

Racionalita a existence¹

Otakar A. Funda

FUNDA, O. A.: Racionality and Existence.
Philosophica Critica, vol. 1, 2015, no. 2, ISSN 1339-8970, pp. 53–82

In between existence and rationality one finds the story of human life and historically situated action. Various models of philosophy of human existence refuse to explain the man as a product of determined natural, material organising processes. They rather accentuate human individuality, subjectivity, freedom, asking for the meaning and being itself. The critical rationalism, represented by names of K. R. Popper and H. Albert, accentuates fallibilism of all human *knowledge* and action. It claims a consistency of rational discourse as well as of ways to solve problems and to decide about moral norms. It refuses all forms of historicism, messianism of the final meaning and fulfilment of the human history. The critical rationalism is not only epistemology but also a methodology of human action, life and dying.

Key words: Existence – Humanist atheism – Human self-transcendence – Critical rationalism – Fallibilism

Úvodem

Racionalita a existence – či chcete-li: existence a racionalita – to je velké téma i dilema lidského života, člověkovu sebepochopení, je to velké téma a dilema lidského jednání i lidských dějin. Toto dilema zůstává stále otevřené a bylo by více než bláhové a pošetilé, kdybychom se chtěli domnívat, že zde dojdeme k nějaké odpovědi. Přivlastním si úkol mnohem skromnější, zrekapitulovat některé these filosofické argumentace obou těchto protilehlých postojů.

Vhlédneme-li do lidských dějin, nemůže uniknout naší pozornosti v zásadě dvojí, zcela odlišný pohled člověka na dějiny a na lidský život.

¹ Text vychádza so súhlasom autora. V kratšej verzii bol prednesený ako príspevok na 30. konferencii česko-slovenskej psychoterapeutickej spoločnosti, v novembri 2015 v Jeseníku.

Ten první je spojen s lineárním pojetím času a s přesvědčením o směřování k naplnění, ke smyslu a cíli lidského života a lidských dějin. V již profilované podobě se s tímto přístupem k lidskému životu a k lidským dějinám setkáme v sestavě různých textových vrstev v hebrejských biblických knihách, zejména u proroků, a s novou intenzitou v knize Daniel a v mimokanonických knihách židovské apokalyptiky posledních dvou století před n.l.. Na pozdně židovskou apokalyptiku pak navázala křesťanská eschatologie, když židovské mesiášské naděje vztáhla na Krista, a spojila s vizí, že se jako Pantokrator v triumfální parusii vrátí na konci dnů, aby po posledním soudu nastolil nový věk věčné radosti, blaženosti, spásy.

Toto pojetí dějin, jako pohybu, který směřuje k naplnění smyslu dějin, ke konečnému „happy endu“, má pak i své sekulární varianty. Jsou to všechny filosofické a společenské koncepty, které chápou dějiny jako smysluplný pohyb směřující k naplnění dějin, či završení dějin, či k nové fázi dějin, k novému eónu (Hegel, Marx).

Druhý, zcela odlišný pohled na lidský život a na dějiny můžeme sledovat v náboženstvích, kulturách, které se většinou vyznačují cyklickým pojetím času. Pro hinduismus jsou dějiny děním přírodních cyklů. Pro buddhismus jsou dějiny utrpením. Pro taoismus jsou dějiny ustavičnou dialektikou principu jin-jang. Ale též v sumerském eposu o Gilgamešovi je vyslovena marnost člověkovy hledání naplnění, posledního smyslu, marnost hledání něčeho, co má věčnou platnost. Gilgameš nakonec končí rozpoznáním, že město, které nyní buduje, má význam, a že hledání nesmrtelného smyslu musí zanechat. Též v biblických knihách Jób a Kazatel – kniha Job má starší babylonskou předlohu – je vysloveno rozpoznání, že otázka po posledním smyslu zůstává bez odpovědi. „Marnost nad marnost“ knihy Kazatel však neústí do resignace, ale k přijetí přítomné chvíle. I když „všechny řeky spějí do moře a zase se vracejí ke koloběhu“ a „po moudrém ani po hlupákovy nezůstane památka navěky“ a „všechno co bylo, bude v příštích dnech zapomenuto“, přec „všechno má určenou chvíli, ...je čas sázet i čas sklízet“, „pouštěj svůj chléb po vodě“, „shledal jsem, že není nic lepšího, než když se člověk raduje z toho co koná“, „nebuď příliš svévolný a nebuď pomatenec, proč bys umíral, než vyprší tvůj čas“ – poví nám kniha Kazatel.

Podtrhuji, že vše je pomíjivé, neznamená, že vše je lhostejné a zbytečné. To, že otázka po posledním smyslu lidského života a dějin je bezpředmětná, není důvod přestat žít a konat na každý den pozitivní počiny, které mají význam. Jen se oprostíme od posedlosti otázkou po posledním smyslu a po garanci smyslu. Ta otázka totiž končí v neohraničeném regresi. Myšlenka jasnozřivé – podtrhuji jasnozřivé, nikoli nihilistické – skepse vůči otázce smyslu zaznívá též v řecké mytologii v antické filosofii.

Řecké bájesloví vypráví nejen o Prométheovi a jeho vzdorném hrdinství pro lepší úděl člověka a vizi lepšího světa, ale také o Sisyfovi a jeho nikdy žádným počínutím nedovršené námaze, kterou však nemůže vzdát. (I když právě Sisyfos

není jen archetypem racionality, jasnozřivé skepse, ale též velkým tématem existenciální filosofie.)

Na Herakleitův logos dialektiky ustavičného plynutí navázali stoikové svou racionální zdrženlivostí vůči nadějím posledního smyslu, dovršení, naplnění dějin.

Povíte ovšem, že antická filosofie má i svého Platona s jeho vizí prolomit herakleitovský cyklický tok dění vzmachem ke světu věčných idejí. Ale pozor: původní Platon – nikoli Augustinem „pokřtěný“ Platon – to je fikce nehybné, kruté dokonalosti. Platonova nejvyšší idea dobra, to není idea humanity a demokracie, nýbrž nemilosrdná, tvrdá idea hrůzné totality.²

Dilema existence – racionalita či racionalita – existence je vysloveno ve dvou odlišných, ano protichůdných velkých konceptech filosofického tázání ve 20. století. Mám na mysli typ filosofování, který se v různých obměnách soustřeďuje k tématu lidské existence, a filosofický koncept logického pozitivismu a kritického racionalismu.

I. Filosofie (množné číslo) lidské existence – charakteristika – různé modely existenciální filosofie

Nemluvím vědomě jen o existencialismu, ale o filosofii či spíše o filosofích lidské existence, protože člověka jako toho, který může a proto má existovat, netematizují jen existencialisté v užším smyslu, jako např. mladší M. Heidegger, J. P. Sartre nebo A. Camus, ale též filosofické koncepty, které někdy označujeme jako transcendentální filosofie (K. Jaspers) nebo fenomenologie (E. Husserl, M. Heidegger, J. Patočka), patří sem také hermeneutika (H. G. Gadamer). Pokusím se nyní v omezeném čase – a proto za cenu zjednodušení, – ne snad úplně zkreslení – vyznačit určitou charakteristiku tohoto typu filosofování.

Člověk je zde nazírán jako ten, který je vytržen z celku přírody i z deterministicky pochopených dějin, z takzvané logiky dějin. Člověk není ten, který se v tomto vnějším světě jen tak placatí – není jen das Seiende (Heidegger), ale je vyzván, aby uchopil svoji existenci, (Heideggerovo Dasein), aby „osmyslil“ své vyskytování se na světě (Patočka) do autenticity lidského bytí. Člověk je ten, který jako jediný z živých tvorů má ex-sistere – tj. být vytržený, vyčnívající. Člověk se může vzepjat ke své existenci, může vyčnívat nad přírodu i nad materialistické, mechanické nazírání dějin. Člověk je svou podstatou určen, že se může stát svobodnou, mravní bytostí.

² (Popper 1994). Kapitola 3 – Platonova teorie forem či idejí, kapitola 6 – Platonův politický program – totalitární spravedlnost.

Člověk je subjektem, který je přírodě protilehlý. Není výslednicí jen přírodních či ekonomických procesů. Filosofie lidské existence odmítá všechny podoby naturalismu a materialismu.

Člověk je jedinečnou bytostí, je schopen se vztahovat k něčemu co jej přesahuje, je schopen sebe transcendentovat (Jaspers). Člověk je dán svou otázkou po bytí. Tím bytím se nemyslí to zde jsoucí – to ontické – ale to bytostné, to fundamentálně ontologické (Heidegger). Je to otázka po smyslu a pravém naplnění lidského života.

Tím bytostným určením lidství není „obstarávání se“, ale „přebývání u otázky po bytí“, (Patočka), to jest přebývání u otázky smyslu a pravdy. Tou pravdou ovšem nejsou myšleny poznatky přírodních věd, ale ta Pravda, to směřování k naplnění lidského života, naplnění tím, co má platnost, co je vznešené, co je věčné, co je universální. To znamená stát se existencí, vykoupit své vyskytování se na světě do smysluplného lidského bytí (Funda 2003, 314–330).³

Z právě řečeného je patrné, že filosofické proudy, které se soustředí k tématu lidské existence, provádějí ontologickou diferencí. Diferenci mezi jevy a bytím. A tím i diferencí mezi přírodními vědami a takzvanými Geisteswissenschaften. V je-jich pojetí se přírodní vědy věnují toliko jevům a mohou nabídnout nanejvýš ně-jaké „znákovství“ – zatímco člověk, který se soustředí k své existenci, který us-kutečňuje svou existenci, krouží kolem svého sebepochopení. Směřuje k hlubokému pochopení svého lidského bytí.

Že v tomto typu filosofování panuje až povýšený despekt k přírodním vědám – reálným vědám, je zřejmé. Přírodní vědy mohou řešit jen problémy techné, jak říkali staří Řekové. Znalosti o přírodě a aplikace přírodních věd v podobě různých technologií však nemají co říci – podtrhnou filosofové lidské existence – k té odvěké, nejhlubší otázce lidského bytí. Nenabízejí žádnou odpověď na tu odvěkou lidskou otázku: kdo jsem, kam směřuji, čemu žiji – co je smyslem mého života – jaké jsou ty nejhlubší dimenze lidství? U filosofů, kteří se soustředí k tématu lidské existence, potkáte řadu povýšených výroků na adresu takzvaného scientismu.

