Horák, Petr

Emmanuel Mounier a Georges Bernanos : pro a proti technickému a vědeckému modernismu

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická. 1992, vol. 41, iss. B39, pp. [65]-81

ISBN 80-210-0548-3

Stable URL (handle): https://hdl.handle.net/11222.digilib/107034
Access Date: 19. 02. 2024
Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

MUNI ARTS Masarykova univerzita Filozofická fakulta

Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University
digilib.phil.muni.cz

SBORNÍK PRACÍ FILOZOFICKÉ FAKULTY BRNĚNSKÉ UNIVERZITY
STUDIA MINORA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS BRUNENSIS
B 39, 1992

PETR HORÁK

EMMANUEL MOUNIER A GEORGES BERNANOS: PRO A PROTI TECHNICKÉMU A VĚDECKÉMU MODERNISMU

Jen několik málo let nás dělí od bezmála půlstoletého výročí polemiky, kterou spolu svedli dva významní křesťanští francouzští myslitelé a jejímž předmětem byli věda, technika, moderní civilizace.

Zakladatel personalismu a spoluzakladatel vlivné kulturní revue Esprit, filozof Emmanuel Mounier (1905—1950), na jedné straně; Georges Bernanos (1892—1948), známý, křesťansky orientovaný spisovatel na straně druhé, autor děl, která vzbudila pozornost ve své době i mimo hranice Francie,[1] měli nepochybně mnoho společného. Toto společné bylo jistě dáno v prvé řadě jejich základní křesťanskou orintací, ale snad ještě více určitou vizí společnosti, jako humanistické a kulturní pospolitosti svobodných a vůči sobě a druhým zodpovědných lidí.

Křesťanská orientace a tato vize humanistickými a kulturními hodnotami prodchnuté společnosti svobodných a zodpovědných lidí vedla jednak k tomu, že revue Esprit věnovala Bernanosovi ještě před válkou značnou obdivnou pozornost, jednak k tomu, že oba myslitelé sdíleli kritické stanovisko vůči nespoutanému individualismu volné soutěže i vůči politické nezodpovědnosti a sobectví, jemuž v jejich očích podléhala Francie druhé poloviny třicátých let a které bylo, podle nich, jednou z příčin její vojenské katastrofy v roce 1940. Bernanos strávil válku v jihoamerickém exilu a vyhnul se tak přímému dotyku s německou okupací země; Mounier dal podnět k snahám o vnitřní, pozitivní morální obnovu porážkou a okupací postižené země. U obou myslitelů nebylo sporu o jejich vlastenectví; nesporná je rovněž ta skutečnost, že oba hledali po válce stejně jako mnoho dalších známých francouzských intelektuálů jakousi třetí cestu mezi komunismem a „atlantismem": zde se ovšem už Mounier a Bernanos z mnoha důvodů rozcházejí. Mounier a jeho revue Esprit nesdílejí Bernanosův rozhodný antikomunismus,

[1] Nejznámější z nich *Journal d'un curé de la campagne*. Paříž 1936, vyšel též česky.

Bernanos počínaje rokem 1946 kritizuje benevolenci revue Esprit a jejího vydavatele vůči marxismu.[2]

Mezi Mounierem a Bernanosem tedy došlo k polemice (po Bernanosově smrti překryté projevy úcty, kterou mu revue Esprit nepřestala vzdávat). Tato polemika měla však ještě jinou dimensi, než jen tu, kterou jsme právě naznačili. Tato jiná dimense představuje právě onen spor o povahu modernity, vědy, techniky, obsažený v titulu našeho příspěvku.

G. Bernanos chápe moderní techniku — a spolu s ní i moderní dobu — velice kriticky: moderní doba představuje systém, který pomocí stále důmyslnější a důslednější organizace, připravuje jedince o poslední zbytky jeho individuality a svobody. Technika představuje typ civilizace tohoto systému: moderní doba je totožná s technickou civilizací, která mění člověka — jedince stejně jako celé národy — ve svůj přívěsek. V technické civilizaci, to je v civilizaci moderní doby, se člověk (jedinec i celé kolektivy) proměňuje v robota, v masu robotů, slepě a bez rozmýšlení se řídící instrumentální racionalitou (tohoto termínu sice Bernanos nepoužívá, avšak jeho popisy negativních důsledků moderní doby — žádné pozitivní Bernanos nevidí — vystihují přesně ducha tohoto weberovského pojmu) prostředku a cíle. Cílem moderní společnosti je ovládání, čili moc, užitek, čili bohatství, prostředkem je moderní technika. Avšak moderní technika nepředstavuje pouze nástroj, stejně jako ovládání a moc nepředstavují cíle, které by byly výlučnými zdroji nespoutanosti moderní techniky; takto jednoduše Bernanos moderní společnost a její civilizaci nechápe. Mezi prostředkem a cílem existuje dvojsměrná zpětná vazba; moderní technika nepředstavuje neutrální nástroj, využívaný lidmi k dobrým účelům a jen někdy, spíše nechtě nebo nešťastnou náhodou zneužívaným ke zlým účelům. Je dáno samou povahou moderní techniky, tedy technické civilizace, že umožňuje lidem dopouštět se zla v neslýchaném měřítku: umožňuje organizovat masy lidí tak, že jedinec je zbaven osobní svobody způsobem, který v dřívější historii nemá obdoby, dovoluje zabíjet a ničit v měřítku, s nímž se nic v předchozích epochách nedá srovnávat. A navíc — zde se nachází hlavní bod Bernanosovy obžaloby moderní technické civilizace a jí vytvořeného světa — umožňuje to všechno činit s klidným svědomím. Moderní technika a jí podmíněná a umožněná organizace dovoluje stejně tak demokratickým jako totalitaristickým státům, aby sledovaly své cíle beze všech zábran svědomí: lidé jsou ovládáni — avšak také vražděni — na dálku („civilizovaně") a en masse, v doslovném i v přeneseném slova smyslu. Člověk je změněn moderní technikou (technikou moci i technikou výroby, spotřeby, dopravy, „komunikace", války) v robota v dvojím smyslu slova: jako pouhý přívěšek techniky, tedy vlastně bez skutečné vůle a svéprávnosti i zodpovědnosti; člověk však zůstává ve vztahu k technice pouhým robotem i tehdy, když se naivně domnívá, že

[2] Srov. M. Winock: *Histoire politique de la revue* „Esprit", 1930—1950. Paříž, Seuil 1975.

mu technika slouží k dosahování dalšího a dalšího Pokroku. Právě v tomto domnění je člověk moderní civilizací nejvíce přelstěn, právě proto je pouhým robotem, protože to už dávno není on, člověk, který určuje, co je to pokrok, nýbrž mu to vnucuje systém, v němž se nachází, jeho organizace, která mu vnucuje, aby ve stále se zrychlujícím tempu spatřoval stále novou podobu pokroku v nových výtvorech techniky. Člověk moderní technické civilizace je robotem proto, že zaměnil morální pokrok za pokrok hmotný, za pokrok strojů. Tento pokrok představuje naplňování ideálu stále větší účinnosti výrobní, výkonnostní, vojenské, ekonomické. Na první pohled by se mohlo zdát, že tento technický „pokrok" je jen prostředkem vlády, ovládání, moci, ve skutečnosti jsou vláda, ovládání, moc, důsledkem techniky.

