canonization and interpretation. While intellectually stimulating and enlightening, this academic analysis of the Bible sometimes led to a dimming of the transforming power of God's word in my life. It was when I began to study the Hindu religion and its experience of Hindu scripture, the Veda, that I became resensitized to the spiritual power of my own Christian scripture..."<sup>11</sup>

The next steps, according to David Lindsay, should be the following:<sup>12</sup>

- Materials and methods (What did you do?)
- Results (What did you find?)
- Discussion (What does it mean?)
- Acknowledgements
- References
- Summary

This procedure alone shows how different this approach is from both French and German papers. From the beginning it is important to develop a series of logical scientific statements, because correcting illogical flows of ideas is impossible. Therefore hypotheses are needed to be proven or refused. Consequently, the hypothesis must be formulated and then comes the proof or the rejection so that in conclusion the answer is clear. As in the French case, here again, the whole procedure is a clearly constructed series of arguments with a clear goal of results. Unlike the French paper, however, the English informs the listener or the reader what will be achieved and once the work done, it will be said that this goal has been reached. No surprise in the result because the paper says from the beginning what it is going to do, it shows how the results are reached and it concludes stating that the whole enterprise was successfully carried out. Introduction and conclusion are, consequently, interrelated. One cannot be without the other, be it presented in a deductive or an inductive way.

An English paper should – according to Lindsay – have a clear structure answering to a series of questions which help to provide sufficient segmentation for the presentation. This order of questions is not irrelevant to the contents of the paper and gives it its typical English structure form which differs from French and German forms of papers.

## **Conclusion**

The different academic traditions of the French, the German and the English systems presented here above make clear that each of them has an impact on the contents of the presentations. The French is the most constructed plan which necessarily leads to the conclusion as a consequence of crystal clear logic in presentation without any previous announcement of its result. The German paper pays tribute to

---

<sup>11</sup> H. Coward, *Sacred Word and Sacred Text. Scripture in World Religions*, Maryknoll, New York: Orbis Books 1988, p. IX.

<sup>12</sup> D. Lindsay, *A Guide to Scientific Writing*..., p. 4.

complexity and wishes to come to general statements. The English paper expresses a hypothesis which, with a series of questions, will be accepted or rejected in the conclusion but the results are indicated from the beginning in order to facilitate the control of the demarche. The adoption of each of these languages, consequently, is not only a language problem but implies a way of thinking imposed by the different presentation forms in their respective academic tradition. This means that not all what can be done in German for instance can be repeated in French or English. So the adoption of the language has concrete consequences for the contents to be dealt with.

PHILIPPE GOUJON

## **RATIONALITÉ, TECHNOLOGIES DE L'INFORMATION ET DE LA COMMUNICATION, ET ÉTHIQUE ÉPISTÉMOLOGIE POUR UNE PERSPECTIVE CRITIQUE SOCIO-CULTURELLE**

Cet article part d'un constat, l'informatique, et plus généralement les Technologies de l'Information et de la Communication (TIC), sont répandues et sont l'objet de toutes les attentions, politiques, économiques, industrielles... L'impact de ce système techno-scientifique sur les divers systèmes sociaux va bien au-delà du champ de l'action technique. Cependant, l'obligation des contraintes économiques, les intérêts en jeu, l'influence des experts, l'impression de l'inéluctabilité des avancées techniques, les demandes sociales, les besoins des consommateurs font qu'il devient de plus en plus difficile de définir les conditions d'une perspective critique respectant les exigences morales d'autonomie de la pensée. La technoscience<sup>1</sup> ne peut que se limiter au jeu de ses règles, au-delà, ce ne sont que des jeux avec les résultats de ce jeu, des jeux dont les règles sont librement instituées. L'enjeu est d'importance. En effet, les diverses éthiques sectorielles ont tendance à renforcer la différenciation sociale caractéristique de la modernité en proposant à chaque fois un cadrage interne et spécifique des problèmes moraux, au risque d'exclure d'autres cadrages externes et concurrents, pourtant non dénués de pertinence. Si une liberté de positionnement morale est fondamentale, si l'éthique se doit de revendiquer une autorité normative et se libérer pour reprendre une expression de Marc Maeschalck „de toute structure perlocutoire sous peine de céder au calcul téléologique d'une raison pratique“, il nous revient d'en interroger la possibilité et les conditions, en particulier concernant les TIC, et dans un premier temps, de considérer le rapport existant entre l'éthique et la rationalité.

### **Rationalité scientifique et raison morale**

La science, la technique, et l'informatique elle-même, appartiennent à ce monde et se trouvent déterminées par des intérêts humains particuliers. Il n'y a donc pas d'informatique en général, mais bien des outils plus ou moins récents pris dans des contraintes économiques, articulés à des usages, des logiques sociales, c'est-à-dire aussi à des luttes de pouvoirs, à des transferts de technologies et des appropriations par les utilisateurs.

Il est cependant trop aisé d'ignorer les contraintes techniques en soutenant un déterminisme social qui conduit à un relativisme radical ayant comme conséquence de négliger les aspects ontologiques de la technologie<sup>2</sup> (tout en croyant échapper

---

<sup>1</sup> Pour une analyse de ce terme se référer à l'ouvrage de G. Hotois, *Entre symbole et technoscience*, collection milieux, éd. Ch. Vallon, 1996.

<sup>2</sup> A. Feenberg, *Critical theory of technology*, Oxford: Oxford University Press 1991.

aux conséquences de cette position et aux critiques qu'elle suscite).<sup>3</sup> Globalement, le contenu de la science et de la technique est aussi soumis aux limitations de son contexte. Il faut aussi se souvenir que le sujet appartient toujours déjà à une configuration objective qui détermine sa capacité à reconnaître son monde. Comme le souligne Karin Knorr Cetina, „les processus du savoir qui envahissent la vie contemporaine représentent une force structurante qui façonne les formes d'ordre et d'existence de ces sociétés. De façon directe, ou indirecte, beaucoup de développements actuels ont à voir avec le savoir ou, comme diraient certains, avec les effets de la science et de la technologie. Ce qui se cache derrière des mots comme ‚systèmes experts‘, ‚savoir‘ ou ‚science‘ est doté d'une force structurante qui agit sur l'‚être‘ des sociétés contemporaines, qui influe sur les formes d'ordre et d'existence intervenant dans la constitution (et l'on pourrait ajouter la compréhension) de ce que *sont* les sociétés occidentales contemporaines.“<sup>4</sup>

La construction de la légitimité sociale de la science et des techniques exige donc que soient considérés les métaprinipes de nature normative sous-jacents à l'action techno-scientifique. La technique forme système et est aussi une forme d'organisation et de perpétuation des rapports sociaux, une manifestation des modes de pensée et de comportements dominants. La technique est à chaque fois un projet historique et social, et ce projet reflète les intentions qui nourrissent une société, les intérêts qui la dominent et les valeurs qui la guident.

La science n'a rien, en elle-même, qui soit de quelque manière anti-éthique. Mais elle a, sur l'éthique, un effet indirect que l'on peut caractériser comme déstabilisation de l'éthique. Elle produit en effet une culture qui, tant dans ses représentations théoriques que dans ses pratiques, est de l'ordre du construit et, à ce titre, est de plus en plus éloignée du système des évidences grâce auquel l'homme peut se situer dans le monde et orienter correctement son action. Or, ajoute Ladrière, même si „le statut épistémologique des propositions scientifiques n'a, sans doute, pas d'impact direct sur l'éthique“, „le prestige de la science est tel, dans la culture contemporaine, qu'il induit, plus ou moins consciemment, une attitude intellectuelle qui prend pour modèle du fonctionnement de la raison celui de la raison scientifique“. D'où la dévalorisation de la raison morale proprement dite.

---

<sup>3</sup> Ph. de Lara, Un mirage sociologique de la réalité, *Le débat*, n° 97, nov–dec 1997, pp. 114–129. En dehors de limitations épistémologiques, une des difficultés du programme constructiviste est, comme le souligne Philip Brey, le problème de l'impact politique: „Bijker admits that there is no guarantee that social constructivist studies will have political impacts that are desirable. Ideally, social constructivist studies would aid less privileged social groups by showing them how stronger parties impose a particular political hegemony, and they could resist this hegemony and exert more influence over technology. However, as Bijker points out, these studies may also work against less privileged groups by undermining their attempts at stabilizing certain social constructions, handing tools to stronger parties to exert still more influence over technology. Bijker's hope, however, is that social constructivist studies will have a political bias towards stimulating democratic control of technology, by showing to citizens that influence on technology's course is possible, even in the ‚diffusion‘ stage of a technology.“ W. Bijker, Do not Despair: There is Life after Constructivism, *Science, Technology & Human Values*, 18, 1993, 113–138, p. 131.

<sup>4</sup> K. K. Cetina, Les épistémès de la société: l'enclavement du savoir dans les structures sociales, *Sociologie et sociétés* XXX, 1998, n° 1.



## L'autonomie de la technique en question

S'il y a autonomie de la sphère technique, celle-ci n'est, cependant, que l'expression d'une idéologie, celle de l'ingénieur, ou d'une société qui justifie, en se soumettant au niveau de ses différents composants aux rationalités scientifiques et techniques, ses impuissances à trouver des remèdes politiques à ces maux. Le mythe du progrès, après s'être identifié à la science, coïncide avec la technique, d'où le déclin de la question de la vérité au nom d'un pragmatisme allant vers une concrétude plus que facile.<sup>5</sup>

Ce déplacement de valeur s'accompagne également d'un déplacement politique. Le pouvoir démocratique se propose désormais surtout des buts de production, de consommation et de répartition des subsides sociaux. De ce point de vue, l'informatique et les techniques de la communication ne sont pas neutres et reflètent, dans leur constitution et dans leur utilisation, les attentes de la société. L'informatique et les innovations liées aux TIC, si elles semblent s'imposer aux individus, viennent, en réalité, satisfaire un besoin et remplir une fonction largement dépendants des traits culturels de la société dans laquelle elles s'insèrent, sans que l'on soit fondé, pour autant, à soutenir qu'elles contribuent à les créer. De nombreux auteurs ont retenu cette vue en embrassant une perspective organisationnelle des TIC qui souligne que l'innovation technologique n'est pas un instrument neutre pour accroître la production, mais bien „une tactique délibérée pour accroître le pouvoir managérial“.

Cette reconnaissance de la non-neutralité des TIC rend réaliste l'ambition consistant à relativiser la rationalité instrumentale et à viser son contrôle politique, ce qui signifie aussi sa réintégration dans le monde de la vie sociale et culturelle. L'impact politique d'une technique doit être attribué aux techno-discours<sup>6</sup> qui la diffusent, contraignant à une interprétation particulière de celle-ci et de son usage<sup>7</sup> et en définissent aussi largement les attentes.

Plus globalement, il est indéniable, par exemple, que les politiques sont fascinés par la technique. Le positivisme continue d'influencer nos responsables politiques, désarmés face à la complexité de notre monde, à la faiblesse de leurs moyens, et face à la crise globale de sens. L'urgence immédiate est de corriger la manière d'aborder les TIC visant à plaquer des approches qui dissocient le social du techno-

---

<sup>5</sup> Cette tendance fait que l'on succombe de plus en plus à ce que Salomon nomme le „complexe du délice technique“ (cf. *Science et politique*, Paris: Économica 1989, ainsi que *Le destin technologique*, Paris: Gallimard 1992) et qui peut s'exprimer à loisir; lorsque se pose la question de la responsabilité, nombre de critiques se retrouvent en première ligne pour la revendiquer au nom de „l'homme“ et de sa liberté, pour croire une fois encore à une quelconque maîtrise: aubaine pour le discours pro-technique, qui accepte volontiers l'appui de cet allié, qui lui permet de renforcer l'idée d'une neutralité de la technique!

<sup>6</sup> Pour la notion de „techno-discours“ se référer à Dominique Janicaud: „Nous appelons techno-discours un discours ni strictement technique, ni autonome, langage parasitaire branché sur la technique, contribuant à la diffuser ou, faute de mieux, à rendre quasiment impossible (...) tout recul radical, toute remise en question du phénomène technique.“ D. Janicaud, *La puissance du rationnel*, Paris: Galimard 1985, p. 100.

<sup>7</sup> De ce point de vue, épistémologiquement, l'idée d'un déterminisme technique ne peut être soutenue. Certes les individus peuvent subir les contraintes inhérentes à l'objet technique, mais leurs comportements et choix sont, comme le rappellent Miller et Rose, constitués à partir de „setting that have been constructed by a whole barrage of carefully-calculated tactics, such as performance, indicators and audits“.

logique, le politique de l'économique et de l'éthique et privilégient trop souvent la réponse aux seules contraintes économiques, politiques et institutionnelles. L'urgence est aussi de ne pas limiter l'éthique à la seule question de l'institution et de l'application des normes.<sup>8</sup> En effet, une telle éthique est purement décisionniste. Elle renvoie immédiatement au niveau de la visée d'adéquation de la représentation éthique du contexte d'action. Mais elle ignore, comme le précise Marc Maesschalck,<sup>9</sup> la genèse et l'origine de cette représentation, c'est-à-dire la question de la détermination d'un domaine d'application de la construction normative qui rend compréhensible sa prétention à la vérité.

Le changement de la politique liée à une technologie peut être réalisé en relativisant et (dans certains cas) en combattant les discours symboliques entourant la technologie en question et en introduisant des lectures alternatives.<sup>10</sup> Il s'agit de refuser les positions idéalistes ou naturalistes aboutissant à ignorer l'hétérogénéité du social, la confrontation constante de différences et les relations multiples de négociations et d'ajustement que ces différences suscitent et qui conduisent à refuser d'ouvrir le débat en reconnaissant la diversité des possibles qui s'offrent pour la réussite de l'intégration sociale et humaine d'une technique.

Réduire l'informatique (et plus généralement les techno-communications) à sa seule technicité ou bien la laisser prendre en charge par des archétypes archaïques ou encore par des idéologies qui la dissolvent ou la neutralisent, relèvent bien de l'inconséquence dans une société prétendument démocratique. Car l'impensé culturel de l'informatique et des TIC,<sup>11</sup> signe également la défaillance d'une démocratie sensée répondre au „connais-toi toi-même“, qui ne parvient pas à intégrer intellectuellement une part essentielle de sa propre réalité. La critique n'a pas su faire apparaître en quoi consistait le risque majeur lié aux techno-communications parce que la critique évoluait elle-même encore beaucoup trop souvent sous l'emprise de la législation de l'idéologie technicienne et technocratique.

---

<sup>8</sup> En réduisant la question éthique à celle de la norme qui s'impose à la subjectivité, c'est aussi penser la constitution de la réalité éthique en une région de l'existence extérieure aux autres secteurs qui sont renvoyés à des significations en elles-même dépourvues de toute portée éthique. Ce faisant, elle les enferme dans la pure factualité avant de prétendre les normer de l'extérieur, les soumettre à une juridiction seconde étrangère à leur logique propre, ce qui aboutit à réduire la signification éthique à une normativité impuissante, condamnée et condamnable pour n'être pas efficace et réaliste. C'est bien contre cette réduction de l'éthique à l'espace de la subjectivité abstraite et de la norme que nous nous élevons.

<sup>9</sup> Marc Maesschalck, *Normes et contextes, Les fondements d'une pragmatique contextuelle*, Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag 2001, p. 191.

<sup>10</sup> Une analyse similaire est réalisée par Bijker qui soutient une conception sémiotique du pouvoir selon laquelle „power is the apparent order of taken-for-granted categories of existence, as they are fixed and represented in technological frames“. Les artefacts ne sont donc pas politiques par eux-mêmes, mais dérivent leur pouvoir politique des structures et contraintes sémiotiques dans lesquelles ils se trouvent intégrés W. Bijker, *Bikes, Bakelite, and Bulbs: Steps Toward a Theory of Socio-Technical Change*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1995 pp. 262–264 (et page 263 pour la citation).

<sup>11</sup> L'impensé de l'informatique est encouragé également par le fait que la machine aujourd'hui arrive à ce stade où elle tend à devenir invisible à nos yeux. Cela tient à la fois à sa miniaturisation et de l'habitude que nous avons prise de vivre avec elle, au point qu'elle n'est plus discernable.

## Quelle approche critique?

L'approche critique visée, et défendue, cherche donc moins à révéler la science et la technique que le savoir dans son rapport avec les sciences et les techniques, et en particulier avec l'informatique. Où s'arrête en nous, et hors de nous, l'invention technique? Certes, les techniques se fondent sur une représentation spécifique. Elles paraissent constituer, avec la science, pour reprendre une expression de Popper, un „logos réalisé“. Plus ce logos prend forme, à la fois théoriquement et concrètement, plus son autonomie se renforce, et plus s'affirment l'énergie évolutive interne qui l'habite et les imprévus qu'il est appelé à faire exister. Mais les techniques infiltrent tout autant le moindre de nos comportements. Elles s'enfouissent et se naturalisent. Elles en arrivent à paraître modeler et modifier nos représentations.<sup>12</sup> Elles contribuent à nous fournir un appareillage conceptuel pour viser le monde. Elles contribuent à façonner nos relations sociales et transforment, plus globalement, nos relations au monde et à nous-mêmes. De ce point de vue, l'informatique, et plus généralement la médiasphère actuelle, n'abolissent pas les autres sphères. Elles les englobent et reclassent leur performance symbolique sous de nouvelles règles du jeu, rendant également possible de nouvelles formes d'organisation sociale et d'expression culturelle. Tom Dedeurwaerdere souligne, concernant l'informatique, „que par la visée de minimisation des ambiguïtés et des pertes d'information, on instaure une instrumentalisation des communications“.<sup>13</sup> Cette approche se trouvant généralisée du fait de l'importance de l'informatique et des TIC et de la croyance dans leur bienfait pour la résolution des problèmes sociaux et anthropologiques, il est possible de comprendre comment les TIC en viennent, par cet arrière-fond (renforcé par sa liaison aux impératifs de profit et d'optimisation économique), à influencer notre compréhension de la communication.

Constitué, l'outil technique est aussi constituant. Le numérique mis en œuvre, par exemple, dans les artefacts que sont les ordinateurs, est, en tant que technique, et en continuité avec ces analyses, aussi constituant d'une „raison computationnelle“.

Mais au-delà de la constitution d'une „raison computationnelle“ et de l'impact des TIC sur notre compréhension de la communication, il y a la question de la signification et de la compréhension de ce qui est révélé, et de ses enjeux. Il y a la question de ce que nous sommes et voulons être. Ce qui est en jeu, à l'heure de la globalisation, de la mondialisation et de la domination des techniques, du marché et de la rationalité calculatrice, c'est bien la capacité des sociétés à s'auto-réguler.

---

<sup>12</sup> Il faut se rappeler que nous sommes nés dans des réseaux d'interlocution ou de récits – du discours familial au discours de la langue, du discours de genre au grand récit d'une identité collective – et que si nous devenons ce que nous sommes en apprenant à devenir un partenaire de dialogue au sein de ces réseaux de récits, nous ne choisissons pas les filets dans lesquels nous sommes initialement pris, ou que nous ne sélectionnons pas ceux avec qui nous souhaiterions discuter. De ce point de vue, l'enjeu d'une vie est de développer une aptitude à tisser à partir de cet arrière-plan l'histoire d'une vie qui fasse selon notre point de vue, sens.

<sup>13</sup> T. Dedeurwaerdere, La dimension éthique dans la sphère de la rationalité technologique: normes, contextes et arrière-plan, in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 2000, n°82.

C'est aussi la possibilité à prendre en compte un rapport réflexif<sup>14</sup> à l'émergence de l'action collective à partir des comportements individuels dans des institutions d'auto-régulation. Cette réflexivité n'est cependant pas donnée.

Dans un monde de plus en plus nivelant et homogénéisant, toute capacité de questionnement risque d'être étouffée du fait des contraintes rationnelles étendues à tous les domaines. Le problème posé renvoie bien à la question des possibilités et de la place de l'éthique dans ce cadre de régulation correctrice. Par là-même, il renvoie aussi aux structures cognitives, à l'*habitus*, à l'arrière-plan (*le background*) qui est le soubassement de notre visée du monde.

Le préjugé – ou la connaissance préalable – nous permet d'entrer dans le cercle de l'interprétation. Dans notre perspective, c'est bien le cadre *a priori* de la contextualisation du sens pratique en référence aux possibilités du présent qu'il faut ébranler. Parler d'arrière-plan n'est pas ici un détour inutile. Cette notion permet de révéler que le discours normatif peut s'affronter à des logiques pratiques qui peuvent neutraliser par anticipation pratique, les effets recherchés par une production normative afin d'éviter de prétendre à des résultats surfaits. Cette notion permet également de concevoir la possibilité d'une distanc interne par rapport aux systèmes de valeurs qui bloquent toute possibilité de compréhension alternative et toute possibilité de discussion sur des normes communes en conditionnant le rapport au monde et en s'imposant comme préalable à toute discussion, aux solidarités et aux identités constituant le monde vécu. Cette notion permet enfin de penser l'ouverture de la clôture épistémologique de l'accès à la contextualité des productions normatives.

### **Pour une nécessaire réflexivité**

Plus l'environnement devient fluide, imprédictible et irrationnel et plus est grande, au niveau des acteurs des systèmes, la tentation de s'en remettre à une représentation scientiste, sécurisante, de la réalité. L'impression d'automaticité du développement technique et des rationalités économiques et administratives sont d'autant plus acceptées que leur origine politique est masquée. Cette occultation conforte l'impression que la perspective d'un contrôle démocratique des sous-systèmes sociaux est peu crédible, voir irrationnelle. Cette tendance est renforcée par le fait que l'activité sociale est devenue, dans les sociétés industrielles occidentales, si complexe, que la charge de légitimation, et/ou de coordination, ne peut plus être supportée par les seules ressources humaines du monde vécu. Cette charge est, de manière croissante, assurée par des sous-systèmes spécialisés et autonomes, tel l'État, l'économie ou des sous-systèmes technologiques qui viennent fournir les instruments de légitimation, passant outre la communication propre au monde vécu culturel, et assurant l'interaction sociale par des régulations purement fonctionnelles telles que l'argent et le pouvoir.

---

<sup>14</sup> La réflexivité peut être définie comme la capacité qu'ont les acteurs et les institutions à revoir les orientations normatives de base en réaction à l'évolution des systèmes économiques, techno-scientifiques, politiques etc. En d'autres termes, le rôle de la réflexivité est de fournir un mécanisme de correction par rapport à l'insuffisance des modes actuels de régulation et du respect de conceptions différentes de la société politique en tant que significations intersubjectives.

Ceci est encore accentué par le fait que les sciences empirico-analytiques, en particulier, certains courants de la sociologie organisationnelle, en arrivent à produire des recommandations d'ordre technique pour l'administration efficace de la société, mais ne fournissent aucune réponse concernant les questions pratiques. Par là même, elles instaurent, et renforcent, un rapport technique au monde social, lequel continue, par des moyens semblables, la domination sur la nature procurée par la science et la technique moderne.

Le positivisme qui se présente culturellement souvent, même si cela reste implicite, comme la seule forme de connaissance, comme la seule activité détentrice de sens, s'interdit comme l'a souligné Habermas „de réfléchir sur le rôle qu'il joue dans le contexte social, celui d'une légitimation de la domination technocratique ou des intérêts en place“.<sup>15</sup> Le projet d'une émancipation par la raison est, en général, rejeté ou ignoré.

L'attitude pseudo-réaliste méconnaissant l'exigence de sens se rend incapable de penser l'action, c'est-à-dire le politique. D'où encore, comme l'a souligné Ulrich Bech dans son ouvrage *La société du risque*, la difficulté de réguler politiquement le développement galopant d'innovations technologiques par les institutions politiques qui se contentent bien souvent de les suivre réglementairement et financièrement dans un système dynamique accompagné de rétroactions positives provoquant son emballement.

Ce problème est d'autant plus important que d'un point de vue éthique, l'image théorique de l'humain véhiculée par un domaine d'activité mérite, souligne Marc Maesschalck, „d'être interrogée en fonction de son impact effectif sur la culture et les traditions. L'extrapolation d'un modèle d'activité peut devenir totalitaire quand il prétend redéfinir le rapport de l'humain avec ses horizons“. La fonction de connaissance dans les sciences modernes se trouve de manière croissante conçue en relation avec le système du travail. Ces sciences généralisent et rationalisent le pouvoir technique des hommes sur les processus objectalisés de la nature et de la société et l'emploi de techniques d'administration toujours plus efficaces et généralisées. Une fois la connaissance réduite à la science expérimentale, ce type de science et de rationalité monopolise le comportement rationnel. Cela signifie, en dernière instance, que les questions pratiques deviennent l'objet d'une décision et relèvent du domaine de l'irrationnel, à moins qu'elles ne soient, à leur tour, soumises aux seuls critères techniques de la rationalité instrumentale comme cela est généralement le cas.<sup>16</sup> La conséquence, pour l'économie régissant le choix des moyens, est une totale liberté du décisionnisme dans le choix des buts les plus élevés. Or, comme Ladrière le souligne, rappelé par Maesschalck,<sup>17</sup> „le décisionnisme est radicalement insuffisant, car on ne peut se contenter de

---

<sup>15</sup> J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande* II. Kant, Heidegger, Habermas, p. 459, cité par E. Gentil, *Penser la modernité, Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*, Namur: Presse universitaire de Namur 1997.

<sup>16</sup> L'exemple de l'intégration de l'informatique est à cet égard paradigmatique: en effet, l'informatique est souvent perçue a priori comme LA solution aux problèmes auxquels sont confrontés les sociétés, les organisations, les gouvernements. Cette perception a pour conséquence de réduire la complexité des problèmes abordés aux seuls cadrages d'interprétations techniques.

<sup>17</sup> M. Maesschalck, *Normes et contextes...*, p. 31.

chercher et de poser des principes d'action pour ensuite se régler sur eux ou s'orienter à partir d'eux. Il s'agit aussi de savoir-juger en permanence de l' 'éthicité' des situations vécues, c'est-à-dire de leur rapport particulier avec les exigences éthiques, elles-mêmes comprises idéalement comme réalisation de l'humain<sup>18</sup>.

Plus globalement, le constat concernant la société est que celle-ci, ainsi comprise, et telle qu'elle se veut elle-même, se fonde de manière sans cesse croissante sur une rationalité de type technologique, scientifique et économique, qu'alimente le développement de techniques, en particulier l'informatique et les TIC,<sup>19</sup> véhiculant elles-mêmes, et renforçant, ce type de rationalité. Ce constat découle<sup>20</sup> d'une analyse de la société cherchant à révéler les structures du monde, les présupposés auxquels la société, préoccupée du monde des choses, adhère dans son activité, aussi bien que dans son discours.

### La question du sens

Un questionnement sur l'intégration de l'éthique dans les systèmes techniques complexes, et en particulier les TIC, renvoie à la question du sens dans un monde livré, ou exposé, au non-sens sous l'effet de la logique du calcul et de la maîtrise, qui sous-tend notamment tout le développement des sciences et des techniques et, peut-être avec le plus d'évidence, le développement de l'informatique. Il renvoie aussi à la possibilité de réveiller le sens de la pluralité des formes de l'agir et de l'exercice de la raison, et donc d'articuler, la morale à la politique. Comme le rappelle Jean Ladrière, „il serait très préjudiciable aujourd'hui en éthique d'abandonner le domaine de l'acception pratique aux seules lois du marché ou à la raison d'État. Mais une telle injonction suppose que l'on relance le débat sur le sens de la participation politique à l'exercice du pouvoir et que l'intellectuel accepte de renoncer au confort des visions systémiques pour renouer avec l'incertitude radicale de l'espérance reliant la force tutélaire d'une provenance et la proposition sollicitante d'une tâche“.<sup>21</sup> La pensée humaine n'est pas totalement soumise à la logique du monde. Ce qui la caractérise est sa réflexivité. Intellectuellement, elle est même surréflexive: elle réfléchit sur la réflexion, voire sur la réflexion sur la réflexion.

---

<sup>18</sup> „La détermination de l'éthique comme dimension est en même temps détermination de ce qui est constitutif de l'éthicité. Le rapport fondateur du principe aux normes, qui rattache les normes au principe, a précisément pour vertu d'assurer le caractère normatif des normes, autrement dit d'assurer la communication aux normes de leur normativité, qui leur est donnée par le principe.“ J. Ladrière, Philosophie de la nature et l'éthique, in *L'éthique à l'ère du soupçon, La question du fondement anthropologique de l'éthique appliquée*, ed. Liber 2003, p. 19.

<sup>19</sup> J. Boulay, „La recherche sur le ‚contrôle technologique‘ et la mesure de son efficacité“, texte en ligne, M. P. Robert, *L'Impensé informatique (Au miroir du quotidien „Le Monde“ – 1972/1980)*, Sous la direction de M. Ph. Breton, Paris 1994, en particulier le TITRE II. L'informatique est-elle appréhendée comme le gestionnaire de la complexité sociétale? V. Brunel – J. Cultiiaux, *Le développement de l'individu managérial*, texte en ligne.

<sup>20</sup> Philippe Goujon, *Les voies de l'information (de la communication à la complexité)* thèse de doctorat sous la direction du Professeur Jean Gayon, Dijon, 1993 et *Le labyrinthe du monde et la logique de la communication* Habilitation à diriger des recherches sous la direction du Professeur Claude Debru soutenue à Paris le 13 décembre 2003.

<sup>21</sup> Cité par M. Maesschalck, *Normes et contextes...*, p. 91.

## Le risque de la violence

Dans une société qui n'a plus de sources de sens transcendantes, où les référents ont été démythifiés et les vieilles idoles brisées, si on ne sait plus ce que l'on veut, si l'on ne se comprend plus, on n'est plus sûr que de ce dont on ne veut pas. Les hommes, ne pouvant plus croire à l'inéluctabilité des différences, recherchent en leurs semblables la raison de cette différenciation, ce qui signifie également la possibilité de la violence entre les hommes. Il est incontestable que, si le refoulement de la vérité a fonctionné comme refoulement de la violence, l'apparition, la révélation de la vérité est également la possibilité de cette violence, possibilité accentuée par la rupture croissante entre d'un côté le monde vécu et de l'autre les systèmes fonctionnels et la rationalité techno-scientifique qui les anime de plus en plus.

La science et la technique, et peut-être surtout l'informatique, ont pris une place incontestable dans la vie des sociétés modernes. Elles affectent les cultures jusque dans leurs déterminations les plus profondes. Comment les cultures peuvent-elles à la fois répondre aux exigences d'enracinement et de finalisation, et donner, d'un autre côté, à la science et à la technologie toute la part qui doit leur revenir „sans pour autant se résoudre à l'échec de la raison, ni aux stratégies de mensonge ou de dissimulation individuelles ou sociales, qui ne cessent de menacer l'homme et requiert la vigilance critique des philosophes“<sup>22</sup>

Il s'agit de s'interroger sur le sens de l'insensé qui renvoie bien aux problèmes éthiques et moraux de savoir que faire de la puissance que la science et la technique ont mise entre nos mains et dans quel sens nous voulons la mettre en œuvre. Cette question renvoie au problème plus vaste des conditions qui permettraient de ne pas s'en tenir à la seule rationalité instrumentale et, par-là même, de rendre possible une conception non mutilée de la rationalité. Elle nous met dans l'obligation de penser, dans le cas de l'informatique, mais aussi pour toute technique, une réactivation de la réflexion engagée dans l'intérêt pour l'émancipation et liée au dialogue interhumain dans la visée d'une démocratisation de l'évolution technico-économique. Le problème renvoie donc à la possibilité de penser, et de rendre effectif, un autre rapport entre, d'un côté les espaces publics autonomes et, de l'autre, les domaines d'action régulés au moyen de l'argent et du pouvoir, c'est-à-dire de penser une nouvelle séparation des pouvoirs dans la dimension de l'intégration sociale.

Ces questions ne peuvent aujourd'hui être évoquées, sans poser le problème de la réflexivité dans les problèmes de gouvernance, sans être liées à une analyse de la société, et sans que soient distingués l'ensemble systémique constitué par les sous-systèmes de l'économie et de l'administration et l'ensemble non systémique rattaché au monde vécu.

---

<sup>22</sup> E. Ganty, *Penser la modernité Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*, Namur: Presses universitaires de Namur 1997.

## La critique sociale en question

Cette réflexivité nécessaire n'est cependant pas sans soulever de nombreux problèmes. Quelle posture adopter? Certains comme Michael Walzer et Richard Rorty promeuvent un type de critique sociale qui consiste en une correction immanente des carences sociales. Mais comme le souligne Honneth, la valeur normative d'une telle approche critique immanente n'est fondée que pour les injustices sociales. Or nous ne pouvons contester le fait que les sociétés ne connaissent pas seulement des violations des normes de justices.

Nous soutenons, avec Honneth et Pourtois, que le problème ne se situe pas uniquement au niveau de la seule question de la justification des critères de justices, mais renvoie, pour reprendre les termes d'Honneth, „à un en deçà du seuil normatif sur lequel reposent les jugements moraux“. Il s'agit, comme le rappelle Pourtois, de mettre en question une signification socialement instituée dominante au profit de significations minoritaires ou émergentes. Ce qui est interrogé c'est le contenu et la direction même des intérêts et des revendications, alors qu'ils ne peuvent être que présupposés au sein du complexe argumentatif qui sert à diagnostiquer les situations d'injustice sociale. Épistémologiquement, de ce point de vue, un certain nombre de conclusions peuvent être avancées:

- Au niveau de la critique: celle-ci renvoie aux situations sociales (et aux mécanismes qui les génèrent) que nous considérons comme ne remplissant pas les conditions que *nous présupposons* comme caractérisant les présupposés de la vie bonne.
- Concernant la possibilité d'une fondation rationnelle de cette approche critique: il nous semble qu'elle est impossible, puisque le diagnostic ainsi posé repose toujours sur des présupposés normatifs dont l'accès est conditionné par des critères métaphysiques.<sup>23</sup> Cette impossibilité n'interdit pas de penser une possibilité de critique d'autant que, de fait, il est difficile d'imaginer une société sans instance autocritique thérapeutique.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> „L'idée de perfection sociale ou de vie bonne que présupposent les jugements portant sur les pathologies sociales ne peut être justifiée que par deux voies qui, pour des raisons différentes, semblent toutes les deux impraticables. D'une part, les objections épistémologiques adressées à l'affirmation objectiviste d'une nature humaine interdisent de parler sans plus de justification des conditions universelles de la vie bonne; d'autre part, s'agissant du bien, le constat d'un pluralisme croissant des valeurs nous empêche de nous appuyer, dans une perspective herméneutique, sur les convictions socialement partagées.“ A. Honneth, *La critique comme mise à jour. La dialectique de la raison et les controverses actuelles sur la critique sociale*, in *Où en est la théorie critique?* sous la direction d'Emmanuel Renault et Yves Sintomer, éd. La découverte 2003, p. 67.

<sup>24</sup> Comme le rappelle par exemple Maesschalck dans le contexte d'une analyse de la procéduralisation, „il est important de ne pas tenir pour identique les conditions de procéduralisation du champ d'effectuation et les conditions de perception des limitations des conventions déjà opérantes dans ce champ et qui structurent son auto-compréhension. (...) La procéduralisation se trouverait ainsi rapidement limitée sans mettre en question la présentation conventionnelle de sa régulation interne. La procéduralisation se trouverait rapidement bloquée parce qu'ineffable en pratique: les limitations de l'inférence admise n'auraient pas été mises en question pour elles-mêmes. (...) C'est bien pourquoi Habermas entend bien qu'il faut casser une certaine colonisation du monde vécu, sans quoi on risque tout simplement la vassalisation de la procéduralisation.“ M. Maesschalck, *Normes et contextes...*, pp. 145–146.



- Le respect de règles institutionnelles garantissant le pluralisme des valeurs et l'autonomie de l'individu n'exclut en aucune manière le fait que les préférences communes actuelles ne soient jugées comme contraires aux présupposés de la vie bonne.

Une solution au dilemme renvoyant à la nécessité d'une analyse critique et au fait que, dans le même temps, il soit impossible de procéder à une justification rationnelle et publique des jugements normatifs sur les pathologies des sociétés pourrait venir de l'idée d'une mise à jour critique permettant de dénoncer l'illusion au présent de toute tentative d'absolutisation du contexte axiologique caractérisant le contexte culturel actuel. Ces interprétations alternatives de l'arrière-plan d'une société, ces mises à jour qui tentent de faire émerger une mise en question de nos convictions axiologiques par l'évocation de nouvelles manières de voir ont plusieurs caractéristiques.

Il s'agit de faire émerger ce qui était resté inaperçu jusqu'ici dans les interprétations. Il s'agit de s'ouvrir, par la narration, la description et l'analyse, à de nouveaux horizons de sens par l'évocation d'une description différente susceptible de changer notre appréhension de la réalité sociale. Il s'agit aussi d'ébranler nos convictions axiologiques et nos présupposés sous tendant nos discours concernant les buts de l'agir collectif, et dont l'impact se mesure plus sur le modèle de la persuasion rhétorique que sur celui de la conviction rationnelle.<sup>25</sup> Il s'agit, au-delà d'une perspective intellectuelle désincarnée, coupée de la vie, ou au contraire engluée dans les contraintes du monde, d'affecter l'existence.

La philosophie sociale critique proposée est une théorie qui se construit portée par le mouvement d'existence de chacun, portée par des acteurs sociaux qui, réfléchissant sur leur condition, juge la société existante et la place qui leur est faite en fonction des critères émergeant d'une réflexivité sur leur *praxis*.

Le rapport de la vérité et de la *praxis* doit être renversé. La *praxis* humaine est comprise comme mode de vie existentiel de l'homme, dans lequel celui-ci rencontre le monde et s'ouvre ainsi, de façon générale, l'intelligence du sens et de l'être. C'est seulement par la prise de conscience de la nécessité de problématiser l'accomplissement de cette *praxis*, c'est-à-dire de cet intérêt actif pour le monde, que résultent les possibilités d'une avancée jusqu'aux questionnements qui réfléchissent et thématisent le problème de l'agir et de sa fondation adéquate dans les corrélations du sens du monde. Cette mise en problème du rapport à la *praxis* est fondamentale. Il s'agit bien de s'exposer à une responsabilité de soi qui fait de l'existence une destinée propre et essentiellement problématique.

La manière de formuler la question concernant l'apparaître ne la fait plus porter sur une valeur du monde produite selon la conscience, mais sur son être. D'où s'ensuit la possibilité de ne plus concevoir la constitution du sens comme la prestation d'un sujet dont la méditation est toute intellectuelle, mais de la voir comme celle d'un homme agissant pratiquement dans le monde. Ainsi, l'étant égoïque, qui se rapporte tout entier au monde, reçoit sa déterminée à partir de son état, de son vécu, de ce qu'il fait.