EXKURS: Prozradím už nyní, že když mluvím o filosofických modelech, které se soustředí kolem nejhlubší otázky lidského bytí, lidské existence, mluvím o filosofii, kterou nesdílím, vůči které mám řadu výhrad. Jednou z nich je rozpolcení skutečnosti na sféru přírody a sféru člověka. Tito filosofové, kteří nikdy neseseděli u mikroskopu, nikdy se nezachvěli svatou bází při zření buňky nebo při vhledu do hlubin vesmíru, si vytvořili svůj zkarikovaný obraz o přírodních vědách, a pak přírodní vědy spatřičnou dávkou namyšlené povýšenosti označili za „ten přízemní scientismus“.

³ Přetištěno In: (Funda 2009, 171–187).

Protože ale jsem toho mínění, že k filosofickému tázání patří pokora, především pokora před skutečností jsooucího – právě toho vesmíru, přírody, života, buňky, ale i před skutečností člověka seberefektivního vědomí – a před skutečností lidských existenciálních otázek a postojů – snažím se, když mluvím o filosofech, jejichž koncept nesdílím, ptát se, co je k tomu vede, že říkají věci jinak než já. S tím pak souvisí, že se snažím představit jejich filosofii adekvátně vůči ní samé, snažím se postihnout, jak oni sami sobě rozumějí. Nakolik se mi to bude dařit či nedařit – to můžete posoudit při sledování výkladu této části o filosofii lidské existence.

+ + +

Člověk je především individuum a individualita, podtrhnou myslitelé, soustředění k tématu lidské existence. Každý náznak kolektivismu je filosofím lidské existence odporný.

Člověk jako individuum žije pod otázkou: Kde jsi, Adame? Člověk je vyzván, aby dal odpověď na tu otázku po sobě samém, a aby za tuto odpověď převzal odpovědnost. Člověk je jedinečnou, mravně odpovědnou bytostí.

To, že člověk může převzít odpovědnost za svou lidskou existenci je dáno jeho svobodou a zároveň tato možnost stát se existencí zakládá lidskou svobodu. Člověk není produktem determinujících sil a vlivů, člověka jedinečnost je v jeho vzmachu ke svobodě. Existovat znamená žít ve svobodě. Existovat znamená se rozhodovat, rozhodovat se znamená volit, volit znamená žít ve svobodě. Myšlena je především vnitřní svoboda lidské existence, kterou člověku, pokud svou existenci sám nevzdá a nezačne v oblasti lidského ducha toliko živořit, nikdo nemůže vzít.

Jenže, kolem pochopení lidské svobody se filosofické koncepty, soustředěné k lidské existenci, diferencují.

A) Člověk jako existence je vystaven úzkosti – úzkosti z nebytí, úzkosti z nicoty. Skeptická varianta filosofování o lidské existenci zdůrazní, že člověk je vržen do světa s jedinou jistotou – to je jeho smrt (Heidegger). Svoboda pak je výsadou přijmout tuto skutečnost a tím ji překonat – až v posledním důsledku: demonstrovat v umírání svoji svobodu.

Smrt je tou velkou slavností, ve které člověk může osvědčit svou svobodu – ano i svobodu zvolit svou smrt a tím uprostřed absurdity demonstrovat svou subjektivitu, svou existenci. Je to existence revoltující proti všem konvencím (Camus), je to existence kladoucí odpor všem mocenským tlakům (Sartre). Existovat znamená vykoupit sám sebe do svobody a smyslu.

Filosofie lidské existence má několik variant. Vedle varianty ateistické, která nejednou osciluje až na hraně nietzscheovského nihilismu, jsou i varianty existenciálního humanismu. Existencialismus ateisticko-nihilistického ladění (Heide-

gger, Camus a mladší období Sartrovo), akcentuje především prázdnotu, nicotu, absurditu. Existence je pak výkřikem uprostřed prázdnoty, nicoty, absurdity – výkřikem bez odpovědi, výkřikem, který se sám propadá do nicoty a prázdnoty. Sisyfovi nic jiného nezbyvá než nevzdat svou existenci i když nemá žádnou naději dovršení, naplnění. Není žádné vykoupení, není žádné spočinutí.

B) Existencialismus je humanismus“ nadepsal Sartre svůj poválečný spis, kterým se odklonil od svého dřívějšího pojetí lidské existence, které vyslovil ve svém textě „Bytí a nicota“. S tímto existenciálním humanismem navázal dialog český reformní humanistický marxismus (M. Machovec).

Existenciální humanismus je pak vysloven v zásadě ve dvou odlišných polohách. Ta jedna je humanisticko-ateistická, ta druhá je křesťansky-theistická nebo křesťanky existenciální.

B/a) V ateistickém existenciálním humanismu je to člověk, který uprostřed absurdních situací se povznáší k výkřiku po nezadatelné hodnotě lidství. Tím sám sebe překračuje, překračuje svoji přírodní danost, sám sebe transcenduje. Vztahuje se k hodnotám, jejichž platnost považuje za nespornou. A právě svojí existenciální vztažeností k těmto hodnotám je zároveň ustavuje. Jeho čin či výkřik humanismu ční jako torzo, jako memento uprostřed absurdity a nicoty.

B/b) Ta druhá podoba existenciálního humanismu je spojena s dimenzí transcendence. Transcendenci myslí Jaspers to nepodmíněné, které nepramení z lidského lepšího já, nýbrž které do lidského života vstupuje právě jako to nepodmíněné, ona výzva, která člověka přesahuje. Náboženský pojem Bůh je šifrou této nepodmíněné a zároveň bezpodmínečné výzvy, šifrou transcendence.

I v tomto odstavci o existenciální transcendenci, založené v křesťanské víře, je však třeba konstatovat dvojí odlišení. To jedno označuji jako křesťansko-theistické, to druhé jako křesťansko-existenciální.

B/b/1) Ke křesťanskému theismu jsme oprávněni přiřadit existenciální filosofii K. Jasperse, který výpověď, „že Bůh je“ předkládá jako vyznání, jako víru, kterou i když nelze dokázat, lze ji i myšlením ozřejmit a obhájit. Nejsou zbytečné myšlenkové pochody, v nichž se myšlení ve „vědomí bytí prohlubuje k vědomí Boha“ (Jaspers 1994, 24–28).

Ke křesťanskému theismu lze přiřadit i transcendentní teologii H. Künga, která navazuje na aristotelský racionální theismus Franze Brentana, který známe i od Masaryka. Je to Küngova argumentace: „Nebyli to malí duchové, kteří po životě naplněném prací pro druhé, umírali s tím, že umírají do nicoty. Ctím tuto pozici,

leč nesdílím, nezdá se mi být dostatečně rozumná. Myšlenka, že neumírám do nicoty, ale do smyslu, do Boha, do té skutečnosti poslední, jeví se mi jako nejvíce rozumná ze všeho rozumného“ (Küng 1974, 622).

B/b/2 Existenciální polohu křesťanského, nepředmětného, ne substančně theistického mluvení o Bohu pak ve druhé polovině 20. rozvíjela v různém stupni existenciální důslednosti německá protestantská teologie demytologizace a existenciální interpretace křesťanské víry, (D. Bonhoeffer, R. Bultmann, G. Ebeling, H. Braun). V Čechách šel podobným směrem L. Hejdánek v navázání na E. Rádla svoji thesí o „nepředmětné“ řeči o Bohu, o „nepředmětné Pravdě mravního nároku“. Toto myšlení radikalizovalo ústřední výpověď hebrejského náboženství, že Bůh je nezobrazitelný, nezpředmětnitelný, proto o něm nelze mluvit v rovině pojmového pojmenování. Pojmout Boha do pojmu, uvěznit jej do pojmu, do dogmatu znamená učinit z něho rytinu. Před Bohem lze jen zmlknout s lidskou řečí, ale protože zcela zmlknout nelze, lze jej jen vyznávat v rovině slovesa, mluvit o oslovení, o dění, které vstupuje do lidského života jako existenciální výzva. Náboženská řeč není řeč dogmat, ale řeč symbolů (P. Tillich), které odkazují k dimenzi transcendence.

K tomuto modelu, nenáboženské, netheistické, existenciální řeči o Bohu jsem se vztahoval v prvním období svého myšlenkového směřování, řekněme v letech 1963 – 1983, možná ještě v některých vyjádřeních i z r. 1987. Ve svém textu Víra bez náboženství jsem v různých obměnách formuloval své tehdejší vyznání: Křesťanská víra není světonázor, ale zcela jedinečná existenciální poloha života, v níž člověk nežije sám ze sebe, ze své vlastní ušlechtilosti, ale z toho, co do jeho života vkračuje jako nepodmíněná a zároveň podmaňující výzva a obdarování (Funda 1994).⁴

Oč jde, lze povědět spolu s K. Jaspersem asi takto: Mnoho věcí člověk v životě dělá, protože je to něčím podmíněné. Obstarává svůj život – je to podmíněno jeho zájmem zůstat při životě. Různé věci člověk dělá, protože je to podmíněno jeho potřebou odměny. Nebo je to podmíněno autoritou, která má nad člověkem moc. (I když šéfa považujete za blba, splníte jeho příkaz, abyste si nekomplikovali život.) V této sféře podmíněnosti, účelnosti, člověk absolvuje určitý výcvik, aby mohl zastávat určité povolání a tím si zajistit prostředky k životu i k příjemným prožitkům. JENŽE: Pak jsou situace, kdy člověk nejedná z hlediska účelu, z hlediska „aby“, nýbrž kde to, co činí, je pro něho samo v sobě smyslem. Ale pak je tu ještě jeden krok – ona „kategorie navíc“.⁵ Člověk někdy jedná proti svému zájmu,

⁴ Přetištěno též In: (Funda 2003a).