Technický „pokrok" nemá podle Bernanose nic společného se skutečným morálním pokrokem; naopak podmínkou jeho úspěchu je odbourání tradičních morálních hodnot, protože ty by mohly působit jako zábrana (slabá, málo účinná, nicméně jako zábrana) proti bezuzdnému působení techniky. Podle Bernanose moderní technická civilizace a její produkt — člověk jako robot — nejlépe odhaluje svou skutečnou podstatu v tragédii Evropy dvacátého století. Jedině moderní technická civilizace umožnila masové vraždění a masové ovládání. Neumožnila je však pouze technicky; umožnila je především tím, že svou vlastní podstatou uvolnila všechny morální zábrany, které by evropský člověk, tj. člověk latinskokřesťanské civilizace a současně člověk ideálů Francouzské revoluce jim mohl postavit v cestu.

Skutečnost, že se tak nestalo, představuje pro Bernanose tu největší tragédii vůbec. Nestalo se tak proto, že byla zrazena Francouzská revoluce — ovšem ta revoluce, která předcházela jakobínskému teroru, revoluce svatého celonárodního nadšení, odhodlání a vůle. Tato revoluce byla zrazena několikrát v dějinách: jakobínským terorem, napoleonským císařstvím, průmyslovou revolucí — podle Bernanose nemá průmyslová revoluce nic společného s Francouzskou revolucí, průmyslová revoluce je jen vítězstvím utilitaristického egoismu, který napomohl technické civilizaci strojů k vítězství nejprve v Anglii a pak jinde. Byla zrazena rovněž v konečných důsledcích nezdařeným mírem po prvé světové válce, se vším co následovalo.

Uvedl jsem záměrně v této zkratce hlavní myšlenky z Bernanosovy knihy Francie proti robotům,[3] napsané autorem ještě v brazilském exilu na přelomu let 1944—1945, pod čerstvým dojmem průběhu druhé světové války. Porážka Francie v roce 1940 a ztráta jejího velmocenského postavení, faktická závislost jejího dalšího osudu na dobré vůli a ochotě Velké Británie a Spojených států podpořit de Gaulla — to vše bylo pro Bernanose, vojáka z prvé světové války, francouzského vlastence a zastánce ideje monarchie jako zosobnění silného národního státu, čímsi naprosto nesnesitelným. Útoky proti oběma anglosaským mocnostem, které se chystají rozdělit si svět spolu s marxistickým Sovětským sva-

[3] G. Bernanos: *La France contre les robots.* Paříž 1947.

zem, jsou nepochybně z velké míry v této jeho knize motivovány jeho zraněným vlastenectvím. Odhlédneme-li však od této dobové podmíněnosti, zůstává zde Bernanosova kritika moderní doby jako projevu a jak důsledku moderní technické civilizace. Je to jistě kritika nevyvážená, jednostranná, v mnohém nespravedlivá, snadno napadnutelná. Nicméně klade některé otázky, které v jiné podobě kladli vědě a technice jiní kritikové, otázky, které zůstávají živé i dnes.

Bernanos psal svou Francii proti robotům, aniž by znal nebo alespoň hlouběji studoval Heideggerovu kritiku modernity či Husserlovu krizi. Navzdory tomu připomíná jeho pochopení moderní techniky a toho, co je obvykle chápáno jako technický a vědecký pokrok, kritická stanoviska obou zmíněných myslitelů. Jakkoli může být tato příbuznost náhodná a povrchní, prozrazuje nepochybně hluboké a opravdové zneklidnění a přímo úzkost, jaké vyvolával v Bernanosovi fenomén technické civilizace, chápaný nejen jako prostředek, nýbrž jako zdroj moderní doby. Staví-li Bernanos, jak plyne z názvu jeho knihy, Francii proti robotům, nemá tím na mysli pouze konkrétního protivníka, který jeho zemi dík určitým historickým okolnostem porazil a obsadil — Bernanos nikdy nepřestal věřit, že tento protivník, nacistické Německo, bude poražen a z Francie vyhnán, a tak tomu dokonce již bylo, když svou knihu psal. Bernanos názvem své knihy a jejím obsahem mířil dál: Francie proti robotům je název, který vyjadřuje odpor proti moderní době jako systému; je to název, který naznačuje, že autor staví proti moderní technické civilizaci koncepci jiné civilizace, která z lidí nedělá roboty, nýbrž v nich pěstuje a utvrzuje skutečné lidství. To je pro Bernanose exemplárně vyjádřeno latinsko křesťanskou, po výtce ovšem francouzskou kulturou a civilizací, k níž se Francie musí vrátit. Všimněme si této Bernanosovy myšlenky blíže.

Vraťme se však nejprve k Bernanosově pojmu „systém", kterého, jak jsme uvedli, používal téměř synonymně pro označení moderní technické civilizace nové doby. Bernanos psal svou knihu Francie proti robotům na přelomu předposledního a posledního válečného roku; o porážce a zániku mocností Osy nemohlo být pochyb, poválečné uspořádání světa se již rýsovalo na dohledném horizontu. Bernanose jako francouzského vlastence tato vyhlídka spíše deprimovala, než aby mu působila uspokojení. V tomto duchu píše o „systému", který pomalu končící světový konflikt nejen neohrozil, nýbrž upevnil. Blížící se porážka dvou zbylých velkých partnerů Osy, Německa a Japonska, nebude znamenat v Bernanosových očích žádnou změnu v základních rysech moderní doby. Spíse naopak; protože, jak píše, vítězící západní demokracie spolu se Sovětským svazem sledují týž cíl, totiž udržení systému, a to proto, že „... režimy, které dříve proti sobě stavěla (odlišná) ideologie, nyní úzce sjednocuje technika".[4] Tragickým a nezbytným důsledkem je ztráta svobody: „svět, který ovládla Technika, je pro svobodu ztracen" a „tento systém" (tj. svět moderní technické civilizace, jak jsme již několikráte

[4] Tamtéž, s. 25.

v souvislosti s tímto Bernanosovým pojmem zdůraznili) „nemá nic společného s pokrokem".[5]