---

<sup>25</sup> Néanmoins, ces narrations doivent pouvoir avoir un rôle dans le cadre d'explication se rapportant à la situation d'analyse de reproduction sociale.

Le phénomène, ce qui apparaît dans l'apparaître n'est pas un „je“, il est d'abord ce dont il s'agit. Mais il est rempli, jusqu'à ses marges, de caractères qui rendent l'*ego* visible. À l'apparaître de l'étant appartient donc une ouverture du sujet, une compréhension dans la clarté de laquelle l'étant a-subjectif peut se montrer comme ce qu'il est. Reste que cette compréhension ne peut se limiter à se confondre avec la constitution par le sujet. Le sujet agissant fait le projet des situations dans lesquelles les possibilités du monde s'ouvrent à lui, comme siennes. Toutefois, celles-ci, tout comme le sujet, sont finies, et toujours partielles. Jamais elles ne sauraient épuiser le potentiel de sens et de possibilités de l'horizon du monde. L'ouverture d'une possibilité et de ses perspectives en ferme beaucoup d'autres. Le monde naturel est un monde qui s'ouvre à nous. Sans cesse, nous y accomplissons un mouvement par lequel le monde et l'homme sont référés l'un à l'autre. Dans l'accomplissement de ce mouvement, le champ dans lequel l'être du monde a la possibilité d'apparaître (et son sens – celui de devenir compréhensible –) acquiert, en chaque cas, sa signification concrète. Ce mouvement offre essentiellement trois dimensions possibles définissant, chacune, des dimensions d'existence.<sup>26</sup>

Dans le premier mouvement, celui d'ancrage, nous nous rapportons à ce qui, dans le monde, est déjà donné pour nous, et que nous acceptons comme donné. Dans ce mouvement, nous sommes liés à l'étant dans son unicité déterminée, ce qui conduit à la formation d'un ancrage, intimité première en laquelle prend naissance l'identité personnelle originaire.

De ce premier mouvement, résulte le second, celui de l'enlèvement. La finitude de la vie exige des efforts qui rendent possible la reproduction: ce mouvement est lié à une forme de „socialité“, mais qui se distingue radicalement de celle de l'intimité. Le „je“ et autrui se font ici face, mais en tant qu'objets d'une manipulation mutuelle. Se forment ainsi la structure organisée des relations de travail, la sphère économique où chacun peut être contraint à se nier lui-même. La technique et la science, sont des épiphénomènes de ce mouvement qui est une auto-expansion du „je“ à l'égard du monde, dans lequel autrui et l'étant sont appréhendés dans ce qu'ils ont de manipulables. Dans ce mouvement, l'étant apprend qu'il est livré au monde, expérience qui peut le conduire à l'enlèvement dans les choses, à être chose parmi les choses. C'est cette situation que marque, aujourd'hui, le meurtre de l'intériorité.

Dans un troisième mouvement, au-delà de cette dépendance, cette remise au pouvoir du monde peut cependant, conduire, dans certains cas, si l'humain s'y trouve préparé, à l'expérience d'une confrontation de la finitude avec l'être du monde en tant qu'horizon de tous les possibles. Cette expérience peut être une libération, car elle signifie que „je“ suis aussi capable de faire que mon attachement au singulier devienne une relation authentique à l'univers. Du côté du négatif, cette expérience est celle de la relativité et de la „subjectivité“ du sens du monde. Du côté du positif, même dans sa relativité indépassable, elle souligne que le sens ne s'ouvre à nous que si nous nous engageons dans notre finitude, dans la mesure où nous

---

<sup>26</sup> Pour la description de ces trois dimensions possibles, nous renvoyons à l'article de Jan Patočka *Qu'est-ce que l'existence? Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Préface de H. Declève (*Phaenomenologica* 110), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1988, pp. 243–264 et 107–124.

agissons, c'est-à-dire encore dans la mesure où nous prenons notre responsabilité. De cette source, où peut se nourrir le scepticisme le plus absolu, peut aussi naître une attitude de vie engagée.

Cet engagement ne signifie pas la réalisation égoïste de ses propres principes, mais le maintien et l'élargissement de la multiplicité de possibilités pour autrui, et donc du sens propre du monde. Sur l'arrière-fond de cette multiplicité, toute fixation d'une possibilité vers laquelle tend la *praxis* demande, par principe, d'être fondée face aux autres, ce qui mène au sein de la „socialité“ en tant que région de la *praxis*. Mais qui peut avoir la chance d'accéder à cette expérience vécue et ressentie de la finitude, expérience libératrice si elle ne se conclut pas dans le scepticisme? Le mouvement existentiel, la percée vers l'existence bien fondée, sont envisageables à tout moment, pour chacun, mais à partir seulement de situations de vie qui rendent possibles l'accomplissement, dans une pratique sociale, de la mise entre parenthèses radicale de l'état de chose existant. Cette percée vers l'existence bien fondée doit être préparée par des lectures secondes susceptibles de provoquer cette prise de conscience dans la confrontation de sa finitude avec l'être du monde en tant qu'horizon de toutes les possibilités. Ce qui se donne n'est finalement donation que pour une réceptivité capable de constituer la donation comme telle, donation qui est ce par quoi la situation peut se charger d'une signification éthique. C'est ce qui explique que l'éveil recherché ne peut être qu'individuel. L'enjeu est ici pleinement existentiel car comme le souligne Jean Ladrière, il n'est pas possible de reconnaître une signification éthique à une situation dépourvue de signification existentielle.

Il est indéniable que cette perspective se situe dans le prolongement d'une réflexion sur le statut de la philosophie aujourd'hui qui ne peut plus se considérer comme la *scientia scientiarum*, la connaissance de ce qu'est la connaissance scientifique, le résultat d'une enquête réussie sur la nature de toute enquête possible.

Savoir faillible et partiel, la connaissance ne saurait prétendre régresser en deçà de ce fait premier que constitue notre appartenance au monde, et même à un monde historiquement déterminé. Même l'universel ne se laisse pas pleinement posséder, mais seulement viser comme un horizon, ou encore entr'apercevoir à la manière d'un élément de l'arrière-plan d'une pratique. Il ne se comprend, en tout cas, qu'à partir d'activités et de représentations elles-mêmes situées, et d'ailleurs jamais complètement objectivables. De ce fait, la philosophie peut se définir, d'abord, et essentiellement, comme une prise en charge et une explication de l'expérience ordinaire située et de ses structures, plutôt que comme une façon de les congédier pour faire place à un savoir surplombant et pur.

Nous avons toujours affaire à des sujets déterminés par des schémas culturels et des *habitus* qui les lient immédiatement à leur monde. Mais nous avons tout aussi bien affaire à des sujets intelligents qui ont déjà commencé à interpréter leur monde, leur situation, leur aspiration, voire à se poser comme sujets historiques. Le monde vécu moderne est bien ainsi un lieu où l'expérience se construit et s'éprouve, mais aussi un lieu où émergent et sont mises en œuvre des compétences propres aux acteurs: compétences dans le domaine de l'interprétation de soi-même et de son monde, dans la capacité de remettre en cause l'existant et de se déposséder des dogmes figés, d'absorber des savoirs et des savoir-faire nouveaux, d'affronter les différences et les

conflits. C'est bien par l'accroissement de ces compétences que s'introduisent des effets de rationalisation émancipatoires dans les cadres mêmes de l'existence.

Cette approche choisie incite à rechercher les instruments qui pourraient nous mettre à même de ne pas simplement subir le temps. Elle incite à se diriger vers la théorie de la connaissance. En effet, seule, cette dernière paraît à même de pouvoir justifier et appuyer la conception pluraliste de la raison qui est indispensable à la critique des idéologies contemporaines. Il est évident que, dans les faits, il ne peut qu'y avoir co-développement des discours. La connaissance de la réalité historique suscite, et alimente, l'interrogation épistémologique qui, en retour, légitime sa pratique. Il n'en reste pas moins vrai que la théorie de la connaissance reste l'approche première, car c'est elle qui peut et doit fonder la critique. Il est certes possible, comme le souligne Stéphane Haber, de conserver le point de vue transcendantal inauguré par Kant, mais il faut l'infléchir en prenant en compte le sujet situé, qui au lieu de surplomber le monde lui appartient de part en part. Il faut admettre une correspondance entre les cadres transcendants (ou quasi transcendants) de la connaissance et les milieux dans lesquels se forme l'espèce humaine. De ce point de vue, la théorie de la science ne peut que s'enraciner dans une analyse des intérêts de la raison. Est donc visée la construction d'un rapport critique avec le contemporain sous la forme d'une prise de conscience des formes de vie qui n'assurent plus qu'une communication distordue avec les traditions aliénantes qui nous empêchent de nous assumer comme producteur de notre histoire.

Cette démarche a comme conséquence d'éclairer l'agent sur sa propre expérience. Elle se veut également une pensée de l'originalité de notre temps, et de sa singularité, en même temps qu'une volonté de le saisir en le situant dans un cadre plus large que la stricte période contemporaine, en dégageant les continuités profondes et les dynamiques de longues durées ainsi que les caractéristiques lourdes qui ont conduit à la situation présente qui est appréhendée comme une époque. Le diagnostic réalisé sur le contemporain se ramène à l'hypothèse d'une tendance à la colonisation du vécu par des schèmes techno-scientifiques d'appréhension du monde et par des puissances d'intégration socioculturelles détachées de la communication intersubjective avec, comme conséquence, une répression des compétences. Double entrée, pluralité épistémologique, il reste néanmoins vrai que l'histoire de la pensée a été, et demeure, un outil puissant, central et indépassable pour éclairer notre situation socio-culturelle actuelle.

## **Le sens de l'histoire**

L'histoire est toujours à la fois narration en fonction d'un horizon d'intérêt déterminé dans lequel le passé est réapproprié, et orientation en fonction d'exigences théoriques sans lesquelles le découpage parmi les matériaux transmis ne saurait qu'être arbitraire. L'histoire ne peut être conçue comme temps homogène et vide. Il s'agit de substituer une substance à une fonction, une présence vive à une abstraction, à une fausse homogénéité. Ce qui est visé, c'est une réappropriation de l'histoire dans une perspective vivante. Comme le rappelle Walter Benjamin, „L'homme a bien souvent besoin, outre la façon monumentale et traditionaliste d'aborder l'histoire,

d'une troisième façon, la façon critique: et ce, encore une fois au service de la vie. Il ne peut vivre s'il n'a pas la force de briser et de dissoudre une partie de son passé, et s'il ne fait pas de temps à autre usage de cette force: il lui faut pour cela traîner ce passé en justice, lui faire subir un sévère interrogatoire et enfin le condamner ; or tout passé vaut d'être condamné [...]. C'est seulement à partir de la plus haute force du présent que vous avez le droit d'interpréter le passé.“

L'institution d'une perception originale s'accompagne toujours d'un déchirement du fond existant, de l'horizon donné, et, *de facto*, de sa re-création. Toute histoire de la pensée est donc création ontologique au sens plein du terme. Elle est toujours, nous rappelle Castoriadis, création d'une autre institution perceptive dans son processus même d'institution, avec comme conséquence une autre vision du monde et de nous-mêmes, du présent et du passé et de leur relation. Par l'histoire et la narration, ce qui est visé, c'est bien la possibilité d'un éveil, forme de désenchantement qui convertit le rêve, le cauchemar ou le mythe du passé en connaissance permettant d'affronter lucidement le présent et l'avenir.

Pour articuler le présent au passé, plus qu'une simple vue historique, il faut partir non pas d'hier mais paradoxalement de maintenant, non du passé mais du présent historique. L'histoire ne peut être comprise, dans cette optique, comme le théâtre simple du déploiement de la raison elle-même, donc du devenir rationnel de l'homme et de ses progrès. La faute originelle du rationalisme est le fait d'oublier la finitude de notre pouvoir de réflexion et de nous demander l'impossible: nous installer dans le point de vue de nulle part. La mémoire est le *medium* du vécu. La raison qui pense en nous est finie et ne se découvre que dans les pratiques en lesquelles elle se rend manifeste. La raison est bien plutôt le procès de son incessante instauration que la présence à soi d'une essence.

Si on se résout à faire crédit au projet de la raison, il faut pouvoir en rendre compte en assumant tout ce qui est impliqué dans son historicité. Or cela demande une lecture des œuvres de la raison destinée à rendre manifestes les contraintes qui leur sont implicites et la contingence résultant des conditionnements les affectant. Or ces conditionnements rendent les formes de rationalités présentées par les œuvres dépendantes des situations singulières à partir desquelles ces œuvres ont été produites. Il en résulte que toutes les formes de rationalité sont relatives à des présuppositions. La conséquence est que toute prétention à la rationalité s'élève dans un contexte où les éléments de rationalité se mêlent intimement à des déterminations contingentes qui viennent du mouvement de la vie, du jeu des intérêts et des passions, et de l'action elle-même, en tant qu'elle n'est jamais totalement réductible à la pure rationalité, même lorsqu'elle s'en réclame. La science elle-même ne saurait échapper à ce conditionnement. Les réalisations de la science et de la technique contemporaines illustrent un moment inévitable d'un rapport humain rationnel au réel. Cette reconnaissance rend, de plus, réaliste l'ambition consistant à relativiser la rationalité instrumentale et à viser son contrôle politique, ce qui signifie aussi sa réintégration dans le monde de la vie sociale et son assumption par des agents conscients déployant ensemble leur volonté de façon autonome. La mise en cause des idéologies technocratiques constitue le versant discursif de cette relativisation.

La méthode se présente comme un discours nécessaire pour faire surgir, avec l'archive, les formations discursives, les positivités, les énoncés, les conditions de formation. Mon approche cherche moins à révéler la science que le savoir dans son rapport avec les sciences. L'interrogeant dans un faisceau de relations autres, c'est bien en effet dans l'interaction des discours scientifiques qu'il est possible de saisir le jeu des formations discursives et, au-delà, au moyen d'un sens historique qui n'est finalement que mémoire utilisée par la vie en faveur de ses intérêts, les structures culturelles qui animent une époque. Dans le discours lui-même, il est possible de mesurer ce que les choses sont effectivement pour ceux qui tiennent le discours des choses. On peut postuler un sens limité pour la notion d'une critique, en la plaçant dans le contexte d'une interprétation qui s'efforce d'introduire un facteur de distanciation en autorisant une défense du sujet contre la domination scientifique et technologique et la reconnaissance d'une raison élargie selon les termes de Jean Ladrière.

Une perspective historique peut et doit s'articuler de façon critique et être guidée par un intérêt pour l'émancipation. Notre temps n'est-il pas aussi le temps pour le philosophe, d'assumer les conséquences de son engagement dans la recherche du sens et d'accepter modestement, autrement que l'artiste, l'écrivain et le savant, d'être, autant que possible, aussi l'interprète de son époque marqué par un déploiement de nouvelles techniques dont qui ne peuvent plus être simplement considérées comme des outils mais qui insinuent leurs influences jusqu'aux soubassements de nos représentations?

### **La représentation informationnelle du monde et de nous-mêmes et ses limites**

Cette approche historico-critique permet, au-delà des seules TIC, de saisir la progression d'une nouvelle grille de lecture des phénomènes et de nous-mêmes de plus en plus déterminante et conditionnante. L'instauration de cette nouvelle grille d'interprétation s'est accompagnée de la genèse d'un nouveau discours, véritable langage des formes que parlent les objets, et que l'on peut nommer leur transcendantal. Elle a conduit à l'émergence d'un monde conçu comme transparent, répondant ainsi d'une manière optimale, au langage le décrivant. Ce nouveau *logos*, plaçant le logico-mathématique en position transcendantale, et dont j'ai retracé dans d'autres travaux<sup>27</sup> la genèse, le déploiement, ainsi que les limites, a eu comme conséquence de nous exclure du monde et de nous rendre prisonnier du piège de l'idéalisme: mettre le monde des objets entre parenthèses pour n'être plus attentif qu'à nos représentations.

---

<sup>27</sup> Ph. Goujon, *Les voies de l'information (de la communication à la complexité)*, thèse de doctorat soutenue à Dijon le 30 Juin 1993, *Le labyrinthe du monde et la logique de la communication*, Habilitation à diriger des recherches soutenue à Paris le 13 décembre 2003 De la logique à l'auto-organisation – L'apprentissage de la complexité, *Revue Cybernetica – Revue de l'association internationale de Cybernétique*, Vol. 3/4 en l'honneur de Norbert Wiener, 1994, pp. 251–272 ; *La biologie à l'ère de l'informatique: connaissances et naissance de la vie artificielle* (première partie: Les racines de la vie artificielle), *Revue des questions scientifiques*, 1994, 165 (1), pp. 53–84. – (Deuxième partie: La postérité de Von Neumann), *Revue des questions scientifiques*, 1994, 165 (2), pp. 119–153; Les racines logico-philosophiques de la grille d'interprétation des phénomènes et être naturels, *Revue des Questions Scientifiques*, 1996, 168(3), pp. 267–292; Espoirs et désillusions de la communication (Critique d'une nouvelle idéologie), *Revue Européenne des Sciences Sociales XXXIV*, 1996, n°106, pp. 219–252.

La question de la technique est centrale dans cette approche car ce discours est technologique. Ce discours sur la technique a progressivement envahi nos structures de représentation conduisant à rendre compte technologiquement de la vie, de l'âme, de l'esprit et du social, faisant de la technologie, finalement, le discours de l'essence. Il s'agit d'une véritable métaphysique postulant au monde un fondement calculateur.

Par le discours communicationnel, *logos* technologique, l'homme peut exister, mais non en dehors du miroir que la technique lui tend. Cette confusion a accompagné un monde technicisé se soumettant au nouveau *logos* dans l'utopie d'une détermination intégrale de la structure légale du monde ou du transcendantal de toute chose, dans la quête d'une structure d'ordre intégral. Le sujet, lui-même, s'est trouvé objectivé. Il s'agit bien, au-delà du déploiement du champ de significations, d'une représentation théâtrale prétendant livrer la réalité en un seul modèle, ou une seule application d'une structure, et qui oublie que l'équivalence entre réalité et rationalité n'est qu'une croyance, ou, au mieux, une stratégie. Le discours communicationnel, le langage-calcul prétendant emprisonner l'objet derrière le faisceau d'un langage perceptif où la vérité est au centre, reste toujours dans la bouche d'un sujet récitant mais qui est occulté. Il renvoie à une stratégie de maîtrise qui recèle des présupposés normatifs et à une prise de pouvoir arbitraire car il découpe, distingue et exclut le réel indifférencié. Il construit une représentation où s'abîme le sujet connaissant, conséquence du défi prométhéen de la science et de la technique.

La communication s'est transformée en figure symbolique d'importance qui tend à unifier les sciences dans leurs approches de la réalité, ainsi que dans leurs méthodes ou modèles. Mais cette nouvelle grille perceptive a été également accompagnée par la possibilité de transformer pratiquement le réel, et en particulier le vivant. La biotechnologie est bien la transformation technologique de la réalité devant répondre à la législation du sujet, n'existant que par l'objet technique qui finalement le définit, lui assigne ses limites, et détermine ses qualités, dans la recherche d'une correspondance entre le sujet, l'objet et le modèle.

Communiquer, dialoguer, souligne Michel Serres „c'est toujours poser un tiers et chercher à l'exclure. Une communication réussie, c'est ce tiers exclu, le bruit pré-supposé du démon... Le problème de la nouvelle représentation réside justement dans cette exclusion. Pour parler du réel, pour l'exprimer et l'expliquer, il semble que l'*eidos* ou la *morphe*, ce qui est de l'ordre de la forme, abstraite, isolée de l'infinie variété de l'expérience, ne suffise pas. Elle ne peut retenir l'individu dans sa spécificité, sa variabilité“.

La nouvelle représentation est non seulement l'expression d'un pouvoir, d'une stratégie, elle est aussi violence lorsqu'elle prétend dire tout de l'être. Le calcul a pris la représentation pour l'être. La technologie, le nouveau *logos* sont apparus comme le discours d'une réduction de l'être au représenté. La reconnaissance de ce fait s'accompagne aussi de la redécouverte de la complexité. Épistémologiquement, cette redécouverte signifie surtout le passage d'un transcendantal subjectif impliquant que les conditions de possibilité de l'objet d'expérience sont les conditions de possibilité de l'expérience de l'objet, à un transcendantal objectif qui implique inversement que la formalité de l'expérience et de la connaissance appartiennent

à l'objet, et que nous la lisons sur lui. Ce passage signifie que les caractéristiques de l'objet déterminent les conditions de possibilité de l'expérience et de la connaissance. La complexité, c'est bien ainsi la reconnaissance que nous ne pouvons parler du monde que de manière plurale et qu'il est impossible d'avoir sur un objet un point de vue global. La connaissance du monde est indissociable de la logique de sa connaissance. Que puis-je alors lire sur l'objet? Que puis-je connaître de lui? Uniquement ce que j'y ai inscrit. L'explication ne peut prétendre expliquer le réel qu'en se rapportant déjà à lui, selon ce qui ne peut être que sa mise en forme au fil d'une description. Cette impossibilité de faire coïncider le point de départ descriptif avec le point de départ explicatif interdit toute explication parfaite, cela signifie aussi qu'il n'y a pas de données qui n'aient déjà du sens dans une complémentarité irréductible et la non-identité de la description et de l'explication.

La reconnaissance des limites de la nouvelle représentation est aussi la reconnaissance du fait que le réel juge aussi les instruments dont nous nous servons pour le juger, d'où le renvoi de la responsabilité au sujet de la manière de saisir le réel et de sa signification. Le sujet apparaît ainsi comme ayant recours à des instruments conceptuels dont il sait qu'ils sont sélectifs, qu'il choisit et dont il doit juger, en se rapportant au réel, leurs pertinences. Cela signifie aussi et nécessairement la pluralisation de l'épistémologie et la perte du pouvoir absolu de la représentation. Cette perte révèle que notre discours technologique, loin d'être le seul possible, se révèle propre à une culture spécifique et à un temps donné. Ce faisant elle révèle, en creux, l'obligation d'un discours plural pour dire le monde avec comme conséquences, d'une part la possibilité de choisir parmi les possibles une perspective donnée sur le monde et d'autre part, elle porte la possibilité de sortir, non de la nécessité du monde, mais des modalités d'un savoir qui, et de plus en plus, s'est érigé comme seul projet d'avenir de nos sociétés. Elle porte la possibilité d'échapper au destin aveugle des techniques qui inventent du possible qui mutent aussitôt en obligation.

### **Pour une pédagogie différente**

L'homme se prétend la mesure de toute chose, mais ce pouvoir nous confère aussi une responsabilité. La nécessité habite le même camp que notre liberté, ou plutôt, l'expression de notre liberté est celle de l'obligation d'assumer notre contrainte à la maîtrise totale, à la construction toujours plus efficace, mais aussi toujours plus arbitraire du donné, car celle-ci est toujours locale et conditionnée culturellement.

Répondre à ces défis nécessite bien au préalable la reconnaissance de l'univers des possibles, c'est-à-dire aussi la relativisation de notre représentation apparemment conditionnante, mais surtout conditionnée. C'est ce qui explique et justifie, dans la perspective esquissée dans cet article, l'attention accordée à une pédagogie ouvrant un accès à la compréhension que nous sommes responsables de notre représentation du réel, que nul destin ne nous contraint et qu'il nous reste à assumer notre devoir que nous impose notre pouvoir.

La relativisation de nos perceptions et de nos représentations risque de nous confronter au mieux au scepticisme, au pire au nihilisme. L'homme ne peut pas vivre



sans sens, sans un sens total et absolu. Cela signifie qu'il ne peut pas vivre dans l'incertitude du non-sens. Cela ne signifie pas qu'il ne puisse pas vivre à l'intérieur d'un sens recherché en responsabilité et problématique. Ce qui est en jeu n'est pas tant la constitution de l'objet que l'apprentissage du sujet dans le phénoménal comme dans un négatif. Nous nous trouvons, nous-mêmes, au cœur de la rencontre avec les choses. Le monde naturel en tant que sol originaire de l'être humain est à considérer non pas simplement comme le „règne des évidences originaires“ au sens de Husserl, mais plutôt comme un monde qui s'ouvre à nous, puisqu'en lui nous agissons, c'est-à-dire que sans cesse nous y accomplissons un mouvement par lequel l'homme et le monde sont référés l'un à l'autre. Je localise là, précisément, cette responsabilité de l'homme survivant à l'effondrement de tout ce qu'il a accepté jusqu'alors de recevoir pour évident. Oublier cette responsabilité éthique de constitution du sens, et de la valeur, serait retomber dans ce que Moore appelait la *naturalistic fallacy*. Il y a sophisme à attribuer à une réalité, quelle qu'elle soit, une valeur ou une positivité qui orienterait, en s'imposant, l'action. Notre réflexion nous conduit non pas à une collection de biens ou de valeurs offerte à des choix,<sup>28</sup> réduisant l'expérience éthique à celle de la norme qui s'impose à la subjectivité, mais bien à une structure transcendantale d'expérience et de signification. Il y a bien dans l'éthique une donnée transcendantale. Elle ne saurait être *naturelle ni sectorielle* comme le prétendent certains.<sup>29</sup> Et, c'est pour cette raison que nous considérons qu'elle représente avant tout un choix toujours renouvelé et une responsabilité existentielle d'une existence qui doit s'auto-déterminer selon des modalités relevant du positif ou du négatif, selon qu'elle s'ouvre ou non à ce qui s'offre à elle avec le sens, non pas de faits ou de possibles neutres, mais de la qualité, de la valeur, du bien. L'éthique a affaire à la vie et doit se défier des jeux de langages qui emprisonnent l'existence.

Doit-on abdiquer et aboutir à un silence forcé? Il y a bien la thèse d'une éthique du silence forcé, mais ce silence forcé est contenu en ce sens „qu'il est le signe de l'acceptation consciente de certaines limites et qu'il est enrichi des réflexions dont il est l'aboutissement“.<sup>30</sup> D'où la distinction stricte, exigée aussi par Musil entre morale et éthique: „car si ce qui caractérise la morale – cette „forme sénile d'un système de forces“ pour reprendre la formule d'Ulrich, – est avant tout l'exigence d'uniformité, de régularité et de répétabilité, il est clair qu'elle a *a priori* peu de chose

---

<sup>28</sup> D'où aussi la reconnaissance de l'insuffisance de toutes les éthiques appliquées qui, en ne s'interrogeant pas sur les *a priori* fondant leur approches et analyses éthiques se cantonnent obligatoirement à un décisionnisme qui érige le pragmatisme, sous couvert de réalisme, en règles politiquement correctes.

<sup>29</sup> Ce qui peut de près ou de loin ressembler à une „explication“ ou à une „théorie“ éthique est par essence incapable de nous donner ce que nous cherchons lorsque nous nous interrogeons sur l'éthique. Si l'éthique ne se laisse pas exprimer (*Carnets*, trad. G. Granger, Paris: Gallimard 1971, p. 148), c'est parce que les questions de morale ne sont pas vraiment des questions, c'est-à-dire quelque chose à quoi on devrait être en mesure d'apporter des réponses ou des solutions. Comme le note Bouveresse, ce ne sont pas des questions, parce que l'on ne peut se faire aucune idée de la manière de parvenir à une réponse, ou même du genre d'information pertinente et suffisante qui pourrait nous autoriser à le faire. (J. Bouveresse, *Wittgenstein: La rime et la raison*, p. 105). L'éthique n'a donc pas d'état pur ou essentiel: elle n'a qu'un état-civil; c'est un phénomène anthropologique, plus en rapport avec ce que William James appelait le „tempérament“ qu'avec la théorie.

<sup>30</sup> A. Strowel, Regards de Wittgenstein sur l'éthique, in *Variations sur l'éthique, Hommage à Jacques Dabin*, Bruxelles: Publications des facultés universitaires Saint-Louis 1994, p. 193.

à voir avec l'éthique, dont les expériences les plus caractéristiques sont au contraire par essence singulières, incapables de durée réelle et impossibles à reproduire exactement.<sup>31</sup> L'éthique se doit d'être vécue dans la conscience de la problématique du sens de la vie<sup>32</sup> et de la responsabilité existentielle qui lui est liée.<sup>33</sup> Toute expérience, qu'elle soit éthique ou socio-politique, ne peut être vécue qu'au présent, sur le mode de la présence. Une présence originaire, vécue, formant une texture irrévocable avec ce que nous pourrions aussi bien appeler la participation ou l'épiphanie d'une vérité dont l'être se tient toujours dans l'ici. Il nous faut toutefois préciser qu'une constante de cette „vérité de présence“ consiste en une relation au monde comme à un tout, relation à ce qui transcende le donné pur et simple: de la sorte s'établit une relation dans la vérité, une relation de Vérité, comportant une exigence d'auto-compréhension sur le mode de la présence. Chaque fois que se rompt l'unité que constitue l'expérience exprimée et son expression symbolique, l'expérience continue de se dérouler tandis que le symbole se métamorphose en un savoir indépendant, une doctrine autonome, un dogme. Ce n'est que par ignorance du fait que toute pratique repose sur une théorie que l'on peut restreindre l'éthique à un champ catégoriel.

Le sens ne s'ouvre pas à nous, sinon dans la mesure où nous nous engageons dans notre finitude, dans la mesure où nous agissons, c'est-à-dire aussi dans la mesure où nous prenons notre responsabilité, dans la mesure où le sens de la vie se présente à nous comme problème. Cette problématique du sens de la vie évite plus généralement la juxtaposition des différentes sphères de rationalités correspondant aux différents plans d'expériences les rendant ainsi étrangères les unes aux autres. Elle est aussi, comme le souligne Taylor, terriblement exigeante: „si je ne suis pas sincère, je rate ma vie, je rate ce que représente pour moi le fait d'être humain“<sup>34</sup> et se trouve localisée au cœur d'une pédagogie différente. Cette pédagogie ne peut se limiter à être la doctrine de l'amélioration de chaque élève individuellement, mais bien la doctrine de l'amélioration de toute la société. La pédagogie n'a de sens que si elle représente une tâche sociale sensée former spécialement, par la réflexion critique sur soi, et sur la société, des êtres humains qui se sentent appelés à aider les autres à se comprendre eux-mêmes, et qui, dans cette tâche trouvent qu'ils se réalisent eux-mêmes. La réflexion doit être considérée ici en tout premier lieu comme affaire d'action intérieure, l'affaire de la conscience morale qui, seule ouvre la possibilité de l'appropriation de soi et, par-là, de la saisie de soi. C'est uniquement par l'action intérieure consistant à se poser la limite extrême des possibilités de cette vie pour laquelle il y va de son propre soi, que l'on peut garder l'homme ouvert, c'est-à-dire le conduire à prêter une valeur absolue à quoi que ce soit, à son existence ou à l'une quelconque de ses composantes. L'expérience du labyrinthe et la sortie du labyrinthe contiennent, en elles-mêmes, la thèse qu'un rapport au monde appartient

---

<sup>31</sup> J. Bouveresse, *L'homme probable*, éditions de l'éclat, 1993, p. 151 sq.

<sup>32</sup> Cette problématique est le lieu même de l'inventivité qui accompagne la responsabilité éthique.

<sup>33</sup> En régime humain, l'extériorité de l'être ou du devoir-être n'a aucun sens.

<sup>34</sup> Ch. Taylor, *Le malaise de la modernité*, Cerf 1994, p. 37.

au monde de façon essentielle.<sup>35</sup> De la même source dont se nourrit le scepticisme absolu, se nourrit aussi une attitude de vie engagée. De l'horizon du possible, sur l'arrière-fond de cette multiplicité à laquelle renvoie la relativité existentiellement ancrée du sens du monde, toute fixation d'une possibilité vers laquelle tend la praxis, demande, par principe, à être fondée.

La pédagogie envisagée est une pédagogie capable d'ouvrir l'homme pour la tâche qui intègre son être essentiel dans l'ouverture de l'être, au-delà du monde du sens donné, à travers un traitement critique des problèmes concrets de la vie et de ses techniques spéciales. Son essence consiste à conduire l'homme vers la découverte de la possibilité de s'ouvrir autrement pour l'être, de changer la nature de sa relation à l'univers, au monde entendu comme horizon dans lequel tout le mondain nous devient visible. C'est bien dans cette ouverture que l'homme a son essence et non dans la perfection close d'une monade. Être dans l'ouverture du monde est revirement de l'esprit. L'éducation de l'homme à l'humanité ne peut se réduire à une éducation procurant à l'homme certaines propriétés définies, comme, par exemple, une éducation morale. Elle n'est pas davantage la mise en place, ni la régulation des dispositions et des capacités qui rendraient apte à la réalisation d'un idéal défini. L'éducation de l'homme à l'humanité conduit l'homme à reprendre sa responsabilité qu'il avait déléguée à des légalités entendues selon les sciences de la nature et selon leur réalisation dans la techno-science et à comprendre qu'aucun des pôles, ou aucune des dimensions d'expérience ne peut prétendre, à eux seuls, recouvrir en son intégralité le champ de la signification éthique, ni rendre compte de sa constitution.<sup>36</sup> Cela ne signifie pas le rejet de la connaissance rationnelle. La domination du monde par la connaissance est parfaitement compatible avec l'âme ouverte, aussi longtemps que celle-ci ne s'y absorbe pas, et ne s'appelle pas, dans la connaissance du monde, à prendre le pouvoir sur le monde. Plutôt que de fonder le principe de responsabilité sur une heuristique de la peur et sur une réfutation globalisante de tout principe espérance, peut-être faut-il mieux que nous réinvestissions le sens positif de l'utopie. Une utopie qui est considérée comme une imagination créatrice et comme confiance dans l'humanité, en reconsidérant et réinvestissant culturellement les techniques et la science de leurs charges émancipatrices et dans une maîtrise de leur effet de dynamisation de la symbolisation culturelle dans le sens de l'universalité. Compris ainsi, la techno-science et le discours rationnel sur le monde seraient expression de l'humanité se réalisant dans le respect d'autrui et dans la perspective d'une espérance.

Cette pédagogie offre la possibilité d'une rationalité à visage humain et la conception d'une responsabilité qui soit assez ouverte au monde pour percer à travers

---

<sup>35</sup> „De ce point de vue, là où Kant parlait d'un jugement réfléchissant et d'une conviction transcendantale accompagnant l'impératif de la conscience pratique, nous avons un point de vue interne à la procédure de l'action qui prene en charge la croyance dans le pouvoir-être-éthique des humains.“ M. Maeschalck, *op. cit.*, p. 31.

<sup>36</sup> Cela permet de comprendre également que le questionnement éthique interpelle les pratiques de l'intérieur même des domaines, car chacun de ces plans d'expériences comporte, dans sa constitution propre, de façon immanente, des enjeux éthiques particuliers.

le nihilisme présent. En tous les cas, de la souffrance que provoque l'évidence des limites imposées de l'intérieur à l'humanité, ne cesse de s'accroître la nécessité de la responsabilité, nécessité à laquelle, pour un philosophe, il est difficile de rester indifférent et insensible. Nous sommes toujours avec certains autres déterminés, en un lieu déterminé. Notre responsabilité est donc toujours, elle aussi, située ou déterminée. Sur ce point, il est nécessaire de prendre au sérieux la finitude humaine. Cette responsabilité est aussi finie. L'homme doit, réaffirmons-le, redevenir humain et pour cela, parce qu'il s'est déjà égaré, il faut, à travers l'expérience du labyrinthe, le redécouvrir.

L'éducation réclamée, exigée par le contexte où nous nous trouvons, est une éducation conduisant celui à qui elle s'adresse à se dévouer, se dépenser, à préserver, à prendre soin, à reconnaître l'autre comme être devant lequel il s'agit de justifier son engagement. L'enjeu n'est pas la rencontre avec d'autres étants, ni même une projection de soi différente. L'enjeu est la saisie existentielle de l'essence originellement propre de l'homme, dans son existence terrestre, qui est en même temps relation à l'être et à l'univers. Ce qui devrait s'expérimenter ainsi, c'est bien la découverte même de la possibilité de s'ouvrir autrement pour l'être, de modifier la relation au singulier, de changer la nature de sa relation à l'univers, au monde entendu comme horizon dans lequel tout le mondain nous devient visible, dans lequel „je“ suis, moi-même, capable de rencontrer des choses qui sont d'un autre genre que moi. Par là aussi s'évanouissent les liens du caractère de la vie, de son universalité, de sa relation à l'être, de sa relation de dévoilement, d'arraisonement et d'enracinement envers l'étant, pour s'établir à un autre niveau: celui de la possibilité, du sens même de cette relation et de sa mise en question.

Ce dont il s'agit c'est une éducation qui établit le sujet en le fondant, le renforçant dans sa conscience de sa responsabilité à l'égard du monde, dans la conscience de ses possibilités de se réaliser dans son essence d'être humain à travers la redécouverte, en son vécu, de structures fondamentales de l'accomplissement de l'existence humaine sur le sol du monde naturel.

Il faut arriver à admettre que la pédagogie ne se restreint pas à l'amélioration de chaque élève individuellement. Au contraire, à travers chaque élève, elle vise l'amélioration de toute la société et plus largement de l'humanité. Elle n'a de sens que si elle représente une tâche sociale vouée à former spécialement, par la réflexion sur soi et la société, des hommes qui se sentent appelés à aider d'autres hommes, à se comprendre eux-mêmes et qui, dans cette tâche, trouvent qu'ils se réalisent eux-mêmes. Il n'y a enseignement véritable que là où la vie s'installe. Il y a négociation socialement rationnelle que là où l'éducation et l'école demeurent non thématiques. Il n'y a de traitement rationnel des problèmes qu'au niveau où justement, l'enseignement n'est plus enseignement mais implication du vécu dans une recherche de réalisation de soi, dans un engagement dans la connaissance, ou dans une réalisation de soi choisie. Peut-être l'éducateur, finalement, ne peut-il pas être qu'éducateur? Peut-être doit-il attirer l'autre dans la mesure où il fait autre chose, composer des poèmes, vivre la musique, réparer un moteur, faire du pain..., où il se montre comme vécu responsable de son engagement, comme exemple d'existence et d'existant.