⁵ Termínem „kategorie navíc“ charakterizovala r. 1968 v rámci marxisticko-křesťanského dialogu humanistická marxistka Erika Kadlecová specifikum křesťanství.

proti svému prospěchu. Proč? Protože se v životě setkává s nepodmíněnou výzvou – ta výzva není podmíněna odměnou ani úspěchem – a přece zní do lidského života s bezpodmínečnou naléhavostí. To je vrcholná dimenze existence jako paradoxu (Pascal, Kierkegaard). Jde o paradox pozitivní nadějnosti, (Funda – Víra bez náboženství). Tuto dimenzi – „já nechci, ale musím, je to silnější nežli já“, nazývá křesťanský model filosofie lidské existence setkáním s transcendentí.

To je přece ten Mojžíš – slyší výzvu: „Jdi a vyved' své bratry z otroctví!“ Mojžíšovi se do toho nechce, zařídil si právě u svého tchána Jetra docela spokojený život. Ale ta výzva zní z keře, který hoří, ale neshoří – nebylo možné ten plamen uhasit. Nebylo možné tu výzvu v sobě udusit. To je přece ten Jeremiáš, když je na konci sil a řekl si, že už nebude mluvit ve jménu Hospodina, ve jménu božího nároku, proklíná dokonce den svého narození – aby nakonec dodal: „Hospodin je jako oheň, zavřený v mých kostech, chci jej udusit, ale nemohu, silnější je nežli já“ (Jer 20, 7-9).

+ + +

Různé modely filosofie lidské existence spojuje, že tematizují mezní, vyhocené situace. Teprve vyhocená, mezní situace konfrontace s absurditou, konfrontace s mocí, konfrontace s konvencí – je tou chvílí, kdy člověk vydává počet ze své existence. (Odkazují zde např. k dopisům Milady Horákové, psaným rodině před popravou.)

Ježíšovo zvolání z kříže slovy 22 Žalmu: „Bože můj, proč jsi mě opustil“, lze sice reinterpretovat jako preludium evropskému ateismu, nicméně v původním kontextu je to bolestný výkřik lidské existence, která právě svoji nezodpovězenost, které sama nerozumí, nenechává zřítit do prázdnoty, ale odkazuje ji k Bohu.

Filosofické modely soustředěné k lidské existenci, nejen že mezní situace tematizují, ale glorifikují ty, kterým existence v lidství, existence vnořená do hlubiny lidského bytí a vyznávající nezadatelné dimenze lidství, stála za obět lidského života. Filosofie lidské existence glorifikuje bojovníky a mučedníky, kteří obětovali svůj život, protože existence v Pravdě jim byla víc než pouhé žití. Filosofové lidské existence jsou přesvědčeni, že jsou hodnoty všelidské, universální, které žádná moc nakonec nemůže potlačit, vždy se najdou ti bezmocní, ti bezbranní, aby tyto hodnoty „vynesli na universální horizont lidských dějin“ (Patočka). Zvednou ty své dva bezbranné prsty a vejdou do ulic: „Tak dost pánové, to se nedělá“.

Když to vykládám zcela začínajícím studentům, vymyslel jsem si tento příklad. Malá holčička jde s nábobským fotrem po dešti parkem. Fotr s gusem šlape na žabičky. Holčička zvolá: „Táto, to se nedělá!“

A teď se ptejte: Řekla to proto, že ji tomu doma naučila babička nebo maminka – a kdyby žila v jiné kultuře – např. v japonské, kde trhat žábám nožičky je schva-

lovaná běžná dětská zábava – tak by to neřekla anebo to řekla proto, že to vytrysklo z hluboké podstaty jejího lidství, z jejího lidského bytí a vyslovila něco, co neplatí jen v konceptu určité kultury, nýbrž co má universální, všelidskou platnost? To je ilustrace rozdílu mezi transcendencí filosofí lidské existence a mezi konceptualisty a konstruktivisty – jak v oblasti etiky, tak politické filosofie.

Civilizace, která artikuluje tyto nehlubší dimenze lidství, tyto hlubiny lidského bytí – Bůh je symbolem hlubiny lidského bytí (P. Tillich) – je civilizace, která se zrodila ze svobody a z filosofické otázky po bytí (Patočka), a proto je schopna hájit lidská práva a svobodu a mravní dimenze lidství.

EXKURS: Odtud je ovšem už jen krůček k té překérní otázce, zda li tato civilizace z hlediska lidského bytí vyšší, je oprávněna nutit jiné civilizační formace, aby se podřídily jejím hodnotám – či dokonce tyto hodnoty do světa vyvážet, nejen misií, ale i s pomocí bombardérů a tanků? Nebo sebehodnocení této civilizace jako univerzální, všelidské, vyšší, je podmíněno právě jen zorným úhlem jejího sebepochopení? (Funda 2009, 93–94, 186).

Z hlediska psychologie hraje v tomto modelu různých podob filosofí lidské existence značnou roli iracionalita a niternost (Kierkegaard). „Žít ve vydanosti do nezajištěnosti“, „žít ve svobodě od sebe sama pro ty druhé“, „předžívat naději“ je přeče „nerozumné“. Významný podíl v tomto konceptu lidské existence náleží emocím a vůli. Bez svatého nadšení, bez odvahy k vizím a k naději, by tyto existenciální postoje byly sotva možné. Existence je nesena pathosem lidského rozhodnutí, v němž člověk skrze vztahy a věrnost realizuje své lidství.

Psycholog Viktor Frankl mluví o člověkově potřebě smyslu, kterou jako psycholog a neurolog v rovině logoterapie neváže na potřebu garance posledního smyslu (Frankl, Lapide 2011). Nicméně citlivě recipuje, že náboženství je vyjádřením člověkovy odvěké potřeby smyslu. Říká, že ztráta smyslu je hlavním důvodem všech frustrací a psychických poruch současného člověka. Člověk nehledá libido, nýbrž smysl. V rovině osobního vyznání – sdíleného rodného židovského náboženství – pak mluví o Bohu jako neuchopitelném, o němž mluvíme jen v symbolech, a tak odkazujeme ke smyslu nejen konkrétního činu zde a nyní, ale k víře ve smysl života i dějin.

Filosofie, které se soustřeďují k lidské existenci, nabízejí i svůj epistemologický klíč. Rozlišují výpovědi, které můžeme učinit z odstupu jako nezaujatí pozorovatelé a výpovědi, kde cokoli řekneme, je nedílně výpovědí o nás samých, o naší lidské existenci o našem pochopení lidského života. Jsou výpovědi, kde můžeme stát mimo otázku, a jsou výpovědi, kde jsme veskrze zanořeni v otázce. Když

budeme počítat, kolik má brouk nožiček, nebo mluvit o smrti z hlediska biologického konstatování, můžeme stát mimo otázku. Když však budeme mluvit o smrti, o lásce, o smyslu života v existenciální rovině, vše co řekneme, je výpovědí o nás samých (Ebeling 1996, 9–11). Výpovědi objektivistického odstupů – podle tohoto existenciálního rozdělení – nejsou pro lidský život podstatné. Skutečné pochopení těch témat, která se týkají člověka, nesnese objektivistický odstup. Jen kdo stojí uvnitř a nedívá se nezaujatě zvenčí, jak naznačuje sloveso *inter-esse*, že skutečně se o něco bytostně zajímat znamená být uvnitř, může porozumět. R. Bultmann to podobně vyjadřuje rozdílem: „über Gott reden“ a „von Gott reden“ (Bultmann 1961, 26–37).

Patočka na jednom místě říká, že když Galileo odvolal, vlastně žádné zrady se nedopustil (Patočka 1991, 21–22, 140–144). Proč by se měl nechat upálit od hlupáků, když je zřejmé, že jeho poznatky stejně jednou budou prokázány jako správné? Zatímco Sokratés, který vyznává určité pochopení lidského života, určité utváření lidské společnosti, pro ideje umírá, protože argumentem jejich správnosti je jeho vlastní existence.

II. Kritický racionalismus – charakteristika

Značně odlišným filosofickým konceptem od filosofí lidské existence je kritický racionalismus. Nežli začnu mluvit o kritickém racionalismu, věnujte prosím pozornost velmi důležitému sdělení:

Když se běžně mezi lidmi řekne racionalita, tak si většinou lidé představují racionalitu eticky, mravně indiferentní, racionalitu instrumentální. Tj. jak určitý problém co nejefektivněji vyřešit z hlediska egoistického, kořistnického zájmu či metodického efektu. Filosoficky nepoučení lidé chápou racionalitu převážně toliko jako technickou či ekonomickou strategii. Touto mravně indiferentní, instrumentální racionalitou je možné jistě také i řešit jakými postupy co nejefektivněji likvidovat Židy v Osvětimi nebo názorově nepohodlné v Leopoldově.

Takto pojatá racionalita se někdy označuje jako účelová, sledující účel, někdy se jí vulgárně říká utilitární. Ten vulgarismus spočívá v tom, že americký filosofický směr z počátku 20. století, spojený se jménem Williama Jamese – nazývaný utilitarismus – není hodnotově, mravně, eticky indiferentní, nýbrž jeho metou je co nejúčelnější dosažení co možná nejvyššího stupně obecného blaha pro co možná nejvíce zúčastněných.

Vedle racionality čistě instrumentální – jak to zařídít – bez ohledu na mravní, etická hlediska – mluvíme o racionalitě dialogické, o racionalitě komunikativní. To je racionalita, která skrze racionální komunikaci, skrze racionální dialog na agoře hledá určité etické normy a způsoby lidských postojů, lidského jednání

v zájmu obecné prospěšnosti. Racionalita, o které zde budeme mluvit, nesleduje zdivočelé egoistické zájmy a strategie jak jich co nejnázne dosáhnout, ale směřuje k postoji rozumnosti – ústí do postoje rozumnosti. Jistě, tím, že hledá uskutečnění určitých optimálních řešení je také nástrojem, je nakonec také instrumentální, ale ve službě postojů rozumnosti, které nejsou mravně indiferentní. Mravně indiferentní postoje se v krátké perspektivě mohou sice jevit jako „racionálně“ efektivní, v delší perspektivě se však vyjevují jako iracionální a neefektivní, rozkladné. Racionalita, o které zde budeme mluvit, je určitý způsob řešení problémů, který neztrácí zřetel etický, zřetel humanitní. Racionalita, o které chci mluvit, nepokrývá jen určitou výšeč lidského života a skutečnosti nýbrž je to způsob přístupu k celé skutečnosti světa, života, člověka. Racionalita, kterou mám zde na mysli je způsob myšlení, jednání, žití i umírání (Funda 2010, 35–45).