Víme již, že Bernanos skutečný pokrok chápal výhradně jako pokrok morální, nikoli jako pokrok techniky či vědy. Morální pokrok představuje pokrok člověka k naplnění určitých hodnot, k jejich uvědomění si, eventuelně návrat k takovým hodnotám. Technický a vědecký pokrok naopak vyžaduje jiné hodnoty, jiného člověka. Dokonce je sám bez takového člověka nemožný, nepředstavitelný: není přece myslitelné, aby člověk vyznávající ideály rytířského jednání, pouhým stiskem knoflíku uvolnil náklad pum, který dopadne z bezpečné výše kde se nachází on sám, na nebráněné město a zde zabije tisíce nevinných žen a dětí. To je nepředstavitelné, tvrdí Bernanos, avšak tato válka právě toto nepředstavitelné jednání připouští každý den a každou noc a „hrdiny" tohoto jednání naše technická civilizace oslavuje. Podotkněme pro úplnost, že Bernanos psal svou knihu ještě před nasazením obou atomových bomb proti Japonsku. Jejich ničivé výbuchy ho jistě v jeho názoru jen utvrdily, že totiž systém, který popisuje, kritizuje a odsuzuje, potřebuje k tomu, aby byl účinný, úplně jinou koncepci člověka, než jaká je spojena s tradičními morálními hodnotami evropského lidstva, snad lidstva vůbec. Je to takové pojetí člověka, které chápe jedince jako ekonomického živočicha, nikoli již jako náboženskou bytost.[6]

Čím se vyznačuje člověk, který je především ekonomicky myslícím, cítícím a jednajícím individuem, vytvářejícím se sobě podobnými jedinci ekonomicky uvažující, ale spíše ekonomicky instinktivně jednající a reagující masu? Takový člověk a taková masa (včetně těch, které, ač třeba smýšlejí jinak, strhne nebo donutí ke stejnému jednání) se řídí přikázáním individuálního a skupinového egoismu. Egoismus však proměňuje jedince v kvantitu, a to v zanedbatelnou kvantitu. Nevyhnutelným důsledkem pak je, že pokrok, který předchozí (nebo jiné civilizace než jakou je technická civilizace) spatřovaly v morálním pokroku člověka, se vysouvá mimo člověka, nespočívá už v něm, v jeho charakteru a — dodejme — v jeho sensibilitě, nýbrž spočívá v něčem vnějším, v technice. Řečeno tedy poněkud odlišným filozofickým žargonem, kterého Bernanos sám nepoužíval, spočíval v pokroku lidské inteligibility a jejích zvnějšněných, zvěcněných projevech.[7] Právě projevy této odcizené inteligibility (termíny jsou opět naše, nikoli Bernanosovy) představují onen „pokrok", který vyznačuje moderní dobu, který však není jen pouhým znakem této doby, nýbrž též jejím pojítkem: jím je dáno to, co Bernanos nazývá „jednotou kapitalistické civilizace":[8] je to jednota onoho „systému", který vyznačuje moderní dobu.

Jelikož se uvedenou cestou dostal pokrok vně člověka, jelikož se proměnil v pokrok stroje, změnil se díky proměně náboženského, tj. morál-

[5] Tamtéž, s. 26.
[6] Tamtéž, s. 27.
[7] Tamtéž, s. 27.
[8] Tamtéž, s. 30.

ního člověka v ekonomického živočicha — tj. egoistického jedince, uvažujícího a jednajícího v duchu maximálního okamžitého užitku a poměřujícího všechno dle účinnosti, jakou lze zmíněného cíle dosáhnout — rovněž obsah pojmu „svobody". Vítězný systém moderní technické civilizace vůbec nechápe a ani nemůže pochopit, co to vlastně svoboda je. Skutečná svoboda se totiž nesnáší s egoismem, skutečná svoboda je velkoryse altruistická; nemohu být svoboden, nejsou-li svobodni všichni ostatní lidé. Toto pochopila Francouzská revoluce roku 1789 a nabídla svobodu všem: Francouzi, píše Bernanos, mají právo vzít si tuto Velkou revoluci zpět, vyrvat ji ze zajetí cynického světa moderní technické civilizace, jejíž pojetí svobody nemá vůbec nic společného s velkou francouzskou tradicí svobody, kterou zosobnila Francouzská revoluce.[9]

Bernanos obviňuje Spojené státy — a také Velkou Británii —, že neobhajují svobodu pro svobodu jako takovou, nýbrž výhradně pro svůj užitek.[10] Tomu se ovšem nelze divit, je to prostě projev anglosaského ducha, jenž se rozhodujícím způsobem podílel na vytvoření systému moderní technické civilizace — a který se navzdory boji s fašistickým totalitarismem výrazně podílí na organizování moderního světa, jenž zbavuje jedince jejich svobody.[11] Kapitalisté, marxisté, fašisté, všichni organizují a zbožňují moderní stát, který dle Bernanose představuje zosobnění molocha techniky a jeho zbožnění.[12] Je smutnou skutečností, že nadšení mas nad moderní technikou obhajují jako „pokrok" právě intelektuálové. Jejich obhajoba moderní techniky jako „pokroku" nepředstavuje nic jiného než projev „intelektuálního parazitismu"[13] a je prostě původním jevem toho všeho, co představuje „invaze stroje"[14] do společnosti: totalitní organizace totální války, totalitního státu, což vše představuje podstatu moderní společnosti vůbec.[15]

Nejhrůznějším důsledkem moderní společnosti ovšem je skutečnost, že moderní technická civilizace představuje velice účinné univerzální spiknutí proti niternému životu člověka.[16] Stroj, přeneseně technika vůbec, představuje naprostý zlom v životě člověka a lidstva: na prvý pohled je tu jen proto, aby pomáhal člověku při obstarávání jeho potřeb, aby jako zdokonalený a mnohonásobně výkonnější nástroj mu pomáhal odstraňovat nebo alespoň ulehčovat namahavou, těžkou, eventuálně nebezpečnou práci. To je však pouhý klam: stroj ve skutečnosti zcela uměle vytváří nové a nové „potřeby",[17] jejichž „uspokojováním" slouží k vytváření dalšího zisku. Stroje tedy nejenže nejsou pouhými zdokonalenými

[9] Tamtéž, s. 35, 37.
[10] Tamtéž, s. 42.
[11] Tamtéž, s. 50.
[12] Tamtéž, s. 51.
[13] Tamtéž, s. 52; intelektuál je doslova „pitomec", tamtéž, s. 181 aj.
[14] Tamtéž, s. 133.
[15] Tamtéž, s. 114, 117.
[16] Tamtéž, s. 138.
[17] Tamtéž, s. 139.

nástroji, jak jejich zastánci tvrdí, nýbrž jsou zařízeními na obstarávání zisku.[18] Tím jsou pro člověka něčím úplně novým, cizím.