Cette détermination de l'éducation comme ce qui a pour but d'ouvrir l'homme pour la tâche qui intègre son être essentiel dans l'ouverture de l'être, est l'affaire absolu-

ment la plus importante de l'homme, notamment à notre époque d'oubli de l'être et de sécularisation, où tout paraît explicable, maîtrisable, où l'homme s'abandonne à l'extériorité, lui laissant le soin de porter la responsabilité de ses engagements. Elle est essentielle, car c'est par sa médiation seulement que peuvent exister toutes les autres activités humaines: politique, religion, science et culture. L'éducation de l'homme à l'humanité se situe non pas au niveau de propriétés et contenus particuliers, ni même au niveau de la mise en place de dispositions et capacités visant un idéal d'humain (ce qui serait la plus dangereuse des visées). Elle se situe dans une strate encore plus profonde, là où sont formés, conçus, critiqués et perfectionnés tous les buts et possibilités fondateurs de l'homme.

Seul un être humain qui s'est hissé jusqu'à la compréhension de sa vie en tant que réalisation nécessaire de possibilités relatives face à l'horizon universel du monde, et qui exige d'être justifié face à d'autres, peut encore avoir la chance de mener une vie bien fondée, peut encore atteindre une véritable connaissance. Nous parlons ici du vécu du savoir, d'un engagement dans la connaissance. Ce n'est qu'ainsi, en contribuant à ce que les individus puissent effectuer une véritable percée existentielle, qu'il sera possible de redonner une chance à la culture. Comme le notait Paul Valéry: „Pour apprendre quelque chose à quelqu'un, il faut avant tout provoquer en lui le besoin de cette connaissance. Cela suffit. Le reste n'est rien. Il faut intéresser; c'est-à-dire faire croire ou faire sentir que c'est là une affaire personnelle et donc que cette connaissance va jouer un rôle immédiat dans l'histoire et l'existence du sujet. Que me fait ce latin, ce théorème, cet Aristote? Sans doute, il y a des bêtes qui les apprennent fort bien sans s'y intéresser. Mais il ne faut pas raisonner sur ces rarités.“<sup>37</sup> Ou montrant l'importance de l'exigence d'existence: „Il faudrait interdire de parler des choses non vues ni éprouvées, ce qui est au contraire le système de l'enseignement.“<sup>38</sup> „L'enseignement a pour effet actuel de détruire, chez ses sujets et supports, la sensibilité et ses productions directes.“<sup>39</sup>

## Vers la lumière

Redonner la possibilité d'être à travers le choix de son engagement dans le monde, redonner vie à la connaissance, réinstaller le savoir dans l'existence ainsi que la possibilité de se réaliser dans l'engagement pour la connaissance et pour la vie, voilà l'urgence des institutions éducatives qui, aujourd'hui, pour avoir succombé au poids du passé, ne peuvent arriver à faire vivre le présent. Les jeunes gens, en transit dans l'indétermination d'être, peuvent encore être sauvés, si d'urgence on cesse, au lieu d'atteindre à la beauté de la musique du vers, d'apprendre la scansion, si l'on cesse d'imposer, pour conduire à éprouver, et si l'on ébranle l'être pour le conduire à la percée existentielle qui en fera un être existant dans une vie bien fondée. C'est uniquement ainsi que la nécessité technologique pourra enfin se transformer en nécessité culturelle, qu'une culture de la technique pourra être.

---

<sup>37</sup> P. Valéry, *Cahiers II, Bibliothèque la Pléiade*, Paris: Gallimard 1974, p. 1556.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 1569.

<sup>39</sup> *Idem*, p. 1573.

## Conclusion

Les techno-communications sont, aujourd'hui, omniprésentes. Elles sont impliquées dans tous les aspects de notre vie quotidienne. L'enjeu de nos sociétés est assez clairement définissable. Ce n'est pas lutter contre la technique, mais contre l'infiltration de la technique dans l'épistémologie de notre civilisation, dans le sens où c'est la logique des machines artificielles qui s'applique de plus en plus à nos vies, dans nos représentations, dans nos rapports et dans notre société. L'individu ne résistera aux conditionnements antagonistes des marchés et des communautés que s'il peut affirmer sa liberté en responsabilité et produire son projet personnel face à la logique des systèmes.

Lucien Sfez voit dans l'interprétation l'une des possibilités conduisant au retour du sens, du jeu de l'appropriation de l'être-dans-le-monde. Pierre Lévy, lui, considère la nécessité de se dégager de la plate et sèche compétition internationale pour que subsiste une marge de liberté et souligne la possibilité qu'il nous reste de convertir encore la nécessité technologique en projet culturel. Herbert Marcuse fait appel au repli dans la dimension esthétique, repli qui apparaît comme la conséquence de la révolution impossible. Max Horkheimer pleure le capitalisme ancien qui portait encore le grand mouvement de rationalisation, et voit dans la pensée comme capacité de problématiser –*Denken*– et comme expérimentation, et donc reproduction contrôlée d'un phénomène –*Mimesis*– la seule possibilité d'échapper à l'emprise du pouvoir. Jürgen Habermas, lui, renvoie le problème à l'agir communicationnel, socle sur lequel pourraient se constituer l'intégration sociale et le sujet, à la fois comme sujet épistémologique (porteur d'un ensemble culturel de connaissance et de représentation de la réalité), comme sujet éthique (adhérant à des normes sociales), et comme sujet pathique (se réalisant selon une certaine image de sa personnalité). Toutes ces critiques et solutions partagent le rejet de l'utilitarisme et de „l'éclipse de la raison“, mais surtout relèvent toutes d'un intellectualisme qui ne laisse aucun espoir à ceux qui ne sont pas protégés par leur compétence intellectuelle.

Certes, il n'y a pas d'émancipation sans une philosophie de l'émancipation, mais la philosophie ne saurait suffire. D'autre part, la légitimité de l'appel à la raison seule comme puissance de libération reste problématique puisque c'est aussi de la rationalisation elle-même que résulte la décomposition des normes. L'appel à la pensée, à la raison, au bon sens, à l'interprétation semble d'une faiblesse dérisoire dans une société où le triomphe de la raison a cédé la place au passage de la rationalité des fins à la rationalité des moyens, qui se dégrade à son tour en technique et laisse un vide des valeurs que l'on doit vite combler, soit par des appels charismatiques, soit par la renaissance des natures et du sentiment religieux, soit enfin par la violence et la disparition de l'ordre. Cet appel est néanmoins louable, mais il nécessite d'être accompagné d'une profonde modification du rapport à la connaissance. Ce n'est qu'au niveau de l'éducation (dans le sens le plus large de ce terme)<sup>40</sup> que le rapport à soi

---

<sup>40</sup> C'est-à-dire non restreint au seul contexte scolaire ou universitaire.

de l'existant pourra évoluer, que la nécessité de la technologie pourra se changer en nécessité culturelle et ce, par une éducation non plus axée sur le savoir, mais sur la démarche d'appropriation de la réalité, sur le rapport à soi et au monde dans un engagement à la fois rationnel et éthique. Ce n'est qu'ainsi que nous pouvons atteindre la prise de conscience et ressentir la nécessité d'être non seulement responsable au niveau de l'action mais aussi de la signification et que nous devons et pouvons être co-responsable, ce n'est qu'ainsi que peut s'envisager le passage de l'intelligence à la volonté. Le jugement moral procède bien „d'un mouvement réfléchissant supposant un sol d'expérience que l'on souhaiterait certes universelle, mais à laquelle nulle démarche apriorique ne saurait se substituer“.<sup>41</sup>

Tout acte d'orientation de l'action comprend une interprétation du rapport possible de la situation vécue avec la norme, c'est-à-dire aussi une prise de position quant à la signification éthique de la situation. S'orienter, c'est bien toujours procéder à une réduction pratique de la situation qui consiste à lui donner une signification en rapport à la destination de l'existence. Dans la Maxime, se joue la possibilité d'innover en fidélité à soi-même, tant il est vrai que toute action est une périphérie dans le procès en, et par, lequel l'existence se met en jeu et décide de la qualité de son être. Mais pour éviter la simple adaptation au milieu programmée dans le sujet individuel, nous avons souligné la nécessité de dégager les conditions permettant avant d'en arriver à dégager des indications à valeur normative, à la réflexion de se faire herméneutique. Nous rejoignons Jean Ladrière lorsque, en conclusion de son texte intitulé „La déstabilisation de l'éthique“, il souligne „que dans un contexte culturel où le sens des situations ne relève plus des évidences propres à l'intuition éthique, il faut la médiation d'une interprétation pouvant interpellier l'existence, pour retrouver, sans violence,<sup>42</sup> dans les situations, ce par quoi elles sont signifiantes pour le souci éthique. Mais cette médiation représente une tâche immense. La phénoménologie herméneutique en a établi les bases, par sa réflexion sur la temporalité, sur la corporéité, sur le langage, sur la liberté, sur le pour autrui, sur la raison pratique. C'est sans doute à partir de la compréhension qu'elle nous a donné du monde de la vie que l'on peut envisager maintenant une herméneutique de l'artificiel,<sup>43</sup> une herméneutique à même de nous conduire à réfléchir sur la compréhension normative que nous avons de notre situation et permettant d'accueillir ce que l'on n'a pas choisi, tout en évitant de céder à la facilité de succomber à l'idéalisme de la théorie de l'agir communicationnel. Nous avons également cherché à dégager les conditions rendant possible cette interprétation seconde qui permet d'instaurer une réflexion sur les limites représentées par l'incorporation schématique d'un contexte et d'aller au-delà de ce qui est donné vers les virtualités que le donné enveloppe et qui concerne les

---

<sup>41</sup> „Une éthique de la reconstruction: Entretien avec le Philosophe Jean-Marc Ferry“, Propos recueillis par Claudine Leleux.

<sup>42</sup> Sur le concept de violence liée à l'argumentation on peut se référer utilement comme introduction au texte „Une éthique de la reconstruction: Entretien avec le Philosophe Jean-Marc Ferry“, Propos recueillis par Claudine Leleux.

<sup>43</sup> J. Ladrière, La déstabilisation de l'éthique, in *Variation sur l'éthique, hommage à Jacques Dabin*, Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis 1994, p. 73.

possibilités de l'existence, en fait ses possibilités, celles qui sont de nature à l'affecter en son être, en tant qu'il est encore à faire, et en tant que ce „est encore à faire“ constitue son être.

Si la dissolution de la domination techno-scientifico-politique reste un objectif constant des sociétés organisées démocratiquement permettant de reformuler les problèmes, et une réévaluation plurielle du statut et du sens des techniques, si la libération des pseudo-objectivités auto-engendrées est une condition pour l'éthique, il convient aussi de penser comment cette réflexivité peut s'inscrire, et se déployer, au niveau de discussions publiques qui doivent, elles-mêmes, être institutionnalisées pour réinscrire, au sein des structures de pouvoir et de décision, des dispositifs d'apprentissages reprenant possession des enjeux socio-techniques, éthiques et culturels des nouvelles technologies. Notre réflexion sur les liens entre TIC éthique et rationalité débouche ainsi logiquement sur la nécessité d'une réflexion sur la gouvernance et sur les structures institutionnelles susceptibles de rendre possible et d'inscrire les conditions de réflexivité que nous avons déterminés. Ce qui est en jeu, par cet accroissement de la réflexivité, c'est bien la possibilité de susciter aussi l'auto-réflexion des instances de régulation par une mise en cause des présupposés normatifs les guidant et par une défense des formes de vie résultant de la mise en œuvre de la réflexivité du monde vécu. On comprend mieux, par là-même, Habermas, lorsqu'il soutient „qu'il faut s'attendre (dans un état de crise), à ce que les gestionnaires de la crise, axés sur des crises d'origines systémiques et perçues comme telles, soient surpris par des mouvements sociaux qui ne se référeront plus à la régulation requise par le système, mais aux frontières tracées entre système et monde vécu“.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 422.



BENJAMIN SIX

## INTERNET GOVERNANCE AND CONTEXTUAL PRAGMATICS

This article follows the one written by Philippe Goujon. In his article, the author presents the general theoretical context of the problematic of the governance of the Internet. The present article develops then the ethical reflections elaborated by Philippe Goujon inside the specific context of the Internet problematic.

### Introduction

The main objective of the present contribution consist to describe the modern problematic of the regulation of the Internet sphere and to present a tentative of answer elaborate in political philosophy by the louvanist school of governance – a.k.a. the Centre for Philosophy of Law of Louvain-la-Neuve, Belgium.<sup>1</sup> The philosophical track that we will follow will lead us to the promotion of a reflexive governance in the field of the Internet network, according to a “contextual pragmatics”<sup>2</sup> approach of the ethical problematic, in order to take into account the largest panel of considerations and perceptions of the difficulties of the Internet regulation, and to give a comprehension of the institutional necessities of which is submitted the self-regulation. To this purpose, we will also demonstrate the importance of the communication about the regulation of the Internet network and about the determination of the general interest, also known as the common good.

The philosophical background on which we will take support is the one of the “critical theory” of the Frankfurt school. Broadly, this theory presents itself as a new practical philosophical field which describe the necessity of the creation of a practical knowledge based on a “negative thinking”, meaning a critical perspective. As the reason is creating particular contexts, the solution consists into the promotion of the “reflexivity”, not only as a cognitive concept but also as an institutional concept.<sup>3</sup> The second theoretical ground is the choice of the ethic of the discussion developed by Jurgen Habermas.<sup>4</sup> We signify then the denial of any particular moral doctrine, as the deontology or the utilitarianism, for questioning the problematic, to prefer the Habermassian conception for which the normativity is inscribe inside the dialogue. Schematically, Habermas realise a double recuperation of, on one side, the Critique

---

<sup>1</sup> J. Lenoble, The contextual proceduralisation of law, in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, Louvain-la-Neuve, 1997, n°47.

<sup>2</sup> M. Maesschalck, *Normes et contextes. Les fondements d'une pragmatique contextuelle*, Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag 2001.

<sup>3</sup> For an introduction about the perspectives of the Frankfurt school in front of the technological problematic, see A. Feenberg, *(Re)penser la technique: vers une technologie démocratique*, Paris: La Découverte 2004.

<sup>4</sup> J. Habermas, *The theory of communicative action*, Boston: Beacon Press 1985.

of Practical Reason of Immanuel Kant and his ideal of transformation of the world to a more human, just and egalitarian society through the human potential for reason, and on the other side, the detranscendentalization of the human consciousness advanced by the first G. W. F. Hegel from the Jena period, for whom the conscience is inscribed inside different mediums as the language and the labour.<sup>5</sup> In resume, an ethic of the discussion, which is taking place inside the critical turn, gives on the epistemological plan a new function to the philosophy: the study of the human consciousness inside the practical contexts of the labour, the technique and the language.

## 1. The modern context

The Internet has been created by a group of academics who wanted to possess a new structure for exchange freely, easily and quickly information. The success of this web of communication and information has been so huge that it became larger and larger, and finally spread out to a wide public. But with this widening came a merchandising of the different web artefacts and functioning rules which led to a logic of concentration, commercialization and homogenization. Hence some people, as Vin Cerf the first president of the ISOC, proclaimed the necessity “*to keep the network without restriction*” with a defence of the non regulation of the Internet against the proliferation of proprietary control tools. Jacques Berleur and Yves Poulle<sup>6</sup> describe then this history as the passage “*from the myth of the ‘libertarian village’ to the ‘commercial fair’*”, and check off three main challenges for the law in the Internet sphere. The first challenge consist of the dematerialization of the operations, which leads to difficulties about the contract law and the control of the cybercriminality. The second challenge is about the ubiquitous state of the actors, which leads to copyright law and privacy problems. And the third challenge is the globalisation of the Internet space, which leads to the constitution of international organisms and to the destabilisation of the sovereignty of the states. In short, the main problematic which has to face the regulation of the Internet is the management of a plurality of normative sources about the same object.

François Ost and Michel van de Kerchove<sup>7</sup> define then the governance as a new form of regulation from a pyramidal conception to a network conception. The ancient triptych pyramid/regimentation/government corresponding to a top/down, “command and control” and positivist perspective of the construction of the normativity is now replaced by the emerging one described as network/regulation/governance. Considering the plurality of sources of normativity, a network is constituted of a set of nodes or interconnected units and a set of connections transmitting the signal, and offers a far better way to respond to the ambient uncertainty.

---

<sup>5</sup> J. Habermas, *Vérité et justification*, Paris: Gallimard 2001, pp. 125–163.

<sup>6</sup> J. Berleur – Y. Poullet, What Regulations for the Internet? in *The Information Society: Emerging Landscapes*, eds. Ch. Zielinski, P. Duquenoy, K. Kimppa, Springer Science and Business Media, Series: IFIP International Federation for Information Processing 2006, vol. 195.

<sup>7</sup> F. Ost – M. van de Kerchove, *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique du droit*, Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis 2002.

## 2. The problematic

The Internet governance problematic presents in fact a double face. On a political level, she consists essentially in the transition from a “strong legitimacy” context to a “weak legitimacy” context. This distinction, introduced by Habermas, describes the fact that we are now regulating on the base of agreements about the proceedings of decision, and not any more on the base of agreements on the values. From a probable consensus functioning, we have now passed during the 80’s to a new probable dissension functioning – which explains why the legitimacy became weak more and more – which required at present arrangements on the procedures.

But there is also an epistemological side of the problem, which can be described by the fact that the knowledge became more and more uncertain, and by the fact that the contexts are subject to an uncertain and incessant evolution. The rise of the question of the normativity’s capacity to apply itself into specific contexts is then more problematic as never. The cognitive frames of individuals, because of their emergence from specific contexts as the education, the language and the culture, became incommensurable between them. In addition, the risks became more and more current and important because of the technological development which recreates unceasingly new problematic contexts.<sup>8</sup>

## 3. A philosophical track

Our attempt to respond to those kind of problems consists therefore on a reformulation of the critical theory. This theory, through the formulation of an altermodernity in which the human takes back the control of the techno-scientific sphere, gives a practical position enabling the definition of reflexive processes against the epistemological and political difficulties. It is within the critical frame that the concept of reflexivity appears. This notion refers in our understanding to “*the operation by which a social group seeks to respond to its perception of the need to adjust its capacities for action*”.<sup>9</sup> A social group can also be understood here as an institutional one, which wants to adjust its decisional processes as a function of the revaluation of its contextual objectives. Jacques Lenoble, Marc Maesschalck and Tom Dedeurwaerdere have then discover distinct levels of reflexivity, that we can schematically distinguish into three succeeding reflexive operations: the simple adjustment, the cognitive disposition to the adjustment and the institutionalization of that disposition of decentering. We will analyse those different levels during the reflexive governance part that follows.

The ethics’ contribution to the elaboration of the new philosophical thesis of the “contextual pragmatics” proceed from two different ethical conceptions. The first one is the pragmatist approach, as formulated for example by John Dewey in his famous book *The Public and its problems*.<sup>10</sup> Broadly, for the pragmatism, the know-

---

<sup>8</sup> U. Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris: Flammarion – Champs 2003.

<sup>9</sup> J. Lenoble – M. Maesschalck, Beyond neo-institutionalist and pragmatist approaches to governance, working paper series REFGOV-SGI/TNU-1, 2006, p. 108.

<sup>10</sup> J. Dewey, *The Public and its problems*, Swallow Press 1954.

ledge is in the action. And if to know consist to act, then a believe is not any more true in reference to something objective or socially constructed but in function of its normative quality in front of a situated event. Hence the evaluation of a theory depends on her effects once setting. The essential need is then the improvement of the methods and conditions of discussion and debate. For Dewey, the constitution of a Public – a great community – needs a free and full intercommunication, and this is why he gives a huge importance to the social inquiry, and therefore at the education and the journalism. Without a free and inveterate civil society which questions and creates new frames, there can't be an authentic state for Dewey!

The second ethics' contribution reside in the procedural approach of Jurgen Habermas, which is grounded on the procedures of discussion. His sort of "critical sociology" presented in *The theory of communicative action*<sup>11</sup> describe a dialogical perception of the moral. The rationality, and so the normativity, is located into the structures of the interpersonal linguistic communication. As the pragmatism, Habermasian proceduralism requires then the promotion of free and equal debates on the problems, and the critic of the strategic or instrumental behaviour as risks of drifting by the appropriation of the problematic by the more powerful ones.

Once again, the inscription of the human consciousness inside particular contexts leads to take into account the representations of the context of application of norms. The procedural objective should then determine through the processes the conditions of transformation of the social relation to the norm, to modify the norm's application empirical schemes, and not only their justification schemes. This is precisely the limit of the Habermasian proceduralism, which stays at the transcendental normativity's justification level. The critique consists in the rationalist presupposition of Habermas which remains idealist and insufficient when it claims that the rational dialogue is able to determine the optimal conditions for the elaboration of the common good. In fact, as Tom Dedeurwaerdere says, "*it is not enough to guarantee the equity of viewpoints and roles by the formalism of procedural agreements*".<sup>12</sup> Hence the introduction of a third level of reflection, after the justification plan of the ethics of the normative judgements, and after the application plan of the practicability of the mechanisms. This third plan of a "contextual pragmatics", as a speculative one, consists to integrate the reflexivity as an interaction between the universal plan and the empirical plan. The reflexivity appears then as a mediation of the asymmetries, the lacks of the two other separate levels. In resume, Lenoble and Maeschalck present a reflexive program which goes on a speculative and prospective way through the limits of (1) the transcendental plan of the normative judgements and (2) the empirical plan of the contextual mechanisms, both in interaction and exercising a reciprocal influence each on the other. And then, "*a contextual pragmatics needs different revolutions of the operation of the normativity's cognitive framing*".<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> J. Habermas, *The theory of communicative action*, Boston: Beacon Press 1985.

<sup>12</sup> T. Dedeurwaerdere, Ethics, social reflexivity and governance of the information society, in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, Louvain-la-Neuve 2002, n°94, p. 4.

<sup>13</sup> M. Maeschalck, *Normes et contextes...*, p. 9.

#### 4. A reflexive governance

Facing the important deficit of trust's relation from the citizens to the international authorities about their capacities to manage the technologies in terms of protection of the living (environment, social issues and so on), the need to legitimate the regulation with new forms of participation through a deliberative democracy become more and more important. The aim is then to elaborate a more reflexive and contextual proceduralism for taking into account in a good way the different interests at stake. A reflexive governance must be able to mediatize an ethical reflection with its practical inscription, to think the normativity inside the practical contexts. The link between the ethical aspects and the governance of the general interest is then the reflexivity. Diverse levels of reflexivity can then be found, each one representing an ethical upgrade of the governance.

Firstly, we can describe the reflexivity as a simple adjustment of the norm's configuration. This is the stake of Ulrich Beck and Gunther Teubner for example. Beck's proposal, in front of the instrumental and power drifts as dangers against the democratic ideal, consist to promote a "reflexive modernization" as "*the way in which the reflexive feedback (1° – effect's context) can cause a reconfiguration (2°) of the normative orientations that guide the actors and institutions*".<sup>14</sup> Beck propose then the elaboration of a permanent state of promotion and realisation of experimental inquiries from the civil society.

Secondly, we have to respond to the next question: how to guarantee that the adjustment will correctly represents the general interest? This is principally James Bohman's stake, who tries to elaborate a notion of reflexivity as a cognitive disposition to the opening of new social forms, third party behaviours and interests. Bohman thinks then at the concept of „disclosure“, as the mind operation of opening to new and different life conceptions, and underline also the importance of the social critique.<sup>15</sup>

Thirdly, the other two levels of reflexivity cannot be sufficient if they aren't organised and inscribed inside the regulation mechanisms. Andrew Feenberg thinks then at the need of reflexivity's institutionalization to a larger social awakening. The function of his „democratic rationalization“ principle is to transform on a large scale the conception that the individuals have of their connection to the technique. Indeed, the autonomy of the technical sphere is a delusion for Feenberg, a wrong way to think the technological development. The social sphere is overlapped with the technical one, and anyone has the right to decide of technological uses. This is also why the critical perspective is necessary: to fight against the invasion by the technical sphere of the communicational sphere of the living world, logically ruled and mediated by the intercommunication and not by the technique, the money or the power, which are mediums of the systemic spheres.

Those three levels of reflexivity must not be thinking separately but succeedingly, as improvements of the ethical and democratic capacities of a model of governance.

---

<sup>14</sup> J. U. Beck – A. Giddens – S. Lash, *Reflexive modernization*, Polity Press 1994.

<sup>15</sup> J. Bohman, *Public deliberation. Pluralism, complexity and democracy*, Massachusetts: The MIT Press 1996.

## 5. The Internet governance

The main principle for the establishment of a reflexive Internet governance is to switch from a separate reflection on, on one hand, the quality of the norms, and, on the other hand, the optimization of the technologies, to a reflection on the “ethical quality” of the artefact. Hence, this is a contextual shared action about the capacity of a norm to be practicably accepted which must be elaborated, and not simply a discussion between the authorities and the users. In other words, she should seek agreements about the normativity of the technology.

The louvanist school of governance has elaborated a description grid of the actual models of regulation present on the Internet.<sup>16</sup> Using some innovative reflections elaborated by Eric Brousseau<sup>17</sup> on that subject, this description scale results in the distinction of two main modes of regulation: the self-regulation and the co-regulation.

The self-regulation consists in the spreading by the network of new self-organisation practices through the coordinate interaction dynamics between the nodes. This conception is more a social and “emergentist” answer to the problems faced. Self-regulation processes are for example the labels, the codes of conduct and the blacklisting usage created by the different users of the Internet. But the self-regulation isn’t constituting a sufficient answer to the difficulties of the regulation of the network, principally because it offers only a first order reflexivity of automatic adjustment. There’s indeed an important presupposition about the capacity of the civil society to elaborate participatory resources. In addition, self-regulation seems relatively incompetent against large counter-programs, such as cybercriminality and privacy issues.

The co-regulation consists broadly in the fact that some authorities handle the problems by decentralization and distribution of the information for taking into account the reflexivity of the actors and the institutional frameworks. The presence of the network permits then to governments to seek civil participation, and to citizens to seek institutionalization of their organisms. The co-regulation consists then in a more political and “voluntarist” conception which is presenting a second order reflexivity of adaptive learning through the institutionalization of its processes. Unfortunately, some insufficiencies can still be found, as the fact that the redefinition of the public authority’s role can be still not totally democratic. Important problems of transparency and accountability can still emerge, and with them the risk of lacks of legitimacy. For example, The ICANN, which is logically a self-regulated by delegation organism, appears to be in fact consequently dependent of the Room of Commerce of the US government. There’s an identical problem with the World Summit for the Information Society which also appears to be handled by a few powerful actors and which shows itself unable to take into account the different alternative claims.

---

<sup>16</sup> T. Dedeurwaerdere – M. Maesschalck, Autorégulation, éthique procédurale et gouvernance de la société de l’information, in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, Louvain-la-Neuve 2001, n°91.

<sup>17</sup> E. Brousseau, Régulation de l’Internet: l’autorégulation nécessite-t-elle un cadre institutionnel? *Revue Economique* 2001, n°52.

## **Critical conclusions**

First of all, the clear main problematic with the governance of the Internet is the fact that the network constitutes a huge nebula of actors which has to be managed in some ways. It is now clear that the self-regulation needs most of the time some institutionalized connections if it wants to last, and be able to operate an effective elaboration of the normativity. On the other hand, co-regulation needs always good and healthy civil nodes if it wants to remain democratic, and so legitimate. The Internet Governance Forum, as an emanation of the WSIS, tries to take into account civil claims, and so to create by the discussion and the debate some kind of trust relationship between the Internet authorities and the users.

Probably, the central problem of this theory of a reflexive governance remains on this strong presupposition: the fact that the individuals, the Internet users, but also the institutions have the will to participate experimentally to a communicational situation of decentering, of understanding of what is constituting of the others' demands and necessities.

ALBRECHT DIEM

## KONSTRUIERTE HEILIGE HAGIOGRAPHIE ALS QUELLE ZUM VERSTÄNDNIS DES FRÜHMITTELALTERS EINLEITUNG

Zwischen 1885 und 1920 publizierten Bruno Krusch und Wilhelm Levison die sieben Bände der *Monumenta Germaniae Historica Scriptores Rerum Merovingicarum*, die bis heute wichtigste und ausführlichste Sammlung von Quellen zur Merowingischen Geschichte. Schätzungsweise achtzig Prozent der in den *SRM* enthaltenen Texte sind Heiligenleben. Was daneben in den *MGH* und an anderen Stellen an Urkunden, Briefen, historiographischen Quellen sowie Gesetzes- und Konzilstexten erhalten ist, machte gegenüber dem hagiographischen Quellenbestand immer noch den kleineren Anteil aus.

Wir sind also, sofern wir uns für die Geschichte zwischen der Völkerwanderungszeit und dem Aufstieg der Karolinger interessieren, auf hagiographische Texte angewiesen – mehr als für jede andere Periode der mittelalterlichen Geschichte.

Wenn wir uns die *MGH*-Editionen genauer ansehen, kommen wir allerdings ziemlich schnell an unsere Grenzen. Zum einen haben Krusch und Levison beileibe nicht alle Texte zu Heiligen der Merowingerzeit ediert. Es ist anzunehmen, dass mindestens noch einmal so viele in den *Acta Sanctorum* und anderen älteren Quelleneditionen verborgen sind. Zum anderen hat vor allem Bruno Krusch immer wieder gekürzt, wenn ihm der Text allzu viele Wunder enthalten hat. Wenn man sicher gehen will, muss man in solchen Fällen dann doch immer wieder auf die alten, nichtkritischen Editionen zurückgreifen.

Die Kriterien, nach denen Krusch und Levison gearbeitet haben, sind deutlich: Was immer historisch einzuordnen war und sich verbinden ließ mit konkreten Ereignissen, Orten oder Personen, war interessant. Was eindeutig „legendarisch“ ist, hat keinen Quellenwert.

Ich möchte mich in meinen Vortrag genau auf jenes Material konzentrieren, das Krusch und Levison, und mit ihnen viele Historiker des neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts als irrelevant betrachteten. Damit stehe ich in gewisser Weise in der ehrenvollen Tradition des großen tschechischen Historikers František Graus, dessen *Volk, Herrscher und Heiliger* immer noch zu meinen Lieblingsbüchern gehört.

František Graus benutzte Hagiographie als Quelle für Motivgeschichte, zerlegte die Heiligenleben sozusagen in einzelne Elemente, die er dann neu wieder zusammenfügte, zum Beispiel, um dadurch Einblick zu erhalten in merowingische Konzepte von Königtum. Dies ist eine völlig berechnete Methode. Meine Doktormutter, Mayke de Jong, hat sich auf dieser Weise zum Beispiel der Kindoblation als Form der klösterlichen Rekrutierung gewidmet. Ich selbst habe mich mit der Frage nach dem Diskurs über Keuschheit und Sexualität durch spätantike und frühmittelalterliche Hagiographie gefressen, und es ist erstaunlich, wie viel Sexualität sich in merowingischer Hagiographie findet.



Was ich heute vorhabe, geht allerdings über diesen Ansatz hinaus. Ich möchte zeigen, was dabei herauskommen kann, wenn man einen hagiographischen Text als ganzen, sozusagen als Gesamtkunstwerk, untersucht und wenn man ihn nicht als Quelle zum Objekt, also dem Heiligen, betrachtet, sondern als Quelle zum schreibenden Subjekt, dem Hagiographen und seiner Welt.

Etwas Ähnliches würde ich gerne im nächsten Jahr im Rahmen eines Seminars mit Studenten aus Brno mit einer Reihe von hagiographischen Texten unternehmen. Heute will ich mich allerdings auf einen einzelnen Text konzentrieren, nämlich die *Vita* des Klostergründers Johannes von Reomaus, verfasst im Jahr 659 von Jonas von Bobbio.

## **I. Jonas' von Bobbio, *Vita Iohannis***

Jonas von Bobbio kennen Frühmittelalterhistoriker als den Verfasser eines weitaus bekannteren Heiligenlebens, nämlich der Lebensbeschreibung des Irischen Mönchs Columbanus, der zu Beginn des siebten Jahrhunderts eine Welle von Klostergründungen ausgelöst hat, das so genannte iro-fränkische oder auch schlicht columbanische Klosterwesen.

Die *Vita Iohannis*, der kleine Bruder zur *Vita Columbani*, ist auf den ersten Blick ein wenig interessanter Text, voll von eklatanten historischen Widersprüchen und wenig verwertbarer historischer Information. Deshalb wird er für die historische Forschung auch nur sehr selten als Quelle herangezogen.

Die Geschichte die Jonas über den heiligen Johannes erzählt, ist, kurz gefasst, die folgende:

Johannes hört als junger Mann sonntags in der Kirche einige bedeutungsschwere Bibelworte und beschließt daraufhin Mönch zu werden. Er gründet zunächst ein Kloster, gerät dann aber in eine Art Identitätskrise, weil er sich eigentlich nicht qualifiziert fühlt, ein Kloster zu leiten. Außerdem sieht er die Rolle als Abt als unvereinbar mit seinen asketischen Idealen an. Er begibt sich daraufhin heimlich in das Kloster Lérins, das im fünften und sechsten Jahrhundert wichtigste Kloster im Westen, lebt dort „undercover“ als einfacher, demütiger Mönch, bis er entdeckt und vom Bischof seiner Heimatdiözese zurückbeordert wird. Er wird wieder Abt in seinem Kloster, bewirkt eine Reihe von Wundern, belehrt seine Mönche und stirbt im Alter von 120 Jahren. Zwei Generationen später werden seine Gebeine ausgegraben und in die Klosterkirche überführt.

## **II. *Regula Macharii***

Das scheint nicht besonders viel herzugeben. Deshalb hat sich das Interesse der Geschichtswissenschaft meist auch nur auf eine einzige Passage der *Vita Iohannis* gerichtet. Jonas erzählt, dass der Heilige nach seiner Rückkehr in sein eigenes Kloster *sub regul(ar)e tenore, quam beatus Macharius indedit* – im Sinne der *Regula*, die der Selige Macharius gegeben bzw. eingefügt hat – seine Abtspflichten wieder aufgenommen hat. Hier ist die Stelle:

**Vita Iohannis, c. 5 (MGH SRM 3, S. 509)**

*Regressus ergo ad praefatum locum, studuit denuo salubria pocula sub regul(ar)e tenore, quam beatus Macharius inedit, monachis ministrare adque aeducatam in melius plebem ad caelestia gaudia provocare.*

[Nachdem er zu den erwähnten Ort zurückgekehrt ist, bemühte er sich aufs Neue durch die Heil bringenden Kelche im Sinne der Regel, die der heilige Macharius eingefügt hat, den Mönchen zu dienen und das zum Besseren erzogene Volk zu den himmlischen Freuden zu rufen.] (Vorläufige Übersetzung!)

Jeder Frühmittelalterhistoriker, der sich mit der Geschichte des Klosterwesens beschäftigt, hat ein Problem. Wir haben zwar etwa 25 Klosterregeltexte aus dem Frühmittelalter, aber kaum mehr als eine Handvoll erzählende Texte, in denen vom Gebrauch oder der Gültigkeit dieser Klosterregeltexte berichtet wird. Heiligenleben sind voll von Berichten über Klostergründungen, Konflikten im Kloster, Interaktionen zwischen Klöstern usw., aber von Regeltexten ist fast nie die Rede. Die genannte Passage gehört zu den ganz wenigen Ausnahmen. Deshalb beruht eine Reihe von sehr weitgehenden Theorien über Regelverbreitung und Regelgebrauch auf diesen einen Halbsatz. Dieser wird wie folgt interpretiert: Die *Regula Macharii* – ein Text, der überliefert ist – war in Lérins gültig und wurde durch Johannes in seinem Kloster Reomaus eingeführt.

Leider steht im Text etwas anderes. Jonas erzählt uns, im sicheren Abstand von etwa 150-200 Jahren, lediglich, dass sich Jonas bei der Wiederaufnahme seiner Abtspflichten (und damit bei der Überwindung seiner Identitätskrise) von *tenor regulae* des Macharius hat inspirieren lassen.

Wenn wir uns den Text der überlieferten *Regula Macharii* anschauen, bleiben wir irgendwie stecken, denn von allen fünfundzwanzig Regeltexten ist die *Regula Macharii* einer der wenigen, die fast gar nichts über die Rolle und Funktion des Abtes aussagen. Als Referenzpunkt hat der Text keinen Sinn – und ich kenne Jonas von Bobbio gut genug, um zu wissen, dass er nicht einfach so an irgendeinen Text referiert.

Viel wahrscheinlicher ist deshalb, dass Jonas sich eigentlich auf einen ganz anderen Text bezieht, von dem tatsächlich sehr viel dafür spricht, dass er in Lérins vorhanden war, nämlich die Regel der Vier Väter bzw. *Regula quattuor patrum*. Sie besteht aus vier – wohl fiktiven – Reden berühmter Wüstenväter. Zwei dieser Wüstenväter heißen Macharius. Eine der beiden Machariusreden setzt sich ausführlich mit der Aufgabe und Rolle eines Abtes auseinander:

***Regula quattuor patrum, c. 2.1-9 (SC 297, S. 184-186)***

*Macharius dixit quoniam fratrum insignia virtutum habitationis vel oboedientiae superius conscripta praevenierunt. Nunc qualiter spirituale exercitium ab his qui praesunt teneatur Deo iuvante ostendimus. Debet is qui praeest talem se exhibere ut Apostolus ait: Estote forma credentibus (1 Tm 4.12), hoc est pro qualitate mysticae pietatis et severitatis fratrum animas ad caelestia de terrenis erigere, dicente Apostolo: Argue, obsecra, increpa cum omni lenitate (2 Tm 4.2); et alio loco inquit: Quid vultis? In virga veniam ad vos an in spiritu mansuetudinis (1 Co 4.21)? Discernendum est ab illo qui praeest qualiter circa*

*singulos debeat pietatis affectum monstrare. Aequalitatem tenere debet, non inmemor Domini dicentis: In qua mensura mensi fueritis, remittetur vobis (Mt 7.2).*

[Macharius sprach nun, da sie sich davor mit den erwähnten Attributen der Tugenden der Brüder hinsichtlich Lebensweise und Gehorsam befasst hatten: „Nun zeigen wir mit Gottes Hilfe, in welcher Art die Übung in spirituellen Dingen von denen ausgeführt werden muss, die den anderen vorstehen. Derjenige, der Leitung ausübt, muss sich nämlich so verhalten, wie der Apostel spricht: *Seid den Gläubigen ein Vorbild* (1 Tm 4.12). Das bedeutet, für die Qualität der mystischen Liebe und des Dienstes die Seelen der Brüder vom Irdischen zum Himmlischen aufzurichten, so wie der Apostel spricht: *Was wollt ihr: Durch die Peitsche Vergebung für euch oder in der Milde des Geistes?* (1 Co 4.21). Derjenige, der Leitung ausübt, muss entscheiden, in welcher Art er gegenüber jedem einzelnen die Zuneigung der Liebe zeigen muss. Er muss dabei Gleichheit einhalten und darf die Worte des Herrn nicht vergessen: *In dem Maß, in dem ihr messt, wird Euch vergeben werden* (Mt 7.2).“]

Wenn man diese Regel dann genau mit der *Vita Iohannis* vergleicht, finden sich noch ein paar andere signifikante Parallelen. So bezeichnet Jonas zum Beispiel den Abt von Lérins als *is qui praeerat*, derjenige der geleitet hat. Nur zwei Klosterregeln umschreiben den Abt grundsätzlich mit *is qui praeest*, die *Regula quattuor patrum* und die *Regula Basilii*.