Tak sobě rozuměla již evropská racionalita novověká a osvícenská. Stála ve službě osvobození, emancipace člověka od moci a nátlaku, od otroctví, od absolutismu, od ideologické nesvobody, od politického útlaku a klerikalismu. Klasická evropská racionalita je nedílně spojena s pojmy jako: emancipace, osvobození, lidská důstojnost, lidská práva, demokracie.

Racionalita znamená, že váhu mají argumenty nikoli majetek nebo moc. Váhu mají argumenty, nikoli šlechtický titul, nebo královská koruna nebo kněžská pleš. Racionalita znamená, že řešení problémů nelze nadiktovat, nýbrž je třeba je diskutovat, racionálně argumentovat. Aby je bylo možné diskutovat, racionálně argumentovat, musí zde být prostor svobody, že nikdo za svůj názor, který vysloví, nebude stíhán. Proto racionalita jako metoda řešení problémů nutně zrodila požadavek svobody a demokracie. Ten, kdo na agoře hájí určitý názor, musí racionálně argumentovat, nikoli vytvářet mocenský nátlak. Při posuzování argumentů mají váhu samotné argumenty, jejich racionální posouzení, nikoli postavení argumentujícího. Racionalita zrodila prostor demokratické argumentace, tedy prostor svobody a lidské důstojnosti – a to jak v Athénách – (nepatří ovšem do tohoto proudu aténské demokracie Platón, otec a ideolog všech totalitarismů, jak přesvědčivě doložil Popper)⁶ – tak v novověké anglosaské politické filosofii (Bacon, Locke, Hume, Mill, Spencer) a pak v návaznosti na anglické osvícenství ve velké době francouzského osvícenství (Diderot, d’Alambert, Montesquie, Voltaire, Rousseau).

A nyní ke kritickému racionalismu. Kritický racionalismus – přední filosofický koncept ve 20. století, je významnou korekturou výše zmíněného evropského klasického, novověkého a osvícenského racionalismu. Provádí mnohem přísněji sebekritickou reflexi své racionality. U nás je kritický racionalismus znám ve spojení se jménem Karl Raimunda Poppera.

⁶ viz pozn. 2.

Když se mluví o Popperovi, většinou se vybaví přírodovědcům jeho these o falsifikaci. Popper ve své filosofii vědy upozornil na skutečnost, že pokrok, či postup ve vědeckém bádání nepřináší kumulace zjištění, která potvrzují stávající teorii, nýbrž jediné zjištění, které stávající teorii vyvrací – falsifikuje.

Známý je příklad: Ornitologické konstatování, že labuť jsou bílé a černé už nepotřebuje být potvrzováno dalšími informacemi o výskytu bílých a černých labutí, nýbrž pokrok v ornitologickém bádání by přineslo zjištění, že se podařilo najít labuť růžovou – ovšem doopravdy, ne nastříkanou sprejem. Takové zjištění by vyvrátilo stávající teorii a posunulo bádání kupředu.

EXKURS: K tomu já kriticky ovšem dodávám, že princip verifikace tím není z vědy odstraněn. Aby mohla být falsifikována teorie, že labuť jsou bílé a černé, musí být nejprve labuť růžová verifikována.

Druhou velmi známou thesí Popperova kritického racionalismu je jeho ontologický model tří světů.

1. Svět jedna tvoří vše, co nás obklopuje, co tu bylo před námi a co není vytvořeno lidskou činností – tedy vesmír, příroda.
2. Svět dvě tvoří naše lidské vědomí, které je schopno prožívat vnímané, reflektovat vnímané, vykládat vnímané, vymýšlet projekty a teorie.
3. Do světa tři, patří vše, co člověk na základě svého myšlení, svého vědomí, v tomto světě vytváří. Jsou to především výtvořiny lidské kultury. Ty mohou být materiální i čistě duchovní.

a) Člověk má nápad udělat cihlu. Vezme tedy látku ze světa 1 a promítne do ní svou myšlenku ze světa 2.

b) Do světa tři však patří i lidské duševní výtvořiny, které mají povahu duchovních skutečností – jako např. symfonie, nebo báseň, – ještě nefixované na záznamu nějakého materiálního podloží. Stejně tak sem lze zařadit i vědecké teorie, ale též lidské představy, vize, dokonce i fikce.

Do světa tři patří i lidské duchovní dimenze, které člověk vytváří díky světu 2, díky své psychice. Patří sem např. lidské city, tužby, naděje, zármutek, ale také např. lidské náboženské představy i vize. Ty vznešené i ty zcela pokleslé.

Když paní Kropáčková bude říkat, že ji v popelnici straší, psychiatr si sice pomyslí, že má halucinace, ale fakt této představy, že paní Kropáčková má tuto představu, je třeba vzít vážně jako skutečnost.

Všechny tyto tři světy, poví Popper, jsou legitimním tématem filosofie. Světem tři vrátil Popper do filosofie témata, která vídeňský kruh (Neurath, Mach, Schlick)

a pak především logický pozitivismus, zejména pražský Němec Rudolf Carnap – ještě než z Prahy před Hitlerem odešel do USA – ve svém díle *Logische Aufbau der Welt* – z filosofie vyhnali, když řekli, že o lidských vztazích a představách si pišme básně, ale nepatří to do filosofie. Šlo jim o zvědečtění filosofie.

EXKURS: Zajímavý je v této spojitosti ontologický model Nicolae Hartmanna, který nepatří k logickému pozitivismu, nýbrž k ontologickému realismu. Hartmann rozděluje 14 vrstev jsoucná, od té nejnižší hmotné, až po duševní a nad ní nadřazenou duchovní, do které patří duchovní výtvořiny člověka, nejen symfonie a básně, ale též lidské city, lidské vztahy, lidské dimenze – např. smíření, lidské naděje, tužby, představy. Hartmann říká: Nižší vrstva nese vrstvu vyšší, ale vrstvu vyšší nelze zcela vyloužit jen z vrstvy nižší. Tolik exkurs. N. Hartmann, to by bylo samostatné téma.

Třetí velice známá these, spojená s K. R. Popperem a jeho kritickým racionalismem zní: „Všichni, kteří slibovali nebe, stvořili nakonec peklo.“ Popper je nesmlouvavým kritikem každé podoby mesianismu a mýtu o vyvoleném národu, i všech iluzí o smyslu dějin a vizí o jejich konečném zvrcholení, naplnění. Jako Žid má k této kritice tradice židovského mesianismu mnohem více volné ruce. Popper odmítá historicismus, tj. náboženské i filosofické, náboženské i sekularizované představy, že dějiny směřují ke svému zavrcholení, ke svému naplnění, k uskutečnění svého smyslu. Pová zcela provokativně: Dějiny žádný smysl nemají – je to jen proud dění. Tím ovšem neříká, že by to, co člověk zde a nyní koná, nemělo význam. Popper poví zcela zřetelně: „život je ustavičné řešení problémů“ (Popper 1997, 214–221). Sotva jedny vyřešíme, objeví se nové a i ty vyřešené se často vrací jako nedořešené. Nikdy nebude spočinutí, nikdy nebude dosaženo ráje, konečného zavrcholení a smyslu dějin. Sisyfos ten balvan prostě stále valit musí, i když ho nikdy na vrchol hory neuloží.

EXKURS: Zde je mimořádně zajímavý styčný bod mezi existencialismem Camusova modelu a Popperovým kritickým racionalismem – ale to by byl exkurs už za rámcem tohoto mého výkladu. Popper sám se tohoto styčného bodu dvou tak zcela odlišných filosofických konceptů nikdy nedotkl. Jedna moje diplomantka, (Kristina Hejnová), která studovala na Pedagogické fakultě UK a pak na Popperově institutu ve Vídni, o tom napsala asi před šesti lety slušnou diplomovou práci.

S tímto Popperovým nesmlouvavým odmítnutím všech představ o happy endu dějin pak souvisí ta již zmíněná jeho slavná věta: „Všichni, kteří slibovali nebe, stvořili nakonec peklo“. Ti, kteří chtějí dosáhnout vize či iluze svého ideálu, vize konečné či zcela nové fáze dějin, když zjišťují, že se jim to nedaří, hledají viníka, který jim to kazí, který za to může, že se jim to nedaří a nastolují diktaturu. Viníka pak likvidují. Jednou tím údajným viníkem, říká Popper, byl heretik, tak s ním na

hranici. Jindy tím viníkem, že se nepodařilo nastolit dokonalý svět vyšší rasy, byl Žid, tak s ním do Osvětimi. Jindy zase tím viníkem, že se nepodařilo nastolit iluzi komunistické společnosti, byl ideový diverzant nebo rolník nebo maloobchodník – tak s ním na Gulag, u nás do Leopoldova.

Já se však nyní pokusím přiblížit kritický racionalismus spíše na základě díla Popperova o deset let mladšího žáka a záhy kolegy Hanse Alberta. Jeho dílo není dosud v Čechách známé ani tematizováno, s výjimkou doktorandky na plzeňské filosofické fakultě, Jitky Paitlové a mé knížky *Racionalita versus transcendence* (Funda 2013).⁷ Albertovi je v tomto roce 94 let. Albert mnohem více než Popper rozvíjí téma: racionalita a lidské jednání. Mám na mysli především tři jeho velké texty: *Rationalität und Existenz*, *Traktat über rationale Praxis*, a *Kritische Vernunft und rationale Praxis*.