Technická civilizace se takto naprosto rozchází s dosavadními dějinami lidstva. Má dimenzi, která již neodpovídá člověku jako míře všech věcí, abychom použili známého antického výroku. Bernanos proto nepovažuje technickou civilizaci, tj. civilizaci strojů za „normální etapu lidstva",[19] je to naopak něco „nenormálního". Jedním z důkazů této „nenormálnosti" je „urychlení životního tempa",[20] které člověka překvapuje, zaskakuje, jako ho zaskočila civilizace strojů, technická civilizace vůbec.[21] Také tato skutečnost ovšem svědčí pouze o jednom: posláním technické civilizace není zdokonalení člověka po morální stránce[22] a tomu též odpovídá, bohužel, jak konstatuje s trpkostí Bernanos, „morální bezstarostnost těch, kteří používají stroje k tomu, aby zabíjeli nevinné".[23]

V této souvislosti je třeba zdůraznit ještě jedno: Bernanose neudivuje, že tváří v tvář masovému vraždění nevinných lidí, jaké přinesly obě světové války v nevídané a neslýchané míře, lidstvo nečelí nějakým hnutím kolektivního svědomí. Pro Bernanose totiž nic takového, jako je kolektivní svědomí neexistuje,[24] existuje vždy jen individuální svědomí. A právě vzhledem k této skutečnosti je otřesen tím, co z člověka a z jeho svědomí a vědomí učinila tak rychle ta etapa dějin lidstva, kterou nazývá technickou, strojní, moderní civilizací, „systémem", ona epocha, kterou považuje vzhledem k předchozímu vývoji lidstva za nenormální. Zhrubnutí, ponížení člověka v jeho lidství technickou civilizací se projevuje tím, že se ideje — dodejme, že ve smyslu hodnot humánní morálky — proměnily pro člověka „v abstraktní a konvenční formulky, v jakousi algebru...".[25] Válka, v jejímž závěru Bernanos svůj traktát píše, tedy druhá světová válka, proto nepředstavuje vůbec nic nahodilého v této nové, „nenormální" etapě lidských dějin. Naopak, je v řádu věcí této etapy, sama je jen dokladem toho, že se v této etapě zrodila „nelidská civilizace, jež sama je produktem obecné sterilizace vysokých hodnot života".[26] Tato nelidská, protože technická civilizace, představuje civilizaci jen techniků a pro techniky, představuje civilizaci kvantity v protikladu vůči kvalitě, představuje tyranii pouhého počtu.[27]

Skutečným původcem této technické civilizace však nejsou vědci, její pravý zdroj a příčiny je třeba hledat v podstatě v selhání morálky lidí, v jejich chamtivosti, v jejich touze po zisku.[28] Důsledky jsou ovšem

[18] Tamtéž, s. 146.
[19] Tamtéž, s. 150.
[20] Tamtéž, s. 151.
[21] Tamtéž, s. 154.
[22] Tamtéž, s. 156.
[23] Tamtéž, s. 160.
[24] Tamtéž, s. 162.
[25] Tamtéž, s. 167.
[26] Tamtéž, s. 170.
[27] Tamtéž, s. 182.
[28] Tamtéž, s. 189.

strašlivé: vzniká nelidský svět, svět spekulace a neúprosné disciplíny, jíž jsou podrobováni všichni příslušníci technické civilizace bez rozdílu. Tato civilizace nepřipouští diskusi: vynucuje si naprosto konformního člověka.[29] Navíc moderní technická společnost už vůbec není společností občanskou, ale technickou; její problémy jsou technickými problémy, které řeší technickými postupy a přístupy. Občanská společnost — a tudíž demokracie — nemá v technické společnosti co pohledávat.[30] Všechna prohlášení státníků o tom, že buď podporují nebo budou podporovat rozvoj demokracie v technické společnosti, aniž by se dotkli její podstaty, jsou tudíž jen zbožným přáním nebo pouhou ideologií, která maskuje zásadní skutečnost, že totiž technická civilizace potlačuje niterný život jedince, zbavuje ho jeho svobody, nutí ho k slepé poslušnosti a k morální nezodpovědnosti,[31] proměňuje ho v robota ve výše naznačeném smyslu.

Bernanos končí výzvou i přesvědčením, že Francie, dědička skutečné, niterné latinsko-křesťanské civilizace a kultury, hlasatelka všeobecně platných lidských práv a svobody, technickou civilizaci odmítne a ubrání se jí.

Ponechejme stranou otázku, zda dal poválečný vývoj Bernanosovi za pravdu v jeho nadějích a obavách, ušetřeme si uštěpačnou a z hlediska našeho tématu zbytečnou poznámku o tom, že právě Francie za uplynulých 40—50 let prošla technickou modernizací, kterou by byl málokdo před půlstoletím považoval vůbec za možnou a obraťme naši pozornost k Bernanosovu soudobému kritikovi, katolickému personalistickému mysliteli Emmanuelovi Mounierovi.

Mouniera zajímala otázka vědy a techniky, technického a vědeckého pokroku a zajímala ho z naprosto stejného hlediska jako Bernanose, totiž z hlediska vlivu vědy a techniky na člověka, na jeho smýšlení, postoje, konání.

Mounier uveřejnil v roce 1948 knihu, vzniklou ze série přednášek, pod příznačným názvem Malý strach XX. století,[32] v níž rozhodným způsobem kritizuje to, co nazývá „malou" apokalypsou tohoto století a někdy explicitně, někdy implicitně zaujímá kritické stanovisko k Bernanosovým tezím.

Mounier už reflektuje pochopitelně poválečný stav světa, soupeření bývalých spojenců, nebezpečí nového a ještě strašlivějšího konfliktu, ale také obavy a naději z dalšího rozvoje vědy a techniky, naděje a strach, které vyvolávají stejnou měrou pokusy s atomovou zbraní a atomovou technikou. Všechny tyto obavy (a naděje, které tak snadno přecházejí v obavy a strach), vyvolávají nezřídka nálady apokalypsy, vizi

[29] Tamtéž, s. 193, 195.
[30] Tamtéž, s. 197, 198.
[31] Tamtéž, s. 208, 216, 219.
[32] E. Mounier: *La Petite peur du XX^e siècle. Neuchâtel* — Paříž, Éd. du Seuil, 1948. Mounier se vyslovil kriticky k Bernanosově knize Francie proti robotům nejprve ve revui Esprit, roč. 16, únor 1948, v recenzi, „La Pensée engagée. L'homme et la technique", s. 344—348.

apokalypsy, strach z ní. Mounier tyto nálady rozhodně odmítá. Rozhodující pro toto jeho stanovisko je křesťanské východisko, známé z jeho dalších děl.[33] Zde jen na okraj připomenu, že Mounier velice věcně odmítl právě z tohoto stanoviska ztotožnění obav poválečného světa, které jsme zmínili výše, s náladami, které koncem prvého křesťanského milénia charakterizovaly v tehdejším křesťanském světě očekávání apokalypsy. Soudobé (tj. po druhé světové válce) obavy z budoucnosti nejsou slučitelné s očekáváním apokalypsy, jaké zaznamenali kronikáři koncem prvého milénia, protože toto očekávání bylo — zcela v křesťanském duchu — radostné. Bylo to očekávání příchodu Posledního soudu, vykoupení a věčného života. Naproti tomu soudobý strach z budoucnosti představuje projev pesimismu, bázlivosti, ne-li zoufalství. To je ovšem neslučitelné s tím, co cítili tehdejší křesťané, ale je to neslučitelné také s tím, co by měl pociťovat i dnešní člověk, pokud se odvolává na křesťanské dohody, totiž optimismus, založený nikoli ve slepé víře v Prozřetelnost (ve smyslu: vše dobře samo dopadne), nýbrž v přesvědčení, že lidský rozum dokáže sjednotit a sladit morální a materiální (technický, vědecký) pokrok k prospěchu lidstva.[34]