Nicht einmal die einzige Information, die wirklich für bare Münze genommen wurde, hält also, was sie verspricht, wobei ich verstehe, wenn Sie diese Enthüllung selbst nicht allzu aufregend finden. Sie war für mich auch nur der Ausgangspunkt, mich mit der *Vita Iohannis* ausführlicher zu beschäftigen.

### III. Johannes als gallischer Antonius

Einigen von Ihnen wird bei meiner sehr knappen Beschreibung des Textes etwas aufgefallen sein. Johannes entschließt sich zum klösterlichen Leben, als er in der Kirche ein Bibelzitat hört, und er stirbt mit 120 Jahren. Wer sich mit frühen Heiligenleben auskennt, merkt sofort, dass es sich hierbei um eine Anspielung auf die Lebensbeschreibung des Heiligen Antonius handelt. Antonius hört in der Kirche jenes berühmte Zitat aus Matthäus 19.21: *Wenn Du vollkommen sein willst, geh, verkauf alles, was Du hast, gib es den Armen und folge mir nach*. Nach einem erfüllten Eremitenleben stirbt er mit 105 Jahren. Johannes hört Lukas 1.80: *Der kleine (Johannes) wuchs heran und wurde groß und stark durch den Geist. Bis zum Tag seines Auftrittes in Israel lebte er in der Wüste*. Nach einem erfüllten Klosterleben starb unser Johannes mit 120 Jahren.

Es wäre an dieser Stelle wohl das Falscheste, was man tun könnte, wenn man kurzerhand feststellt, das Jonas hier schlicht hagiographische Topoi aneinanderreicht, die somit als Quelle nicht mehr ernst zu nehmen wären. Was Jonas seinen Lesern erzählen will, ist, dass sein Heiliger Johannes die gallische Version des Heiligen Antonius zu verstehen ist: jemand, der sehr viel gemein hat mit Antonius, ihn in mancher Hinsicht, sogar noch übertrifft, aber, wie wir auch sehen werden, an wichtigen Punkten doch anders ist.

Während man Antonius' Bekehrungszitat als Grundlage für einen definitiven Abschied von der Welt betrachten kann, präfiguriert Johannes' Bekehrungszitat im

Grunde seinen weiteren Lebensweg: Nachdem er sich eine Zeitlang in Lérins „aus dem Verkehr gezogen“ war, kehrt er als Abt eines Klosters und prominente öffentliche Person, wieder in die Welt zurück.

Es handelt sich also bei diesen Anspielungen – wie auch bei allen anderen die ich noch erwähnen werde – nicht um starre Topoi, sondern eher um eine Art Sprache, mit der Jonas tief in der Tradition wurzelnd seine eigene Geschichte erzählt.

#### **IV. Historische und spirituelle Wahrheit: Der Prolog der *Vita Iohannis***

An dieser Stelle möchte ich einen kleinen Bogen schlagen und etwas über die Historizität der *Vita Iohannis* nachdenken. Als Ausgangspunkt nehme ich dabei den Prolog des Werkes, in dem sich erstaunlich genaue, und meiner Ansicht nach auch glaubwürdige, Informationen zur Entstehung der *Vita Iohannis* finden.

Jonas war im Auftrag von Königin Balthild unterwegs, machte im burgundischen Kloster Reomaus Station und wurde, wahrscheinlich weil seine Talente als Hagiograph bereits bekannt waren, gebeten eine *Vita* des Gründungsheiligen von Reomaus zu schreiben. Und jetzt lohnt es sich, den Text genauer anzuschauen:

##### **Jonas von Bobbio, *Vita Iohannis*, Prolog, S. 505:**

*... Ionas abbas per Riomao sancti Iohannis monasterio preteriens, paucis diebus inibi pro labore itineris quievit, cumque victus precibus fratrum ipsius coenubii, ut que per discipulus [recte: discipulos?] memorati confessoris Christi vel posteris eorum veraciter conperta erant de actuale vita hac spirituale contemplatione articulo dicendi convertit, praedictus Ionas Hunnane abbati inquit.*

[...Als Abt Jonas auf der Durchreise nach Reomaus, dem Kloster des heiligen Johannes, kam, ruhte er sich dort einige Tage von den Mühen seiner Reise aus. Damals wurde er durch die Bitten der Brüder dieses Kloster überredet, dass er das, was durch die Schüler des erwähnten Bekenner Christi und ihren Nachfolgern für wahr gehalten wurde über das tatsächliche Leben in Objekt der spirituellen Kontemplation umformt. Daher spricht der genannte Jonas zu Abt Hunna.]

So wie ich den Text verstehe, sah Jonas seine Aufgabe darin, das, was an mündlicher Überlieferung über den Heiligen verbreitet war und ihm berichtet wurde, umzuarbeiten – *convertit* – in einen Text zur spirituellen Erbauung.

Jonas erhebt also selbst keinesfalls den Anspruch, Fakten über den Gründungsheiligen zu berichten, sondern eher eine spirituelle Wahrheit. Er gab dem Kloster einen aus seiner Sicht idealen Gründungsheiligen, wobei er das wenige, was nach etwa zweihundert Jahren mündlicher Überlieferung über ihn kursierte, mit einarbeitete.

Als Quelle über den Ursprung des Klosters Reomaus und über seinen Gründungsheiligen ist die *Vita Iohannis* damit, wie Jonas selbst implizit zugibt, ziemlich ungeeignet. Dafür bieten sich allerdings zwei andere Möglichkeiten, den Text der *Vita Iohannis* zu lesen: als Quelle über Jonas' eigene Vorstellungen, wie ein idealer heiliger Klostergründer auszusehen hat, und als Quelle über die Arbeitsweise und das narrative bzw. rhetorische Repertoire eines merowingischen Hagiographen. Ich möchte für den Rest meines Vortrages auf beide Aspekte eingehen.

## V. Jonas und das Columbanische Klosterleben

Zunächst allerdings will ich erklären, warum es für das Verständnis des frühmittelalterlichen Klosterwesens durchaus von nicht geringer Relevanz ist, zu wissen, wie sich Jonas von Bobbio einen idealen Klostergründer und klösterlichen Heiligen vorgestellt hat.

Jonas bekanntestes Werk – und zugleich eine der bedeutendsten Quellen zur Merowingischen Geschichte – ist, wie bereits erwähnt, seine *Vita Columbani*, wobei der Titel *Vita Columbani* eigentlich irreführend ist. Das erste Buch ist die Lebensbeschreibung des irischen Mönchs Columbanus, der um 600 auf dem Kontinent ankam und durch seine Klostergründungen, vor allem Luxeuil und Bobbio, eine neue, tief ins politische Geschehen integrierte Form des Klosterwesens etablierte. Die Verbreitung dieses columbanischen Klosterwesens ist eng mit dem Aufstieg der Merowingerkönige Chlothar II und Dagobert I verbunden, aber auch mit dem grausamen Untergang eines anderen Zweiges der Merowingerfamilie, nämlich dem der Brunichildis und ihrer Enkel und Urenkel.

Die so genannte Iro-Fränkische Klosterbewegung kann man mit einigem Recht als der Ursprung des mittelalterlichen abendländischen Klosterwesens bezeichnen. Hier ist tatsächlich etwas Neues passiert, was die Geschichte des Mittelalters tief geprägt hat.

Das zweite Buch der *Vita Columbani* ist eine Art Chronik der ersten Generation dieser neuen columbanischen Klosterbewegung, wobei sich Jonas nicht nur als Chronist dieser Klosterbewegung betätigt, sondern mit seiner *Vita Columbani* auch das Programm, um nicht zu sagen, die *Regel* dieser Klosterbewegung formuliert hat. Hier werden sämtliche Neuerungen des columbanischen Mönchtums in einer überaus überzeugenden Weise formuliert. Einige dieser für das spätere Klosterwesen wesentlichen Neuerungen möchte ich kurz erwähnen, wobei dieser Stoff genug für mindestens zwei weitere Vorträge wäre:

- Die Übertragung der Heiligkeit vom individuellen *Vir Dei* auf die Klostergemeinschaft als ganze, bzw. auf den klösterlichen Raum.
- Die Heiligkeit des klösterlichen Raumes, die nur dann gewährleistet ist, wenn die genau definierten Grenzen dieses Raumes von der Außenwelt strikt respektiert werden.
- Die Funktion des Klosters als Ort der *intercessio*, des stellvertretenden Gebetes für die Außenwelt.
- Die Praxis von Beichte und Buße als effektives Mittel zur Erlangung von Sündenvergebung.
- Als Konsequenz aus allem: das Konzept, dass Klöster verbrieft Rechte und Privilegien zum Schutz ihres Besitzes und ihrer Unabhängigkeit erhalten.

Es ist zu vermuten, dass Jonas von Bobbio, vielleicht sogar noch mehr als Columbanus, selbst, das Mastermind hinter diesem neuen monastischen Konzept. Ein wichtiges Kennzeichen von programmatischen Texten zum Klosterwesen, aber auch vieler anderer mittelalterlicher Texte, ist, dass kaum ein Autor auf die Idee käme, eine Neuerung oder Veränderung freiwillig also solche zu bezeichnen. Je neuer

eine Idee ist, desto nachdrücklicher wird betont, dass sie in der Tradition wurzelt. Wenn in einem Quellentext eine Referenz an die *Sancti patres* erscheint, ist das meistens ein guter Anlass den Markierstift zu suchen, denn meistens ist das, was folgt, neu und interessant.

Auch Jonas versucht in der *Vita Columbanii* immer wieder, seine Leser zu überzeugen, dass alle von Columbanus eingeführte und erkämpfte Neuerungen eigentlich nichts anderes sind als die Rückkehr zu alten Idealen und Standards:

**Jonas von Bobbio, *Vita Columbanii* I, c. 5 (MGH SRM 4, S. 71)**

*A Brittanticis ergo sinibus progressi, ad Gallias tendunt, ubi tunc vel ob frequentia hostium externorum vel negligentia praesulum religionis virtus pene abolita habebatur. Fides tantum manebat christiana, nam penitentiae medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in ea reperiebatur locis.*

[Sie (Columbanus und seine Mönche) verließen die Ufer Britanniens und bewegten sich nach Gallien, wo zu dieser Zeit durch die Menge ausländischer Feinde und die die Nachlässigkeit der Bischöfe die Kraft der Frömmigkeit fast völlig aufgegeben worden war. Allein die Religion blieb christlich, denn die Heilmittel der Buße und die Liebe zur Selbstabtötung war kaum und nur noch an sehr wenigen Orten zu finden].

Was macht also Hagiograph wie Jonas von Bobbio, wenn er den Auftrag erhält, das Leben eines Heiligen zu beschreiben, der in Gallien über zweihundert Jahre vor seiner Zeit und etwa 150 Jahre vor den Ankunft von Columbanus ein Kloster gegründet haben soll?

## **VI. Die Konstruktion eines Heiligen**

Zunächst allerdings zurück zur zweiten Frage, den Erzähltechniken, die Jonas angewandt hat. Wir haben bereits eine Arbeitstechnik gesehen: Jonas nutzt Elemente aus der *Vita Antonii* nicht als starre Topoi, sondern als flexible Elemente, um seinem Heiligen eine Art Skelett zu geben. Johannes ist ein gallischer Antonius, der – auf andere Weise und wohl auch besser als sein Vorläufer – mit seiner Klostergründung der christlichen Welt dient. Ich kann noch kurz ein paar andere Parallelen aber auch Unterschiede zwischen Antonius und Johannes erwähnen. Sowohl Antonius als auch Johannes altern ohne alt zu werden. Sie sind bis zu ihrem Tod weder schwerhörig, noch lässt ihre Sehkraft nach. Beide sagen ihren Tod voraus und legen fest, wo sie begraben werden wollen, wobei hier ein programmatischer Unterschied festzustellen ist: Antonius will in der Wüste an einem unbekanntem Ort begraben werden, Johannes *intra septa coenubii*, also innerhalb der klösterlichen Grenzen.

Was wir hier sehen, ist eine Spannung zwischen Gleichheit und Andersheit, die in frühmonastischen Texten immer wieder eine Rolle spielt, wenn es um die Ausbildung einer 'europäischen' klösterlichen Identität geht, die sich gleichzeitig ausdrücklich in die Tradition der Wüstenväter stellt und sich ebenso ausdrücklich von ihnen absetzt. Beispiele finden sich in den hagiographischen Werken des Sulpicius Severus, aber auch in den *Dialogi* Gregors des Großen und einer Reihe zahlreichen anderen frühen Klostertexten.

## VII. Schlag nach bei Gregor von Tours

Jetzt haben wir also den Heiligen selbst. Der nächste Schritt besteht darin, dem Heiligen eine Umwelt zu schaffen, also Mitstreiter, Gegner, Könige, Orte. Hierbei tut Jonas von Bobbio genau das, was er ein moderner Historiker zum fünften und sechsten Jahrhundert auch machen würde. Er schlägt nach bei Gregor von Tours. Mit ganz wenigen Ausnahmen erscheinen alle Namen und Orte der *Vita Iohannis* entweder in den Zehn Büchern Geschichte des Gregor von Tours – dem wichtigsten historiographischen Werk des Fränkischen Frühmittelalters – oder in dessen hagiographischen Texten, vor allem seinem *Liber in Gloria confessorum*.

Dies gilt zum Beispiel für Jonas' Vater Hilarius, für Bischof Gregor von Langres, der Jonas zwingt ins Kloster zurückzukehren, für die zwei Herzöge Mummolenus und Buccelenus und deren Italienfeldzug im Auftrag König Theudeberts I (eingesetzt als Rahmenhandlung für eine Wundererzählung), für Abt Segonus oder Sequanus, der das Kloster des Johannes besucht. All diese Personen tauchen, oft nur am Rande, in der *Vita Iohannis* ebenso auf wie in Gregor von Tours' Texten.

Die einzige wichtige Information, die nicht aus Gregor von Tours stammt, ist die, dass unser Heiliger ins Kloster Lérins gezogen ist, um dort das wahre monastische Leben zu lernen. Die Lehrzeit in Lérins ist allerdings ein Erzählelement, das sich auch in zahllosen anderen Heiligenleben findet. Bevor, wie Jonas in seiner *Vita Columbani* (II, c. 1) drastisch beschreibt, Columbanus' Gründung Luxeuil dem Kloster Lérins den Rang abgelaufen hat, war das Inselkloster im Mittelmeer vor Cannes der zentrale Referenzpunkt für jeden, der mit Klöstern und Klostergründungen zu tun hatte. Jonas wusste das, und insofern war es nur logisch, dass er seinen idealen Heiligen nach Lérins schickte.

Bis jetzt haben wir das Grundmodell für den Heiligen selbst, wobei ich zugeben muss, dass nicht nur Antonius, sondern auch noch andere Wüstenväter, wie Simeon Stilites, Paphnutius, aber auch Martin von Tours ihren Beitrag geliefert haben. Und wir haben die Welt, in der sich dieser neue Antonius bewegte. Zwei Elemente fehlen noch, nämlich die Sprache, in der er beschrieben wurde, und die Geschichte des Heiligen selbst.

Ein kleines sprachliches Element habe ich bereits erwähnt, und bereits darin zeigt sich, wie sorgfältig Jonas seine Worte gewählt hat. Der Lérinser Abt, der Johannes in sein eigenes Kloster zurückgeschickt hat, wird von Jonas als *is qui praeerat* bezeichnet – also umschrieben als „derjenige der die Leitung ausübte“, womit Jonas den Sprachgebrauch von Lérins mit dem Sprachgebrauch der *Regula quattuor patrum* verbindet. Dieses Beispiel von bewusster Wortwahl richtet sich in die Vergangenheit. Die Mehrzahl der Fälle ungewöhnlicher Wortwahl und Terminologie in der *Vita Iohannis* verweist allerdings auf Jonas von Bobbios eigene Welt. Jonas' Leistung im Entwickeln eines neuen klösterlichen Programms in seiner *Vita Columbani* beruht nämlich nicht zuletzt darauf, den zu den neuen Inhalten passenden Begriffsapparat zu entwickeln. Eine ganze Reihe dieser neuen monastischen Terminologie überträgt er in die *Vita Iohannis*, wodurch die neuen Kategorien des columbanischen Klosterwesens in die konstruierte Vergangenheit seines Heiligen versetzt werden.

Einen Schlüsselbegriff habe ich bereits erwähnt, die *septa coenobii*. *Septa coenobii*, *septa monasterii* oder *septa secretae* spielen eine Schlüsselrolle für das columbanischen Konzept des Klosters als für die Außenwelt unzugänglichen Raum – ein Konzept, das es in der Form vor Columbanus nicht gegeben hat, dem aber durch die Verwendung in der *Vita Iohannis* Vergangenheit und Legitimation verliehen wird. *Septa coenobii* bzw. *monasterii* ist nur der wichtigste von etwa 25 teils programmatischen Begriffen, die die *Vita Iohannis* exklusiv mit der *Vita Columbani* teilt. Andere, wie zum Beispiel *ardor mentis*, *damnum negligentiae*, *fessa membra* beziehen sich auf Aspekte wie die Beicht- und Bußpraxis oder die innerklösterliche Disziplin.

### VIII. Zwischenbilanz

Jonas beschreibt also in der Sprache seiner eigenen Zeit, des siebten Jahrhunderts, einen Mönch, der im fünften Jahrhundert gelebt haben soll, modelliert ist nach einen Wüstenvater des vierten Jahrhunderts und platziert ihn in einer Welt, die inspiriert ist durch die Werke eines Historiographen des sechsten Jahrhunderts. Wenn Sie mir jetzt sagen, dass das ein Text ist, der mehr Schichten hat als eine Ésterhazy Torte, kann ich Ihnen nur Recht geben.

Auf einen Aspekt bin ich jetzt noch kaum eingegangen, nämlich auf die Geschichte, die Jonas mit seiner Éstarhazy-Torte tatsächlich erzählt. Welchen Inhalt hat die spirituelle Unterweisung, die Jonas den Mönchen von Reomaus mit seinem so kunstvoll konstruierten Heiligen geben will?

### IX. Das Wunder von den gestohlenen Sensen

Hierbei möchte ich mich auf Teile der *Vita* konzentrieren, nämlich auf die Wundergeschichten der *Vita Iohannis* und auf die *Translatio*, also die Beschreibungen der Überbringung der Reliquien des Heiligen zum Altar.

Anders als bei vielen Heiligenleben, wo man den Eindruck hat, dass es die Masse macht, beschränkt sich Jonas auf eher wenige Wundererzählungen, von denen allerdings jede einzelne eine programmatische Aussage hat, die meist viel wichtiger ist als das Wunder selbst. Ich würde Ihnen gerne alle neun Wundergeschichten der *Vita Iohannis* analysieren, beschränke mich aber in Anbetracht der begrenzten Zeit auf zwei:

Die erste lautet wie folgt:

Als die Mönche damit beschäftigt sind, Land urbar zu machen und von Unkraut zu reinigen, werden sie vom *senior* des Klosters zum Gebet gerufen. In sofortigem Gehorsam lassen sie ihre Geräte fallen und eilen zur Kirche. Nach dem Gottesdienst müssen sie entdecken, dass ihre Sensen gestohlen worden sind. Sie begeben sich zum heiligen Johannes, um ihren Fehler zu bekennen. Dieser ärgert sich, tadelt sie für ihre Nachlässigkeit und befiehlt den Mönchen erst einmal ausführlich zu beten. Zugleich fragt er Gott im Gebet, warum er seine Jünger bestraft. Nach dem Gebet gibt sich Johannes zu dem Feld, wo er auf den Dieb trifft, der ihm reumütig die gestohlenen Sensen zurückgibt und um Verzeihung und Segen bittet.



**Jonas, *Vita Iohannis*, c. 7, S. 509-510:**

*Eodem namque tempore fratrum conviventia ad rura purganda, sentium frutecumque densitate amputanda processerat, quo ager cultui redditus uberius deferret fructus. Quo cum operis labore incumberent, mox a seniore vocati, relictis oboediendo in opere securibus, ad coenobium remeant; peracta oboediencia, modo ad agrum cura laborandi redire procurant. Ablatis furto securibus reperiunt adque negligentiae damnum patri nuntianda properant. Cumque ille eorum negligentiam aegre ferens, fratribus imperaret, ut oratione lectioneque incumberent, ipse oratione innexus, Dominum pulsando deposcit, qui hunc famulis suis patiatur damnum inferri. Moxque peracta oratione, ad agrum properat et prope qui furti scelus patrauerat venire conspicit: festinoque conamine ad vestigia beati viri currit, patradi sceleris reatum denuntiat reformandaque praede absque dilatione horam pollicetur. Tum ille et veniam postulanti et eologias non abnuuit tribuere confitenti.*

[Zu dieser Zeit begab sich die Gemeinschaft der Brüder zur Reinigung des Landes und machte sich daran die Dichte der Dornen und Früchte abzuschneiden, damit ihr Feld mehr Ernte einbringe. Während sie diese Arbeit betrieben, wurden sie bald von ihrem Ältesten gerufen, ließen ihre Sensen bei der Arbeit zurück und begaben sich zum Kloster. Nachdem sie so ihren Gehorsam gezeigt hatten, kehrten sie zu ihrer Arbeit im Feld zurück. Dort bemerkten sie, dass ihre zurückgelassenen Sensen gestohlen worden sind und eilten zu ihrem Abt um ihre Nachlässigkeit zu beichten. Jener ärgerte sich über ihre Nachlässigkeit und befahl den Bürden, dass sie sich Gebet und Lesung hingeben sollen, während er selbst im Gebet Gott fragte, warum seine Zöglinge Schaden erleiden sollten. Gleich nach Beendigung des Gebetes eilte er zu dem Feld und in der Nähe des Ortes, sah er den, der den Diebstahl begangen hat, eilends auf sich zukommen. Er bekannte sich des Verbrechen schuldig und eilte, die Beute zurückzugeben. Als der Dieb um Verzeihung und Tadel erbat, hat er es dem Bekennenden nicht verweigert.]

Dass jemand freiwillig Diebesgut zurückgibt, mag als Wundergeschichte etwas dünn anmuten, aber es steckt noch sehr viel mehr drin: Zum ersten ist diese Geschichte eine Variation über ein anderes Wunder in der *Vita Columbani*, wo ein Mönch gerade den Hahn eines Fasses geöffnet hat, als er von seinem Abt gerufen wurde. Im Übereifer des Gehorsams vergisst der Mönch, den Hahn zu schließen und nur ein Wunder verhindert, dass das ganze Fass ausläuft. In beiden Fällen handelt es sich um ein Lehrstück zum Verhältnis zwischen *oboediencia* und *neglegentia*. Ein Mönch muss lernen, dass vollkommener Gehorsam eben nicht bedeutet, das eigene Gehirn abzuschalten und alle Verantwortlichkeit demjenigen zu überlassen, der einen Befehl erteilt. Dass *neglegentia* zu den Dingen gehört, die sofort gebeichtet werden müssen, ist ein wichtiges Thema in zahlreichen columbanischen Klostertexten.

Noch interessanter ist allerdings, was passiert, nachdem die Mönche ihrem Abt Johannes gebeichtet haben: Er nötigt sie für die Wiederherstellung des Schadens gemeinsam mit ihm zu beten. Das heißt: nicht der Heilige allein bewirkt das – in dem Fall eher harmlose – Wunder, sondern die ganze Gemeinschaft durch ihr Gebet.

Dieses Faktum ist um einiges wichtiger als es zunächst erscheint. Wenn man sich die Texte des frühesten Klosterwesens anschaut, dann ist die Arbeitsverteilung eindeutig: der Heilige, der *vir Dei*, verrichtet die Wunder. Er ist der Star, der dem Kloster Prominenz und Prestige einbringt. Die Klostergemeinschaft ist Publikum,

Zeuge und manchmal auch Empfänger der Wunder. Einer der ersten Texte, in denen das Verhältnis zwischen Heiligem und Gemeinschaft anders definiert wird, ist die *Vita Columbani*. Hier beruht der Existenz- und Machtanspruch der Klostersgemeinschaft deutlich darauf, dass sie die Fähigkeit zum Wunder und zur *intercessio* mit dem Heiligen teilte. Das ganze Konzept des Klosters als heiliger Ort, als heilige Gemeinschaft und als dauerhaft machtvolles spirituelles Zentrum beruht auf dieser Idee der Übertragung von Heiligkeit. Hier in dieser kleinen Wundererzählung wird dieses Konzept der Übertragung von Heiligkeit kunstvoll durch den Heiligen Johannes vorweggenommen und in die Vergangenheit zurücktransportiert.

Damit ist allerdings noch nicht alles über diese kurze Wundererzählung gesagt. Auch die Tatsache, dass der Dieb, nachdem er erkannt hat, dass es sich bei dem Diebesgut um Klosterbesitz handelt, seine Beute freiwillig ans Kloster zurückgibt, referiert an die Neuerungen des columbanischen Klosterwesens. Wie Jonas in seiner *Vita Columbani* nachdrücklich beschreibt, ist sowohl der klösterliche Raum als auch der klösterliche Besitz heilig und alle Leute, die sich daran vergehen, begehen ein Sakrileg und müssen mit Strafwundern rechnen – ein Konzept das es vorher in dieser Form nicht gab, und das ebenfalls maßgeblich dazu beigetragen hat, dass Klöster seit der columbanischen Klosterbewegung fast unbegrenzte institutionelle Kontinuität entwickeln konnten. Das Verhalten des Diebes, der sehr deutlich einen Unterschied zwischen Diebesgut und Klostergut machen konnte, spiegelt genau jenes neue Bewusstsein über den sakrosankten Status von Klostergut wieder.

## X. Das Wunder von der Heilung des Pestkranken

Ein zweites, etwas kürzeres Beispiel: Zur Zeit, als in Gallien die Pest wütete – im Jahr 543, ein Ereignis, das ebenfalls ausführlich bei Gregor von Tours beschrieben ist – begibt sich ein Kranker zum Kloster, um bei einem durch Johannes gesegneten Brunnen, der sich im Kloster (*intra septa coenubii*) befand, Heilung zu finden. Ein Mönch – *minister* – des Klosters bringt im Wasser aus dem Brunnen und er wird geheilt.

Auch in dieser Geschichte steckt mehr als es zunächst zum Anschein hat. Zum einen sehen wir hier eine ähnliche Übertragung von Heiligkeit wie in der ersten Erzählung. Johannes selbst ist eigentlich gar nicht nötig und ist undeutlich, ob er überhaupt zugegen und noch am Leben ist. Die Wunderkraft sitzt auf der einen Seite an einem Ort, der vom Heiligen geweihten Quelle im Kloster, und wird auf der anderen Seite durch einen Mönch ‘verwaltet’. Ich denke, dass es kein Zufall ist, dass Jonas den Mönch in diesem Zusammenhang als *minister* bezeichnet.

Ein weiterer wichtiger Aspekt: die Stelle ist *intra septa coenubii*, d.h. innerhalb des Klosters. Der Kranke wird geheilt, weil er die klösterlichen Grenzen respektiert und brav draußen wartet. Vom Kloster und dessen Heiligkeit kann nur derjenige profitieren, der die Grenzen, die *septa caenubii*, respektiert.

Fast jede Wundergeschichte enthält eine ähnliche programmatische Botschaft und beinahe alle sind in irgendwelcher Weise verbunden mit den Ideen des columbanischen Klosterwesens. Das eigentliche Wunder tritt meist völlig hinter diese programmatische Aussage zurück.

## XI. Die Translatio des Heiligen

Von dieser seltsamen Kette programmatischer Wundergeschichten ausgehend, kommen wir auf ein neues Problem zu sprechen, das bislang noch nicht behandelt wurde, nämlich die Frage des Genres. Von der Form her ist die *Vita Iohannis* eindeutig ein Heiligenleben. Entspricht diese Bezeichnung allerdings auch ihrem Inhalt und ihrer Funktion? Jonas nutzt den Auftrag, den ihm die Mönche von Reomans gegeben haben, und die äußere Form des Heiligenlebens dazu, für jenes Kloster einen durch und durch programmatischen Text zu schreiben, der von der Intention her eigentlich eher einer Klosterregel als einer Gründungsgeschichte gleicht. Verpackt als deren eigene Geschichte, übergibt Jonas dem Kloster also im Grunde die *Regula* seiner eigenen columbanischen Klosterbewegung. Gleichzeitig schafft er einen Text, der der eigenen Lebensnorm Legitimität und Gewicht verleiht, indem er ihr eine ehrenvolle Vergangenheit schafft.

Ich möchte diesen Gedanken ganz am Schluss noch einmal durchspielen anhand der letzten Kapitel der *Vita Iohannis*, in denen Jonas über die *Translatio* der Reliquien des Heiligen berichtet. Diese *Translatio* hat, so ist aus dem Erzählzusammenhang zu schließen, wohl einige Jahrzehnte vor Jonas' Auftrag tatsächlich stattgefunden. Ich gehe davon aus, dass die Mönche, die Jonas instruierten, darauf bestanden haben, dass er die Reliquientranslation erwähnt, macht sie doch die Kirche des Klosters mit dem Altar des Heiligen zum Zentrum der Identität und der Heiligkeit der Gemeinschaft. Allerdings könnte ich mir vorstellen, dass die Mönche, mit dem, was Jonas dann tatsächlich geschrieben hat, nicht allzu glücklich waren. Eine der auffälligsten Eigenschaften der frühen columbanischen Klosterbewegung ist ihr völliger Verzicht auf den Reliquienkult als Basis für klösterliche Heiligkeit. Klöster mit Reliquien gab es vor Columbanus durchaus. Es gab sie auch drei Generationen nach Columbanus, und häufig wurden die Gebeine des Klostergründers als Reliquien verehrt. Wer jedoch die *Vita Columbani* liest, aber auch andere Heiligenleben aus derselben textlichen Welt, wird so gut wie keinen Reliquienkult finden. Über Columbanus selbst berichtet Jonas in einem knappen Satz, er sei im italienischen Kloster Bobbio gestorben und begraben, um daraufhin im zweiten Teil seines Werkes ausführlich zu berichten, wie von Luxeuil aus unter der *Regula* des Columbanus ein blühendes Netzwerk von Klöstern entstand. Die *Regula*, die Idee und Lehre des Heiligen, ist für Jonas viel wichtiger als dessen Knochen.

Wie schreibt jemand, der so über Reliquienkult denkt, eine *Translatio*? Jonas beginnt, wie bereits erwähnt, mit einer Variation auf die *Vita Antonii*: Johannes sagt seinen Tod voraus und legt fest, wo er begraben werden will. Dem folgt eine Variation auf ein anderes hagiographisches Motiv, das bei Gregor von Tours mehrmals vorkommt. Das Grab des Heiligen wird gefunden, aber der Heilige weigert sich umzuziehen. Die Mönche sind nicht in der Lage, seinen Sarkophag zu bewegen. Sie tun daraufhin das, was sich in einem solchen Fall gehört, nämlich beten und fasten. Am dritten Tag kommt ein sehr alter Mönch zu einer ungewöhnlichen Zeit in die Kirche des Klosters und trifft dort auf den Heiligen Johannes, der, umgeben allen anderen toten Mönchen der Gemeinschaft, im Gebet versunken ist. Johannes entdeckt den Mönch, scheltet ihn, weil er zu unerlaubter Zeit in der Kirche ist, und

schickt ihn zum Abt mit der Nachricht, dass die Mönche jetzt den Sarg bewegen können.

Was wir hier haben, ist zum einen wiederum eine Variation auf das Thema Heiliger – Gemeinschaft. Der tote Heilige steht nicht allein, sondern bildet mit allen anderen toten Mönchen eine Gemeinschaft der Toten. Die zweite, wichtigere Botschaft scheint mir deutlich: Der Heilige *ist* bereits in der Kirche, unabhängig davon, wo sich seine Knochen befinden. Sobald die Mönche das begriffen haben, war Johannes damit einverstanden, dass seine Knochen bewegt werden.

Jonas beendet seinen Text, indem er berichtet, es man habe über den Knochen einen Altar errichtet, an dem sich viele Wunder abgespielt haben, weil dieser nach allen Regeln durch die Bischöfe geweiht worden sei und die Mönche regelmäßig ihr Gebet daran verrichtet hätten. Damit macht Jonas noch einmal deutlich, worauf es ankommt: auf das Gebet der Gemeinschaft und auf den ordentlichen Platz innerhalb kirchliche Strukturen. Wer unter dem Altar liegt, ist eher gleichgültig.

## Schlussbetrachtung

Ich komme zum Schluss. Einer der wichtigsten Ausgangspunkte für die Beschäftigung mit hagiographischen Texten ist meiner Ansicht, die Einsicht, dass es sich bei Hagiographie nicht um ein Genre handelt, sondern allenfalls um eine literarische Form. Man könnte vielleicht sogar sagen, dass es sich um eine Art „Metasprache“ handelt, mit der sich alle möglichen Geschichten erzählen lassen: in der sich Klosterregeln formulieren lassen, in der Besitzansprüche erhoben werden, in der kollektive Identitäten ihren Ausdruck finden, in der politische Macht oder dynastisches Bewusstsein formuliert wird und so weiter.

Eine Dimension, die noch dazu kommt, ist, dass sich die jeweilige Funktion die ein solcher Text hat, im Lauf der Zeit verändern kann, was nicht selten wiederum dazu führt, dass sich der Text selbst auch noch verändert. Auch von der *Vita Iohannis* haben wir karolingische Bearbeitungen, die zum Beispiel mit der Frage des Reliquienkultes ganz anders umgehen als die älteste Fassung.

Mein Vortrag war eigentlich gedacht als eine Art Reklameveranstaltung für das Seminar, das ich im nächsten Jahre gerne hier in Brno geben würde. Meine Idee wäre, mit ähnlichen Fragestellungen und ähnlichen methodischen Ansätzen eine Reihe von anderen Heiligenleben zu analysieren, historisch zu Kontextualisieren und dann hoffentlich als Quelle zum Verständnis ihrer Entstehungszeit und Welt zu verstehen. Nicht jeder hagiographische Text ist so ergiebig wie die *Vita Iohannis*, aber in fast jedem steckt viel mehr drin als man auf den ersten Blick vermuten würde.

JAN ŠTĚPÁN

## ZÁKLADNÍ PROBLÉMY ARGUMENTACE

### Úvodní poznámka

Argumentace je ústní nebo písemný projev, jehož cílem je dosáhnout souhlasu skutečného nebo fiktivního partnera s nějakým výrokem (resp. normou), a to na základě sledu postupných a provázaných kroků opřených o tvrzení, jejichž platnost již byla obecně uznána. Tyto jednotlivé kroky pro nebo proti diskutovanému výroku (normě) se nazývají argumenty. Platné argumenty hovořící ve prospěch nějakého výroku se nazývají zdůvodnění (důkaz). Problematikou argumentace se zabývá teorie argumentace, tj. teorie formální struktury faktické argumentace. V antickém Řecku a později v renesanční a humanistické filosofii se počítala k rétorice; obzvláštní pozornost jí věnuje Aristotelés v *Topikách*. Naproti tomu řadila scholastika teorii argumentace do sféry logiky. V moderní filosofii se problém argumentace objevuje v mnoha variantách, např. jako součást logické pragmatiky C. S. Peirce a C. W. Morrisse, nebo teorie mluvních aktů J. L. Austina a R. Searlea. V tomto příspěvku budu argumentaci chápat především v odborném kontextu jako způsob prezentace výsledků bádání, a to zejména v humanitních vědách.

### Argumentační výpověď

Prostředkem argumentace je tzv. argumentační výpověď, v níž je pomocí jedněch výroků (předpokladů, premis) zdůvodňován nějaký jiný, zpravidla problematický výrok (závěr, konkluze). Jde tedy v zásadě o jistý typ úsudku. Argumentační výpověď může být jediná (rozvitá) věta, ale může to být i např. vědecká monografie. Vždy však lze z dané argumentační výpovědi vyjmout klíčové výroky, které reprezentují nějaké vyplývání z předpokladů k závěru, odpovídající obecnému schématu úsudku. To pak nazýváme argument obsažený ve výpovědi.

Obecné schéma úsudku vyjadřuje struktura:

předpoklad 1,  
předpoklad 2, ...,  
předpoklad n,  
*tudíž (proto, tedy, odtud, apod.)*  
závěr.

Získáme-li takové schéma úsudku z dané argumentační výpovědi, vyvstává problém platnosti, resp. verifikace daného úsudku. Ten má řadu aspektů. Poznamenejme ještě, že parametr  $n$  musí být nenulový. Úsudek, v němž závěr nevyžaduje podporu žádným předpokladem, není případem skutečné argumentace, protože takový závěr

je truismus.<sup>1</sup> Je-li parametr  $n$  roven jedné, pak premisa musí být odlišná od závěru, nesmí být ani jeho parafrází. Tím se vylučuje argument idem per idem,<sup>2</sup> protože ten rovněž není případem skutečné argumentace.

Argumentace mívá v praxi kromě písemné formy i formu mluvenou, v níž se snáze nabízí porušování principů správné argumentace. Tuto stránku problematiky argumentace zde však pomíneme. Extrakce úsudku – argumentu z argumentační výpovědi slouží především právě ke kontrole korektnosti extrahovaného úsudku. Argumentační výpověď totiž kromě vlastního úsudku běžně obsahuje i další složky, mj. úvodní úvahy vymezující téma a typ problému, vysvětlení a data napomáhající pochopení či přijetí obsahu premis, vedlejší argumenty prezentující oprávněnost či pravdivost jednotlivých premis.

Argumentační výpověď může sice být souvislým textem, avšak k její lepší čitelnosti a srozumitelnosti výrazně přispěje, je-li text strukturován. Postup argumentace lze vést dvěma způsoby. Jednak lze předem vytyčit klíčovou tezi, tzn. ten problematický výrok, který má být zdůvodněn. Poté můžeme buď uvádět argumenty – premisy na podporu této teze tak, aby z nich vyplývala, anebo tímž postupem ukážeme, že teze vede ke sporu, a tudíž platí její negace. Právě tento způsob se obvykle považuje za pravou argumentaci. Jiný postup, který lze nazvat odvozování, spočívá v předkládání výroků – premis. Z nich se korektní extrakcí zdůvodňuje závěr, což lze učinit případně i za použití zprostředkujících závěrů.