Kritický racionalismus, poví Albert, se vyznačuje třemi principy:

I) První je možné označit jako konsekventní fallibilismus. Jestliže klasický novověký racionalismus descartovský a osvícenský se domníval, že je možné určitým racionálním argumentem dostatečného důvodu či jednoznačného zdůvodnění ukončit spor, Albert říká: Není žádný konečný argument dostatečného důvodu. Kritika klasického racionalismu z pozice kritického racionalismu tedy zní: Všechno lidské poznání je principiálně otevřené a principiálně omylné. Totéž platí i o lidském jednání, o morálce i o politice. Všechny návrhy řešit problémy jsou jen provizorní a proto permanentně diskutabilní.

Kritický racionalismus tak veskrze otrásl sebevědomím klasického racionalismu. Není žádný konečný důvod, který by uzavíral diskusi, není žádné „finito basta“. (*To rčení „finito basta“ užívám od chvíle, kdy jsem byl svědkem jak jedna Italka – asi kvůli muži – nafackovala v Ligurii na pláži druhé Italce a na celé kolo zvolala: „finito, basta.“*)

V tom, opakují, spočívá základní rozdíl mezi novověkým racionalismem, který se domníval, že může najít archimédovský bod dostatečného důvodu a kritickým racionalismem, který ví, že žádný takový konečný důvod, žádné konečné zdůvodnění není. Neboť každé zdůvodnění může být dotázáno: A co je důvodem tohoto zdůvodnění, čím je zdůvodněno toto zdůvodnění?

Hans Albert ve svém Traktátu o kritickém rozumu mluví v této souvislosti o takzvaném Münchhausen Trilema, což znamená bezvýhodné trilema, v češtině by bylo asi vhodné překládat: Trilema barona Prášila.

⁷ Již po dokončení mého textu právě vyšlo: (Paitlová 2015).

Oč jde? Je to trilema třech bezvýhodných pokusů o konečné zdůvodnění. Všechny pokusy končí v bezvýhodné pasti.

a) Tou první pastí je nekonečný regres. Je to ten malý Pepíček, který se na každou odpověď ptá dalším proč, či odkud. Na každé zdůvodnění klade otázku: A co je důvodem, zdůvodněním, právě uvedeného zdůvodnění – až do nekonečna.

(Krásně takového Pepíčka, který na veřejnosti ztrapňuje maminku svými nekonečnými otázkami, popisuje Jaspers v Úvodu do filosofie. Až se maminka na Pepíčka oboří: „Dej už pokoj“, a tak zabila v Pepíčkově filosofa.)

b) Tou druhou pastí je beznadějný logický koloběh: Odkud slepička? – z vajíčka, odkud vajíčko?, ze slepičky, atd. atd.

c) Tou třetí bezvýhodnou pastí je umělé zastavení ptaní, že násilně zastavíme ptaní postulátem odpovědi, za níž dále již nelze se ptát. Tím ovšem je suspendován princip dostatečného, konečného zdůvodnění.

Na toto bezvýhodné trilema narážíme, nejen když chceme zdůvodnit nějakou výpověď o skutečnosti předmětného světa, ale právě tak, když chceme zdůvodnit mravní normy.

Nejčastěji do této pasti upadáme, když v určitém bodě proces zdůvodňování ukončíme. Do procesu ustavičného tázání najednou přichází jakýsi zásah jakoby shůry, Albert to označuje termínem: Offenbahrungsmodel.

Určité zdůvodnění je prohlášeno či přijato jako „zjevené“ a dále už není diskutováno. Toto zastavení tázání odkazem na zjevenou pravdu, či konečnou pravdu, nedominovalo jen ve scholastické filosofii, nýbrž setkáme se s ním i v klasickém novověkém racionalismu i v racionálních argumentech novověkého empirismu. Určitý poznatek je postulován jako dále již nezpochybnitelný. Popper takový racionalismus označil nikoli jako racionalismus, nýbrž jako intelektualismus (Popper 1994b, 191).

Hans Albert k tomu říká: „Určitý okruh lidí si nárokuje, že oni nazřeli, že jim bylo zjeveno, že se jim stalo zjevné, a všem dalším generacím je toto zjevené nazření dostupné už jen v podobě fixované tradice. To je nejen model, který se objevuje v teologickém myšlení velkých náboženství, ale také v podobě moderních ideologií. Určitá pravda je jednou pro vždy zdůvodněna a jakákoli její další kritika je vyloučena. Jen určitá skupina vyvolených je oprávněna toto zjevení vykládat, má interpretační monopol. Odkaz na boží zjevení, které ukončuje další tázání, může být

právě tak vystřídán odkazem na smysly, nebo na rozum, jako veličiny, které zakládají absolutně jisté poznání“ (Albert 1991, 19).

Již od antiky se však vždy objevuje skepse, která toto jisté vědění problematizuje. Proto kolébkou filosofování není jen údiv, který přechází buď do nábožného vzývání či do filosofického zření, nýbrž i skepse, která klade kritické otázky.

Zde připojuji na okraj jednu glosu k Albertovu Traktátu: Vezmeme-li kritický racionalismus za slovo, pak je možné zproblematizovat i jeho thesi, že není nikdy žádný dostačující důvod. Co mám na mysli: Domnívám se, že je rozdíl, zda se s teorií poznání pohybuje v našem běžném středosvětě, kde přece platí určitá triviální evidence, např. zjištění, že Mařenka je žena – a finito basta, či zda se s teorií poznání vztahujeme k makrosvětu – tj. vesmíru, kde platí např. teorie relativity, kde je možné mluvit o běžně nemyslitelné antihmotě, zhmotněné gravitaci – anebo zase ke světu mikročástic, kde také to, co platí v našem běžném středosvětě jako jisté, neplatí. V našem středosvětě některá zjištění mají legitimně povahu konečného zdůvodnění.

II) Druhý princip, který zakládá kritický racionalismus, je dle Alberta metodologický racionalismus, požadavek racionální konsistence. Zní: Všechny jevy, právě tak jako argumenty i instance, o které se opírá nedefinitivní zdůvodnění argumentů, podléhají ustavičnému kritickému, racionálnímu přezkoušení.

Řešení problémů je třeba formulovat vždy tak, aby bylo možné kritické přezkoumání těchto konceptů. To jest: tvrzení, která se vzpírají racionálnímu diskursu, která se vzpírají racionální kongruenci, která nelze racionálně diskutovat, lze lidsky respektovat, ale nelze akceptovat jako předmět diskuse. Vypadají z rámce racionálně argumentovatelné diskuse.

Zde často zazní námitka: Neporušuje právě v tomto druhém bodě kritický racionalismus to, co řekl v bodě jedna? Neporušuje tu thesi o principiální omylnosti? To je častá námitka těch, kteří kritický racionalismus odmítají. Vytýkají mu, že sice deklaruje omylnost, ale nárokuje si postulát výlučně racionálního diskursu.

K tomu dopovím:

Kritický racionalismus důrazem na metodologii racionálního diskursu se brání proti bezbřehému relativismu naprostě libovůle – „anything goes“. Není pravda, že může přijít kdokoli a tvrdit cokoli, protože všechno lidské poznání je jen částečné a omylné. Protože naše poznání je částečné, omylné, provizorní a bude překonáno, tak to neznamená, že může přijít libovolný fantasmagor a nárokovat si přijetí teo-

rie, např. že přírodu řídí trollové a vesmír ufóni. Této krajnosti postmoderní libovůle iracionálních pluralismů, požadavkem racionální diskutovatelnosti staví kritický racionalismus hráz.

Toho se dotkl i Popper když napsal: „My všichni jako myslící lidé máme za úkol nalézat pravdu. Pravda je absolutní a objektivní, jenže ji nemáme v hrsti. Je to cosi, co trvale hledáme a často jen obtížně nalzáme, své přibližování se k ní se snažíme trvale zvětšovat. Kdyby pravda nebyla absolutní a objektivní, nemohli bychom se mýlit. Anebo by naše omyly byly právě tak dobré jako naše pravda.“ (Popper 1997, 119).⁸

Současná americká postanalytická filosofie však nakonec skončila u pluralitního relativismu. Willard van Orman Quine ve slavném textu *What is this* říká, že když pan Wayman přijde s nějakým nedoloženým tvrzením, nakonec nám nezbyvá než říci, že má jinou ontologii, že má iné ontologické předznamenání, jiný „ontologický závazek“ (Quine 2006, 33–54).

Z toho – a o to jde Popperovi i Albertovi – (a já zcela souzním), že naše poznání je omylné a musí zůstat principiálně otevřené, nelze vyvozovat, že cokoli je možné. To, že víme, že nás v kosmu, v kvantové fyzice, i v neurovědách, v otázkách fungování mozku a vztahu mozku a vědomí, čekají mnohá nečekaná, možná převratná překvapení, neznamená, že může přijít kdejaký piškuntálek a říci, že cokoli je možné, tvrdit nějakou fantasmagorií a říci: „Tak mi doložte, že to tak není.“ „Když pan Wayman říká, že se po obloze vznáší Pegas – tak proč ne – když je přece všechno možné.“ Této libovůli staví Hans Albert hráz požadavkem racionální hajitelnosti a racionální kritizovatelnosti a racionální diskutovatelnosti určitého tvrzení. Tvrzení, že se po obloze vznáší Pegas, nebo že vesmír řídí ufóni a přírodu trollové, není racionálně kritizovatelné, protože stojí mimo diskurs racionální konsistence.

EXKURS: Zde si dovoluji připojit svoji glosu, kterou jsem formuloval již ve své knížce Racionalita versus transcendence: Iracionální nejsou jen výpovědi fantasmagorie, že po obloze létá Pegas, ale jako iracionální se jeví i mnohé, bytostné, hluboké, existenciální výpovědi, které mají povahu vyznání.⁹ Jako např. že v určité konkrétní situaci jsou člověku drahé hodnoty, které jsou důležitější než pouhé zachování života, nebo že láska není iluze, ale nejušlechtilejší z lidských citů, nebo že Andulka je nejkrásnější – neboť jak zpívá Kecal: „každý jen tu svou, má za jedinou“.