Toto přesvědčení motivuje rovněž Mounierovu kritiku Bernanose. Připouští-li v plném rozsahu Bernanosovu kritiku využití, či spíše zneužití moderní techniky k válečným účelům, ono zneužití, které umožňuje vidět protivníka pouze jako abstraktní, vzdálený, neosobní cíl,[35] pak odmítá všechny sterilní antitechnické ideologie, k nimž řadí — mimo zmíněnou výjimku — i Bernanosovu knihu Francie proti robotům.[36] Bernanosova kritika, stejně jako kritiky takových jeho předchůdců, jakými byli Carlyle, Ruskine a další, představuje podle Mouniera především „estetickou reakci proti stroji".[37] Tato reakce je sice pochopitelná, avšak nemůže být ani hluboká, ani účinná. Mounier ji vysvětluje historicky: technická civilizace vznikla historicky v určitém prostředí, do kterého zasáhla — z estetického a sociálního hlediska — namnoze ničivě. Z toho však nelze obviňovat ani stroj jako takový, ani se nelze domnívat, že estetický a sociální stav způsobený prvou průmyslovou revolucí je něčím nezaměnitelným a věčným. Mounier se opírá o práce Friedmanna, Mumforda, některých jiných autorů, mezi nimi i Marxe: stroj sám není za sociální důsledky svého působení zodpovědný, zodpovědná je spíše prvotní kapitalistická společnost.[38] Současnost charakterizuje „nový průmyslový věk", který vyvolává „novou sensibilitu", a je to stroj (technika), který obnovil funkční krásu".[39]

---

[33] Z děl E. Mouniera uvedeme zde jen to, které vyšlo česky: *Místo pro člověka.* Manifest personalismu. Praha 1948.

[34] Srov. E. Mounier: *La Petite peur du XX^e siècle,* kap. „Pour un temps d'apocalypse", s. 9—40.

[35] E. Mounier, c. d., s. 60.

[36] Tamtéž, s. 48, 49, 50.

[37] Tamtéž, s. 49 a 61.

[38] Tamtéž, s. 49.

[39] Tamtéž, s. 63, 64.

Nejde ovšem jen o tuto pozitivní estetickou stránku techniky, jde o něco mnohem hlubšího. Estetická kritika techniky prozrazuje „romantický antitechnicismus", který měl své největší proroky v Carlylovi a Ruskinovi, jehož podstatou však nebyla jen obava o estetické dědictví a jeho zachování, nýbrž romantické přesvědčení o nedotknutelnosti všeho zděděného a daného, jak ve společnosti, tak v přírodě. Podstatnou součástí tohoto přesvědčení je myšlenka věčného, setrvalého řádu, který nesmí nikdo a nic porušit.[40] Proti tomu, a tedy proti Bernanosovi, staví Mounier zcela jiné pojetí, v němž zaznívají ovšem rovněž velmi známé tóny: ano technika urychlila životní tempo, za pouhých dvě stě let změnila to, co se zvolna vyvíjelo po dlouhá tisíciletí a řádu, který takto pozvolna vznikal, odebrala jeho posvátný ráz. Až s námi bude technická civilizace tak dlouho, jako civilizace předtechnické, pozmění člověk svoje hodnotové a estetické soudy. Ale především: technika se nestaví proti životu. Pokud se tak jeví, děje se tak „za řízení lidského ducha, aby posunula náš úděl otrocké imanence v nelidské přírodě, blízké živočišnému stádiu, k promyšlené vládě nad humanizovanou přírodou".[41] Ponechejme stranou komentář, který se jistě dnes, v duchu starostí o životní prostředí a jeho zachování, přímo vnucuje a všimněme si toho, co proti Bernanosovi a dalším kritikům uvádí Mounier na obranu techniky dále. Jak je již patrné a jak vynikne ještě více, je to nejen obrana techniky jako takové, nýbrž je to obrana technického pokroku, jako pokroku vůbec, tedy spojení, které bylo, jak jsme viděli, pro Bernanose nepřijatelné.

Pro Mouniera se působení techniky na přírodu (nebo snad lépe řečeno: působení člověka na přírodu prostřednictvím techniky) rovná „demiurgickému působení", jehož prostřednictvím si uvědomujeme, „že příroda není pouhou matricí lidstva (nýbrž), že mu je dána k působení, jehož meze se nám nemohou ještě objevit, jehož smysl je však jasný: příroda se nabízí k tomu, aby byla přetvořena člověkem..." a věk techniky neznamená nic jiného, než že „je zpochybněna veškerá příroda proto, abychom ji uvedli do pořádku".[42] Mounier se dovolává Mumforda: příroda nepředstavuje nic absolutního, pohlížíme na ni tak, jako bychom nebyli její součástí a jako by změny, které do ní vnášíme, nebyly také součástí přirozeného řádu, pro který jsme byli zrozeni. Mumford se zde shoduje s Marxem, jak souhlasně uvádí Mounier: příroda, která vzniká v průběhu lidských dějin, představuje pravou přirozenost člověka.[43]

Člověk působí na přírodu nástrojem a strojem. Stroj ovšem, v tom Mounier souhlasí s Bernanosem, není pouhým prodloužením lidských údů, jako je jím ještě lidský nástroj. Stroj představuje něco jiného, představuje doplněk našeho jazyka, sám je jazykem, jazykem matematiky, kterým odhalujeme tajemství věcí, jejich implicitní vlastnosti a skryté možnosti.[44] Původní Galileiho metaforu o tom, že knihu přírody umí číst

[40] Tamtéž, s. 67—69.
[41] Tamtéž, s. 73.
[42] Tamtéž, s. 73.
[43] Tamtéž, s. 74.
[44] Tamtéž, s. 74.

ten, kdo zná jazyk matematiky, mění Mounier v instrumentálním smyslu v jazyk, jenž ovládá (v širokém slova smyslu) stroj, který je schopen využít přírodu. Stroj může jistě představovat banální věc, banální zařízení, plní-li banální úkoly; stroj však, právě proto, že je to prodloužení, doplnění lidského jazyka, může také představovat „ohromující poezii našich rukou".[45]