*První případ lze demonstrovat na příkladu úvahy G. Galileiho:*

Teze: Předpokládejme (jako Aristotelés), že těžší těleso padá rychleji.

Demonstrace:

- Mějme dvě tělesa:  $M$  (těžší) a  $m$  (lehčí). Podle výchozího předpokladu padá  $M$  rychleji než  $m$ .
- Předpokládejme nyní, že obě tělesa spojíme do tělesa  $M+m$ . Co se stane?
- Nové těleso  $M+m$  je těžší než  $M$ , takže podle výchozího předpokladu by mělo padat rychleji než  $M$  samotné.
- Ale rovněž ve spojeném tělese  $M+m$  bude každá ze složek padat stejnou rychlostí jako před spojením, takže  $m$  bude zpomalovat  $M$ ;  $M+m$  bude tedy padat pomaleji než  $M$  samotné.

Důsledek: Z výchozího předpokladu tudíž plyne, že  $M+m$  bude padat současně rychleji a pomaleji než  $M$ . Protože to je vyloučeno, musí být výchozí předpoklad nepravdivý. Galileiho úvaha tedy poskytuje argument pro tvrzení, že tělesa bez ohledu na svoji váhu padají stejnou rychlostí.

---

<sup>1</sup> Výrazem truismus se zde rozumí evidentně pravdivé tvrzení – tautologie, např. „prší, nebo neprší“, „každá matka je žena“ apod.

<sup>2</sup> Argument idem per idem (z lat., totéž prostřednictvím téhož) je případem, kdy závěr je totéž jako jedna z premis, byť se jedná o parafrázi.

## *Druhý případ demonstruje úvaha B. Pascala:*

Předpoklady:

- Bůh křesťanské víry buď existuje nebo neexistuje.
- Předpokládejme, že věříte v jeho existenci a žijete křesťanským životem. Pokud Bůh existuje, pak se budete těšit věčné blaženosti, zatímco pokud neexistuje, ztratíte velmi málo.
- Předpokládejme, že nevěříte v jeho existenci a nežijete křesťanským životem. Pokud Bůh neexistuje, neztrácíte nic, ale pokud existuje, budete navěky zatraceni.

Důsledek: Tudíž je rozumné a prozíravé věřit v Boží existenci a žít křesťanským životem.

Samotné zdůvodnění může mít dvojitý charakter. Podle daného charakteru rozlišujeme příslušné úsudky – argumenty na deduktivní a pravděpodobnostní. V případě deduktivních je závěr potvrzován premisami plně, u pravděpodobnostních pouze v jisté míře. V obou případech však zcela jistě záleží i na stupni potvrzení premis. Jen u deduktivních úsudků ale platí, že jsou-li pravdivé premisy, je pravdivý i závěr. Protože však tvrzení, které takto prezentujeme, je zpravidla problematické, příp. kontroverzní, mají rovněž některé premisy stejný charakter. U takových tvrzení se jedná spíše o přesvědčivost než prostou a nepodmíněnou pravdivost, což platí také o závěru. Čisté deduktivní argumenty se vyskytují nejvíce v matematice a některých oblastech přírodních věd, kdežto v humanitních vědách se objevují nejčastěji argumenty pravděpodobnostní.

Problém spočívá v tom, že většina přírodních věd pracuje s ověřitelnými a reprodukovatelnými fakty, což je v humanitních vědách zpravidla nedosažitelný ideál. Navíc dedukce či logické vyplývání jsou postaveny na sémantickém kritériu (nemůže nastat situace, že premisy jsou pravdivé a závěr nepravdivý), zatímco argumentace ve prospěch problematického výroku stojí na pragmatickém kritériu, tzn. na přesvědčivosti podaných argumentů – premis.

Dedukce nabízí řadu paradigmat, tj. spolehlivě prověřených modů usuzování, která (ať už je naplníme jakýmkoliv obsahem) zaručují, že v případě pravdivých premis bude pravdivý i závěr. Proto je výhodné, jsou-li přiměřeným způsobem využívány. Takové využití však vyžaduje, abychom dotyčná paradigmatata dostatečně pochopili; v opačném případě hrozí, že je budeme aplikovat věcně nepřiměřeně a scestně. Pravděpodobnostní úsudky se zpravidla mohou zakládat na metodicky dobře vystavěných schématech, ale jejich věrohodné naplnění může být nedosažitelným ideálem.

Paradigmatem usuzování může být třeba princip nepřímé úměry, jehož neadekvátní aplikaci dvojího druhu demonstrují následující příklady úsudků:

1. Jedna žena porodí jedno dítě za devět měsíců; tudíž devět žen porodí jedno dítě za jeden měsíc.
2. Jeden cikán vykope jeden běžný metr kanálu za jednu hodinu; tudíž šedesát cikánů vykope jeden běžný metr kanálu za jednu minutu.

K tomu lze hned připojit argument neparadigmatický. Na výtku, že používám tzv. politicky nekorektní slovo „cikán“, namítám: V cikánštině znamená Rom totéž co v češtině člověk, ale člověk jsem já také, i když cikán nejsem. Obdobně je v eskymáčtině Inuit totéž co člověk v češtině; člověk jsem, Eskymák nejsem. Tedy tak jako nemáme důvod začít říkat Eskymákům Inuité (a nikoho to nepohoršuje), není ani důvod přestat užívat slovo cikáni (byť se někteří pohoršují).

## Principy správného usuzování

1. *Princip totožnosti* žádá, aby byl v daném kontextu každý jazykový výraz užíván ve fixním smyslu. Princip umožňuje rozlišení a ztotožnění objektů, o něž jde v dané úvaze. Předpokládá jistou idealizaci objektu či abstrakci od některých jeho znaků, která ale nemůže být neomezená. Vylučuje užívání homonym či ekvivoakací a používání slov v posunutém významu. Demonstrují to např. sylogistické úsudky:

Myš žere sýr; myš je jednoslabičné slovo, *tudíž* jednoslabičné slovo žere sýr.  
Kámen je nejlacinější stavební materiál; diamant je kámen; *tudíž* diamant je nejlacinější stavební materiál.

2. *Princip sporu* žádá, abychom v téže úvaze současně totéž netvrdili a nepopírali. Jinak řečeno, dva výroky, které se vzájemně popírají, nemohou být oba pravdivé. Důsledkem také je, že žádný výrok nemůže být zároveň pravdivý i nepravdivý. Tak např. z dvojice výroků

dnes je pondělí  
dnes není pondělí

je jeden nepravdivý.

Výroky jako

Tato věta je nepravdivá.  
Krétan Epimenides řekl: Všichni Krétané lžou.  
Více než třicetiletý John Lennon řekl: Nevěř nikomu, komu je přes třicet.

vedou ke sporu, nelze je tedy považovat za korektní výroky.

Důsledkem principu sporu je požadavek bezespornosti, který je základním předpokladem důslednosti a správnosti argumentace. Obsahuje-li nějaká úvaha spor, pak lze tvrdit cokoliv. Jestliže při odvozování z daných premis získáme spor, tj. nějaké tvrzení a jeho negaci, musí být aspoň jedna premisa nepravdivá.

3. *Princip vyloučeného třetího* doplňuje princip sporu takto: ze dvou výroků, z nichž jeden tvrdí to, co druhý popírá, je jeden určitě pravdivý. Takže z dvojice výroků



dnes je pondělí  
dnes není pondělí

je jeden pravdivý.

Princip vyloučeného třetího spolu s komplementárním principem sporu je základem důkazu sporem (*reductio ad absurdum*). O dané tezi předpokládáme, že je nepravdivá; když z tohoto předpokladu odvodíme spor, je tím ten předpoklad vyvrácen, tedy teze je pravdivá.

4. *Princip dostatečného důvodu* jako jediný nemá charakter logického zákona, ale spíše metodologického principu. Podle něj považujeme výrok za pravdivý pouze tehdy, lze-li formulovat jeho dostatečné zdůvodnění. Tím se míní takové evidentně pravdivé (dříve a nezávisle ověřené) výroky, z nichž uvažovaný výrok logicky vyplývá. Tento princip se zaměřuje na věrohodnost výpovědí a má tedy pragmatickou povahu, kdežto povaha předcházejících tří principů je sémantická.

Na základě principu dostatečného důvodu lze rozlišovat společné a nezávislé potvrzování závěru prostřednictvím předpokladů. Předpoklady potvrzují závěr společně právě tehdy, když je přítomnost všech předpokladů nutná pro platnost či věrohodnost daného argumentu, tzn. po vypuštění byť jediného předpokladu by zbývající předpoklady závěr už nepotvrzovaly. Žádný z předpokladů zde není redundantní. Naproti tomu předpoklady potvrzují závěr nezávisle, když každý z nich závěr potvrzuje a může být vypuštěn. Tím se může argument oslabit, ne však zásadně.

## Věcná správnost argumentu

Zjistíme-li, že některý z předpokladů argumentu je nepravdivý či jeho věrohodnost je slabá, nebo že obsahová souvislost či zdůvodňující vazba mezi předpoklady a závěrem je slabá či vzdálená, považujeme to za věcnou chybu argumentu. V opačném případě lze hovořit o věcně správném argumentu, což však nezaručuje pravdivost jeho závěru. Na druhé straně, zjistíme-li, že je některý předpoklad nepravdivý, nemusí to znamenat, že je nepravdivý i závěr.

V odborné argumentaci je pravdivost předpokladů často pominuta pouze odkazem na autoritu, která příslušný výrok tvrdí, aniž by byla skutečně demonstrována. Zejména v humanitních vědách však není vždy pravidlem, že ona autorita výrok verifikovala. Tato – v zásadě – chyba v argumentaci (argument autoritou) je však v odborném kontextu natolik zažitá, že je dokonce povinností a její užívání se řídí pravidly citace a odkazování. Pokud ji použijeme, je povinností uvádět naprosto přesné originální formulace, nikoliv pouhé volné parafráze.

V zásadě se při konstrukci i rekonstrukci přesvědčivého argumentu můžeme řídit pravidly, která navrhl René Descartes v *Rozpravě o metodě*. Lze je formulovat takto:

1. Nikdy nepřijímej jako pravdivé nic, o čem se nepřesvědčíš, že pravdivé skutečně je.

2. Rozděl si problém na tolik částí, kolik jen jde, abys dospěl k snadnému řešení.
3. Mysli systematicky, počínaje nejjednodušším a nejsrozumitelnějším, a pak postupně přejdi ke složitějšímu.
4. Vždy dělej výčty tak úplné a přehledy tak obecné, aby sis mohl být jist, že jsi nic nevynechal.

## Metoda

Je tedy zřejmé, že korektní a přesvědčivá argumentace je podmíněna metodou. V tomto směru je vcelku nezajímavá dedukce, protože má naprosto jasná pravidla. Pracujeme-li s empirickým materiálem, stěží se vyhneme aplikaci indukce, tj. zobecněním, která zpravidla nejsou plně podložena. V induktivním úsudku tvrdíme zobecnující závěr na podkladě premis, které jsou buď singulárními výroky nebo výroky s nižší obecností než závěr. Proto zde premisy potvrzují závěr jen v určitém stupni, který se může neomezeně blížit jistotě, ale nikdy jí nedosáhne. Právě o induktivním úsudku chápaném jako pravidlo lze říci ono pověstné „výjimka potvrzuje pravidlo“.

Induktivní postup lze popsat jako posloupnost těchto kroků:

- pozorování
- hypotéza
- experimentování
- teorie.

Máme-li vyřešit daný empirický problém, musíme nejdříve vyjít z pozorování. Jako pečliví pozorovatelé můžeme být schopni formulovat správné odhady řešení toho problému. V následujícím kroku podrobíme hypotézu testování a vyhodnotíme data. Když toto dobře provedeme, můžeme přesvědčivě navrhnout nějakou teorii, kterou nabízí naše řešení, a konečně dodat množinu pravidel, které lze použít k tomu, abychom dostali nová řešení podobných problémů.

Badatel musí být především dobrý pozorovatel, což se zdá být snadné. Někdo má možná schopnost vidět, co skutečně je, aniž by bral v úvahu předběžná (předsudečná) a tudíž zavádějící přesvědčení a interpretace. Přestože interpretace je nepostradatelná pomůcka při pozorování, vyžaduje od nás, abychom byli schopni interpretovat to, co vidíme, objektivně a bez předsudků.

Navíc musíme být schopni zaznamenat i to, co jiní nevidí. Galileo, ještě jako chlapec, si v kostele všiml toho, co viděly celé generace před ním. V kostele byly na řetězech zavěšeny olejové lampy. Kostelník měl povinnost dbát, aby lampy svítily a měly tedy dost oleje. Při jeho doplňování musel kostelník vystoupit na lešení a přitáhnout si lampu hákem. Pak dolil olej, zapálil knot a nechal lampu zhoupnout zpět. Jednou si Galileo všiml, že lampa se po naplnění houpe ve stále se zmenšujících obloucích, až je její pohyb nepozorovatelný. Tento malý badatel si změřil čas zhoupnutí pro každý oblouk a objevil novou věc. Ačkoli se délka oblouku zmenšovala, čas zůstával stejný. Z tohoto pozorování Galileo odvodil zákony kyvadla, které posloužily ke konstrukci kyvadlových hodin.

Dále musí vědec zkonstruovat hypotézu. Hypotéza spočívá v předpovědi, že když nastanou určité události, bude je následovat nějaká jiná událost. Hypotéza jako taková umožňuje tedy predikci (v obou směrech časové osy, jak dopředně, tak i zpět, např. v archeologii nebo antropologii). Hypotéza je formulována jako podmínkový výrok: „Když nastane jev *a*, pak nastane jev *b*.“ Predikce poskytovaná hypotézou je předmětem testování.

Experimentování – testování hypotézy – může být nejproblematictější součástí vědecké metody. Co dobrý test poskytuje? Jak dalece experiment „dokazuje“ (pokud vůbec něco dokazuje) a jak dalece potvrzuje (nebo zamítá) uvažovanou hypotézu?

Když je hypotéza potvrzena, ověřena (verifikována) experimentováním, jsou tyto výsledky včleněny do nějaké teorie, která může mít formu množiny „vědeckých zákonů“. Vědecké zákony vyjadřují zobecnění o určitých pravidelnostech v přírodě či ve společnosti, zobecnění, která byla pečlivě a opakovaně prověřena testováním. Uvažujme např. Newtonův zákon: „Každé těleso setrvává v klidu nebo rovnoměrném přímočarém pohybu, pokud není vnějšími silami nuceno tento stav změnit.“ Takové zákony jsou základem pro vědecké vysvětlení a predikci.

I když vědecký zákon je někdy považován za pátý krok v prototypu vědecké metody, věda dnes většinou přikládá větší význam teorii. Tato skutečnost odráží soudobý stav vývoje vědecké metody. V dějinách vědy se často připisovala vědeckým zákonům jistota (byly považovány za apodiktické), což se občas děje dodnes. Takové zákony představují pevné body, které jsou mimo diskusi; mnozí vědci se o takovou zajištěnost opírají. V newtonovské fyzice byly vědecké zákony materií vědeckého poznání, byly fakty, kterými lze naplnit univerzální encyklopedii. Avšak s nástupem Einsteinovy teorie se vše změnilo. Newtonovy zákony byly (do jisté míry) zpochybněny, zbytky absolutní jistoty nabízejí nanejvýš způsob k opatrnému prověření.

Laicky se někdy hovoří o „dokazování“ vědeckých teorií (např. „o evoluční teorii nebylo dokázáno, že je faktem“). Tento způsob vyjadřování však odkrývá hrubé nedorozumění stran vědy. Vědci již nepovažují vědu za schopnou „důkazu“ ve smyslu získání závěrů, které jsou imunní vůči přezkoumání a změně. Věda je dnes založena spíše na nejistotě. Její základy jsou vždy předmětem revize ve světle dalšího ověřování a zkušenosti.

Kdysi se hovořilo o Newtonových zákonech, nyní hovoříme o Einsteinově teorii, která nahradila Newtonovy nálezy. Mnohé Newtonovy práce byly odloženy, ale Einsteinova teorie (zatím) přežila důmyslné a mnohostranné pokusy o odmítnutí. Darwinova evoluční teorie je napadána na jedné straně kreacionisty, kteří ji vydávají za pouhou teorii, a fakt, že je teorií, interpretují tak, že je méně důvěryhodná. Na druhé straně ji kritizují rovněž teoretici vědy kvůli tomu, že ji není možné falzifikovat. Takové argumenty však ukazují nedostatek intelektuálního odstupu od toho, co je nejlépe potvrzeným poznáním v dějinách vědy. Vždyť i neadekvátní teorie může skýtat dobré výsledky, jak dokazují vypočtené predikce pohybu planet – založené na geocentrickém modelu, které zanechal Tycho Brahe.

Teorie obvykle tvoříme tehdy, když předchozí zkoumání nějaké třídy jevů odhalilo systém pravidelností, které lze vyjádřit formou empirických zákonů. Teorie pak hledají vysvětlení těchto zákonitostí, aby tak obecně poskytl hlubší a přesnější porozumění pojednávaných jevů. Za tím účelem vysvětluje teorie tyto jevy jako

manifestace entit a procesů, které se nacházejí za a pod nimi. Předpokládá se o nich, že jsou řízeny typovými teoretickými zákony nebo teoretickými principy, pomocí nichž pak teorie vysvětluje dříve zjištěné empirické pravidelnosti a obvykle také předpovídá nové pravidelnosti podobného druhu.

Teorie tudíž plní dvě funkce, jimiž jsou explanace a predikce. Teorie jako takové jsou dynamické. Nejsou pouhým dodatečným výkladem toho, co se stalo, když jsme testovali hypotézu. Místo toho se snaží zvětšit zásobu znalostí uvažováním o důsledcích, které plynou z toho, jak je teorie dána. Teorie tak činí tím, že nabízí základ pro nové předpovědi jako (další) hypotézy.

Taková „prototypová“ verze vědecké metody má ovšem vážné nedostatky. Je nepostačující, protože v původní verzi předpokládá, že hlavním úkolem vědy je hledání vědeckých zákonů. Ve skutečnosti je hlavním cílem výstavba teorií. Dále předpokládá, že věda je budována jako souhrn jistot. Víme však, že vše ve vědě je předběžné a podrobené přezkoumání na základě dalších dokladů. A konečně „prototyp“ vymezuje řadu kroků metody, o níž předpokládá, že je striktní, metodickou posloupností. Např. celé pozorování je přinejmenším něčím, co si žádá interpretaci, je určité selektivní a je založeno na předběžných teoretických koncepcích toho, jaký svět je. Hypotézy nemohou být následně nadřazeny teoriím, mohou z nich ve skutečnosti vyplývat.

Uvedený postup je univerzální i v tom smyslu, že jej lze použít při zpracování dílčí studie, článku i monografie, např. disertace. Koneckonců monografie často vzniká syntézou takových parciálních analytických studií. Máme tak super-argument, v němž výsledek (závěr monografie) je důsledkem takových předpokladů, které jsou závěry specifických studií a ty jsou sub-argumenty dotyčného hlavního argumentu.

## Analogie

Poslední zmínka náleží analogii. V některých argumentech je zdůvodňující vazba mezi předpoklady a závěrem založena na podobnosti mezi určitými objekty (věcmi, osobami, jevy, situacemi apod.). Každý úsudek z analogie vychází z určité podobnosti dvou nebo více věcí v jednom nebo více ohledech k podobnosti těchto věcí v nějakém dalším ohledu.

Nechť  $a, b, c, d$  jsou nějaké entity a  $P, Q, R$  nějaké atributy („ohledy“). Úsudek z analogie lze reprezentovat takto: Objekty  $a, b, c, d$  mají atributy  $P$  a  $Q$ ; dále objekty  $a, b, c$  mají atribut  $R$ ; tudíž i objekt  $d$  má (pravděpodobně) atribut  $R$ .

Protože takový druh vazby mezi premisami a závěrem nemusí vždy působit důvěryhodně, je pro oceňování úsudků z analogie nutné přihlížet k následujícím aspektům:

1. kritériem podstatným pro ocenění úsudku je počet entit, mezi nimiž je analogie uvažována;
2. kritériem pro ocenění je počet ohledů, na základě nichž mají být uvažované věci v analogii;

3. kritérium pro odhad správnosti je relativní síla závěru k premisám;
4. kritériem je počet závažných odlišností mezi případy uvedenými v premisách (speciálně v nižší premise) a případem v závěru;
5. čím větší je počet případů, na něž se odvolávají premisy, tím méně je pravděpodobné, že budou všechny neanalogické k případu uvedenému v závěru;
6. analogie musí být vedena v podstatných ohledech.

Tento typ argumentace není sice typický pro přírodní vědy, ale i zde se vyskytuje (ospravedlnění pokusů na zvířatech na základě podobnosti lidského organismu s organismy některých savců). V humanitních vědách je (pokud se nedostává spolehlivějších metod) běžnější: např. jelikož doposud každá velká říše zanikla, stane se tak dříve nebo později i se soudobými velkými říšemi. Často však může vést k naitávitám: Hlavní město je hlavou státu. Je známo, že zvětšení hlavy je příznakem choroby, a tedy něčím nevýhodným. Proto také je zvětšování hlavního města nevýhodné.

Závěry pravděpodobnostních argumentů jsou obecně spolehlivé jen do určité míry, a to bez ohledu na oblast, v níž byly aplikovány. Na závěr tedy odstrašující příklad, který pochází z medicíny a média jej mylně tradují dodnes. Jde o tzv. „čtyřprocentní“ menšinu jako výsledek dnes již zastaralého Kinseyho výzkumu, který byl zatížen výběrovou chybou (respondenti vesměs tvořili osazenstvo věznic a psychiatrických léčeben). Pozdější opakované výzkumy prokazují, že v běžné populaci lze bez ohledu na pohlaví hovořit nejvýše o „dvouprocentní“ menšině. Na druhé straně i naprosto přesné statistické výsledky lze podat tak, že nejsou jasné. V populárně vědeckém časopise jsem narazil na větu: „V Rakousku se nechalo očkovat proti klíšťové encefalitidě 88 % obyvatel, u nás pouhá osmina tohoto počtu.“ Není příliš jasné, co zde má být základem, neboť se odkazuje na počet – ten je ale zadán procentem, tedy poměrem. Takže jako výsledek se nabízejí dvě rozdílné hodnoty.

## **Závěr**

Dobrá argumentace se vždy musí zakládat na dobrém nápadu, na nosné myšlence, která je dobře, tzn. fundovaně a systematicky zpracována. V tomto směru ale – na rozdíl od v zásadě rutinní prezentační práce – lze sotva udělat nějaké rady. Tvůrčímu myšlení se nelze naučit, lze je jen rozvíjet. Jednou z cest jeho rozvíjení je právě argumentační trénink.

## PŘIROZENÝ JAZYK A NATURALIZOVANÁ MYSL

### 1. Úvod

Tento příspěvek je věnován tomu, co lze o lidské mysli a konkrétně o jedné její části – o jazykovém modulu – zjistit, přijmeme-li za vlastní hypotézy, které vycházejí z chomskyánského obratu v jazykovědě. Noam Chomsky vytvořil teorii známou jako generativní gramatika (GG), transformační generativní gramatika, teorie principů a parametrů či jako minimalistický program. Tento obrat v lingvistice je charakterizovatelný jistými vlastnostmi. Jednou ze základních vlastností GG je naturalismus. Epistemologický naturalismus, který vychází z toho, že všechny pozorovatelné události v dané doméně zkoumání jsou vysvětlitelné vědou, v konkrétním případě lingvistikou. V takovém přístupu jsou mysl a jazyk fenomény, které jsou zkoumány empirickými vědami. Jazyk je pak objekt zkoumání, který patří mezi ostatní objekty zkoumané empirickými vědami. Přirozený jazyk je tedy objekt stejného typu jako jsou atomy, elektrická pole, lidský vizuální systém atd. Naturalistický přístup k přirozenému jazyku se snaží zkonstruovat co nejlepší explanatorní teorii o svém objektu. Za „reálné“ pak je pak považováno vše, co daná teorie postuluje. Protože přirozený jazyk je v tomto pojetí objektem přirozeného světa, v tom smyslu, že jde o objekt zkoumaný jednou z přírodních věd, není pak překvapující, že moderní lingvistika, stejně jako ostatní přírodní vědy, popisuje přirozený jazyk formálními metodami, které přebírají aparát matematiky.

Patří-li lingvistika mezi přírodní vědy, tak jednou z jejích aspirací je jistě to, aby došlo k unifikaci fenoménů postulovaných lingvistikou s jádrem přírodních věd. Nicméně taková unifikace (v žádném případě redukce) je zatím zřejmě v nedohlednu. Současná situace je zatím taková, že máme jen rudimentární ponětí o tom, jak se lingvistické teorie vztahují ke konkrétním realizacím v mozku. Příkladem toho je poměrně dobré porozumění různým druhům negramatičnosti, podle toho, proti kterému modulu v mysli se daná struktura „prohřešuje“. Klasickým příkladem je rozlišení mezi obtížným přiřazením struktury (parsingem) na jedné straně – příklad (1) – a negramatičností jako porušením pravidel syntaxe na straně druhé – příklad (2). Příklad (1-a) je stejně gramatický jako příklad (1-b), nicméně specifický druh zanoření konstituentů (naznačený závorkami) v tomto příkladě klade vyšší nároky na krátkodobou paměť, což se projevuje jeho obtížnou zpracovatelností. Oproti tomu příklad (2) porušuje syntaktické pravidlo češtiny, které říká: negace v minulém čase musí být umístěna na participiu, ne na pomocném slovese. Toto porušení pak vede k negramatičnosti.

(1) a) [Ten muž, [kterého [ta žena, [kterou to dítě poznalo], políbila], odešel].

b) [Odešel ten muž, [kterého políbila [ta žena, [kterou to dítě poznalo]]]].

(2) \*Já nejsem přišel.

Negramatičnost prvního druhu vychází tedy z porušení pravidel performančních systémů, tedy systémů, které nejsou vlastním jádrem přirozeného jazyka, zatímco porušení druhého typu se prohřešuje proti samotné jazykové kompetenci. V konečném důsledku by mělo být možné najít konkrétní oblasti mozku, které jsou zodpovědné za tyto lingvisticky odlišitelné druhy negramatičností, nicméně teorie, která by jednoznačně unifikovala lingvistické konstrukty a pravidla s jednotlivými částmi mozku, je prozatím maximálně v zárodečném stavu.

Přesto GG vychází právě z toho, že jazyk je objektem přirozeného světa a jako takový existuje především jako jistá část lidského mozku. Tato část lidského mozku je pak v generativní gramatice nazývána *jazyková schopnost/instinkt* (language faculty) nebo i-jazyk. Přirozený jazyk v této internalistické interpretaci je tedy objektem mysli a potažmo pak mozku a supervenuje zcela na vnitřních stavech mysli a mozku. Chomsky je známý tím, že přirozený jazyk pokládá za částečný produkt vrozených specifikací, čímž vysvětluje, jak člověk vytváří gramatiku svého mateřského jazyka na základě (primárně) jazykových vstupních dat, která od narození dostává.

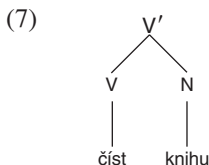
## 2. Minimalistická syntax

Současná podoba generativní gramatiky se nazývá Minimalistický program (MP). Není možné, abych v daném prostoru shrnul byť i jen základní teze MP, nicméně pokusím se naznačit alespoň ty části MP, které jsou relevantní pro pochopení mé argumentace. MP je (jako všechny etapy generativní gramatiky) veden naturalisticky. MP staví na starším projektu, známém jako Teorie principů a parametrů (TPP), který se snaží vytvořit teorii toho, jak dítě pomocí univerzální množiny principů řeší úkol, jak vytvořit gramatiku daného jazyka z dat, která jsou konečná a často velmi zavádějící (viz dále argumenty o nedostatečnosti stimulu). Univerzální pravidla (principy) a input, který dítě má, postačují k tomu, aby v jeho mozku vznikla parametrizovaná gramatika, která je schopna vytvořit potenciálně nekonečné množství vět daného přirozeného jazyka. MP rozšiřuje tuto základní verzi TPP o požadavek occamovské britvy – MP se snaží vytvořit takovou teorii jazyka, která je nejjednodušší možná, tzn. která postuluje jen takové teoretické entity, jež jsou vyžadovány jazykovými fenomény.

Základní jazykové fenomény jsou pro generativní gramatiku následující:

1. Gramatičnost jistých výrazů oproti negramatičnosti jiných výrazů:  
(3□) Petr přišel.  
(4□) \*Já nejsem přišel.
2. Výrazy jazyka se skládají z konstituentů, základních syntaktických jednotek, porušení konstituentové struktury (*ceteris paribus*) vede k negramatičnosti:  
(5□) [[Ten mladý muž] [bude chtít číst [tu tlustou knihu]]].  
(6□) \*Ten tlustou bude knihu číst chtít tu mladý.

3. Základní operace Merge (sluč), která je rekurzivní a potenciálně tedy umožňuje vytvořit nekonečné množství výrazů. Merge sloučí dva konstituenty (v nejjednodušším případě lexikální jednotky) a vytvoří z nich konstituent jeden: množinově –  $\Gamma = \{\beta \{\alpha, \beta\}$ . Např. syntaktický objekt odpovídající frázi číst knihu vznikl sloučením dvou terminálních uzlů V a N, s výsledkem V:  $\Gamma = \{\{V'\} \{\{V \text{ číst}\}, \{N \text{ knihu}\}\}$ , který je graficky znázorněn v (7):



To, že přirozený jazyk je citlivý na dané struktury, lze poznat z řady klasických lingvistických distribučních testů: kontext *Petr chtěl \_\_\_* vyžaduje objekt typu V: *Petr chtěl číst knihu* je věta češtiny, zatímco *\*Petr chtěl v saku* není věta češtiny, protože objekt *v saku* je objekt typu P, a nelze ho tedy vložit do kontextu, který vyžaduje V. Naopak výraz *Petr vstoupil \_\_\_* vyžaduje objekt typu P, takže *Petr vstoupil do místnosti* je věta češtiny, zatímco *\*Petr vstoupil Karla* větou češtiny není.

4. Jazykové výrazy podléhají transformacím, kdy jsou konstituenty přemístovány z jednoho místa ve struktuře na místo jiné:

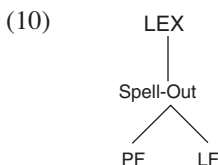
(8□) [Petr četl tu knihu] [v parku].

(9□) [V parku] Petr četl tu knihu.

5. Struktury, které jsou konečným výsledkem jazykových operací, jsou posílány na rozhraní s jinými kognitivními systémy – v případě přirozeného jazyka jsou to minimálně dva takové systémy: audio-percepční systém (A/P), který spojuje jazykové struktury se zvuky nebo znaky, a konceptuálně-intencionální (C/I), který spojuje jazykové struktury s významy.

MP tedy propaguje poměrně tradiční myšlenku, že věty jsou struktury, se kterými se spojují zvuky s významy; techničtěji řečeno, dobře utvořená věta v mysli musí v konečném stadiu obsahovat dvě množiny instrukcí – množinu instrukcí pro A/P systém, tato množina se nazývá PF (Phonetic Form). Aby PF a LF byly použitelné na daných rozhraních, je nutné, aby respektovaly omezení, která jsou z hlediska vlastního jazykového systému arbitrární. Chomsky tvrdí, že toto je pravý důvod toho, proč v přirozeném jazyce existují transformace, tedy operace, které ve formálních jazycích nenajdeme. Základní jazykové struktury jsou modifikovány tak, aby vyhověly požadavkům, které na ně kladou jiné moduly. To pak vede k tzv. Y-modelu syntaxe:





V tomto modelu počíná syntaktická derivace výběrem jednotek z lexikonu, pak je pomocí syntaktických operací (základní jsou Move a Merge) vystavěna konstituentová struktura, která je v okamžiku zvaném Spell-Out odeslána na A/P a C/I rozhraní.

Podle MP je jazyk optimálním (nejlepším možným) řešením těchto externích požadavků. Pochopitelně nemusí být (a zřejmě není) neoptimalnějším prostředkem komunikace. Syntaktické operace (derivace) probíhají slepě, bez ohledu na to, co bude vyprodukováno na rozhraních. Velmi vhodně charakterizuje toto chomskyánské stanovisko Juan Uriagereka: „...jakoby syntax vyryla cestu, kterou se sémantika musí slepě vydat.“<sup>1</sup> Taková idea se může ukázat jako pravdivá, nebo nepravdivá, ale pokud je pravdivá, tak zřejmě představuje jeden z nejdůležitějších konceptuálních bodů MP.

## 2.1 Argumenty, adjunktivy a tematické role

Bylo již řečeno, že základní operací jazykového systému v MP je Merge – operace, jež ze dvou syntaktických objektů vytvoří objekt jeden; ten převezme distribuční morfosyntaktické rysy jednoho ze sloučených objektů, např. *mladý muž* je konstituent typu N, který má navíc morfosyntaktické rysy osoby, čísla a rodu, shodné s rysy objektu *muž*. Co je pro Merge důležité, je to, že slučuje jen takové dvojice objektů, kde jeden z objektů má nesaturované morfosyntaktické rysy. Například předložka *bez* má nesaturovaný kategoriální N rys, což znamená, že se musí sloučit s objektem typu N (jak ukazuje negramatičnost příkladů *\*Přišel bez*; *\*Přišel bez odejít*, kde jednou chybí konstituent ke sloučení a podruhé je dodán konstituent s chybícím kategoriálním rysem). Nesaturovaný objekt pak určuje i morfosyntaktické rysy celého sloučeného objektu (*pro Karla* je PP, *číst knihu* je VP, ...).

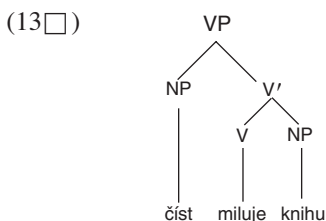
Kromě operace Merge existuje ve všech přirozených jazycích operace, která se (nejen v MP) označuje Adjunkce. Adjunkce je operace sloučení dvou syntaktických objektů, ve které ani jeden z objektů není nesaturován pro druhý objekt. Intuitivně jde o „nepovinné“ konstituenty vět. Věta v (11) je složena jen pomocí operace Merge, zatímco věta v (12) obsahuje konstituenty [v parku] a [v osm hodin], které jsou adjungovány.

(11) Petr políbil Marii.

(12) Petr políbil Marii [v parku] [v osm hodin].

<sup>1</sup> J. Uriagereka, *Derivations: Exploring the Dynamics of Syntax*, Londýn: Routledge 2002, s. 64.

Kontrast mezi sloučením a adjunkcí je evidentně jazykový – každá událost se děje v jistém čase a v jistých prostorových souřadnicích, ale jen jisté jazykové výrazy nutně vyžadují sloučení s PP místního, časového nebo jiného typu. Například sloveso *vejit* je negramatické bez sloučení s PP direkcionálního typu, zatímco sloveso *spát* si vyžaduje jen jeden argument kategorie N. Jeden z nejmarkantnějších rozdílů mezi adjunkcí a sloučením spočívá v tom, že adjunktů lze přidat (potenciálně) nekonečné množství, zatímco argumenty (sloučené konstituenty) jsou co do svého počtu specifikovány pro každou lexikální jednotku (*Petr políbil Marii [s velkou chutí] [v parku] [za svítání] [bez jakýchkoliv pochyb] (...)*). Tento jazykový rozdíl se manifestuje i v tom, že jen operace sloučení může přidělovat tzv. thematické role jednotlivým argumentům nesaturovaných objektů. Thematické role (q-role) jsou prostředkem, který přirozený jazyk používá ke spojení syntaktické struktury a sémantické interpretace. Předpokládejme, že věta *Petr miluje Marii* má (pro naše potřeby zjednodušenou) syntaktickou reprezentaci:



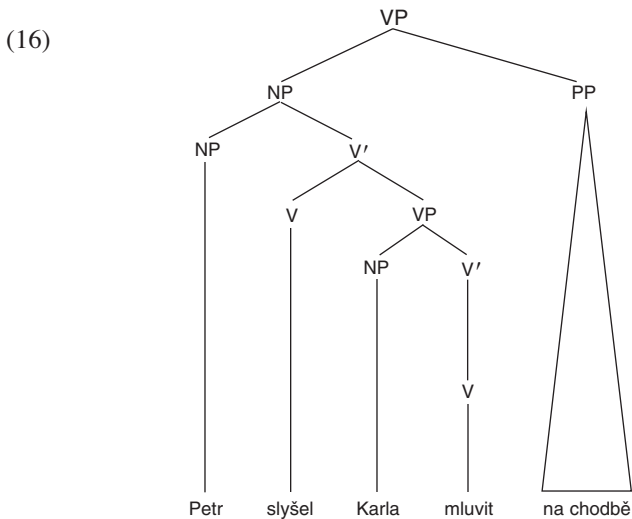
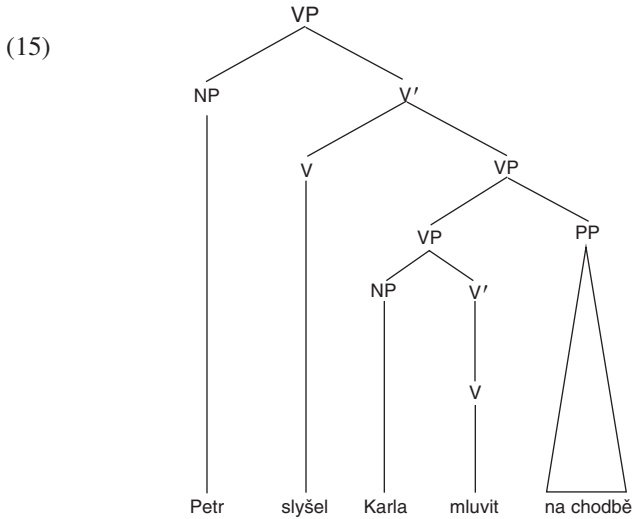
Tato reprezentace ukazuje, že *Marie* stojí ve více lokální relaci vůči výrazu *miluje*, než stojí *Petr*. Můžeme předpokládat, že sloučení proběhlo tak, že napřed bylo sloučeno sloveso *miluje* s objektem typu N *Marii* a až poté byl s tímto objektem [*miluje Marii*] sloučen výraz *Petr*. Theta teorie je pak teorií, která např. pro tranzitivní sloveso tvrdí, že jeho interní argument (pravá sestra) je v tomto případě interpretován jako Thema (objekt, který způsobuje danou událost), zatímco externí argument (sestra uzlu V') je interpretován jako Agens (objekt, který způsobuje danou událost). Ve zkratce je pak theta teorie teorií, která na základě strukturálních syntaktických vztahů predikuje, jaké sématické role budou připadat jednotlivých uzlů ve stromu. Pro náš příklad to pak znamená, že význam dané věty lze parafrázovat tak, že Petr miluje Marii, zatímco o Mariině vztahu k Petrovi daná věta nic neříká, protože Marie nemůže být interpretována jako Agens, ale pouze jako Thema.