⁸ K tomu poznamenávám: osobně bych se raději slovu absolutní vyhnul, absolutní i absurdní začíná na abs – a mluvil raději o evidenci.

⁹ viz pozn. 7.

Námítka, že požadavkem racionální argumentovatelnosti eliminuje kritický racionalismus velmi významnou část skutečnosti, má do určité míry své oprávnění. Nemyslím teď nějaká tvrzení o trollech, ufonech a vodnicích, ale něco mnohem vážnějšího: Lidská existence zná dimenze, dimenze paradoxu, dimenze naděje, dimenze oběti, dimenze emocí, které nelze nikdy zcela postihnout a pochopit v rámci požadavku racionálně argumentovatelného diskursu. Racionálně argumentovatelný diskurs by však měl jako racionálně podložené akceptovat, že tyto iracionální dimenze patří k jedné nedílné skutečnosti lidského života. Ano, že dokonce emoce v lidském životě, či u většiny lidí nad racionalitou výrazně převažují.

Ve své knížce: *Racionalitra versus transcendence* s tímto problémem velmi zápasím. Jitka Paitlová v recenzi mé knížky ve *Filosofickém časopise* napsala: „Funda vzkázal Hansi Albertovi, že Bůh není vyřízené téma“ (Paitlová 2014). Teď prosím, aby nedošlo k nedorozumění: tím nemyslím, že kritický racionalismus by měl akceptovat představu Boha jako nadpřirozené entity, ale myslím tím, že kritický racionalismus nemůže požadavkem racionální diskutovatelnosti vyloučit legitimitu otázky: Co člověka k tomu vede, že o Bohu mluví, že si vytváří tuto rétorickou figuru – a to zdaleka ne ze strachu či nesamostatnosti – aby do ní našel nehlubší dimenze a paradoxy lidské existence, své naděje, i právě tu svou vlastní nedopovězenost tu nezodpovězenost lidské existence, že lidský život je víc, než co o sobě víme, co známe, co můžeme a dokážeme.

To jsem v jiné souvislosti vyjádřil termínem: „kvalitativní pozitivismus“ (Funda 2003b; 2009, 167–170). Ne kvantitativní, ale kvalitativní pozitivismus. K dobrému pozitivu nepatří jen konstatování kde je strom a kde je potůček, k dobrému pozitivu patří i výpověď o náladě té krajiny či chcete-li „o duši té krajiny“.

Kritická racionalita – dle mého mínění – právě v zájmu racionálního pokrytí celku skutečnosti musí vzít velmi citlivě vážně témata, která sice z diskursu racionální argumentovatelnosti vypadají, ale patří mezi jevy lidského života. Je třeba povědět, že Popper je v tomto bodě narozdíl od Alberta mnohem obezřetnější.

Osobně, z pozice kritického racionalismu, vůči kritickému racionalismu zdůrazňuji: Chce-li být kritický racionalismus dostatečně kritický, chce-li být adekvátní vůči mnohodimenzionální skutečnosti, že, jak říkám: skutečnost je komplexitou a komplementaritou komponent v korelacích kontinuitě a kontextech – pak musí vzít velmi váženě, že dějiny, lidské jednání jsou plné existenciálních emocí a iracionálních počinů (Funda 2000, 111–112; 2009, 111–113). A musí se snažit o maximálně možné, adekvátní pochopení těchto v rámci přísně racionálního diskursu stěžejí diskutovatelných a hajitelných dimenzí.

Hans Albert v Traktátu o kritickém rozumu upozorňuje na zvláštní jev, jak filosofie, které původně vyšly zcela do protichůdných směrů, vídeňský kruh a logický pozitivismus na straně jedné a na druhé straně fenomenologie a hermeneutika, nakonec jakoby skončily na společném pomezí, že na otázku konstatování pravdy, korespondenční teorie pravdy, je třeba resignovat, protože každý má určité odlišné předporozumění (Albert 1991, 4–5, 159, 174–177; 1984, 127–132). Tato úna-va filosofie, resignace na otázku pravdy, pak navozuje postmoderní pluralitní relativismus.

Tomu se snaží Hans Albert postavit hráz právě thesís o nutnosti racionálního diskursu, v němž tvrzení musí být vystavena možnosti racionálního přezkoušení a musí být racionálně argumentovatelná.

Za sebe řeším tento problém rozlišením mezi tvrzením a vyznáním. Tvrzení lze argumentovat, vyznání lze chápat a i jako nesdílené respektovat, pokud neohrožuje základní hodnotu života (Funda 2009, 80, 96–102).

III) Třetím principem, kterým Hans Albert vymezuje kritický racionalismus je kritický realismus: Správnost poznání je třeba poměřovat skutečností samotnou, která má svou, na našem vědomí a na naši interpretaci nezávislou svébytnost.

V tomto bodě odkazuji ke svému textu: Svébytnost vnějšího světa, který jsem napísal 8 let před tím, než jsem se blíže setkal s texty Hanse Alberta. Prvně vyšlo v De profundis 1994, přetištěno 2009 v Rákosu.

K tomu ovšem právě s odkazem na Popperův svět 3 dodávám: Ke skutečnosti, která má svou svébytnost, patří i lidské představy. Jak jsem již výše pověděl: I když v rámci požadavku racionální kritizovatelnosti, v rámci diskursu racionální konsistence, některé představy odmítneme jako halucinace, nelze s nimi nepočítat jako s reálnou součástí skutečnosti, že prostě lidé mají různé koncepty, emoce, ano dokonce i halucinace.

+ + +

Kritický racionalismus, či racionální kriticismus – není jen určitý způsob myšlení a vědeckého zkoumání, ale je to životní způsob. Týká se celé životní orientace, přístupu k životu, způsobu řešení problémů, vědeckých, etických i politických (Albert 1991, 49).

Přecházím k závěru: Jak kritický racionalismus řeší vztah poznání a jednání:

Uvádím tři Albertovy these:

1) Naše poznání je určeno východisky, pro která jsme se rozhodli. Tak je poznání součástí našeho rozhodnutí a z něho plynoucího následného jednání. Racionální poznání implikuje rozhodnutí a vede k dalším rozhodnutím. I Popper řekl, že se nejprve v jakémsi předpolí mimo racionální diskurs, rozhodujeme, zda zvolíme diskurs racionální či iracionální (Popper 1994b, 197).

Přesto – jak pověděl již Augustin – se tato otázka nachází stále v určité otevřené dialektické polaritě: Rozhodli jsme se pro něco, protože jsme to poznali, anebo když jsme se pro to rozhodli, tak jsme se to teprve poznali? (Aurelius Augustinus 2012).¹⁰ Či slovy scholastiky: Protože jsem porozuměl, tak jsem se rozhodl, nebo rozhodl jsem se, a tak jsem porozuměl? Přeneseno na naše téma: Protože nás racionální argumenty přesvědčují, tak jsme se rozhodli pro racionalitu – anebo: protože jsme se, z různých důvodů a motivů – rozhodli pro racionalitu, tak nás racionální argumenty přesvědčují?

Osobně se kloním k názoru, že protože mě racionální argumenty přesvědčují, rozhoduji se pro racionalitu a upřednostňuji racionální argumentaci. Ale není to sebeklam? Není moje upřednostnění racionálního diskursu kontaminováno i řadou iracionálních, nepřiznaných komponent a motivů? Anebo ještě jinak: Není zde korelace a komplementarita, souběh poznání a rozhodnutí zároveň?

To je důvod, proč svým konceptem 6 K, jak jsem již výše pověděl, se snažím překlenout dichotomii, či dilema racionalita a existence. Snažím se toto dilema překonat jako příliš schématické. Skutečnost je mnohem plastičtější komplexitou a komplementaritou komponent v korelacích, kontinuitě a kontextech.

2) Nejen v oblasti poznání není možné konečné zdůvodnění, které by definitivně uzavíralo debatu, nýbrž též v oblasti jednání není možné určitou normu deklarovat jako definitivní a dále nediskutovatelnou.

K tomu za sebe kriticky dodávám: kromě hodnoty života, která je hodnotou nevratnou a podmínkou sine qua non a nepotřebuje být argumentována odkazem k nějaké jiné hodnotě (Funda 2009, 99).

3) Metodologický racionalismus, tj. metodu kritického přezkoušení lze uplatnit i v oblasti důvodů, či norem, které jsou vodítkem a argumentem našeho rozhodnutí.

¹⁰ Confessiones. I. hlava, 1. a 2. odstavec: Magnus est Domine et laudabilis valde, magna virtus Tua et sapientiae Tue non est numerus ...et tamen laudare Te vult homo aliqua portio creaturae tue... a následuje: Da mihi Domine credere et intlegere.

V oblasti jednání uplatňuje kritický racionalismus následné tři postuláty:

a) Apel máš, implikuje hledisko možnosti. „*Sollen impliziert können.*“ Na nikoho nemůže být kladen nárok, který by překračoval jeho možnosti. Albert tento princip nazývá postulátem realizovatelnosti. Každý sám má právo zvážit meze svých možností, až do jaké míry je schopen naplnit určitou etickou maximu. „*Ultra posse nemo obligatur!*“ (Albert 1991, 88–95).

EXKURS: T. G. Masaryk tuto myšlenku vyjádřil pověděním: „hrdinství jen na vlastní vestu“. Explikujme: Člověk, který se rozhodne pro radikální odpor vůči totalitnímu režimu, si musí střízlivě a předem uvědomit, že katastrofický scénář je možný a vysoce pravděpodobný. A nemůže do svého radikalismu zatahovat někoho kdo se pro něj sám dobrovolně nerozhodl.

b) Postulát kongruence, tj. je třeba odmítnout normy, které se odvolávají na racionálně nepoznatelná a neargumentovatelná kritéria či veličiny. Normy, které stanovíme a akceptujeme pro své jednání, musí být kongruentní realitě jsoucna, kterou lze ověřit jako skutečnou.

c) Třetím postulátem racionálního jednání je uspokojování základních lidských potřeb. Jsou určité základní hodnoty, které jsou elementární.