Vzápětí se Mounier obrací proti strachu a obavám, které technika vyvolává. Podstatou tohoto strachu je neschopnost nebo neochota uvědomit si v plném a především v pozitivním rozsahu skutečnost historického a praktického lidského spoluvytváření přírody, světa. Toto pochopení chybí Bernanosovi, stejně jako před ním chybělo Ruskinovi a dalším kritikům, kteří pak vytvářejí mýtus nehybné, posvátné, neporušitelné přírody, mýtus posvátného a nedotknutelného dědictví, které je třeba chránit před zásahem techniky. Je to nostalgický postoj, vede k nekritickému opěvování minulosti (folklóru, řemesla, všech pozůstatků zašlých epoch apod.), k zálibě v archaismech všecho druhu, k útěku před skutečností do nezávazného, byť i provokativního snění atd. Úzkost, kterou člověk pociťuje a kterou dnes přiznává ochotněji než dříve, lze snadno pochopit; technika vskutku poskytuje člověku vládu nad světem, avšak jen za cenu boje a rizika, za cenu obavy z toho, že mu tuto vládu zase vyrve. Lidská suverenita nad světem však byla jen zdánlivá: člověk si byl jist svým nezadatelným místem ve středu vesmíru jen díky „dlouhé imobilitě věcí".[46] Jedním z nejpůsobivějších mýtů tohoto století, které vyvolává strach z techniky, představuje mýtus o robotovi. Tento mýtus je proto tak účinný, že působivě operuje s představou odcizení jako přímého důsledku techniky. K odcizení nesporně dochází, avšak cena, kterou by lidstvo bylo nuceno zaplatit za to, že by se vzdalo techniky, by byla mnohem vyšší, než představuje cena, kterou za užití techniky platí v podobě odcizení.[47]

Technika, která již přinesla takové zvraty v prvotním údělu člověka, způsobí nepochybně další převratné změny. A přinese další strach a další nejistotu: nejen díky ničivé síle, které je schopna, nýbrž také díky stále se stupňující schopnosti techniky vytvářet nové a nové prostředky, jež odsuzují „dobré" zaběhané výrobní postupy k tomu, aby vyklidily pole před novými postupy, novými objevy, novými technologiemi — se všemi možnými sociálními důsledky.[48]

Podle Mouniera bude velmi obtížné — a vyžádá si to dlouhé doby — vtisknout lidskou tvář tomuto světu techniky, který představuje rovněž nové vzepětí poznání světa, v němž žijeme a místa, jaké v něm člověk zaujímá. Nicméně k němu musí dojít, musí dojít k „humanizaci světa strojů"[49] navzdory všem rizikům odcizení, zvěcnění, zapomenutí na člo-

[45] Tamtéž, s. 75.
[46] Tamtéž, s. 77.
[47] Tamtéž, s. 79.
[48] Tamtéž, s. 81.
[49] Tamtéž, s. 83.

věka, dramatům, které technika přináší a ještě přinese.[50] Tuto naději čerpá Mounier právě z toho, co Bernanos nejvíce kritizoval: technická činnost zbavuje člověka marného a zbytečného zabývání se výhradně sebou, technika je skvělý lék proti narcisismu. A technická racionalita představuje jednu z největších a nejúčinnějších zábran iracionalismu.[51]

Jak tedy chápat moderní vědu a techniku? Jako apokalyptickou příšeru, hrozící nakonec pohltit člověka a lidstvo a potvrzující tak nakonec všechna pesimistická stanoviska a soudy, nebo naopak jako projev pokroku a tedy optimisticky? Mounier je si vědom toho, že se za touto otázkou skrývá pro mnohé — včetně Bernanose — vůbec problém pojmu pokroku. Ztotožníme-li technický pokrok s civilizací vůbec, chápeme-li technický pokrok a západní civilizaci za projev absolutního pokroku a civilizace,[52] jen těžko se ubráníme nutnosti takto chápaný „pokrok" buď jednoduše přijmout nebo zavrhnout.

Pro Mouniera je příznačné, že v duchu svého angažovaného křesťanského personalismu odmítá spokojit se s touto jednoduchou dichotomií „buď — anebo": je to dichotomie příliš abstraktní, ahistorická. Zkoumá tedy jaká jsou bližší určení kategorie pokroku a domnívá se, že lze historicky určit čtyři následující:

1. pokrok jako naplnění určitého smyslu dějin, nejprve dějin světa a pak dějin člověka;
2. pohyb dějin směřuje spontánně, bez ohledu na mnohé negativní projevy, k čemusi lepšímu;
3. rozvoj vědy a techniky, charakteristický nejprve pro novodobý západní svět, dnes pro celou Zemi, představuje význačný moment osvobozování člověka;
4. člověku náleží, právě v uvedeném smyslu, splnit poslání, které je mu vlastní, dosáhnout vlastní silou tohoto svého osvobození.[53]

Minulé století objevilo, dle Mouniera, historii, historický pohyb, vývoj. Tím zpochybnilo všechny až dosud platné a nehybné pravdy — pravdu Božího slova stejně jako pravdy absolutního rozumu. Ve všech oblastech lidského vědění došlo k chápání vývoje (v politice, v historické vědě, v biologii atd.). Objevilo však také problém pokroku, problém jeho optimistického nebo pesimistického přijímání a zavrhování. Jako obzvláště těžká se tato otázka projevila — z nejrůznějších důvodů — pro křesťany, především proto, že křesťansky smýšlející člověk by měl pod pojmem pokrok chápat záměr boží,[54] nikoli pokrok vědy, techniky a společnosti.

Problému, jak křesťanství chápe pokrok, věnoval Mounier ve své práci mnoho stran, kterými se zde nemůžeme zabývat.[55] Vrátíme se naopak k tomu, jak — v polemice s kritiky technického, vědeckého pokroku,

---

[50] Tamtéž, s. 84—88.
[51] Tamtéž, s. 92.
[52] Tamtéž, s. 104.
[53] Tamtéž, s. 104. Volně parafrázováno.
[54] Tamtéž, s. 134.
[55] Viz tamtéž, s. 106—134.

jakými byli G. Bernanos a další — hodnotí on sám onen 3. moment, který rozlišil v kategorii „pokroku", totiž rozvoj vědy a techniky, chápaný jako význačný moment v osvobozování člověka.