Theta teorie určuje závazné propojení mezi syntaktickou pozicí daného výrazu a jeho sémantickou interpretací. To se ovšem týká pouze argumentů. Adjunktů takové závazné místo, na kterém musí být sloučeny, nemají. Proto jejich zapojení do struktury může vést k ambiguitám (nejednoznačnostem)

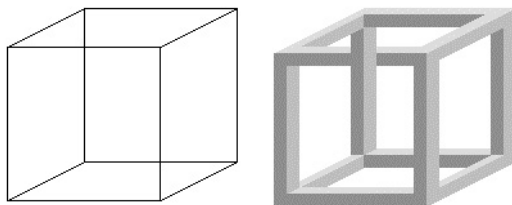
(14) Petr slyšel Karla mluvit [na chodbě].

Adjunkt na *chodbě* může být interpretován buď jako modifikace slovesa *mluvit*, pak dostaneme čtení, kdy se na chodbě mluvil Karel a Petr byl kdekoliv, nebo jako

modifikace slovesa *slyšel*, což pak interpretujeme tak, že Petr byl na chodbě, odkud slyšel Karlovo mluvení. Oba významy mají samozřejmě různé pravdivostní podmínky, což je odrazem různých syntaktických struktur: (15) pro první význam, (16) pro druhý význam:



Sémantický rozdíl je v daném případě odvoditelný ze syntaktického rozdílu mezi oběma strukturami – zda je adjunkt připojen k horní nebo k dolní VP. Strukturální ambiguity tohoto typu připomínají slavné Neckerovy krychle:



Mentální reprezentace na určité úrovni (u vět zvuk, u krychlí obraz) zůstává stejná, ale na jiných rovinách reprezentace může daný vizuální nebo sluchový vstup vést k různým mentálním reprezentacím (různé významy u vět přirozeného jazyka).

## 2.2 Realizace nativistického a naturalistického programu

Jakým způsobem lze ukázat, že pro vysvětlení dat přirozeného jazyka je rozumné postulovat vrozené specifikace? Jedním z oblíbených argumentů generativní gramatiky je argument o nedostatečném stimulu (*poverty of stimulus*). Ve své základní podobě vychází z toho, že vyvození gramatických pravidel z jazykových dat (primárně při osvojování si mateřského jazyka) je bez předpokladu jistého vrozeného designu, který určuje prostor možných přirozených jazyků, nemožné, případně neodpovídá tomu, jak se fakticky děti při osvojování jazyka chovají.

Jednou z oblíbených oblastí jazyka, na kterých lze argument nedostatečného stimulu ukázat, je oblast referenčních závislostí. V jednoduchých větách jako je (17-a) je reflexivní zájmeno (v terminologii GG anafora) referenčně závislé na jiném výrazu – jménu *Karel*. Výraz, na kterém je anafora závislá (antecedent anafory) se objevuje „poblíž“ anafory – bez antecedentu je věta s anaforou negramatická – (17-b). Ale ve větách (18-a) až (18-c) se antecedent anafory objevuje (lineárně) ve větší vzdálenosti. To se zdá ukazovat na to, že věty (19-a) až (19-c) by potenciálně měly být víceznačné v tom smyslu, že předchozí příklady ukazují, že antecedent anafory může být poměrně lokální i poměrně hodně vzdálený od anafory, kterou váže. Nicméně všichni mluvčí češtiny ví, že věty v příkladu (19) nejsou víceznačné.

- (17) a) Karel pozval svou babičku.  
b) \*Svá babička byla pozvána.
- (18) a) Petr slíbil Karlovi, že pozve svou babičku.  
b) Petr chce pozvat Karla a svou babičku.  
c) Petr říkal, že doufá, že pozve svou babičku.
- (19) a) Petr říkal, že doufá, že Karel pozve svou babičku.  
b) Petr říkal, že Karel pozve svou babičku.

Jak ukazují výzkumy akvizice mateřského jazyka,<sup>2</sup> děti (autoři diskutují analogické anglické příklady) kolem dvou, maximálně tří let ví naprosto přesně, jak anafory fungují – ví zcela jistě, že *svou* v příkladu (19) nemůže mít za antecedent jméno *Petr*, ale pouze jméno *Karel*. Jak je ale možné odvodit tuto „negativní“ generalizaci, jsou-li vstupní data pouze „pozitivního“ druhu – tj. neukazují, co nelze, ale pouze co lze – matky rozhodně neučí děti tak, že by říkaly: (17-b) je negramatická věta, nikdy ji nepoužijej, prostě jen říkají (17-a).

Taková data jsou vysvětlitelná tak, že přijmeme předpoklad, že za linearitou zvuku existuje abstraktní struktura, která bývá konvenčně zakreslována pomocí grafů. Tato struktura je zodpovědná za chování jednotlivých výrazů – stejně jako za pozorovatelnými vlastnostmi kovů (barva, váha, ...) existuje příčina všech těchto pozorovatelných vlastností, což je chemická struktura daného kovu. Proto mluvčí češtiny ví, že věty (20-a) a (20-b) mohou znamenat pouze to, že ten, kdo pozval svou babičku, není Karel Novák, ale muž viděný Karlem Novákem v (20-a) soused Karla Nováka v (20-b). Navíc každý mluvčí češtiny ví, že pozvaná babička v příkladech (21) je vždy babičkou Karla Nováka (nebo jiného salientního individua), ale nikdy babička viděného muže v příkladu (21-a) nebo sousedova babička v příkladu (21-b). To znamená, že mluvčí češtiny zná kromě informace o gramatičnosti určitého výrazu i mnohé další informace – interpretační možnosti daného výrazu, nemožnost jisté referenční závislosti při určité syntaktické konfiguraci atd.

- (20) a) Muž, kterého Karel Novák viděl, pozval svou babičku.  
 b) Soused Karla Nováka pozval svou babičku.

- (21) a) Muž, kterého Karel Novák viděl, pozval jeho babičku.  
 b) Soused Karla Nováka pozval jeho babičku.

Přičemž je nutné brát v potaz to, že jednotlivé přirozené jazyky zacházejí s danou abstraktní strukturou různě – například japonština a ruština jsou příkladem jazyka, kde pohyb konstituentu může změnit schopnosti tohoto konstituentu vázat anafory, zatímco čeština rozhodně takovým jazykem není:<sup>3</sup>

- (22) a) \*otagai<sub>1</sub>-no sensei-ga karera-o hihansita (koto)  
 sv<sub>1</sub>GEN učitelé<sub>NOM</sub> je<sub>ACC</sub> kritizovali (faktuální)  
 ‘\*Sví učitelé je kritizovali.’  
 b) karera-o otagai<sub>1</sub>-no sensei-ga hihansita (koto)  
 je<sub>ACC</sub> sv<sub>1</sub>GEN učitelé<sub>NOM</sub> kritizovali (faktuální)  
 ‘Je kritizovali sví učitelé.’

<sup>2</sup> J. S. Crain – A. Gualmini – P. Pietroski, Brass Tacks in Linguistic Theory, in S. Laurence – P. Carruthers – S. Stich (eds.), *The Innate Mind: Structure and Contents*, Oxford: Oxford University Press 2005, s. 175–197.

<sup>3</sup> G. Grewendorf – J. Sabel, Scrambling in German and Japanese: Adjunction versus Multiple Specifiers, *Natural Language and Linguistic Theory*, 1999, no. 17, s. 1–65.

- (23) a) ??? Svoja<sub>i</sub> rabota nraivitsja Maše<sub>i</sub>.  
b) Maše<sub>i</sub> nraivitsja svoja<sub>i</sub> rabota.  
c) \*Svá<sub>i</sub> práce se Petrovi<sub>i</sub> líbí.  
d) \*Petrovi<sub>i</sub> se líbí svá<sub>i</sub> práce.

Obecně tedy existuje určitý invariant – všechny přirozené jazyky disponují prostředky na vyjádření referenční závislosti, a pak jistá variabilita v rámci tohoto invariantu. To lze vysvětlit tak, že přirozený jazyk je na jedné straně výsledkem vrozených formálních specifikací a na druhé straně výsledkem vstupních jazykových dat. Pokud by jazyk byl zcela vrozený, pak by zřejmě existoval jenom jeden přirozený jazyk. Pokud by naopak přirozený jazyk nebyl ničím víc než souborem pravidel, která bychom indukci získali z jazykového vstupu, pak by bylo vysoce nepravděpodobné, že by jakékoliv dva přirozené jazyky sdílely jakousi abstraktní strukturu. Jedním z pozoruhodných faktů, ke kterým generativní gramatika dospěla, je ale právě zjištění, že přirozené jazyky se od sebe liší pouze povrchově – v oblasti slovní zásoby, počtem pádů, tím, že vyjadřují jisté gramatické vztahy jednou shodou, podruhé řízením; nicméně v základních gramatických operacích a strukturách, na kterých jsou tyto operace prováděny, jsou přirozené jazyky až podivuhodně uniformní.

### 2.2.1 Kontinuitní hypotéza

Je-li hypotéza o vrozenosti správná, pak vrozené principy univerzální gramatiky vymezují prostor možných přirozených jazyků. Tento prostor pak dítě při učení se mateřskému jazyku prozkoumává a na základě vstupních dat pak vytváří gramatiku toho kterého jazyka. Je-li tedy předpoklad o vrozenosti správný, pak by mělo být možné najít stadium, ve kterém dítě používá syntaktické konstrukce, které nejsou součástí gramatiky jazyka, který se učí, ale patří do nějakého jiného přirozeného jazyka. Kterékoliv stadium osvojování si jazyka je totiž nutně stadiem možného lidského jazyka: této hypotéze se v GG říká **kontinuitní hypotéza** – zjednodušeně jde o to, že je-li tato hypotéza pravdivá, pak by se dětský jazyk měl od dospělého lišit pouze tím způsobem, jakým se od sebe liší dospělé jazyky navzájem. Pokud by učení se jazyku bylo procesem, který by se řídil pouze daty (byl by tedy metodologicky založen na empirismu a indukci), tak by potvrzení kontinuitní hypotézy bylo pro takový přístup poměrně dost vážným protiargumentem. GG vychází explicitně z racionalistických kořenů (Chomsky se vždy rád a často hlásí k Descartovi), takže potvrzení kontinuitní hypotézy je pro GG naopak velmi vítané.

Jak ukazují výzkumy dětské řeči, je kontinuitní hypotéza zřejmě správná. Dobrým příkladem je použití mediální wh-pozice.<sup>4</sup> Při výzkumu dětské americké angličtiny bylo zjištěno, že mnohé děti učící se tento jazyk produkují wh-otázky, které se vyskytují v jiných přirozených jazycích, ale ne v angličtině. Děti osvojující si americkou angličtinu často produkují věty, ve kterých je kopie holé wh-fráze umístěna

<sup>4</sup> S. Crain – A. Gualmini – P. Pietroski, *Brass Tacks in Linguistic Theory*..., s. 10.

u dlouhých wh-pohybů v mediální pozici (wh-fráze se tedy ve větě vyskytuje dvakrát), což je jev jinak běžný například v bavorské němčině. Věta (24) je tedy gramatickou větou dětské americké angličtiny (pochopitelně negramatickou větou americké angličtiny dospělých) a s patřičnými lexikálními substitucemi i gramatickou větou bavorské němčiny.

(24) What do you think what that is?

Nicméně anglické děti stejně tak jako bavorští mluvčí nikdy nepoužívají mediální wh-pozici u wh-frází, které mají kromě wh-slova ještě další lexikální obsazení. (25) je negramatickou větou dětské americké angličtiny.

(25) \*Which boy do you think which boy that is?

A stejně tak jako bavorští mluvčí, děti osvojující si americkou angličtinu nikdy nepoužívají mediální wh-konstrukci, při které by docházelo k extrakci z infinitivního komplementu:

(26) \*Who do you want who to play with?

(27) Who do you want to play with?

Fakt, že děti učící se americkou angličtinu produkují konstrukce s mediální wh-kopií, je důležitý, ale ještě pozoruhodnější je fakt, že tyto děti systematicky odmítají mediální wh-konstrukce, které jsou negramatické i v bavorštině. Taková pozorování jsou lehce vysvětlitelná, přijmeme-li naturalistický a nativistický program, který tvrdí, že prostor možných přirozených jazyků je vymezen vrozenými specifikacemi designu těchto jazyků, ale tyto data lze jen velmi těžko vysvětlit z pozic jiných teorií jazyka.

### 2.2.2 Konzervativita determinátorů

Jednou z invariantních vlastností přirozených jazyků je to, že významy všech determinátorů v přirozených jazycích jsou konzervativní.<sup>5</sup> Determinátory jsou kvantifikovaná slova jako *každý*, *žádný*, *některý*, *většina*, *dva*, *tři*, *patnáct*, *více než pět*, ... které se kombinují s NP a tvoří s nimi konstituent – např. *každý učitel*; vzniklý konstituent lze sloučit s VP, takže vznikne věta: *Každý učitel nosí brýle*. V tomto ohledu je determinátor sémantickou paralelou syntakticky tranzitivního slovesa. Determinátory se kombinují s interním (NP) a s externím argumentem (VP). Předpokládejme, pro zjednodušení, že významem NP jsou množiny a stejně tak i významem VP jsou množiny. Determinátory pak vyjadřují vztah, který je explikovatelný například binární relací mezi množinami. Například českému příkladu (28) odpovídá

---

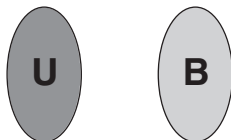
<sup>5</sup> První formulaci konzervativity v rámci teorie zobecněných kvantifikátorů lze najít v práci J. Barwise – R. Cooper, *Generalized Quantifiers and Natural Language*, *Linguistics and Philosophy*, 1981, no. 4, s. 159–219.

relace průniku mezi množinami – graficky (30) a českému příkladu (29) odpovídá vztah mezi množinou a podmnožinou – (31). Význam jakéhokoliv determinátoru lze popsat tímto elegantním způsobem jako obecně operaci nad množinami, kde typ operace závisí na lexikální sémantice determinátoru.

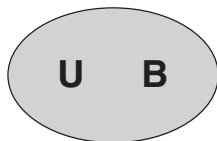
(28) [TP [Někteří [NP učitelé]] [VP nosí brýle]].

(29) [TP [Všichni [NP učitelé]] [VP nosí brýle]].

(30)



(31)



Pozoruhodné na determinátorech jakéhokoliv přirozeného jazyka je to, že význam všech determinátorů je konzervativní. Konzervativnost lze definovat například takto:

(32) Relace R mezi množinami s a s' je konzervativní, iff s je v relaci R k s', iff s je v relaci R k s ∩ s': [[(Det NP)(VP)]] iff [[(Det NP)(NP, kteří VP)]].

Například determinátor *všichni* je konzervativní, protože platí, že věta *Všichni učitelé nosí brýle* je pravdivá právě tehdy, když je pravdivá věta *Všichni učitelé jsou učitelé, kteří nosí brýle* – platí-li tedy relace být podmnožinou mezi učiteli a nositeli brýlí, pak tato relace také platí mezi učiteli a množinou, která vznikne průnikem množiny učitelů a nositelů brýlí. Stejně tak pro determinátor *někteří* – tento determinátor je konzervativní, protože jistě platí, že někteří učitelé nosí brýle právě tehdy, když množina učitelů má neprázdný průnik s množinou, která vznikne průnikem učitelů a nositelů brýlí: věta *Někteří učitelé nosí brýle* je pravdivá, iff *Někteří učitelé jsou učitelé, kteří nosí brýle*.

Zjednodušeně řečeno: význam konzervativního determinátoru „se zajímá“ jen o průnik množiny, která je označena NP, s množinou, která je označena VP. Pozoruhodnou vlastností přirozených jazyků potom je to, že je-li něco determinátor, pak jeho význam je nutně konzervativní. To samozřejmě není logicky nutná vlastnost determinátorů. V přirozených jazycích existují výrazy, které navíc konzervativitu nedodržují. Příkladem takového výrazu je fokalizátor *pouze*. Výraz *pouze* označuje opačnou relaci než relace *každý* – výraz *pouze* označuje inkluzi – věta (33) je pravdivá, iff množina těch, kteří nosí brýle, je podmnožinou množiny učitelů; a samozřejmě



neplatí, že množina učitelů má za podmnožinu množinu brýlatých, iff množina učitelů má za svou podmnožinu průnik množiny brýlatých a množiny učitelů. To je zřejmé z toho, že je tautologicky platné, že množina učitelů obsahuje množinu brýlatých učitelů, nicméně z toho neplyne, že množina učitelů má jako svou podmnožinu brýlatých, což by plynout muselo, byl-li by výraz *pouze* konzervativní. Nebo intuitivněji: výraz *pouze* potřebuje pro zhodnocení svých pravdivostních podmínek „sáhnout“ i do zbytku množiny brýlatých, tak aby množina brýlatých neobsahovala žádný jiný prvek než učitele, protože je-li věta (33) pravdivá, pak množina brýlatých nesmí obsahovat jiné prvky než učitele. To, že *pouze* není determinátor, protože nespňuje konzervativitu jako obecnou vlastnost determinátorů, se nicméně kryje i se syntaktickými testy, protože výraz *pouze* je syntakticky kombinovatelný s jakýmkoliv konstituentem – na rozdíl od determinátorů, které se kombinují jen s NP – viz (34) a (35).

(33) Pouze učitelé nosí brýle.

- (34) a) Pouze tenhle kuchař dá pepř na tato rajčata.  
b) Tenhle kuchař pouze dá pepř na tato rajčata.  
c) Tenhle kuchař dá pepř pouze na tato rajčata.

- (35) a) Každý kuchař dá pepř na tato rajčata.  
b) \*Kuchař každý dá pepř na tato rajčata.  
c) \*Kuchař dá pepř každý na tato rajčata.

To, že existují takové výrazy přirozeného jazyka, které nejsou konzervativní, ukazuje, že konzervativita je z hlediska vlastností relací v přirozeném jazyce náhodná vlastnost – některé relace ji mají a jiné ne. Pak je poměrně překvapující, že všechny determinátory jakéhokoliv přirozeného jazyka mají právě tuto vlastnost. Konzervativita determinátorů je tedy logicky ne nutnou, ale přesto univerzální vlastností všech přirozených jazyků. Je tedy jedním z adeptů na univerzálie přirozeného jazyka.

### 2.2.3 Downward-entailing (DE) a výrazy s negativní polaritou (NPI)

Univerzálně tedy platí, že všechny kvantifikátory všech přirozených jazyků jsou konzervativní, ale kromě toho existuje řada dalších vlastností, které platí jen pro některé z kvantifikátorů; přičemž tyto vlastnosti jsou podstatné pro popis sémantiky přirozeného jazyka i pro zachycení toho, že některé výrazy přirozeného jazyka jsou gramatické, zatímco jiné výrazy gramatické nejsou. Jednou z těchto vlastností je zařazení kvantifikátorů podle toho, zda jsou downward nebo upward entailing (DE/UE). Přijměme následující pseudoformální charakteristiku DE/UE kontextů:

- (36) DE kontext je takový kontext, který licencuje vyplývání (entailment) z množin na podmnožiny.

(37) UE kontext je takový kontext, který licencuje vyplývání (entailment) z podmnožin na množiny.

Kvantifikátor *každý* je z tohoto pohledu na svém prvním argumentu DE a na svém druhém argumentu UE, zatímco kvantifikátor *některý* je UE na obou svých argumentech.

- (38) a) Každý učitel přišel -> Každý vysoký učitel přišel.  
b) Každý učitel přišel -/-> Každý učitel přišel pozdě.  
c) Každý učitel přišel pozdě -> Každý učitel přišel.

- (39) a) Některý vysoký učitel přišel -> Některý učitel přišel.  
b) Některý učitel přišel pozdě -> Některý učitel přišel.

Existuje pak třída výrazů přirozených jazyků, které jsou gramatické jen v DE kontextech. Tyto výrazy bývají nazývány *Negative polarity items* a jejich českým příkladem jsou výrazy *kdy* a *vůbec*, jak ukazují následující věty:

- (40) a) Každý lingvista, který **kdy/vůbec** potkal Chomského, ho obdivuje.  
b) \*Každý lingvista **kdy/vůbec** potkal Chomského.  
(41) a) \*Některý lingvista, který **kdy/vůbec** potkal Chomského, ho obdivuje.  
b) \*Některý lingvista **kdy/vůbec** potkal Chomského.

Na první pohled by se mohlo zdát, že negramatičnost vět s NPI v UE kontextech by mohla plynout z nějakého porušení sémantického pravidla, ale to zřejmě není pravda, protože kontradikce je jistě sémanticky anomální jev, přesto v přirozeném jazyce nevede k negramatičnosti: *Petr je a není vysoký* je jistě zcela gramatickou větou češtiny. Naproti tomu věta *\*Každý lingvista kdy/vůbec potkal Chomského* rozhodně větou češtiny není. Naše znalost přirozeného jazyka tedy nutně zahrnuje znalost entailmentových relací, protože tato znalost rozhoduje i o gramatičnosti nebo negramatičnosti jistě množiny vět.

Z pohledu induktivního osvojování jazyka jsou tyto fakty poměrně nečekané. Z hlediska GG může rozumné vysvětlení znít například takto: dítě při osvojování jazyka předpokládá, že všechny determinátory jsou konzervativní a navíc se každý z nich vyznačuje tím, že na každém ze svých argumentů je specifikován co do svých entailmentových vlastností, což má dopad na gramatičnost/negramatičnost vět, ve kterých se kvantifikátor nachází. Z tohoto pohledu je tedy úkolem dítěte zjistit, která slova z osvojovaného jazyka jsou determinátory (což pozná například podle syntaktického okolí nebo ze sémantické generalizace: determinátory jsou konzervativní) a které z nich se pojí s jakými entailmenty, přičemž druhy entailmentů (DE/UE) jsou zřejmě dopředu dány.

Hypotézy o tom, že část gramatiky je do jisté míry vrozená, nás pak nutí klást si otázky, jak přesně charakterizovat tuto vrozenost. Apriori není velký rozdíl mezi tím, zda zatížíme biologii a budeme tvrdit, že mnoho je vrozeného, nebo zatížíme obecnou inteligenci a budeme tvrdit, že vše je možné vyindukovat ze vstupních dat.

Nicméně poznatky o akvizici jazyka a o struktuře přirozených jazyků obecně silně ukazují na to, že při učení se mateřskému jazyku jsou vstupní data příliš skrovná na to, aby se mohly stát základem pro generalizace o logicky náhodných vlastnostech přirozených jazyků. Ať už se nám to líbí nebo ne – lidská lingvistická kompetence vykazuje vlastnosti, které jsou stěží odvoditelné ze vstupních dat. V tom pak lidský jazyk připomíná biologické orgány, jejichž struktura je do určité míry určena okolím, ale z větší části vychází z vrozených specifikací. Biologická povaha přirozeného jazyka je pak jednou ze základních tezí, které charakterizují program generativní gramatiky.

### 3. Naturalismus

Jedním z posledních a nejjasnějších příspěvků k tomu, jak Chomsky pojímá přirozený jazyk, je sborník jeho článků *New Horizons in the Study of Language and Mind*. V tomto sborníku Chomsky vyjasňuje filozofické důsledky programu generativní gramatiky. Hlavním kamenem argumentace je pro Chomského už zmíněný vědecký naturalismus. V tomto pojetí je předmětem studia lingvistiky jazyková schopnost, její iniciální stav (univerzální gramatika) a pak všechny následující stavy, které vznikají interakcí mezi univerzální gramatikou a jazykovým vstupem. Počáteční stav jazykové schopnosti můžeme pokládat za svého druhu zařízení, které produkuje finální gramatiku na základě jazykové empirie jako vstupu. Každý stav přirozeného jazyka je pak generativní procedurou, která determinuje množinu strukturních popisů gramatických výrazů daného jazyka.

Chomsky pokládá za důležité to, že vezmeme-li naturalistickou povahu lingvistiky vážně, pak musíme přijmout za vlastní stejná kritéria, jaká na své teorie kládou ostatní přírodní vědy. Zdůrazňováním právě tohoto bodu se pak Chomsky vymezuje proti takovým filozofům jazyka, kteří podle jeho mínění tuto zásadu nedodržují a obviňuje je z metodologického dualismu:<sup>6</sup> „Explanatorní teorie myslí byly předloženy zejména v oblasti studia jazyka. Nicméně tyto teorie byly často napadány ne kvůli tomu, že by porušily kánony metodologického naturalismu, [...] ale protože se prohřešily proti „filozofickým principům“ [...] Tvrdím, že taková kritika je jistou formou metodologického dualismu.“ Jako příklad toho, co myslí metodologickým dualismem, uvádí o metodologickém dualismu toto: „[...] že se musíme vzdát vědecké racionality, studujeme-li člověka ‚od krku nahoru‘ [...] což vede k jisté formě mysticismu v této doméně zkoumání a nutí nás to přijímat arbitrární předpoklady a apriorní nároky, jaké se ve vědě běžně nepřijímají.“<sup>7</sup> Tím Chomsky samozřejmě nemyslí, že lingvistika a psychologie by měla být redukována na biologii nebo fyziku – mysl (mozek) může být (stejně jako oceán) studována na mnoha rozdílných úrovních popisu – lingvistika běžně pracuje s komputačně-reprezentační rovinou, a i když lze doufat v určitou formu unifikace s ostatními přírodními vědami, taková unifikace je zatím velmi vzdálená. Znamená to pouze to, že podle metodo-

<sup>6</sup> N. Chomsky, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Oxford: Oxford University Press 2000, s. 77.

<sup>7</sup> *Tamtéž*, s. 76.

logického naturalismu by entity a vlastnosti, které jsou vyžadovány našimi nejlepšími teoriemi jazyka a mysli, měly být brány stejně vážně jako entity a vlastnosti, které jsou vyžadovány našimi nejlepšími teoriemi fyziky a chemie. A to proto, že lingvistika, psychologie, biologie, chemie nebo fyzika jsou všechno pokusy podat „nejlepší teorii“ daného aspektu světa. Entity a vlastnosti postulované našimi nejlepšími teoriemi přirozeného jazyka by pak měly být brány vážně kýmkoliv, kdo se o přirozeném jazyku vyjadřuje. A toto je právě výtka, kterou Chomsky adresuje mnohým filozofům jazyka, kteří kritizují lingvistické teorie ne na základě naturalistických kritérií – tedy především empirické adekvátnosti, ale na základě porušení jistých filozofických kritérií.

Co tím Chomsky přesně myslí? Není to určitá forma imunizace lingvistiky před jakoukoliv formou kritiky zvenčí? Chomsky má jistě pravdu v tom, že hlavním měřítkem vědecké teorie je vysvětlení co největšího množství dat. Nicméně každá vědecká teorie by měla být vnitřně koherentní, což je požadavek, který je z hlediska dané teorie apriorní. Myslím proto, že obecně lze provozovat, i když přijmeme metodologický naturalismus, rozumnou podobu konceptuální analýzy jakékoliv vědecké teorie, aniž bychom upadli do dualismu, který Chomsky přičítá filozofům jazyka. Každé takové počínání musí být ale posuzováno případ od případu a nelze tvrdit, jak to dělá Chomsky, že by bylo principiálně chybné. Na druhou stranu je určitě nesporné, že lepší znalost lingvistických teorií by filozofům jazyka rozhodně prospěla.

Často diskutovanou distinkcí, o které se Chomsky znovu zmiňuje ve svém sborníku, je Quinovo rozlišení mezi chováním, které je řízeno (*guide*) pravidlem, a chováním, které je slučitelné (*fit*) s pravidlem.<sup>8</sup> Quine uvádí následující ilustrativní příklad: představme si dva systémy anglické gramatiky – jeden tradiční, vycházející z latinských základů, a druhý moderní. Dejme tomu, že oba systémy jsou extenzionálně ekvivalentní v tom, že oba vymezují stejnou množinu dobře utvořených anglických vět. Studenti jedné školy se naučí první systém, studenti druhé školy druhý systém, ve výsledku bude angličtina obou skupin studentů shodná, protože jazykové chování obou skupin studentů je slučitelné s oběma systémy, nicméně první systém řídí chování první skupiny studentů a druhý systém řídí chování druhé skupiny studentů. Chování je pro Quina slučitelné s nějakým pravidlem, kdykoliv dané pravidlo může vysvětlit toto chování, ale podle Quina chování není řízeno pravidlem, pokud ten, kdo se tímto pravidlem řídí, nezná dané pravidlo a nemůže ho explikovat. Důvodem, proč Quine zavádí toto rozlišení, je to, že se snaží zpochybnit lingvistický koncept tacitního (nevědomého) pravidla. Protože, jak Quine správně poznamenává, generativní gramatika si za svůj cíl definuje najít ta pravidla, která odpovídají mentálním strukturám v mozku, takže dva extenzionálně ekvivalentní systémy gramatických pravidel nejsou stejně správné, protože pouze jeden z nich může být obrazem toho, jak vypadá mentální gramatika mluvčího daného jazyka. Takže znalost gramatiky ve smyslu generativní gramatiky je čímsi více než slučitelností a čímsi méně než úplně vědomou obeznámeností s pravidly. Quine vlastně pochybuje o konceptuální

---

<sup>8</sup> W. V. O. Quine, *Methodological reflections on current linguistic theory*, in D. Davidson – G. Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht: Reidel 1972, s. 442–454.

koherenci tohoto „prostředního“ řízení se pravidly – prostředního proto, že jde o řízení se pravidlem, nicméně o nevědomé řízení se pravidlem.

Odpověď, kterou Chomsky na Quinovu argumentaci dává, je ta, že odvolávání se na konceptuální analýzu, samo o sobě oprávněné, má velmi pochybnou aplikovatelnost, protože konceptuální koherence se má týkat pojmů, které daná teorie využívá a naturalistická lingvistika prostě používá pojem pravidla, které je nevědomé. Kritizuje-li pak Quine a ostatní filozofové jazyka takové používání, protože odporuje jistému, ve filozofii jazyka obvyklému pojetí jazyka, které pravidla jazyka považuje za normativní, pak celá kritika stojí na tom, zda i-jazyk má mít vlastnost normativnosti, což samozřejmě v chomskyánském pojetí nemá. Obecně tedy Chomsky argumentuje tím, že kritik jeho koncepce by se měl vyvarovat toho, aby do lingvistické teorie vnášel vlastnosti pojmů, které pocházejí z jiných oblastí. Jak Chomsky v různých variacích často opakuje: „Předpokládejme, že řeknu: ‚Ten kámen spadl z nebe, skutálel se z kopce a dopadl na zem.‘ Tento výrok nemůže být přeložen do teorií, které byly vyvinuty k popisu a vysvětlení světa, [...] tyto termíny patří do různých intelektuálních světů. Názory, přání, dojmy, kameny padající k zemi, bouřky sbírající se atd. nejsou předmětem vědeckých zákonů, stejně tak jako neexistují přemostovací zákony, které by je spojovaly s vědou. Není pochyb o tom, že věda se nesnaží zachytit obsah běžného diskurzu, ani jiných kreativních aktů imaginace.“<sup>9</sup>

Umět určitý přirozený jazyk (v generativní gramatice) znamená mít jistý stav i-jazyka. A Chomsky zdůrazňuje, že neexistuje žádný rozumný způsob, kterým lze tento technický pojem zcela přeložit do běžného jazyka. Toto je nutné chápat tak, že Chomsky velmi radikálně přetvořil to, jakým způsobem se máme dívat na přirozený jazyk, bereme-li naturalistický přístup vážně. Podle konceptu generativní gramatiky je celý pojem i-jazyka založen na lingvistických datech a neexistuje žádná teoreticky zajímavá relace mezi člověkem a jeho i-jazykem. I-jazyk je prostě stav jazykového orgánu, jehož počáteční bod je společný všem lidem, a i-jazyk jako takový je pak definován jako dosažený stav jazykové schopnosti. Analytická epistemologie může nabídnout různé vhledy do vztahu mezi člověkem a obsahem toho, co ví. Nicméně tyto hypotézy jsou z hlediska chomskyánského naturalistického projektu poměrně bezúčelné, jsou-li aplikovány na vztah individua k jeho přirozenému jazyku. V naturalistickém zkoumání neexistuje žádná rozumná odpověď na to, jaký epistemologický vztah je mezi člověkem a i-jazykem, který má. Je to podobné, jako neexistuje žádná rozumná odpověď na povahu epistemologického vztahu mezi člověkem a principy, které řídí fungování jeho ledvin.

#### 4. Internalismus

Program naturalizované lingvistiky pochopitelně vede i k jasnému vymezení v často diskutované dichotomii mezi úzkým a širokým mentálním obsahem. Úzký obsah jistého přesvědčení je takový obsah, který je zcela vymezen interními vlastnostmi individua. Interní vlastnost je tedy například modrá barva nějaké tužky, je to

---

<sup>9</sup> N. Chomsky, *New Horizons in the Study of Language...*, s. 15, s. 89.

vlastnost, která není závislá na okolí, zatímco externí vlastnost je například lokace tohoto předmětu.<sup>10</sup> Pozice úzkého mentálního obsahu bývá často spojována s Descartem jako obhájcem teze o tom, že naše perceptuální stavy a naše názory závisí zcela na vlastnostech vnitřních mentálních reprezentací a nijak by se nezměnily, kdyby svět byl jakkoliv odlišný od toho, za jaký ho máme (nezmění-li se samozřejmě tyto reprezentace). Z toho lze odvodit to, že jakákoliv změna v našem okolí, jakkoliv radikální, by nevedla ke změně mentálního stavu, pokud tento mentální stav zůstává stejný.

Naturalizovaná lingvistika se vzhledem k přirozenému jazyku samozřejmě řazuje mezi obhájce úzkého mentálního obsahu. Chomsky sám je kritický ke dvěma podobám externalismu, což je teze zastávaná odpůrci internalismu a úzkého mentálního obsahu. Chomsky je odpůrcem jazykového externalismu i sémantického externalismu. Jazykový externalismus je pozice, která (velmi zjednodušeně řečeno) popírá, že přirozený jazyk je objekt, jehož vlastnosti supervenují na vnitřních stavech mysli daného individua. Takže v externalisticky pojaté jazykovědě je objektem zkoumání jazykovědy množina dobře utvořených vět daného jazyka (e-jazyk), nikoliv kompetence mluvčího (i-jazyk).

Sémantický externalismus, jako další podoba externalismu, popírá to, že referenční nebo intencionální vlastnosti jazykového výrazu mohou být fixovány nezávisle na fyzikálním a/nebo sociálním okolí mluvčích jazyka.

Mezi internalismem a externalismem existuje řada přechodných stadií, takže je samozřejmě možné být například jazykový externalista, ale sémantický internalista, což je pozice, kterou hájí například Katz.<sup>11</sup> Katz se snaží dokázat, že jazyky jsou abstraktní objekty, ale zároveň považuje významy za intrinsické vlastnosti výrazů, které nezávislejší na fyzikálním a/nebo sociálním kontextu.

Stejně dobře je možné být jazykovým internalistou a sémantickým externalistou, což je pozice, kterou zastává Fodor, když tvrdí, že jazyky jsou systémy mentálních reprezentací v mysli individua, takže jejich komputační a konceptuální vlastnosti supervenují na vnitřních stavech individua, ale referenční a intencionální vlastnosti výrazů přirozeného jazyka závislejší na širším fyzikálním kontextu.<sup>12</sup>

#### 4.1 Putnamův argument: Dvojče Země

Jeden z nejdiskutovanějších a nejvlivnějších argumentů ve prospěch širokého obsahu a externalismu vůbec je Putnamův argument v eseji Význam významu.<sup>13</sup> Putnamova argumentace je zaměřena na lingvistické významy a na referenci jisté třídy výrazů přirozeného jazyka. Putnamův nejznámější příklad „Twin Earth“ – Dvojče Země je poměrně populární, u nás se mu věnoval například Jaroslav Peregrin.<sup>14</sup> Mně v tuto

---

<sup>10</sup> Viz C. Brown, Narrow Mental Content, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2002 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/content-narrow/>>.

<sup>11</sup> J. Katz, *Language and Other Abstract Objects*, Totowa, NOJ: Rowman and Littlefield 1981.

<sup>12</sup> J. Fodor, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA: MIT Press 1987.

<sup>13</sup> H. Putnam, The Meaning of 'Meaning', in K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science VII), Minneapolis: University of Minnesota Press 1975.

<sup>14</sup> J. Peregrin, Dvě úrovně sémantiky, *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 4, s. 547–565.

chvíli nejde o platnost Putnamova argumentu, ale o to, jakým způsobem lze na tento argument odpovědět z internalistické perspektivy. Putnam se totiž snaží dokázat, že pro jistou třídu výrazů přirozeného jazyka je sémantický internalismus neudržitelný, což je pro sémantického internalistu jako je Chomsky samozřejmě nepřijatelné.

Putnamův myšlenkový experiment se týká Dvojčete Země – imaginární planety, která je až do poslední molekuly shodnou kopií Země, včetně všech pozemských obyvatel. Dvojče Země je totožné se Zemí kromě jedné systematické změny v určitých částech životního prostředí. Experiment se navíc odehrává kolem roku 1750, tedy v době, kdy ještě nebyla známa chemická struktura vody. Představme si obyvatele Země jménem Oskar, který užívá jazykový výraz „voda“. Nyní si představme, že na Dvojčeti Země existují všechny entity a jejich rozmístění ve stavech věcí shodně se Zemí (tedy existuje i dvojče Oskara) s jedinou výjimkou: všechna voda, která na Země má chemickou strukturu popsatelnou vzorcem  $H_2O$ , je na Dvojčeti Země nahrazena substancí (nazvěme ji XYZ) s jinou chemickou strukturou než je  $H_2O$ . XYZ má ale jinak všechny pozorovatelné vlastnosti shodné s vodou na Země.