Ovšem, teď se přihlásí Pepíček Mašata a řekne: V odlišném sociokulturním kontextu je existenční minimum nastaveno značně odlišně. Podobně se můžeme ptát: A co je vlastně skutečnost? A už jsme zase v začarovaném bezvýhodném kruhu, v trilematu barona Prášila, v Münchhausentřilema.

To má právě z druhého filosofického tábora na zřeteli H. G. Gadamer, když mluví o hermeneutickém kruhu, z něhož nelze vystoupit, ale skrze existenciální přístup hermeneutické angažovanosti a skrze volbu zorného úhlu rozumění, lze zaujmout určitý postoj. H. Albert k tomu ale dodá, že i zorný úhel kritické racionality je určitý zvolený postoj.

Kritická racionalita tím, že volí požadavek racionální kongruence, se zde snaží najít určité východisko v podobě obecné, komunikativní, normativní racionality. Zároveň právě v tomto bodě je kritický racionalismus zranitelný, že porušuje svůj vlastní princip principiální omylnosti.

Proto ani kritický racionalismus nelze chápat jako koncept, který nabídl nějaké vyřešené řešení problému poznání a jednání. Jen tento problém obohatil o nová důležitá hlediska. Problém zůstává ve smyslu kritického racionalismu otevřený.

Nicméně v té naší nedocelenosti, fragmentárnosti se domnívám, že nic lepšího pro řešení našich problémů než kritickou racionalitu nemáme.

Kritická racionalita nepokrývá – jak Albert mnohokrát zdůrazňuje – jen určitou výseč témat, jen určitou oblast života, např. techniku nebo ekonomiku, nýbrž kritická racionalita jako Lebensweise, pokrývá všechny oblasti života.

Odtud pak Albert odvozuje, že rozštěp na vědy takzvaně duchovní a vědy označované jako exaktní, reálné, je umělý, neopodstatněný. Je jeden celistvý život a kritický, racionální způsob je způsob, který má na to, aby vstoupil do všech jeho sfér.

Proto – a to jsou další dvě důležité Albertovy these, které sdílím:

1) Rozpor mezi takzvanými Geisteswissenschaften a Realwissenschaften je umělý. To vymysleli filosofové jako Heidegger a Gadamer, které Albert podrobuje nemilosrdné kritice. Vytýká jim, že v oblasti takzvaných Geisteswissenschaften uplatňují jakési jiné způsoby poznání, že izolují pochopení od věcného poznání. Určité poznání, prý je sui generis, imunizované před kritickým myšlením.

Hans Albert vytýká duchovním vědám, především hermeneutice, nepřiměřený nárok na metodologickou autonomii, separaci porozumění od exaktního zkoumání, „epistemologický primát rozumění“ a až namyšlené nadřazování rozumění „pouhému“ výzkumu reálných věd. Upozorňuje na poplatnost zejména německé hermeneutiky německému protestantismu, z něhož je, jak se H. Albert domnívá odvozena, počínaje protestantským písmáctvím až po kazatelský princip „slyšení božího Slova“ v protestantské orthodoxii, který při vykladu a rozumění biblickému textu eliminoval hledisko historické kritiky (Albert 1994, 78–83). Odtud pramení „dramatizace otázky smyslu“ a nezáměr o historické, právě tak jako o přírodovědné zkoumání. Přírodní vědy jsou degradovány na pouhý instrumentální popis. Tento povýšený vztah k přírodním vědám, H. Albert mluví o reálných vědách, jen prozrazuje základní neznalost, oč v přírodních vědách dnes doopravdy jde.

Zejména Heideggerovi adresuje Albert svoji kontroverzní kritiku. Vytýká mu na-prostou libovůli při užívání pojmů, odtáženou jakékoli kritice z pozice logické analýzy jazyka. Heidegger si – povi Albert – prostě vymýšlí, vytváří si svoje pojmy, sám do nich namyslí určitý nijak neobjasněný a neargumentovaný obsah, a pak s těmito pojmy pracuje jako s „hlubokomyslnou magií“ o bytujícími bytí a nicující nicotě.¹¹

¹¹ Tuto výtku adresoval M. Heideggerovi již R. Carnap (Carnap 1991).

2) A to druhé: Jestliže Albert odmítá schizofrenii dvou světů, světa vědy, racionality a světa existenciálního jednání, pak proto, že je přesvědčen, že racionalita je schopna iniciovat lidské jednání. Hans Albert je přesvědčen a argumentuje, že racionalita je schopna nejen být metodickým poradcem při řešení problémů, ale že je schopna iniciovat člověkovu pozitivní etické jednání a to jak ve sféře osobní tak politické.

Jednání kritické racionality se ovšem odlišuje od postojů a způsobu jednání jak je koncipují různé modely filosofie lidské existence. Je to jednání věčné, střízlivé, bez pathosu nekritického entuziasmu.

Mezní a zejména mučednické situace kritický racionalismus neglorifikuje, nýbrž je považuje za situace tragické, že se kritickou racionalitou nepodařilo předejít tragickému vyhocení problémů a konfliktů.

Jenže – a to je to veliké jenže: V dějinách velmi často nastávají chvíle, situace střetu s mocí, střetu s absurditou, které si člověk sám nevybral, a přesto byl do nich – často proti své vůli – hozen. A to buď okolnostmi, nebo oním transcendentním nárokem, o kterém jsem mluvil na začátku: „Já nechci, ale je to silnější nežli já.“ To je ono Lutherovo: „Zde stojím a nemohu jinak“. Z mezních, většinou absurdních situací nás ani kritická racionalita nevyváže, ani nás před nimi zcela neochrání.

Kritická racionalita dokáže ovšem akceptovat, že v určitých tragických, absurdních situacích je zvolené mučednictví či zvolený odchod ze života, racionálním rozhodnutím.

+ + +

Facit: Kritickým racionalismem za hranice kritického racionalismu! To znamená: kriticky racionálně uchopit, že jsoucno je mnohvrstevnaté, mnoho-dimenzionální, že je komplexitou, komplementarity komponent v korelacích, kontinuitě a kontextech. Všechna schémata – i schéma racionalita a existence – jsou jen pomocná, uměle vytvořená a vůči skutečnosti lidského života vposledu nepřiměřená. Myslet kriticky racionálně znamená snažit se co nejvíce adekvátně přistoupit vůči tomu kterému jevu a pokrýt všechny vrstvy jsoucího. Jaká metodologie je adekvátní vůči tomu kterému jevu, vůči tomuto kterému tématu, je třeba racionálně kriticky odečíst z něho samého. Každý jev v sobě implikuje adekvátní metodologii jak jej poznat a pochopit. Opakuji: Skutečnost i procesy a metodologie jejího adekvátního poznávání je mnohvrstevnatá komplexita komplementarity komponent v korelacích kontinuitě kontextu. Toto svoje schéma, sex Fundania, považuji za vůči skutečnosti více přiměřený klíč než schémata, kterými jsme si vypomáhali doposud, jako např. subjekt – objekt, empirie – dedukce, determinismus – indeterminismus, rozum – cit – vůle, racionalita – existence a pod.

Kritická racionalita pokud by nevedla k postojům rozumnosti, životní moudrosti, by zůstala jen racionalitou instrumentální. Kritická racionalita, která by nevzala vážně mnohoznačné dimenze lidské rozporuplné existence, by nebyla dostatečně racionálně kritická. Člověk touží být přijat, být akceptován. Je to rozumné a existenciální zároveň. Patří k životní moudrosti, k postoji rozumnosti, umět přijmout sám sebe ve vsí své fragmentárnosti. I skromný člověk potřebuje, aby se mu dostalo určitého uznání, že to, co dělá, čemu žije, není marné. V lidském i postmoderně založeném či spíše rozloženém subjektu, je v hlubině skryta „nenaplněná touha“ (Hauser 2007, 172). Tím že člověk něco tvoří, překračuje sám sebe. Nemůže trvale tvořit jen sám pro sebe. Být ve vztahu, vytvářet vztah je nezbytnou potřebou a dimenzí lidství. Člověk potřebuje zakusit, že jím vynaložené úsilí přineslo někomu radost, že to cynikové a gauneři zločinu nebo aroganti moci a držitelé kapitálu nezadupali v prach. Potřeba smysluplné realizace je právě tak naléhavá, jako potřeba potravy a sexuálního uspokojení. Člověk touží, aby v domě, který postavil, někdo bydlel. Člověk touží, aby jeho vztah byl opětován. Člověk si potřebuje zazpívat, když ho nikdo neslyší. Člověk se potřebuje rozplakat, když ho nikdo nevidí. Člověk si potřebuje, ano musí, mlčky povídat sám se sebou. Člověk potřebuje vnímat, že to, čemu žije, čemu věnuje svůj život, má určitý význam. Význam zde a nyní, aniž by si musel vytvářet metafysické koncepty o posledním smyslu či o garanci posledního smyslu či o smyslu a naplnění dějin. Bez činění toho, co má význam, je život – pokud se člověk nestal nihilistickým nebo postmoderním ignorantem – prázdný, neradostný, vede ke kocovině. Kritická racionalita koriguje a pozitivně neguje určité existenciální postoje. Kritická racionalita, chce-li být dostatečně kritická, však zároveň bere existenciální postoje vážně a i tam, kde je nesdílí, je povinna jim rozumět, pochopit je a počítat s nimi.

Kritický racionalismus, ten, o který mi jde, není jen metodou řešení problémů, ale je způsobem žití i umírání. Proto kritický racionalismus, ústící do postoje rozumnosti má co nabídnout i člověku, kterému se zhroutilo jeho úsilí, kterému se nepodařilo nic vytvořit, který zůstal na světě bez vztahu sám. Vede jej stoickou cestou k racionálnímu přijetí sebe sama, neboť i to je způsob jak něco vytvořit – pozvednout se k existenci, která přijímá i své ztroskotání. Tím, že je reflektuje, že je přijímá, tak z něho vykračuje. Již pouhý fakt života není neutrální veličinou, nýbrž je hodnotou. Neboť být při životě znamená moci být při tom, co jest.