Mounier zde zaujímá jednoznačné stanovisko: vědecký a technický pokrok nepředstavuje něco neutrálního. Technický pokrok zejména, jako pokrok materiální, není nikdy neutrální: může způsobit to nejhorší zlo, ale jenom proto, že je mu souzeno, aby dosahoval rovněž toho nejlepšího, protože se pohybuje těmi „velkými cestami, jimiž život prochází jen s rizikem a dramaticky".[56] Je třeba odmítat rudimentární antitechnicismus, který nechce pochopit, že se v pozadí každého stroje projevuje nová matematická inteligence[57] a tím racionalismus, který by měl být blízký zejména křesťanovi, protože vede k novému chápání světa, více „podobnému duchu, živému, oživenému, univerzálnímu jako je on sám".[58] Pokrok, chápaný jako pokrok technický, vědecký, materiální je tedy pro Mouniera naprosto slučitelný s křesťanstvím, s jeho filozofií, s jeho teologií — o tom podávají svědectví mnohá místa jeho knihy.[59]

Mounier ovšem nehřeší slepým optimismem, nezavírá oči před příklady zneužití techniky a vědy. V době, kdy svou polemiku psal, byla druhá světová válka čerstvou zkušeností, hrozba použití atomové zbraně se vznášela velice zřetelně nad lidstvem, konzumní společnost se všemi zápornými rysy, které se staly teprve v následujících desetiletích předmětem kritiky, byla již skutečností ve Spojených státech a stávala se dosažitelnou možností v zemích západní Evropy. Proti pesimismu, s jakým Bernanos hodnotil zejména vědecký a technický pokrok, neklade Mounier bezstarostný optimismus onoho „vše nějak dopadne", nýbrž křesťanské hodnoty prostoty, zbožnosti, vytrvalosti a minulosti,[60] které mají lidstvu pomoci jak v tom, aby se neklanělo zlatému teleti pomyslného pozlátka technických novinek, tak v tom, aby nepodléhalo strachu a panice z golémovských nebezpečí, které k technickému a vědeckému pokroku patří stejně, jako nepochybný užitek, který věda a technika přináší.

Zde bychom mohli náš historický exkurz do polemiky staré půl století uzavřít, nicméně se nám vnucuje na závěr ještě jedna poznámka. Mnozí dnes spatřují ve vědecké a technické racionalitě původce všech potíží, s nimiž se dnes (a nepochybně rovněž v budoucnosti) střetá a bude střetat lidstvo. Ekologické potíže a společenské potíže jsou považovány za přímé důsledky uplatnění jednoho a téhož druhu racionality, která se stala nástrojem civilizačního úsilí, směřujícího k ovládnutí přírody, za současného opomíjení duchovního, tj. kulturního a morálního rozvoje člověka a lidstva.

V této souvislosti se velmi často vyskytuje názor (v jehož důsledcích jako by se opakovala mimo jiné polemika Mounier—Bernanos), že někdy

[56] Tamtéž, s. 134.
[57] Tamtéž, s. 136—138.
[58] Tamtéž, s. 138.
[59] Srov. tamtéž, zejména s. 138—152.
[60] Tamtéž, s. 150.

v historicky nepříliš vzdálené minulosti došlo k tragickému rozdvojení lidského vědomí. Zatímco jedna jeho část pokračovala v trpělivém kultivování odkazu humanistické kulturní tradice, druhá jeho část pěstováním matematické přírodovědy otevřela cestu k imponujícímu technickému a vědeckému rozvoji, současně však ke všem negativním důsledkům, které tento rozvoj přinesl.

Tento názor má pozoruhodné důsledky, k nimž patří jak nepříliš věcně podložené zatracování vědy a techniky, tak podrážděné projevy obrany ze strany techniků a vědců. Jedním z důsledků je však rovněž hledání viníků zmíněného rozdvojení novodobého vývoje; v současné podobě této diskuse[61] jsou viníci zhusta personifikováni v podobě Francise Bacona a René Descarta, jako dvou myslitelů, kteří explicitně vyjádřili za cíl lidského vědění „ovládnutí přírody". Tím měla být otevřena cesta nejen k bezuzdnému kořistění přírodních zdrojů se všemi důsledky, které si uvědomujeme až dnes, nýbrž také — a to je zmíněným myslitelům zejména kladeno za provinění — k ustanovení nadvlády nové racionalistické mentality. Zejména kartesianismus se měl provinit tím, že v duchu svého původce, filozofa a matematika René Descarta, oddělil v našem vnímání jsoucna to, co je rozumově poznatelné od toho, co je poznatelné smyslově. Byl to on, kdo měl zaměnit to, co je poznatelné rozumem, za pouhý konstrukt našeho vědomí a ten potom vydávat za jedině platnou skutečnost. Descartovo cogito, povýšené svým objevitelem na svrchovanou míru a svrchovaného původce všeho vědění dosažitelného lidmi, je tak zodpovědno za vytvoření nové metafyziky, která zahaluje skutečné jsoucno a která se navíc bez jakýchkoli potíží shoduje s produkty vědy a techniky, jež jsou produkty téhož cogita jako ona sama. V této zjednodušené podobě se dnes velmi často ocitá René Descartes, jeden z nejpronikavějších a nepůvodnějších evropských myslitelů na pranýři, který mu staví kritikové vědy a techniky.

Spor o Descarta (a do jisté míry též o Francise Bacona), spor o povahu novodobé vědy patří od dob E. Husserla a A. Koyrého[62] a dalších k nejzajímavějším kapitolám filozofie posledních desetiletí. Současně je zajímavé pozorovat, jak se s tímto současným procesem, který je částí filozofie veden proti Descartovi tři sta let po jeho smrti a který tak trochu připomíná proces, který si Galileo Galilei musel protrpět za svého života, „vylepšuje" obraz oněch současníků Descarta, kteří se nedali stejnou cestou jako on. V českém kontextu mám na mysli zejména Jana Amose Komenského, který zásluhou mnoha komeniologů a filozofů, také Jana Patočky a Roberta Kalivody, dávno pozbyl tradiční obraz „jen" velkého pedagoga a bojovníka za českou věc v Třicetileté válce, aby jako

[61] Která je sama o sobě stará, jak ukazují naše předchozí řádky. Jinou její podobu vystihl svou známou knihou Dvě kultury britský spisovatel a vědec C. P. Snow. Viz jeho *The Two Cultures: and Second Look.* Londýn 1969.

[62] Viz E. Husserl: *Kartesiánské meditace,* Praha 1968. Descartovo „pochybení" viz tamtéž, § 10, s. 27; týž, *Krize evropských věd a transcedentální fenomenologie,* Praha, 1972; A. Koyré: *Du monde clos à l'univers infini.* Paříž, 1962 a týž: *Essays in Scientific Revolution.* Cambridge 1968.

pansofický myslitel nabyl tvář proroka, varujícího před jednostrannostmi kartesiánské filozofie a metody.

Nechci zpochybňovat oprávněnost tohoto obratu, stejně jako by bylo pošetilé zpochybňovat závažnost kritik kartesiánského racionalismu — obojí má v dějinách filozofie jako discipliny trpělivě objasňující vývoj filozofie své místo. Nicméně by bylo projevem velmi sporného historismu hledat příčiny dnešních potíží, působených vědeckým a technickým rozvojem, stejně jako by bylo sporné hledat inspiraci, jak tyto potíže překonat, ve vědění 17. století. Dnešní věda a technika jsou jen velmi volně spojeny s klasickým věděním 17. a 18. století a co je naprosto nové, je sociální role, kterou hrají v současné společnosti. Je jistě možné vznášet na vědu a techniku současnosti požadavek, aby byla „humánnější" a mít přitom na mysli pansofické vize J. A. Komenského o všenápravě věcí lidských, o chápání vesmíru a místa člověka v něm jako harmonického celku, který není radno rušit žádnými unáhlenými a jednostrannými zásahy a podobně. Přesto, že nás od narození J. A. Komenského dělí čtyřista let, jsou nám dnes tyto vize sympatické a blízké. Měli bychom se ovšem inspirovat rovněž skeptickými postřehy Michela de Montaigne o povaze člověka, které nás varují stejně živě a naléhavě, ačkoli od úmrtí jejich autora letos uplynulo rovněž čtyři sta let. A mezi oběma těmito mysliteli stojí další velký myslitel 17. století, Blaise Pascal, který již jasně viděl, že roztržku rozumového a citového moderní člověk nedokáže smysluplně překlenout.