Putnam argumentuje, že látka, která prší z oblohy a naplňuje jezera a řeky na Dvojčeti Země, není voda. Podle Putnama totiž lidé užitím výrazu „voda“ referují (i v roce 1750) k přirozenému druhu, tj. druhu věcí, jehož jednotlivé instance sdílejí společnou podstatu, která sice sama není přímo pozorovatelná, ale která vysvětluje všechny pozorovatelné vlastnosti vody. Rozdíl mezi současností a rokem 1750 je v tom, že dnes víme, že voda je chemicky popsatelná jako  $H_2O$ , nicméně voda byla  $H_2O$ , i když jsme o tom nevěděli. Argumentace je pak obdobná i pro ostatní přírodní druhy – například určitou nemoc identifikujeme jejími příznaky, ale předpokládáme, že existuje jistá skrytá příčina, například jisté viry, které tyto příznaky způsobují; což předpokládáme ještě před tím, než onu příčinu objevíme.

Dvojče Oskar, což je naprostá kopie Oskara ze Země, je schopen akceptovat Dvojče-českou větu „Voda je vlhká“, nicméně podle Putnama Dvojče Oskar nereferuje k vodě, protože na Dvojčeti Země není žádná voda, jen XYZ. Dvojče Oskar nikdy neviděl vodu, nikdy nemluvil o vodě, takže ani nemůže k vodě referovat.

Protože Oskar i Dvojče Oskar mají naprosto shodné interní vlastnosti, nicméně referují k různým substancím, užívají-li slovo „voda“, pak jejich vnitřní vlastnosti nedostačují k tomu, aby determinovaly, k čemu užitím výrazů referují. Takže, je-li význam slova dostatečný k tomu, aby určil referenci daného slova, pak význam nemůže být určen jen interními vlastnostmi individua. Putnam celou argumentaci shrnuje sloganem „významy prostě nejsou v hlavě“.<sup>15</sup> Z toho tedy pro Putnama plyne, že referenční vlastnosti výrazů přirozeného jazyka závažněji na mimojazykových objektech a nesupervenují na vnitřních jazykových stavech.

Odpověď, kterou Chomsky nabízí, je částečně podobná té předchozí. Především zdůrazňuje, že celý myšlenkový experiment se dovolává našich intuicí, ale přitom se v něm používají technické termíny (reference, extenze), které mají význam takový, jaký jim autor daného myšlenkového experimentu přičítá. Dovolávat se našich intuicí je pak stejně pochybné, jako dovolávat se našich intuicí o tenzorech nebo

---

<sup>15</sup> H. Putnam, *The Meaning of 'Meaning' ...*, s. 23, s. 227.

axiómech aritmetiky. Pokud neakceptujeme danou teorii, tak jsou naše intuice bezcenné. Ve všech těchto případech jde o technické termíny, které znamenají právě to, co jejich autoři zamýšleli. Myslím, že podobným způsobem argumentuje Peregrin, když ukazuje neplatnost Putnamova argumentu tím, že jednu z premis, na kterých celý argument stojí – totiž, že totožnost intenzí nutně znamená i totožnost extenzí, zpochybňuje, když tvrdí, že takové absolutní použití termínů intenze a extenze je nepoužitelné, protože totožnost intenzí znamená totožnost extenzí jen *ceteris paribus* (parametrem světa a času) – za předpokladu totožnosti mimojazykového světa, což je samozřejmě v případě Země a Dvojčete Země triviálně porušeno.<sup>16</sup> Pro fungování Putnamova argumentu je nutné přijmout jisté technické termíny, které znamenají jen to, co autor chce, aby znamenaly. Nepřijmeme-li je, pak celý argument přestane být platný. Chomsky se navíc odvolává na to, že naše intuice jsou v podobných experimentech dost zrádné: představíme-li si, že si Oskar a Dvojče Oskar vymění místa (aniž by o tom oni sami věděli, stejně jako jejich okolí), pak je možné, že nikdo tuto změnu nezaregistruje. Z toho by pak plynulo, že slovo „voda“ v ústech obou Oskarů označuje stejnou věc, něco, co lze z internalistické perspektivy popsat například jako „látka, která naplňuje jezera a moře a padá za deště z nebe“. Z externalistické perspektivy je jistě přijatelné, aby po výměně Oskar referoval na Dvojčeti Země k substanci XYZ a Dvojče Oskar k substanci H<sub>2</sub>O, to vlastně potvrzuje externalistické pojetí významu, ale samozřejmě je nepřijatelné Chomského vysvětlení, které toto chování vysvětluje tím, že význam slova „voda“ je pro Oskara i Dvojče Oskara stejný. To je ale myslím dobrou ukázkou toho, že tento myšlenkový experiment neumožňuje rozhodnout mezi externalismem a internalismem, protože jeho průkaznost závisí na předpokladech, se kterými do něj vstupujeme.

Chomsky navíc neodmítá to, že připisování významů lingvistickým symbolům se často děje nezávisle na intrinsických vlastnostech těchto symbolů (nezávisle na mentálních stavech mluvčího). Řekne-li mi Jones (oblíbené vlastní jméno v Chomského příkladech), že lituje těch, kteří zemřeli před padesáti lety v zákopech u Verdunu, tak mám dvě možnosti – buď řeknu, že Jones ve skutečnosti mluví o první světové válce, ne o druhé světové válce, čímž mu přičítám mentální stav, který nezávisí na vnitřních vlastnostech jeho mentálních obsahů, protože tato atribuce závisí na mých mentálních stavech, nebo vezmu vážně to, co říká, a pak jeho vyjádření musím přijmout jako nepravdivé tvrzení o druhé světové válce. Za různých okolností zřejmě přijmu různá rozhodnutí, nicméně, takové přisuzování významů – jak Chomsky lakonicky zakončuje – „je legitimním předmětem lingvistické sémantiky a etnovědy, ale vědecké studium jazyka bude pokračovat zcela jinudy“.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> J. Peregrin, *Dvě úrovně sémantiky...*, s. 23.

<sup>17</sup> N. Chomsky, *New Horizons in the Study of Language...*, cit. v pozn. 6, s. 15, s. 154.



## 5. Závěr

Jako výstižný závěr mého příspěvku mi připadá citát z Horwiche:

„Samozřejmě, evidentní legitimita i-lingvistiky, posoudíme-li ji měřítky koherence, proveditelnosti a vědecké hodnoty, neimplikuje nelegitimitu jiných typů studia přirozeného jazyka. Nicméně, nechceme-li ztrácet čas a energii, je důležité zaměřit pozornost na přístupy, které jsou schopny vyrovnat se s uvedenými měřítky. Tak zvané ‚filozofické‘ přístupy k jazyku jsou ze své podstaty nevědecké a jako takové jsou zcela bezbranné vůči uvedeným kritériím, což Chomsky opakovaně prokázal.“<sup>18</sup>

Myslím, že Chomsky se v tomto odmítání filozofické kritiky, jako je ta Quinova nebo Putnamova, přibližuje k závěru, který bývá přičítán pozdnímu Wittgensteinovi – totiž, že všechny filozofické koncepce jazyka jsou poněkud pochybné. Oproti Wittgensteinovi ale přidává pozitivní radu: chceme-li porozumět přirozenému jazyku, musíme vytvořit nejlepší teorii daného objektu (u Chomského naturalizovanou část myslí) a až z dané teorie odvozovat (je-li to možné) metafyzické projekty; opačná cesta k ničemu rozumnému nevede.

---

<sup>18</sup> P. Horwich, *Meaning and its Place in the Language Faculty*, in L. M. Antony – N. Hornstein (eds.), *Chomsky and his critics*, Oxford: Blackwell Publishing LTD 2003, s. 162.

IVO POSPÍŠIL

## CO JE TO AREÁLOVÝ VÝZKUM CÍLE, METODY, PROBLÉMOVÉ OKRUHY, TENDENCE A PŘÍKLADY

### Východiska

Představa areálových studií jako takových nebo přímo oboru doktorského studia teorie areálových studií vychází z potřeby komplexního přístupu, který propojuje různé vědní oblasti na základě areálového principu a srovnávací typologie textů. Hlavním cílem takového bádání je vytvořit styčný obor v důsledku vzájemného propojení sociálních a filologických věd na bázi studia areálů, v nichž se spojují sociálněvědní hlediska (např. historické, politologické aj.) s hledisky jazykovými, literárními a obecně kulturními, a na základě srovnávací typologie uměleckých, publicistických a odborných textů, který by propojoval filologické a sociální vědy a jejichž průnik by umožnil nové pohledy jak na jazyk a literaturu, tak na jednotlivé sociální vědy.

Obor se tedy pohybuje ve dvou rovinách: v rovině areálovosti, která prostorově spojuje protínající se předmět obou vědních oblastí, tedy filologických a sociálních věd, a v rovině textového prolnutí na základě rodového (generického, žánrového) hlediska.

Potřeba komplementarity obou rozsáhlých vědních oblastí je pocitována jako navýsost aktuální: filologové, kteří studují primárně a tradičně především jazyk a literaturu, cítí potřebu hlubšího záběru nejen ve smyslu studia kultury v širokém slova smyslu (dnešní *cultural studies* zde mají své dávné předchůdce v *kulturněhistorické škole*, která již v 19. století zahrnovala literaturu do rámce kultury jako její konkrétní případ), ale také sociálněvědních aspektů areálu, kde se mluví příslušným jazykem: starší pojem tzv. reálií (*life and institutions*), tj. konglomerátu základních informací o životě v daném areálu, o společenském uspořádání apod., již svou povrchovostí nedostačuje. Na druhé straně pocitují sociální vědci určité rezervy ve znalostech tradičně filologických pohledů na daný areál: nejde jen o praktickou znalost jazyka, ale skrze jazyk o hlubší průnik do myšlení, literatury a kultury, které mohou být výhodným východiskem ke studiu sociálních věd. Jinak řečeno: nelze dnes již vystačit s pouhým monitoringem masmédií, ale je třeba i diachronního průniku, abychom pochopili reálné dění v areálu. Takové expertízy potřebuje jak sociálněvědní teorie, tak praktická politika, jinak může ulpět na povrchu jevů a její teorie i rozhodnutí budou nesprávná. Jazyk a literatura poskytují – na rozdíl od žurnalistické publicistiky – hlubinné informace o areálu. Teprve syntézou těchto pramenů může být dosaženo správného pochopení procesů a jevů v areálu, jinak řečeno: překvapující a zdánlivě nelogické a neracionální dění může být vysvětleno nejen na ose synchronní, ale také diachronní, přičemž současný stav jazyka a literatury informuje o zásadních společenských procesech.

Situace v areálu střední a jihovýchodní Evropy, který byl v minulosti spojen s existencí totalitních a autoritativních režimů a nyní bývá nazýván postkomunistic-

kým, si z tohoto hlediska zasluhuje mimořádné pozornosti. Právě sem se v poslední době přesouvá areálové těžiště sociálních věd, neboť o této oblasti můžeme vypovídat jednak z autopsie, jednak z pozice poměrně blízkého sousedství nebo snadné dostupnosti. Složité procesy v areálu bývalého Sovětského svazu, ale také ve střední Evropě a na Balkáně dokládají důležitost tohoto úkolu jak z hlediska praktického využití, tak z hlediska metodologického vývoje obou vědních sfér.

V tomto smyslu je slavistika výchozí disciplínou pro tato studia par excellence, neboť do sebe zahrnuje většinu tohoto areálu, ale také široké kontextové zapojení pokrývající jak celý Balkán, tak areál východoevropský a středoevropský (kontext slovansko-maďarský, slovansko-rumunský, slovansko-albánský a slovansko-řecký, slovansko-rakousko-německý a slovansko-baltský).

Současně je nutné hledat tyto spojitosti v obecné teorii literárních žánrů, která by scelila jak žánry umělecké, tj. esteticky relevantní, tak neumělecké, věcné a vědecké. Zde je nutno opřít se o dosavadní výsledky teorie žánrů čili *genologie*.

Genologie, pojem vytvořený ve 30. letech Paulem van Tieghemem, je v tomto pojetí přehodnocen, respektive rozšířen. Není to jen nauka o literárních druzích (žánrech, genres littéraires, kinds of literature, literary genres, literarische Gattungen), ale především o genotypu literárních textů různé povahy, které by spojovaly nejen světovou krásnou literaturu jako celek (Weltliteratur, littérature mondiale, littérature universelle, world literature), ale také jiné typy textů včetně věcné a vědecké literatury.

Brněnská genologická a komparatistická škola má tradici sahající do 30. let 20. století. Je spojována s činností Franka Wollmana a jeho žáků; tradice žánrového bádání se v rámci různých brněnských slavistických institucí na FF MU pěstuje od 70. let. V současné době je však třeba vytvořit novou disciplínu integrujícího charakteru, která by svou metodologií spojovala filologii a současně vytvářela mosty k textům jiných věd.

Projekt přípravy nového předmětu, který byl nazván integrovaná žánrová typologie a postihuje jednu rovinu navrhovaného oboru teorie areálových studií, vznikl v roce 1997 na Ústavu slavistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity. Jeho výsledkem bylo zřízení Kabinetu areálových studií a akreditace doktorského studijního programu Teorie areálových studií – v tomto projektu se dále pokračuje v situaci, kdy se koncepčně napodobuje na pracovištích v České republice, která byla původně proti němu.

Mezi literárním textem jako artefaktem a literárním textem jako pramenem informací o sociální realitě a součástí této reality existuje řada mezičlánků, tranzitivních pásem, jichž lze využít: jedním z nich je tzv. kulturologie zkoumající celek kultury prizmatem daného jazyka, jinou socio- a psycholinguistika, jinou politologie zabývající se konkrétním státem nebo geografickou či administrativně politickou zónou, další přechodovou sférou představuje kulturní historie jako součást obecných dějin.

Jednu oblast teorie areálových studií reprezentuje tranzitivní zóna vzájemně propojených sociálních a filologických věd, které si vzájemně vypomáhají: filologie se svou analýzou jazyka a literatury, resp. literární kultury, je prostředníkem k poznávání sociální reality, naopak sociální vědy poskytují studiu jazyka a literatury

nezbytné sociální pozadí (social background), jímž jazyk vstupuje do pragmatického kontextu a vystupuje ze systémové uzavřenosti. Sociální realita není však pouze pozadím, ale přímo součástí jazykových mechanismů a literárních transferů: bez ní je nám význam literárního textu vlastně uzavřen nebo alespoň zbaven své původní vazby. I když je literární text jako objekt interpretace vlastně vždy svým způsobem vyložitelný, slabým propojením se sociální realitou nebo nedostatkem informací o prostředí vzniku textu ztrácíme řadu jazykově sociálních významů, které text původně zprostředkovával.

*Žánrově srovnávací přístup*, jímž lze klasifikovat všechny texty – tedy umělecké i neumělecké, věcné, publicistické, představuje druhou rovinu integrované žánrové typologie. Tento přístup vychází především z jazykového a literárního postoje.

Z tohoto hlediska jsou přirozenou součástí oboru teorie areálových studií tyto subdisciplíny: *Areál a filologická studia* (obor zkoumá podstatu areálu jako jazykové, kulturní, sociální, politické a ekonomické entity a vzájemné průniky těchto oblastí z pozice filologie a sociálních věd); *obecná genologie* (obor se zabývá studiem literárních rodů a žánrů a žánrových odrůd s přesahem k jiným druhům umění – pokud je to možné a funkční vzhledem ke specifiku těchto umění – a mimouměleckým řadám – věcná literatura); *obecná komparatistika* (obor studující srovnávací metodologii aplikovanou na sféru literatury, ale také na jiné druhy umění a na neumělecké řady; součástí této subdisciplíny jsou dějiny komparatistiky, vývoj komparatistické metodologie, problematika příbuzných literatur, zónových komplexů, generální literatury, zvláštních meziliterárních společenství, meziliterárních centristmů a světové literatury, přičemž se tento koncept rozšiřuje na literaturu v širokém slova smyslu, tedy i na mimoumělecké řady; v duchu bádání Ďurišinoва týmu zdůrazňuje úlohu areálu); *systematická komparativní genologie* (subdisciplína se zabývá současným stavem žánrového systému krásné a věcné literatury na srovnávacím základě; cílem je vytvoření obecné žánrové typologie); *diachronní komparativní genologie* (subdisciplína zkoumá historické utváření žánrů krásné a věcné literatury s důrazem na dobové tvarování žánrů v různých vědních oborech; smyslem subdisciplíny je ukázat na vývoj uměleckých i neuměleckých žánrových systémů z hlediska jejich klíčového charakteru: některé žánry, které dříve vytvářely jádro žánrového systému, se ocitly na jeho periferii nebo přešly ze sféry věcné do umělecké a naopak); *synchronní komparativní genologie* (subdisciplína se zabývá současným stavem žánrového systému a jeho minuciózními pohyby a vnitřními posuny); *diachronní studium komunikativní funkce textu* (subdisciplína se zabývá různými podobami literární komunikace v minulosti a dnes v souvislosti s růzností mediátorů textu); *metodologie* (pojem areálu a jeho sociálněvědní a filologická interpretace, specifikum srovnávání věcných a uměleckých žánrů, míra aplikace metod z různých vědních oborů). Oborový půdorys lze ovšem podle potřeby a specializace zmnožovat.

Teorie areálových studií je tak chápána jako jev procesuální a procesuálně utvářený, jako svého druhu multidimenzionální hledání jejích různých poloh. Je chápána jako jev multidisciplinární, interdisciplinární a transdisciplinární.

## Atraktivní sociologie

V roce 1998 vyšla knížka prešovského rusisty Andreje Antoňáka *Sociokultúrna interpretácia románov M. Šolochova* (Tichý Don, Rozoraná celina).<sup>1</sup> Autor v publikaci, která se pak stala podkladem jeho habilitace, ukázal způsob, jak zpřístupnit dva Šolochovy romány z jiného zorného úhlu a současně prezentoval rozpory v samotném textu tak, že autora v očích současného čtenáře poněkud rehabilitoval. V posledních letech se ve světě vede diskuse o nové aplikaci sociologických a politologických metod při zkoumání literatury: je to úkol nadlidský, neboť takové aplikace se střetávají s překážkami, které i v minulosti při užívání těchto metod ovšem existovaly. Jde především o jejich mechaničnost a „služebnost“ literatury, která tak často byla jen materiálem ideologických nebo přímo politických tezí (sovětská sociologická škola 20. let aj.). Antoňák se však podíval na tuto problematiku širě a moderněji. Svůj přístup nazval „sociokulturním“ a nutno říci, že přesně: jeho přístup spojuje sociologické a kulturologické hledisko a dotýká se tzv. národní psychologie. Zdá se, že se budeme muset čas od času vracet ke strukturám, které vytvářely duchovní klima literatury, a připustit, že strukturalisty kritizovaný H. Taine se svou triádou nebyl slepou vývojovou cestou. Antoňák to názorně dokládá v pasážích o přírodních podmínkách, které do značné míry determinovaly duchovní život všech východních Slovanů (osudově nešťastné spojení půdních a klimatických podmínek). Je zřejmé, že se Antoňák vyhnul krátkým spojením, která byla charakteristická pro některé sociologické školy 19. a 20. století: jde mu o sociokulturní podloží, z něhož vyrůstaly romány M. Šolochova. Antoňákova práce soustředěná na sociokulturní sféru se tu otvírá dalším problémovým okruhům, jako jsou ruská kultura a politická moc<sup>2</sup> a především vývojové paradigma ruské literatury 20. století, které se teprve vytváří. Z tohoto paradigmatu by neměl být a priori vyloučen žádný proud.<sup>3</sup>

I v české literární vědě se objevují pokusy nově koncipovat sociologickou metodu, naposledy ve stati Aleše Hamana, který navazuje na některé myšlenky Jana Mukařovského, např. o přechodech mezi estetickou normou a normami mimoestetickými, a manifestuje, že dnešní tzv. komunikativní pojetí literatury může být cestou inspirující se starou sociologií literatury a vytvářející most k překonání dnešní atomizace a subjektivizace: „Komunikativní založení kultury navozuje také možnost změny v přístupu k dějinám, který se rozchází s dnešním diskontinuitním pojetím (v zásadě se nepříliš lišícím od marxistického pojetí ekonomickospolečenských formací; u Foucaulta je zdrojem odlišností kulturních formací rozdílná vědní, u Kuhna jsou to rozdílná vědní paradigmatata). Proti tomuto diskontinuitnímu pojetí by bylo možno postavit pojetí literární historie jako hermeneutiky sociálně situova-

<sup>1</sup> Prešov: Manocon 1998, 123 s.

<sup>2</sup> Viz T. Klimowicz, *Obywatele Arkadii. Losy pisarzy rosyjskich po roku 1917*, Wrocław 1994.

<sup>3</sup> In margine: britský slavista z univerzity v Bath David Gillespie zařadil do svého výkladu ruského románu 20. století i román Nikolaje Ostrovského *Jak se kalila ocel* a zdůvodnil to právě potřebou úplnosti a reprezentativnosti určitého proudu – viz D. Gillespie, *The Twentieth-Century Russian Novel. An Introduction*, Oxford – Washington D. C. 1996; viz také naši recenzi *The Twentieth-Century Russian Novel: the Problem of Change and Interpretation*, *Germanoslavica* 1996, 1, s. 161–164.

ného dialogu v čase [...] Zdá se, že období atomizace, izolace, anarchie a bezbřehé pluralitní tolerance (signalizující ztrátu hierarchie hodnot) příznačné pro konec století (a tisíciletí) vyústí nakonec v potřebu rehabilitovat dialektický koncept analogie, jednoty v rozdílnosti, jenž by umožnil navázat zpřetrhané souvislosti. Pojmy jednoty, celistvosti se totiž v obavě z uniformity autoritativních ideologií ztratily z obzoru dnešních intelektuálů. Analogie vývojových řad a jejich vzájemné vztahy vytvářející dialogické, sociálně strukturované kulturně komunikativní situace, je konceptem, jenž nabízí možnost takového pohledu na dějiny literatury, z jehož perspektivy by nebyly pouhou ilustrací obecných dějin, nýbrž aktivní složkou reflexe dějinného procesu kultury jako komunikace v čase.“<sup>4</sup>

Zájem o sociologii literatury,<sup>5</sup> která se má odvozovat z nových komunikativních modelů literatury, svědčí o úporné snaze po „pořádku“ v literárních hodnotách a také po pevnějších, exaktnějších kritériích literární axiologie. „Nová sociologie“ však nemůže nevzít v úvahu právě dlouholetý vývoj imanentních metod (formálních škol, strukturalismu), a nejen hermeneutiku a komunikativní estetiku. Oživování a především nutnost vytváření nových kontextů měla za cíl i naše nová edice učebního textu českého slavisty Karla Krejčího a úvodní metodologická studie.<sup>6</sup>

### **Rozevírání filologie: lingvistika, literární komparatistika, slavistika a jejich areálové aspekty**

Rozevírání filologie ve směru sociálních věd je patrné také v lingvistice. Dokladem využití takového pohledu na vývoj jazyka je pozoruhodná studie ruského lingvisty Viktora Živova (Institut ruského jazyka Ruské akademie věd v Moskvě), který revidoval starší názory na tzv. východoslovanskou či ruskou diglosii. Odvolává se na teze Pražské školy z roku 1929, odmítá dosavadní pojetí vzniku spisovné ruštiny buď rusifikací staroslověnštiny nebo slavjanizací ruštiny či východoslovánštiny a ukazuje na zcela pragmaticky funkční přístup, který si z široké nabídky jazykových modelů vybral to, co bylo funkčně použitelné. Přitom implicitně ukazuje, že sám pojem standardního jazyka je evropského (čti: západoevropského) původu a že vlastně vznik nebo spíše vznikání moderní ruštiny bylo funkčně areálovou záležitostí: „Языковой материал, ранее распределенный по регистрам, оказался объединенным в единый пул, который и подвергается ревизии и перебору. Первым шагом выбрасывание из него тех формальных, прежде всего морфологических элементов, которые однозначно соотносились со старым книжным языком (...) Сама идея языкового стандарта

---

<sup>4</sup> A. Haman, *Historie literatury a sociologie, SPFFBU*, V 2, 2000, s. 11–12.

<sup>5</sup> I. Pospíšil, *Nové debaty o sociologii, Opera Slavica* 2001, č. 3, s. 43–46.

<sup>6</sup> K. Krejčí, *Sociologie literatury* (eds. I. Pospíšil – M. Zelenka), Brno: Ústav slavistiky MU a Literárněvědné společnosti AV ČR 2001. Úvodní studie I. Pospíšil – M. Zelenka, *Souvislosti sociologického přístupu k literatuře a komparatistické impulsy Karla Krejčího v meziválečném období: na pomezí sociologismu a strukturální estetiky*, s. 5–32.

<sup>7</sup> В. Живов, *Формирование норм русского, литературного языка нового типа и их предыстория*, in *Reflections on Russia in the Eighteenth Century*, eds. J. Kleuinn – S. Dixon – Maarten Fraanje, Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag 2001, s. 377–398.

была идеей европейской, принадлежавшей модернизирующему дискурсу европейского абсолютизма. В этом контексте понятно, что принципы отбора языкового материала диктовались ориентацией на другие ‚культурные‘ языки Европы. В синтаксисе эта ориентация была выражена непосредственно. Синтаксическая стратегия европейского нарратива, восходящая к античной риторической традиции, переносится на русскую почву и актуализует синтаксические модели церковнославянского стандарта, восходящие к той же античной традиции. Оппозиция русского и церковнославянского, которой обычно придается столь большое значение, здесь была вовсе не при чем. Из нового литературного языка постепенно устранились те синтаксические построения, которые попали в „петровский пул“ из традиций, использовавших ситуационный синтаксис и не соответствовали синтаксическим стратегиям западноевропейских языков. Значение западноевропейского образца состоит не в том, что из него берутся новые синтаксические построения, а в том, что он выполняет роль камертона, на который выстраивается новый языковой стандарт.“<sup>8</sup> I když se nám v tomto prípade zdá, že řada syntaktických a jiných modelů, které se do nového standardu nehodily, přesto zůstaly v repertoáru dnešní ruštiny takřkajíc „k použití“, nelze nesouhlasit s významem sociálně areálového tlaku, z něhož se „vytiskla“ spisovná ruština.

Prostorovost jazyka a literatury byla odedávna doménou konfrontačního studia jazyků v lingvistice a komparatistice v literární vědě. V literární vědě může být dobrým příkladem metodologie slovenského komparatisty Dionýze Ďurišina. Ďurišinův projekt *Osobitné meziliterárne spoločenstvá* I–VI znamenal zásadní odmítnutí europocentrického modelu literatury: rozmanitý materiál asijských, afrických i latinskoamerických literatur přispěl k vymezení meziliterárních společenství jako prostorově administrativních kulturních celků. Šestisvazkový komplet, který jednak prohloubil pojmoslovný aparát meziliterárního procesu, jednak metodiku zkoumání tohoto fenoménu, přinesl celkem 84 studií od 57 badatelů z rozmanitých univerzit a akademií věd (Bratislava, Budapešť, Moskva, Petrohrad, Praha, Skopje, Tallinn, Taškent, Záhřeb aj.).<sup>9</sup> Jestliže každý svazek má své významové těžiště dané záměrem editora, který byl v průběžném pracovním kontaktu se svými spolupracovníky, nedá se hovořit o monotematických sbornících: samotné téma – zákonitosti meziliterárního procesu na materiálu zvláštních meziliterárních společenství – je natolik široké, že prakticky vylučuje možnost koncentrace zájmu desítek vědců na úzce specializovaný problém. Navzdory tomu lze v jednotlivých sbornících najít dominantní rysy: první svazek projekt představil a nastolil základní metodologické teze, druhý upřesnil kategorie meziliterárního procesu. Třetí díl zachytil problematiku národních literatur, čtvrtý směřoval k fenoménu světové literatury, pátý svazek analyzoval meziliterární společenství slovanských literatur v nejrůznějších kontextech a poslední sumarizoval výchozí pojmy a principy.

<sup>8</sup> *Tamtéž*, s. 397.

<sup>9</sup> D. Ďurišin a kol., *Osobitné meziliterárne spoločenstvá* I–VI, Bratislava 1987–1993.

Pojetí zvláštních meziliterárních společenství je prostoupeno kategorií meziliterárnosti. Například na materiálu literatur bývalého SSSR ukázal D. Ďurišin na intencionální, programovou komplementarizaci, která je konstitutivní složkou historického vývoje juvenilních (mladopis'mennych) literatur. Kategorie meziliterárnosti však současně zahrnuje i negativní, rezistentní, divergentní faktory, které jsou nejen dokladem rozpadu dosavadních meziliterárních společenství, ale často právě naopak nevyvratitelným znakem jejich existence. Ostatně programová, intencionální divergence není ničím jiným než reakcí na sílicí centrismus meziliterárních společenství. Odpor k přejímání vývojových impulzů a naopak programové vysunování z meziliterární komunity mohou samo společenství na jedné straně rozkládat, na druhé obohacovat jeho možnou existenci na jiných základech, s posuny důrazu a přestavěnými interrelacemi. Intencionální divergence a rezistence se většinou dostávají až na vyšších úrovních integrace zvláštního meziliterárního společenství: snaha o vytržení z tohoto společenství je projevem vyšší úrovně meziliterárnosti, kdy tyto komunity dospívají k vývojovému klimaxu.

Podstatnou subkategorií meziliterárnosti pak jsou meziliterární centrismy. Zatímco pro minulost byl charakteristický euro(po)centrismus, který se prosadil i v Severní Americe (USA, Kanada – mluví se o euroamerickém centrismu), v současnosti v odporu vůči eurocentrismu vznikají jiné centrismy, např. afrocentrismus, hispanoamerický centrismus aj. Myšlenka centrismu není výlučně evropská, resp. euroamerická – podobné představy vznikaly např. v Asii, ale i v Rusku. Nicméně díky evropské expanzi se s představou centrismu pracovalo ponejvíce právě na půdě Evropy. Představa euroamerické civilizační entity jako centra všehomíra vznikala postupně od helénismu, přes Imperium Romanum a středověký křesťanský univerzalizmus, renesanční titánství až po kolonizační expanzi. Centrismy jsou přirozeným projevem dějinného pohybu, který je založen na dialektice jako boji protikladných sil. Na ošidnost centrismů poukázala řada autorů, včetně ruského orientalisty N. I. Konrada<sup>10</sup> – nejde však jen o posuzování této kategorie, ale spíše o zjištění její poznávací nosnosti, neboť literární centrismy vyvolávají přirozenou reakci, rezistenci, divergenci a jsou tedy hybateli literárního vývoje a tím i prostředníkem v utváření představ o světové literatuře. Konradova práce *Zapad i Vostok* zdánlivě tradičním a badatelsky neefektivním, nicméně zajímavým způsobem prezentuje světovou literaturu v souvislosti s ideou univerzalizmu jako ucelenou literárněhistorickou kategorií, přičemž zároveň postuluje perspektivy jejího vývoje.

D. Ďurišin proto mluví o meziliterárních centrismech jako nástrojích poznání literárního vývoje, zdůrazňuje důležitost geograficko-areálového faktoru, ale především celistvost badatelských kritérií. Na příkladu balkanistiky jako vědní disciplíny ukazuje na nutnost vnášet sem i jiná kritéria, mj. slohové, a sledovat domestikaci různých prvků, které se skrze heterogenní etnika ocitají v „balkánském kotlí“. Z tohoto hlediska jsou zajímavé také východoslovenské centrismy, a to už tím, že tvoří dominující vrstvu jazykově, etnicky a geograficky rozsáhlejšího společenství. K rozpracování tematického okruhu tzv. mediteránního centrismu podstatně přispěl

---

<sup>10</sup> N. I. Konrad, *Zapad i Vostok. Statji*, Moskva 1972.



brněnský člen Ďurišinoва týmu, slavista a balkanolog I. Dorovský v souboru studií *Balkán a Mediterán* i jinde,<sup>11</sup> kde pro teritoria vzdálenější středomořskému regionu razí termín „týl“. Z tohoto hlediska jsou týlovými zeměmi i Čechy, Morava, Slezsko, Polsko, ale také Ukrajina a Rusko. To má svou hlubokou logiku, i když v případě Ruska nejde často jen o kulturní „týlovost“, ale také o „týlovost“ ideologickou, subjektivně dotvářenou (Moskva jako třetí Řím).

Slavistika zahájila sice svou existenci primárně jako filologická disciplína spisy Josefa Dobrovského a jeho následovníků, současně však velmi brzy deklarovala své širší pojetí historicko-etnologicko-folkloristické. Výsledkem těchto osvícensko-romanticko-obrozených snah byla také koncepce pražského Slovanského ústavu stojícího na pomezí ministerstva národní osvěty a ministerstva zahraničí a vyjadřující tak nejen filologické a obecně vzdělávací zájmy, ale především diplomaticko-geopolitickou strategii nově se etablujícího československého státu ve spojitosti se vznikem nástupnických útvarů, včetně slovanských zemí ve střední a jihovýchodní Evropě a se situací na území bývalé Ruské říše. Původně byla prvorepubliková slavistika orientována na co nejširší zachycení slavistické problematiky včetně průmyslu a architektury. Toto pojetí se však takto nikdy v praxi nerealizovalo. Česká slavistika – ale i jiné národní slavistiky – řeší tedy ve 20. století narůstající konflikt mezi širším a užším pojetím slavistiky, mezi filologickým a historicko-etnologicko-kulturologickým komplexem. Je zřejmé, že jejich vztah je komplementární, a to se projevuje běžně v praxi (jazyková vybavenost historiků, etnologů a kulturologů na straně jedné a poučenost z těchto oborů u filologů na straně druhé). Tento někdy viditelnější, jindy skrytější konflikt se projevoval pod různými ideologickými maskami: zatímco v poválečném období šlo často o prioritu marxistické tzv. nové (současné) historie socialistických zemí, od 90. let se stále více projevuje impakt tzv. sociálních věd (především sociologie, politologie, žurnalistiky a masmediálních studií). V souvislosti se studenou válkou a jejím ukončením, resp. transformací v jiné formy konfliktu, se obnovil problém tzv. areálových studií: ukázalo se, že filologická slavistika by již neměla hrát úlohu jazykově kulturního servisu sociálních věd, ještě však zesílila potřeba vzájemné komplementarity a průniku, ale u vědomí citlivosti ve smyslu uchování křehké metodologické integrity obou oborových celků. Na tuto situaci reagoval právě brněnský tým studující tzv. integrovanou žánrovou typologii v rámci širě pojatých areálových studií.<sup>12</sup> Složitá situace v dnešních evropských areálech dokládá důležitost tohoto úkolu jak z hlediska praktického využití, tak z hlediska metodologického vývoje obou vědních sfér.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> I. Dorovský, *Balkán a Mediterán*, Brno 1997; I. Dorovský, *Balkánské meziliterární společenství*, Brno 1993.

<sup>12</sup> *Integrovaná žánrová typologie (Komparativní genologie). Projekt – metodologie – terminologie – struktura oboru – studie*, ed. I. Pospíšil, Brno: MU 1999 (hlavní autoři I. Pospíšil, J. Gazda, J. Holzer).

<sup>13</sup> Z areálové a problémově blízké sekundární literatury uvádíme funkčně jako vzorek: U. Altermatt (Hg.), *Nation, Ethnizität und Staat in Mitteleuropa*, Wien – Köln – Weimar 1996; G. Bátonyi, *Britain and Central Europe 1918–1933*, Oxford 1999; P. Béhar, *Zentraleuropa im Brennpunkt*, Graz 1994; *Bilance a výhledy středu Evropy na prahu 21. století*, Brno 2000; F. Bister (hrsg.), *Kulturelle Wechselseitigkeit in Mitteleuropa*, Ljubljana 1995; M. Boden, *Nationalitäten, Minderheiten und ethnische Konflikte in Europa*, München 1995; K. Buchleitner, *Das Schicksal der anthroposophischen Bewegung und die Katastrophe Mitteleuropas*, Schaffhausen 1997; H.-P. Burmeister – F. Boldt – G. Mészáros (Hrsg.), *Mitteleuropa: Traum oder Trauma?* Bremen 1988; E. Busek, *Mitteleuropa: Eine Spurensicherung*, Wien 1997; E. Busek – E. Bix, *Projekt Mitteleuropa*, Wien 1986;

## Kritika literárněvědného imanentismu a hledání východiska

Krise literárněvědné metodologie se projevila v poslední době novými útoky na imanentní cluster metod. Příkladem mohou být dvě publikace, k nimž máme výhrady, ale které svým otevřením či pootevřením „černé skříňky“ provokují k novým řešením a k hledání nové balance. Prvním příkladem může být kniha nitranského badatele Z. Rédeye.<sup>14</sup> Úsilí nových generací literárních vědců překonávat dominanci imanentních metod a smysluplně se vklínit do nového, hluboce rozvrstveného post-strukturalistického směřování je hodno sympatie a bedlivé pozornosti: jde jistě o fenomén generační, ale také a především o jiný způsob uvažování o literatuře, zjevně spjatý s tlakem okolního, stále praktičtějšího, bezprostředně praktického až brutálně praktického světa.