Dnešní věda a technika představují skutečně „systém", jak dobře postřehl Bernanos, jehož neodlučitelnou součástí je také člověk. Žádný jedinec, žádná společnost dnes nemohou stát vně tohoto systému, který je lidským výtvorem a který není možno nijak „humanizovat", ani „zrušit", byť bychom ho sebevíc prohlašovali za „metafyziku" naší doby. Tento systém se stal nedílnou součástí lidské přirozenosti a nese její znaky. I na něho tedy platí jedině skeptické sebezkoumání, jaké uplatňoval v duchu stoické morální filozofie na povahu svých současníků Montaigne. Vše se zdá naznačovat tomu, že současná věda, která ve své epistemologii dávno opustila kartesiánskou představu sebeevidence poznávajícího Já a nahradila ji filozoficky mnohem méně elegantní, za to velmi účinnou metodou falsifikace,[63] si to uvědomuje — rozhodně více, než ti, kteří ji ve společnosti zadávají úkoly, jejichž splnění podřizuje svoje postupy. Není-li, jak se nám zdá, příliš na místě hovořit o „humanizaci" vědy, je rozhodně správné požadovat, aby bylo vědy a techniky využíváno k humánním účelům[64] humánním způsobem. Dosáhnout po-

[63] Stejně jako na základě Bachelardových a Kuhnových prací byl opuštěn model unitární, nepřetržitým lineárním vývojem postupující vědy (jaký vyznával ještě např. Vídeňský kruh), ve prospěch více pluralistického pojetí vědy, postupující na základě přetržitého a konsensuálního vývoje.

[64] Zcela v duchu Descartovy úvahy o tom, že se lidé mají stát „vlastníky a pány" přírody na základě jejího správného poznání nikoli proto, abychom pomocí nekonečného množství hraček se těšili bez jakékoli námahy z plodů země a všech příjemností, které se na ní nacházejí, nýbrž především k uchování našeho zdraví

třebné shody v určení těchto účelů a způsobů jejich dosažení ovšem není věcí jen vědy a techniky, nýbrž je to záležitostí občanské společnosti jako takové, její politické kultury a úrovně její kultury vůbec.[65]

Toto úsilí nemůže ovšem a priori vyloučit všechna rizika právě proto, že věda a technika se nestaly (a nemohly se ani nikdy stát) oním bezchybným nástrojem poznání a ovládání přírody, jak si snad naivně i odvážně klasická přírodověda, mechanika a filozofie přály a představovaly. Jak jsme viděli výše, Mounier přijímal rizika spojená s vědou a technikou jako nevyhnutelná, avšak jako zvládnutelná těmi lidskými vlastnostmi, které pro někoho plynou z víry, pro někoho možná z filozofie. Je třeba podotknout, že tyto vlastnosti obsahuje implicitně také správně pochopený vědecký a techniký výkon.

Pokud nedospěje lidská společnost k poznání, že nemůže jednoduše vědu a techniku „odložit", protože by musela nejdříve odložit svou přirozenost, potud můžeme jen zakončit tím, že Descartova slova o prozatímní morálce" si podržují stále svou platnost. Zakončíme citátem z Paula Fraisse, dlouholetého spolupracovníka Emmanuela Mouniera: „Neobáváme se, jak říkal Mounier, technického pokroku, ale jeho užití musí být průzračné a společnosti, včetně společnosti národů musí mít možnost kontroly a musí mít možnost ho orientovat tak, aby byl tvořivý, nikoli ničící, či smrtící".[66]

LE PROGRÈS TECHNIQUE ET LE MODERNISME SCIENTIFIQUE

L'Auteur examine de près la polémique, vielle aujourd'hui presque un demi siècle, entre Bernanos et Mounier au sujet du progrès technique et scientifique. Cette polémique, déclenchée à la suite de publication du livre de Georges Bernanos, La France contre les robots (R. Laffont, Paris 1947), reprise par Emmanuel Mounier dans son ouvrage La Petite peur du XX^{e} siècle (Neuchâtel, Éd. de la Baconnière-Paris, d. du Seuil, 1948) a mis en opposition deux visions du monde moderne, technique et scientifique. L'une, défendue avec acharnement par Bernanos, ne voyait dans la modernité scientificotechnique que l'expression d'un système utilitariste, capitaliste et cruel, sacrifiant l'individu et sa dignité humanie à l'autel du profit toujours plus grand. L'autre, celle de Mounier, essayait de concilier l'humanisme chrétien avec la modernité scientificotechnique en comprennant cette dernière comme l'expression fantastique et inouïe des facultés de l'esprit humain.

atd. (Viz R. Descartes: *Discours de la méthode*, životopisná data a úvod Geneviève Rodis-Lewis, Paříž, Flammarion 1966 (1988), Pravidlo VI, s. 85.)

[65] Proto dnes v prostředí samotné vědy a techniky nabývá takový význam zkoumání problémů „startování" výzkumných a technických programů a aktivit — viz k tomu řadu prací Ladislava Tondla. Role vědy a techniky jako nedílné součásti pohybu celé společnosti představuje samostatnou otázku, kterou zde pro její komplexnost můžeme jen zmínit.

[66] Viz P. Fraisse, in: *Le personalisme d'Emmanuel Mounier* (sborník prací), Paříž, Seuil 1985, s. 246.

L'intérêt de cette polémique, vu d'aujourd'hui, réside selon l'Auteur essentiellement — si nous laissons de côté l'intérêt purement historique — dans l'actualité des questions posées par Bernanos et par Mounier. Nous sommes enclins aujourd'hui de partager plutôt le pessimisme de Bernanos et pourtant — c'est la conclusion de l'Auteur — l'optimisme de Mounier, loin d'être aussi naïf que l'on ne pensait et sans nous procurer des solutions simples aux problèmes soulevés par la science et par la technique, paraît être quand-même justifié en nous faisant comprendre la science et la technique comme deux parties intégrales de la nature humaine. Ainsi comprise, la science et la technique, loin d'être considéreés comme une force étrangère à l'homme, peuvent reconquérir leur statut humain, dont elles ont été privées par certains critiques de la rationalité scientifique et technique, y compris par G. Bernanos lui-même.