Celkově se autorův přístup vyznačuje odmítnutím metodologické jednostrannosti strukturalismu, který buduje především na morfologických prvcích a uniká mu příčinná logika skladebnosti systému. Morfologie básnické výpovědi, tedy uspořádanost slovesného projevu v básnickém tvaru, je zároveň zrcadlením uspořádanosti vědomí, resp. obrazu reality a světa v básníkovi a našem vědomí současně (dříve se tomu říkalo denotace a konotace). Již na samém počátku své studie tak Rédey otevřel řadu problémů, na něž – jak se ukáže – nenašel již čas a místo: jedním z nich je právě

---

E. Busek – Wilflinger, *Aufbruch nach Mitteleuropa: Rekonstruktion eines versunkenen Kontinents*, Wien 1986; *Central Europe. Centrisme interlittéraire des littératures de l'Europe Centrale. Literární studie. Práce Slovanckého ústavu AV ČR*, 5, eds. Ivo Pospíšil – Miloš Zelenka, Brno: MU 1999; L. R.-G. Declodet – H. Van Uffalen (Hg.), *Der niederländische Sprachraum und Mitteleuropa*, Wien – Köln – Weimar 1995; I. Pospíšil, A Chapter from Brno Ukrainian Literary Studies: the Creative Activity of Mečislav Krhoun and His Book on Jurij Fedkovyč, in *Pagine di ucrainistica europea. A cura di Giovanna Brogi Bercoff, Giovanna Siedina*, Alessandria: Edizioni dell'Orso 2001, s. 83–90; I. Pospíšil, Il centrismo interletterario mediterraneo e la letteratura russa, in *Il Mediterraneo. Una rete interletteraria / La Méditerranée. Un réseau interlittéraire / Sredomorie – meziliterárna sieť. A cura di Dionýz Ďurišin e Armando Gnisci*, Roma: Università La Sapienza 2000, s. 101–109; I. Pospíšil, Sergij Vilinskij an der Masaryk-Universität in Brünn: Fakten und Zusammenhänge, *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, Bd. 42, 1996, s. 223–230; *Česko-slovenská vzájemnost a nezájemnost*, ed. I. Pospíšil – M. Zelenka, Brno 2000; I. Dorovský, *Balkán a Mediterán. Literárněhistorické a teoretické studie*, Brno 1997; I. Dorovský, *Balkánské meziliterární společenství*, Brno 1993; *Humanistyka przelomu wieków*, ed. J. Kozielecki, Warszawa: Wydawnictwo Akademiczne „Żak“ 1999; *Jihoslovenské literatury v českém prostředí*, ed. I. Pospíšil – M. Zelenka, Brno 1999; *Kontext – překlad – hranice. Studie z komparatistiky*, Praha 1996; M. Kvapil, *Bohemo-Serbica, Bohemo-Croatica*, Praha 1996; M. Kvapil, *Serbica. Litterarum memoria*, Praha 1998; I. Pospíšil, Krizis filologických nauk i literaturovědecká rusistika v konce tisíciletí, in *Ruskij jazyk v centre Jevropy 2*, Banská Bystrica: Asociácia rusistov Slovenska 2000, s. 44–52; I. Pospíšil, Literární dílo jako reflexe meziliterárnosti (Anatolij Kim – Jurij Rytgev – Čingiz Ajtmatov), in *Litteraria Humanitas VI. Alexandr Veselovskij a dnešek*, Brno 1998, s. 48–59; I. Pospíšil, Problémy humanitních věd a literární věda: velké krize a velká očekávání, in *Literární věda na prahu 21. století / Nauka o literaturze u prahu XXI stulecia*, Sborník z mezinárodní vědecké konference / Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej, ed. L. Martinek, Opava 2000, s. 42–51; I. Pospíšil, „Stará“ a „nová“ komparatistika: pragmatismus a ruský maximalismus u Karla Čapka, *Opera Slavica* 1993, č. 1, s. 16–24; I. Pospíšil, The Danger of Loneliness: the New Splendid Isolation, in R. Ibler (Hrsg.), *Von der sozialistischen zu einer marktorientierten Kultur?* Würzburg 2000, s. 83–96; I. Pospíšil, Utopičnost a hlubinnost literární vědy (Meditace in margine projektu Dionýze Ďurišina), *Opera Slavica* 1993, č. 1, s. 44–47; I. Pospíšil, Východoslovenské meziliterární centrismy na pozadí balkánských centristů, *Zbornik Matice srpske za slavistiku*, Beograd 1994, t. 46–47, s. 19–27; *Východoslovenské literatury v českém prostředí do vzniku ČSR*, ed. D. Kšicová, Brno 1997.

<sup>14</sup> Z. Rédey, *Pragmatika básnického tvaru*, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, FF, Ústav literárnej a umeleckej komunikácie 2000.

zmíněný vztah uspořádanosti artefaktu k vědomí tvůrce a recipienta – tím se totiž nejuvýrazněji staví proti klasické strukturalistické depsychologizaci.

Úvodní partii si Rédey uvolnil cestu k další kritice strukturalismu, spíše bych však řekl tzv. strukturalismu: říká mu jakobsonovský; jinde píše o Proppově *Morfologii pohádky* či Lotmanově *Struktuře uměleckého textu* a uvádí vřočení slovenských překladů, i když si asi uvědomil, že z Lotmanových děl je mu asi tematicky nejbližší Analýza básnického textu (*Analiz poetičeskogo teksta*, 1972), aniž však na ni odkazuje.

Problém Rédeyho kritiky strukturalistického pojetí básnického díla totiž spočívá v tom, že si sám vytvoří svůj vlastní strukturalismus, jakési jeho abstraktní jádro, které pak kritizuje. Jestliže vytýká strukturalismu posedlost exaktností, dokonalostí, měřitelností a počitatelností, připisuje mu již vlastnosti pečlivé filologické metody, z níž imanentní metodologové mnoho a rádi – i když často skrytě – přejímali; současně při posuzování strukturalistického pojetí verše nelze opomenout nejen zmíněnou knihu Lotmanovu, ale především versologické práce českých strukturalistů, dva brněnské konferenční sborníky z teorie verše ze 60. let, práce Hrabákovy (z 30. let) a Jiřího Levého (z 60. let); z Hrabáka se tu uvádí jen učebnicový *Úvod do teorie verše*, z Mukařovského nic, z Levého také nic, z Lotmana již zmíněná kniha, z Červenky také nic, stejně jako z Jankoviče, nemluvě o totální absenci světové (i strukturalistické) teorie verše (desítky sborníků, mezinárodních konferencí, ruská versologická škola apod.). Určitá svinutost, uzavřenost do sebe, koncentrace na slovenské práce a slovenské prostředí (M. Bakoš; i citovaná Zelenkova studie o manuskriptologii vyšla vlastně v nitranském sborníku, z českých překladů jsou citováni Curtius a Heidegger). Je možná, ale pak nelze z takové práce vyvozovat závěry obecnější povahy: jiná věc je materiál výzkumu (slovenská poezie, Hviezdoslav, Hollý), jiné je jeho metodologické pozadí.

Navíc si autor neujasní pojmy, s nimiž běžně operuje od prvních řádků: forma – tvar – struktura. Užívá jich promiskue, v různých spojeních (forma-tvar, tvarová struktúra), někdy je nahrazuje slovem „morfológia“, takže není jasné, proč je užívá všechny, když jsou to pravděpodobně v jeho pojetí různá pojmenování téhož jevu (nebo nikoli?); chybí tu tedy přesné vymezení objektu zkoumání, jak je vyznačeno v titulu práce. Zcela s autorem souhlasím, že strukturalistické pojetí básnického tvaru (F. Wollman, druhy profesor bratislavské a brněnské univerzity, tomu říkal „eidos“) je nedostatečné, ale nevytýkejme strukturalistům dětinskou nevědomost: samozřejmě že věděli o psychologii, recepci atd., stejně jako H. Taine jistě chápal artefakt a literární proces složitěji než jako proslulou triádu race, moment, milieu; oni však přesně vymezili to, co je zajímavé, a to, co – fenomenologicky řečeno – uzávorkovali; to však neznamená, že si věcí v závorce nebyli vědomi. Řekněme, že jde o pracovní schéma a tzv. normální podmínky, které známe například ze školské chemie nebo fyziky (uvádí se „za normálního tlaku a teploty“). Proto bylo už nejednou řečeno, že strukturalistická analýza připomíná nikoli operaci, ale spíše pitvu, tedy analýzu nehybného, „mrtvého“ předmětu; to však neznamená, že by si strukturalisté nevědomovali „život“ artefaktu. Právě uvést artefakt do pohybu je cílem kritiků strukturalismu: teoreticky se jim to daří (přesně uvádějí, co strukturalistům chybí), v praxi je to však poněkud horší.

Tu Rédey v druhej kapitole *Pragmatická motivovanosť básnického tvaru* vniká do sféry metodiky a zase správne uvádza deziluzi a odcizení žáků nucených rutinne rozebírat verše, počítat stopy apod. (s. 98); uniká jim však účel, uzpůsobenosť k něčemu (s. 99), tedy funkčnost formy. Ale to snad nemůže vytykat strukturalismu, v němž jsou struktura a funkce neoddelitelné, ale spíše školské praxi. Proti strukturalistické synchronii zavádí diachronii: způsob, jakým se vyhnout této žákovské depresi, je úkrok do minulosti. Vyložíme tedy žákovi dějiny verše neboli, jak říká autor, „vývinovo-genetický aspekt básnického tvaru“, tedy postaru vývoj, evoluci, prostě historickou poetiku. Jistěže se žák rád doví o tom, co byl hexametř a jak vznikal a fungoval; mám však vážne pochybnosti, že mu to pomůže najít současný vztah k textu; vysvětlí mu to, proč Hollý psal, jak psal, ale na papíře, odtržené od orálních nebo pohybových realizací, zůstává text zase jen smutně osamělý: historie jej neoživí. Pod módním pseudoterminologickým balastem se k nám vrací stará dobrá kulturněhistorická metoda.

Dostávame sa k ďalšiemu prínosnému bodu Rédeyho publikácie: k problému návaznosti literárnevědných metod. Jestliže platí ještě i dnes alespoň v obrysech Hegelův dialektický zákon negace negace, je zřejmé, že se kritika strukturalismu musí v něčem vracet před něj, ale nemůže jej obejít, musí se dostat k nové hodnotě tím, že se dostane „nad něj“ a tím jej současně vstřebá. Ve vztahu k strukturalismu tento proces již po desetiletí – se střídavými úspěchy – probíhá před našimi očima.

S hutnou stostránkovou studií přichází vedoucí nitranského Ústavu literárnej a umeleckej komunikácie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa Ľubomír Plesník.<sup>15</sup> Snaží sa zistiť existenciálny a obecně lidské a životní spojitosti tvaroslovného aspektu literatury. Již na počátku proti sobě klade dva výroky: Schopenhauerův, v němž se mluví o eudaimonologii, tedy návodu na šťastné pozemské bytí (Aphorismen zur Lebensweisheit), a Ejchenbaumův z čítankové studie Jak je udělán Gogolův Plášť („Pokusíme se vysvětlit základní kompoziční vrstvu Pláště“). Nebudeme namítat, že jde o výroky dvou představitelů různých vědních oborů, zvláště když sám Boris Ejchenbaum (1886–1959) začínal spíše jako filozof než jako technolog literatury (asi do roku 1916).<sup>16</sup> V případě uvedených výroků, které autor chápe jako krajně protikladné, jde tedy o překlenutí propasti mezi uměním jako hledáním lidského štěstí a odstraněním utrpení a technologickým pohledem na literaturu (analytická uměnověda). Plesník hledá kořeny Schopenhauerových názorů a nachází je přímo v jeho textech (odvolávky na Upanišády, Bibli, taoismus, korán apod.).

Jak vlastně propojit póly technologie či tvarosloví a artefaktu vklíněného do životního celku? Odpověď není třeba hledat pouze v Schopenhauerově odkazu k Platónovi a Kantovi a jedním dechem k asijským učením: podstata leží již ve třech pramenech antické estetiky, jimiž jsou kosmogonie a kosmologie (pythagorejci), techné (sofisté) a psyché (novoplatonici). Již tu se zračí různé přístupy, které se

---

<sup>15</sup> Ľ. Plesník, *Estetika jednakosti. Tvaroslovné poznámky*, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, FF, Ústav literárnej a umeleckej komunikácie 2001.

<sup>16</sup> Viz mj. I. Pospíšil – M. Zelenka, *René Wellek a meziválečné Československo. Ke kořenům strukturální estetiky*, Brno 1996.

v dalších staletích realizovaly v různých speciálních metodách. Právě Ejchenbaumova technologie má své počátky v techné sofistů, z níž se vydatně napájel Aristotelés, jsou tu ovšem paradoxy a „přepnutí“, např. od Platóna k neoplatonikům.

Plesníkův výklad směřuje k propojení technologie a lidského vědomí a na příkladu kompozice a jejích různých podob v podání Františka Všetického<sup>17</sup> demonstruje, že kompozice jako určité uspořádání artefaktu je v podstatě funkcí struktury vědomí.<sup>18</sup>

Základní Plesníková otázka, stejně jako otázky jiných badatelů, kteří se v poslední době od literární vědy přichýlili k filozofování, dumání a volným kontemplacím, je povýtce existenciální a položili si ji i jiní, třeba N. G. Černyševskij (*Co dělat?*). On však myslel asi na ruskou společnost, možná i na společnost vůbec, myslíme na lidské bytí a na lidský úděl. To, že východní moudrost je jednou z cest, je zřejmé, ale pouze jednou. Ostatně nedomnívám se, že většina obyvatel Asie by svým každodenním životem tato učení naplňovala. Sebereflexe je podstatnou součástí vědy, avšak jako její kritika, nikoli jako jiná doktrína. Ti, kteří se k těmto sebe-reflektujícím tendencím nestavějí nadšeně, jsou někdy pokládáni za staromilce a lidi plytkého myšlení – z pochopitelných důvodů se domnívám, že tomu tak být nutně nemusí. Kritický přístup ještě neznamená odmítání, spíše vědomí reálného fungování věcí a jevů. Je mnohé mezi nebem a zemí, co je možné zkoumat, zabývat se tím, ale také to uzávorkovat. H. Taine jistě věděl tom, že kreace je spojena s psychikou, ale hloubkově se tím nezabýval, strukturalisté nebyli zdaleka jen mechanickými technology literatury, jak se domnívá Z. Rédey,<sup>19</sup> jen si tuto problematiku pracovně uzávorkovali (asi jako v hodinách fyziky nám učitel uváděl jakési jevy probíhající za tzv. normálních podmínek, tj. za normální teploty a tlaku). Uzávorkování může mít ráz pracovně metodický, metodologický (když nepokládáme tento přístup za nejpłodnější) nebo protektivní (nechceme otvírat černou skříňku). Co nám například pomůže, že se od literatury vydáme směrem k psychologii a filozofii? Chápu, že prožíváme i krizi dělby práce, lidé jsou unaveni z odcizení, které zplodila a plodí, ale jména jako Miko, Plesník nebo Rédey známe nikoli z filozofie, psychologie nebo buddhismu, ale právě z estetiky, stylistiky nebo literární vědy.

Vyjděme tedy z řemesla: jako člověk mohu uznat cokoliv, ale jako literární vědec využívám ty postupy, které mi pomohou lépe poznat literaturu – ať již pro samo poznání a radost z něho, nebo pro vlastní život a širší souvislosti nebo pro to, že to mohu někomu sdělit, a tedy pro radost z komunikace, pro radost ze sdělovaného obsahu. Psychologie, filozofie apod. mě zajímají do té míry, do jaké mi pomohou poznat můj předmět, využívám jich s mírou, neboť nejsem ani psycholog ani filozof. Rád bych chápal svět celistvě, celostně a byl celostnou či celistvou bytostí, ale takto chápe svět leckdo; pokud se však chci nějakému předmětu přiblížit, musím se nutně zaměřit a ztratit tak kus této celistvosti.

---

<sup>17</sup> Viz F. Všeticka, *Kompoziciána*, Bratislava 1986 (přel. Zuzana Vašková); též, *Podoby prózy*, Olomouc 1997. Později vydal F. Všeticka ještě pokračování (zabývá se v něm tvaroslovím české prózy dvacátých let 20. století), a to monografií *Tektonika textu. O kompoziční výstavbě české prózy třicátých let 20. století*, Olomouc 2001.

<sup>18</sup> L. Plesník, *Estetika jednkosti...*, s. 17.

<sup>19</sup> Viz naši recenzi Nezbytlí metodologické návaznosti aneb Poněkud vyprázdněná pragmatika, *Slavica Litteraria*, X 4, 2001, s. 141–142.

Volání po dotyku reality, po tom, aby problémy měly něco společného s našimi životy, je zcela legitimní, ale věda je silná právě tím, že není bezprostřední, že se skládá z řady clon, které někdy záměrně vytváří. Je v lidském životě mnoho tabuového: podle Dostojevského není dobré všechno odhalit, vždy je třeba ponechat nějaké tajemství – světu i člověku. Zde se již utvářejí i bez východního myšlení i Heideggerova „Leichtung“ (tedy prosvětleného místa, průseku v lese, průhledu) volné prostory, které si člověk vytváří spontánně, psychobiologicky, sebezáchovnou činností ratia, aby se dostal z krize, do níž jej uvedla jeho vlastní aktivita.

Tradiční technologie není však jen způsob lidské existence a současně její ospravedlnění a zdůvodnění, nýbrž také estetická a hodnotová doména, hrací zóna, kam se člověk unavený bojem uchyluje jako do dobře známé, i když iluzivní enklávy.

Problém lidského života, a tedy i vědy, včetně uměnověd, je hledání rovnováhy, balance. Tedy nikoli uměle vytvářené převážení k pozitivnímu pólu výkonu, úspěšnosti, dostatku až přebytku a přesycenosti, ani k rezignaci na pohyb kyvadla, která má nepříjemné etické konsekvence. Každý způsob uvažování je možný, ale někdy jde o nebezpečnou koketérii – pokud vše domyslíme do důsledků. Lidstvo, které by směřovalo k odstranění vnímání polarity pozitiv a negativ a k „eudaimonickému naladění“, by rozhodně nebylo množinou usmívajících se andělů. Praktický život ve světě ukazuje, že tyto koncepce jsou jedněmi z možných a dočasných alternativ a – stejně jako se zásadami common sense – jen s nimi nevystačíme.

Neodsunujme tedy literární vědu imanentního, technologického typu; badatelé si jen vymezili pole působnosti a zbytek uzávorkovali: o to nejsou méně hodnotní. Do jiných sfér nešli, protože jim nerozumějí (nejsou v tom sami) a spojitost struktury vědomí a struktury artefaktu je – pokud vím – dosud černou skříňkou, lze o ní jen esejisticky spekulovat – jinak je tu ovšem místo pro obtížný, skutečně mezidisciplinární přístup spojující přírodní, technické i humanitní vědy. Snad ještě jedna poznámka by se měla týkat toho, proč tento „útok“ na imanentní, morfologické metody v literární vědě přichází jednou razantně ze strany pragmatiky (Z. Rédey), podruhé z pozice východního myšlení (L. Plesník). Odpovídá na to již sám Plesník, když nachází spojitosti evropské filozofie a východních učení; již v knize *Labyrint kroniky* (1986)<sup>20</sup> jsem došel k jednoznačnému názoru, že tzv. utilitarismus a antiutilitarismus vycházejí ze stejné myšlenkové báze, v podstatě z prakticky utilitárního vztahu k realitě (spor Lomonosov – Sumarokov v ruské literatuře 18. století, spor utilitární pikareskné avanturní literatury a stacionárních, deskriptivních, kronikových struktur, v podstatě se projevující jako dialog urbánního a rustikálního principu). Jistý kompromis v literární vědě směřující vstříc novým pohybům, jisté hledání nové rovnováhy a vyšší citlivosti je pozorovatelné již desetiletí: spočívá v „měkčím“ a jemnějším přístupu k artefaktu; je však třeba nezapomínat, že jemněji pohlížel druhdy na literaturu i mladý pražský strukturalista René Wellek, žák O. Fischera, a jiní jeho kolegové.

Součástí těchto pohybů ve smyslu balance, resp. nalezení nové rovnováhy, je „měkké“, obezřetné rozšiřování mezioborových vztahů filologických věd a jiných vědních clusterů, zejména sociálněvědních.

---

<sup>20</sup> I. Pospíšil, *Labyrint kroniky*, Brno 1986, zejména kapitola Filozofické pozadí: dialog s utilitarismem, s. 36–59.

## Kulturní dialog a areálová studia

Oba pojmy jsou více kultivovány (alespoň u nás) teprve v posledních letech, ale jejich podstata byla známa dávno, často však vystupovala pod jinými jmény: kulturněhistorická škola vycházela z podobných premis, pojmy jako kulturní prostor nebo geografické pojetí filologie jdou až do 18. století a *via facti* ještě dále, nemluvě o amerických *area studies* jako rámci pro sovětologii období studené války. Jinak řečeno: kulturní dialog má vždy prostorový rozměr a odehrává se v konkrétním areálu, jenž má prostorovou, ale i časovou dimenzi, dění v areálu je vždy soustředěno kolem kultury a kulturního dialogu, i když jde o rozmluvy nejen o literatuře, ale také o umění, společenské etiketě, ekonomii a ekonomice i politice. Kulturní dialog znamená rozmluvu, spor dvou nebo více stran nebo multilaterální výměnu hodnot – také ta se vždy odehrává v konkrétním prostoru, resp. tento prostor překonává. Vytváří tak předpoklad k vzniku kulturních nebo úžeji literárních centrismů, rámců, kam se tyto procesy soustřeďují.

Přesahy literárních vědců ke kulturologii by neměly být pouhým opakováním starších fází kulturní historie nebo jejich variantami: bohužel se nezdá, že jimi jsou. Jinak řečeno: ani tato nová fáze kulturologického bádání, která je vlastní druhé polovině 20. století a období těsně po ní následujícím, se nemůže vyhnout otázce předchůdců a toho, k čemu tehdy – tj. zhruba od poloviny 19. století – došli. Zde se ovšem nabízí celý roj metodologických postupů, mezi nimiž význačné místo zaujímá prostorové chápání kultury a postupy sociálních věd, tedy zejména sociologie, dnes však ještě častěji také politologie (Politikwissenschaft, political science), mezinárodní politiky a žurnalistiky a masmediálních studií, gender studies atd.

Metodologickým východiskem výzkumu, který měl a má obohatit filologické vědy a výuku jazyků a literatur, je již zmiňovaný projekt integrované žánrové typologie, brněnské pojetí literární komparistiky a genologie a ovšem areálové koncepce, které počínají nikoli americkými areálovými studii, ale zcela autochtonně Josefem Dobrovským a slavistickou školou 18. a 19. století. Zdaleka však nejde pouze o obohacení filologické výuky z hlediska informací a kontextové šíře: jde o důležitý metodologický posun, který bychom mohli charakterizovat jako zpevnění filologického jádra a posílení okolní plazmy příbuzných a blízkých vědních oborů: tedy na jedné straně překonání imanentní uzavřenosti filologie, na druhé straně postupné spojení lingvistiky a literární vědy jako již rozpojených součástí původní filologické jednoty. Původní oborová synkretičnost vycházela z menší specializace jednotlivých oborů: proto také vznikaly monografie z dějin jazyka a literatury a vše se v nich chápalo jako celek. Jazyk je materiálem literatury a literatury je realizační plochou jazyka, jenž se manifestuje v textech a mluvních projevech. K tomu se postupně dodávala časová (historická, diachronní) a funkčně synchronní dimenze. Oproti původnímu pojetí se začala vytrácet prostorová filologie, která je nejvíce spjata se zónami a areály, a tedy s tím, co se v těchto prostorách děje a co je nutné znát a pochopit. Je to prostor přírodní, ale také společenský a politický: na hraně přírodně sociálního se pohybuje sexuální život a svět obou pohlaví, stejně jako rodina. K filologii se tu přirozeně připojují sociologie, politologie, filozofie, psychologie, gender studies aj. Současně je zřejmé, že jazyk a texty nevystihují areál zcela, ale také – z druhé strany – že areál z valné části promlouvá jazykem a jeho produkty.

Rozevírání filologie ve směru sociálních věd (viz výše) je patrné jak v literární vědě, tak v lingvistice. Prostorovost jazyka a literatury byla odedávna doménou konfrontačního studia jazyků v lingvistice a komparatistiky v literární vědě. Živovova koncepce v lingvistice a Ďurišinova v literární sféře již byly zmíněny. Podobně nyní často v komparatistice frekventované pojmy region, regionalismus, centrum a periferie spojují tradiční filologické obory s areálovým prostorovým pojetím.<sup>21</sup>

V rámci bádání v této oblasti se v Brně v posledních letech konala řada mezinárodních seminářů. Další postup byl koncipován v podobě zřízení a akreditace již zmíněného doktorského studia teorie areálových studií.<sup>22</sup> Brněnská areálová studia se koncentrují na areál střední Evropy ve spolupráci se slavisty z vídeňského univerzitního Institut für Slawistik.<sup>23</sup> Areálový charakter ve smyslu areálového zkoumání dialogu kultur má také již tradiční řada *Brněnské texty k slovakistice*.<sup>24</sup>

V jubilejní studii o slovenském rusistovi Andreji Červeňákovi ze sborníku *Česko-slovenské vztahy, Evropa a svět* (2003) jsem uvedl právě jeho smysl pro kulturní kontextovost a dialogičnost. Koryfej slovenské slavistiky, mezinárodně ceněný badatel se projevuje jako filozoficky orientovaný odborník zejména na ruskou a slovenskou literaturu, jako iniciátor a kreátor slovenské kultury v tom nejlepší smyslu, muž cílevědomě vytvářející slovensko-české mosty a vědomě se hlásící k československému kulturnímu celku. Červeňákovy mosty spojující slovenskou a českou kulturu, Západ a Východ, Rusko a Evropu, Slovanstvo a svět spočívají v hlubinně antropologického a antropocentristického chápání literatury a opírají se především o tvorbu a uvažování F. M. Dostojevského, jehož je Červeňák mezinárodně uznávaným znalcem. Červeňák je literární vědec-myslitel, jehož práce – i ta literárně-

---

<sup>21</sup> *Kontext – překlad – hranice. Studie z komparatistiky*, Praha: Centrum komparatistiky FF UK 1996; V. Svatoň, *Epické zdroje románu*, Praha 1993; *Román a „genius loci“. Regionalismus jako pojetí světa v evropské a americké literatuře*, Praha, sine (1992?); *Central Europe. Core or Periphery?* København: Copenhagen Business School Press 2000; *Okraj a střed v jazyce a literatuře*. Sborník z mezinárodní konference, ed. M. Čechová – D. Moldanová – Z. Millerová. Ústí nad Labem: Katedra bohemistiky a slavistiky PedF UJEP 2003. Viz naši recenzi in *Opera Slavica*, XIV, 2004, č. 1, s. 46–47.

<sup>22</sup> Výstupem brněnského Kabinetu areálových studií jsou svazky *Integrovaná žánrová typologie* (ed. I. Pospíšil, Brno 1999; hlavní autoři J. Gazda, J. Holzer, I. Pospíšil) a *Areál – sociální vědy – filologie* (ed. I. Pospíšil, Brno 2002).

<sup>23</sup> *Litteraria Humanitas XI. Crossroads of Cultures: Central Europe, Kreuzwege der Kulturen: Mitteleuropa/ Křižovatky kultury: Střední Evropa, Perekrestki kul'tury: Srednjaja Jevropa*, ed. I. Pospíšil, Brno: Ústav slavistiky FF MU 2002; *Comparative Cultural Studies in Central Europe*, eds. I. Pospíšil (Brno) – M. Moser (Wien), Brno: Ústav slavistiky FF MU 2004; *Litteraria Humanitas XIII. Austrian, Czech and Slovak Slavonic Studies in Their Central European Context*, ed. I. Pospíšil – M. Moser – S. M. Newerkla, Brno: Ústav slavistiky FF MU 2005.

<sup>24</sup> Viz *Brněnská slovakistika a česko-slovenské vztahy*, ed. I. Pospíšil, Brno: MU 1998; *Slovakistika v české slavistice*, eds. I. Pospíšil – M. Zelenka, Brno: MU 1999; *Česko-slovenská vzájemnost a nevzájemnost*, eds. I. Pospíšil – M. Zelenka, Brno: MU 2000; *Literatury v kontaktech. Jazyk – literatura – kultura. Brněnské česko-slovenské texty k slovakistice*, eds. I. Pospíšil – M. Zelenka, Brno: Ústav slavistiky FF MU 2002; *Česko-slovenské vztahy v slovanských a středoevropských souvislostech. Meziliterárnost a areál. Brněnské texty k slovakistice IV*, eds. I. Pospíšil – M. Zelenka, Brno: Ústav slavistiky FF MU 2003; *Česko-slovenské vztahy, Evropa a svět. Brněnské texty k slovakistice VI*, eds. I. Pospíšil – M. Zelenka, Brno: Slavistická společnost Franka Wollmana a Ústav slavistiky FF MU 2004; *Aktuální slovakistika. Brněnské texty k slovakistice VII*, eds. I. Pospíšil – M. Zelenka, Brno: Ústav slavistiky FF MU 2005; *Česká a slovenská slavistika na počátku 21. století (Stav – metodologie – mezinárodní souvislosti). Brněnské texty k slovakistice VIII*, eds. I. Pospíšil – M. Zelenka – A. Zelenková, Brno: Ústav slavistiky FF MU 2005.



kritická a literárněhistorická – je prosycena teorií a metodologií. Červeňák je komparatista, komparatistikou ostatně započala jeho vědecká dráha a jeho srovnávací přístupy jsou opět specifické. Zkoumá sice také recepční prostředí, jeho stav a způsoby a příčiny přijímání cizích jevů, ale současně ho nejvíce zajímá začlenění cizích prvků do domácího poetologického řetězce: takto jsou koncipovány jeho nejnovější studie o přítomnosti ruské klasiky v poetice současné slovenské literatury (L. Ťažký, J. Tužínský ad.). Zajímá ho, která se ruská literatura zrcadlí v slovenské, a vidí tudíž slovenskou literaturu v širším mezinárodním kontextu. Zkoumá v podstatě vliv ruské literatury na slovenskou: nebójím se užít tohoto hrubého slova, i když právě slovenské diskuse již kdysi dávno tento pojem vyloučily ze „slušné společnosti“; myslím tím, že jde o pohyb v zásadě jednosměrný, razantní, příliš se neohlížející na „ústretové pohyby“, vynucující si svůj přístup do nitra slovesných staveb stůj co stůj. Tyto jevy nazývané někdy módami, impakty aj. známe přece nejlépe především z naší současnosti (všichni se musí zabývat postmodernou, jinak neobstojí, všichni musí brát v úvahu „evropskou dimenzi“, filozofii jinakosti apod.). V českém prostředí, pro které komparatistika bývala mnohem charakterističtější, je naopak zejména v literárněvědné bohemistice pozorovatelná snaha po uzavření české literatury: bohemisty zajímá, kdo se v cizině učí česky nebo čte českou literaturu či o ní píše; to je jistě chvályhodné, ale méně je již zajímavá mezinárodní souvislost české literatury, i když právě tam by našli příčiny její recepce nebo její „nercepce“, averze či resistance vůči ní, možná i důvody toho, proč bohemistika (i slovakistika) jako samostatný obor ze západoevropských univerzit nezadržitelně mizí. Český bohemistický izolacionismus (jistě není absolutní) dokládá i fakt, že bohemisté nezařazují do svých encyklopedií literárních a literárněvědných časopisů tzv. cizí filologie: stačí však připomenout, jak do bohemistiky zasahoval anglista a germanista R. Wellek, anglista O. Vočadlo, germanista O. Fischer nebo romanista V. Černý. V tomto smyslu je A. Červeňák pokračovatelem staré tradice československé literární vědy, kterou zachovává a rozvíjí, zatímco v českých zemích se ztrácí.

Jinak řečeno: areálovost může být a také je nástrojem zkoumání dialogu kultur v širokém slova smyslu, je jejím rámcem a sama se v ní zrcadlí. Zkoumat dialog kultur tedy znamená zabývat se také pojmy blízkými, které výchozí pojem nahlížejí z jiného zorného úhlu, explikují jej nebo jsou k němu komplementární.

## Slovníček vybraných pojmů

### diskurz

bývá chápán různě široce od mluveného projevu přes jakýkoliv text až po otevřený, časově a rozsahově neohraničený komplex vzájemně souvisejících mluvených i psaných textů, soustředěných kolem určitého tématu; v nejčastějším pojetí diskurz zahrnuje nejen sdělení (text), ale i mluvčího (autora), adresáta sdělení, a bezprostřední (nebo i rozsáhlejší) kontext; bývá definován jako „integrováný celek textu a kontextu“, jako spojení „jazykové realizace interakce a jejího kontextového přesahu“ apod.; v takovém pojetí je diskurzem nejen běžný dialog, ale i psaný, a to i literární text (včetně komunikace mezi autorem a čtenářem)

### funkční styl

objektivní styl jazykového projevu vymezený zobecněnou komunikační funkcí, které slouží, a rozhodující měrou ovlivňující výběr a textovou integraci výrazových prostředků

### **generální literatura**

literární celek, který vznikl srovnáváním a zobecňováním společných rysů více než dvou národních literatur

### **genologie**

literárněhistorická a literárněteoretická subdisciplína literární vědy, která zkoumá strukturu a vývoj literárních rodů (lyrika, epika, drama) a žánrů

### **genologická koncepce**

soustava metodologických východisek a prostředků, které zkoumají vznik a genezi literárního žánru, jeho strukturu a tvarové potence

### **genologická systematika**

genologická disciplína vytvářející soustavu literárních rodů a žánrů

### **genotyp a fenotyp**

pojmy převzaté z genetiky, které v literární vědě vyjadřují základní rys literárního druhu (genotyp) a jeho specifické, individuální vlastnosti (fenotyp)

### **horizontální členění textu**

lineární členění na začátek, střední a závěrečnou část, v psaném textu i členění na kapitoly, odstavce

### **interdiskurzivita (konstitutivní intertextualita)**

znamená, že do textu vstupují a na jeho výstavbě, konstituování se podílejí pravidla, konvence spjaté s textovými typy (žánry, styly, registry). Zde jde o vztahy paradigmatické, realizované spíše ve vertikální dimenzi

### **intertextualita**

autentická a explicitně vyznačená přítomnost jednoho textu v jiném textu (*manifestovaná intertextualita*); jde většinou o vztahy syntagmatického typu – mezi texty, které po sobě následují v určitém řetězci (repliky v dialogu, dopisy v korespondenci), tedy v tzv. horizontální dimenzi

### **jazyk**

1. systém znaků sloužící k výměně a vyrovnávání obsahů lidského vědomí, to jest k dorozumívání a myšlení
2. množina promluv (komunikátů, textů) uskutečněných, probíhajících, nebo potenciálních, řídících se stejnými strukturálními zákonitostmi toho či onoho jazyka

### **jazykový styl**

způsob cílevědomého výběru a uspořádání (organizování) jazykových prostředků, který se uplatňuje při genezi textu; v hotovém komunikátu se pak projevuje jako princip organizace jazykových jednotek, který z částí a jednotlivostí tvoří jednotu vyhovující komunikačnímu záměru autora

### **koherence textu**

sémantická spojitost textu i propojení jeho složek různými prostředky

### **kohéznost textu**

výrazová spojitost textu, a to jak v rovině stylové, tak v navazování jednotlivých vět nebo odstavců

### **komparatistika**

literárněhistorická a literárněteoretická subdisciplína literární vědy, která zkoumá literaturu v srovnávacím aspektu – srovnává tematické a tvarové vrstvy a větší historicky utvářené celky (příbuzné literatury, zónové komplexy, generální literatura, zvláštní meziliterární společenství, meziliterární centrismy, světová literatura)

**komplexní (složený) text**

ucelená textová sestava, tvořená z dílčích autonomních textů určitého typu (rozhlasová a scénická pásma, zpravodajské relace v televizi, sborníky statí, sbírky básní, vědecké konference, bohoslužby aj.)

**kompozice**

v procesu tvorby textu uspořádávání všech jeho složek do celku; ve výsledném textu se jeví jako jeho uspořádání, vnitřní řád

**loci communes**

„společná místa“ konkrétních literárních děl, která vytvářejí soustavu znaků jednoho žánru nebo žánrového typu

**meziliterární centrismy**

vývojové tendence několika národních literatur vycházející z jednoho kulturního centra (např. mediteránní centrismy, středoevropské centrismy aj.)

**pragmatika**

oddíl sémiotiky, který si všímá především informační hodnoty jazykových výrazových prostředků

**příbuzná literatury**

soubor národních literatur, které jsou si blízké jazykově, kulturně, etnicky a historicky, často i teritoriálně (např. slovanské literatury)

**sémantika**

významová stránka jazykových jednotek různých úrovní (od morfémů po textové celky)

**sémiotika**

nauka o znacích a systémech, v nichž znaky fungují. Její zájem se soustřeďuje na znak a na jeho paradigmatické a syntagmatické vlastnosti v rámci daného sémiotického systému

**slohový postup**

základní linie výstavby textu v rovině tematické a jazykové

**slohový útvar**

textový celek s charakteristickými rysy ve sféře obsahu, rozsahu, kompozice i jazykových prostředků; slohové útvary mohou být seskupovány kolem jednotlivých slohových postupů (např. popis prostý, dějový, umělecké líčení, charakteristika...), často však kombinují i různé slohové postupy

**stylistika**

jazykovědná disciplína, která na základě analýzy jednotlivých textů dochází k zobecnění zákonitostí utváření jazykových projevů

**světová literatura**

pojem vyjadřující celistvost všech národních literatur na světě a vzniklý jako jejich společný obecný rys

**syntax textu**

zkoumá jednotlivé mechanismy koherence, resp. koheze; z ní se vlastně celá textová lingvistika vyvinula, tudíž se ubíral přesun zájmu některých lingvistů z věty na text. K hlavním tématům textové lingvistiky patří otázky členění textu

**text**

celistvý (komplexní) a zpravidla též soudržný (koherentní) jazykový útvar, jehož prostřednictvím mluvčí (autor) realizuje různé komunikační cíle

**textová gramatika**

způsob gramatického popisu věty se rozšiřuje na strukturu celého textu; celý příběh (či jeho syžet) se dostává do pozice věty; cílem je rekonstruovat, jak je tato komplexní struktura generována z jednoduché struktury podkladové, či z určitého souboru mikrostrukturních komponentů

**textová lingvistika (teorie textu, nauka o textu)**

speciální obor, jehož předmětem je užívání jazyka, utváření a fungování textů (jazykových projevů) v různých situacích a komunikačních kontextech

**textová syntax (syntax textu)**

odvětví lingvistiky, které se zajímá nejen o výsledný text, ale i o vlastní komunikační akt, do něhož vstupují jak subjekty účastníků a systém komunikačních prostředků, tak vlastnosti komunikačního kanálu, věcné obsahy sdělení a jeho souvislosti s komunikáty jinými

**textový vzorec**

konvencionalizované schéma, shrnující invariantní příznaky určitého textového typu (tj. rysy opakující se u všech textů dané kategorie) a postihující jeho základní zákonitosti: míru závaznosti určitých komponentů, jejich hierarchizaci, vzájemné vztahy a možné způsoby spojování aj.

**vertikální členění textu**

členění odrážející hierarchii jednotlivých informací a vazby mezi nimi na ploše celého textu

**zónové komplexy**

soubory literatur, které jsou si blízké teritoriálně (geograficky), ačkoli si nejsou blízké jazykově a etnic-ky (např. německá, česká, polská, slovenská, maďarská literatura)

**zvláštní meziliterární společenství**

termín používaný týmem Dionýze Ďurišina označuje literární celek vzniklý z několika národních literatur vykazujících nápadné podobnosti díky společnému administrativně politickému celku (švýcarská literatura německá, francouzská, italská a rétorománská, kanadská literatura anglická a francouzská, literatura česká a slovenská v rámci bývalého Československa aj.)

**žánrová labilita**

nepevné, variabilní uspořádání struktury literárního žánru, které umožňuje integraci prvků jiných žánrů

**žánrová stabilita**

relativně pevné uspořádání žánrové struktury jako celistvého souboru morfologických a tematických znaků

**žánrová typologie**

soustava žánrových typů, které jsou zobecněním konkrétních uměleckých děl

**žánrový styl**

model jazykové výstavby jednotlivých žánrů