Stoickou filosofií považuji osobně za vrcholný plod antické filosofie, právě pro ten jedinečný svorník mezi racionalitou a existencí. Racionalita je pro stoického myslitele cestou k existenci, a jeho existence má podobu racionální. Stoická filosofie není toliko osobním doporučením, jak unést život v „blbě době“ či v krajním případě bezvýchodnosti život opustit, není únikem ze světa, nýbrž zhodnocuje neeleatské, neplatonské tradice v antické filosofie aby vůči Platonovi a platonismu postavila ucelený koncept ontologie, noetiky a etiky. Stoikové jsou materialisté, naturalisté, racionalisté a v etice jsou ušlechtilí. Narozdíl od Platona jsou

skutečnými humanisty antiky, volí racionálně-existenciální postoje (Funda 2015, 15–18).

Z dějin evropského myšlení, z evropské myšlenkové tradice jsou mi osobně nejvíce blízké stoická filosofie a evropské osvícenství. Oba tyto impozantní filosofické koncepty jsou dokladem, že racionální kritičnost je schopna iniciovat lidské jednání, ano že je jedním. Totéž platí i o kritickém racionalismu 20. století, který – jak já mu rozumím – je jemnou korekturou nikoli protipólem evropského novověkého a osvícenského racionalismus a následně pozitivismu, neopozitivismu a logického pozitivismu. Skutečný pozitivismus podobně jako kritický racionalismus neulpívá jen na pouhém konstatování fakt a kvantit, nýbrž neignoruje kvalitativní dimenze skutečnosti. Ani pozitivismus na své úrovni nebyl mravně indiferentní. Jestliže Rukopisy – v zápase o Rukopisy v 19. století – nejsou pravé, je třeba je označit za podvrh – a toto neutrální vědecké zjištění mělo veliký dopad mravní. A jestliže Hilsner nezavraždil – (jak se dodatečně ukázalo až r. 1968 při jeho osobním přiznání primaři Hejnému v Havlíčkovobrodské nemocnici) Anežku Hružovou, a jestliže jeho motiv nebyl rituálně náboženský, je třeba to zjistit, prokázat, jak to učinil Masaryk – a to je čin mravní. Korespondenční pojetí pravdy není mravně indiferentní. Nic není velké, co není pravdivé. Vědění je moc, nejen pokroku úrovně života společnosti, ale je to zároveň moc mravní. I když v určité fázi musí být vědecké zkoumání hodnotově neutrální, lepší poznání, emancipace od omylu, není mravně, hodnotově neutrální.

Kritický racionalismus pak navazuje na jednu převratnou myšlenku evropského osvícenství. Tou je tolerance a lidská důstojnost každého občana. I když jsem došel ke zjištění, či k důvodnému přesvědčení, že určitý názor – ovšem většinou jen prozatímně – nekoresponduje se skutečností, nemohu ze svého důvodného přesvědčení činit ideologii a nárokovat obecné přijetí svého názoru. Nemohu degradovat jinak smýšlející. Musím s nimi vstoupit do dialogu nikoli do konfrontace anebo jejich odlišné mínění v úctě respektovat nejen z důvodu jejich lidské důstojnosti, opravdovosti jejich existenciálních motivů, ale ze samotného kritického racionálního zjištění, že všechno naše poznání a jednání je omylné, otevřené, dočasné a bude překonáno. Takto já osobně rozumím a přistupuji ke kritickému racionalismu. V konkrétní aplikaci značně odlišně od Hanse Alberta.

Poznámka před poznámkami:

Domnívám se, že moje koncepce kritického racionalismu má určitá specifika, kterými se od stávajících kritických racionalistů odlišuje. Vyznačím je ve třech bodech.

1) Kritičtí racionalisté většinou netematizují filosofii náboženství. Tuto oblast přenechali filosofům z provenience fenomenologie a hermeneutiky. Pokud se kri-

tický racionalista vyjádří k otázkám náboženství, pak většinou jeho vnímání náboženství nepřekročí poměrně povrchní odmítnutí. Můj přístup k náboženství z pozice kritického racionalismu je ovšem také ateistický, považuji náboženství za lidský výtvar. Číním však – jak mi jeden přítel ateista pověděl – kolegům ateistům ateismus značně nesnadný v tom, že zdůrazňují, že je třeba se velmi vážně ptát na antropologii toho kterého náboženství, že je třeba velmi citlivě vnímat, jaké pochopení světa, života, člověka artikuluje určité náboženství svými mýty, svým kultem, svou věroukou, etikou. Jsem tedy poněkud „neobvyklý“ kritický racionalista, který se věnuje filosofii náboženství a to ne v přístupu negace, jak to činí „jezdci ateismu“¹², nýbrž snažím se velmi vážně a s úctou dobrat se antropologických dimenzí náboženských představ a nadějí. To, že se snažím tyto antropologické dimenze adekvátně vůči náboženství artikulovat, přivést k řeči, jak to které náboženství samo sobě rozumí, ovšem neznamená, že je sdílím.

2) S tím souvisí druhé specifikum mého kritického racionalismu. Nevedu polemiku s jinými filosofickými koncepty – (fenomenologie, transcendentální filosofie, filosofie lidské existence, frankfurtská škola humanitního marxismu, postmoderní filosofie, postanalytická filosofie), nýbrž – jak jsem pověděl již na začátku svého výkladu a zde opakuji: velmi zdůrazňuji, že k filosofování patří pokora, tj. že když někdo říká něco hodně jinak než si to myslím já, musím se vždy velmi pozorně ptát, jaké důvody ho k tomu vedou. Ani to opět neznamená, že bych jiné filosofické koncepty sdílel, či že bych smlčel své důvody pro svůj přístup kritické racionality. Odlišné koncepty však nemohu karikovat či povýšeně polemicky znevažovat. Jestliže kritický racionalismus deklaruje, že chce být práv skutečnosti, pak teprve v pokorném, nepovýšeném, pozorném naslouchání jinakosti, můžeme vnímat, oč jí jde. Jestliže kritický racionalismus deklaruje principiální neuzavřenost a omylnost všeho lidského myšlení, poznání a jednání, musí – aniž by se vzdával svého nároku na racionální konsistenci diskursu – vztáhnout tento princip především sám na sebe.

3) Kritičtí racionalisté téměř vždy stojí politicky na pravicové pozici, obhajují ekonomický liberalismus a stávající podobu západní demokracie téměř nekriticky (Popper 1997, 199). Mě však právě kritický racionalismus vede ke značně kritickému odstupu od ekonomického liberalismu a současného stavu západní demokracie. Zde se dotýkám některých momentů chápání racionality vlastní frankfurtské škole kritické teorie, a to jak Adornovy kritiky instrumentální racionality, tak Habermasovy důvěry v komunikativní racionalitu. Jsem přesvědčen, že myslíme-li dostatečně kriticky racionálně, nelze se domnívat, že ekonomický liberalismus, teorie svobodného trhu – („trhni, co můžeš“) – je v delší perspektivě schop nabídnout řešení globálních problémů našeho světa. Kapitálový model, jak-

¹² Označení „jezdci ateismu“ užil Michael Hauser v článku Svědek neiluzivního humanismu (Hauser 2014).

koli v kratší perspektivě efektivní, se nemůže vzdát myšlenky stále většího růstu produkce a tím nutně narazí na meze ekologicky ještě možného. A nemůže se vzdát struktury soukromého vlastnictví – a tím narazí na celosvětovou sociální propast a na výbuchy svých nepředvidatelných a těžko vyložitelných krizí, které se mu nemusí podařit vždy zažehnat.¹³

Vezmeme-li vážně biblický mýtus o stvoření, je zřejmé, že co je stvořené, tedy darované – půda, vzduch, voda, rostliny, živočichové, zdroje energie – nemůže být soukromé, nýbrž společné a odpovědně spravované. Člověk je v biblickém mýtu o stvoření postaven do světa, aby byl správcem nikoli vlastníkem stvořeného.¹⁴ Idea humanity, lidské důstojnosti, svobody – kde moje svoboda je vymezena hranicemi svobody druhého – idea demokratické diskuse, kontroly odborné správy věcí obecných – a koncept liberálního globálního kapitalismu jsou dvě nesourodé veličiny.

Přesto, že ve sféře Evropské unie a USA vzniká zdání, že kapitalismus díky svým rozvinutým technologiím sám sebe překonal, odstranil proletariát, nabídl širokým vrstvám vysokou úroveň spotřebního konumu, velký prostor bezduché zábavy, cestovního průmyslu i individuální svobody odlišných mínění – která ovšem nikoho příliš nezajímají – domnívám se, že v delší perspektivě není a nebude schopen nabídnout řešení těch skutečně klíčových problémů celosvětových. Myslíme-li dostatečně kriticky racionálně, nemůžeme přehlednout, že klasické hodnoty demokracie vyvětraly, demokracie se změnila v hrátky – většinou bez ohledu na politickou příslušnost – o podíl na moci a na zisku. Demokracie umožnila, aby nekvalifikovaní – leč politicky aktivní činitelé, řídili resorty, pro které jim schází příslušná odbornost. Vstoupili jsme do společenské fáze, kdy předstíraná odbornost je velmi nebezpečná a v delší perspektivě těžko udržitelná.

Na druhé straně mě kritický racionalismus vede ke skeptické zdrženlivosti vůči všem nebezpečným vizím a filosofickým snům a radikálním hnutím, jak že to zařídit, aby svět byl lepší. Víme, že všechny tyto vize se ukázaly jako iluze a přinesly nezměrné hrůzy a utrpení. Kritickému racionalismu v oblasti politické filosofie rozumím tak, a tím směrem jej rozvíjím, aby si zachoval kritický odstup od daného stavu, neospravedlňoval a neglorifikoval ho – (jako ho např. glorifikuje K. R. Popper) – a usiloval o hledání racionálních, relativně lepších řešení. Na druhé straně aby si kritický racionalismus uchoval kriticky skeptickou distancí od všech problematických vizí a iluzí o spravedlivém světě bez trápení, bolestí a nářků.

¹³ Odkazuji v této souvislosti ke knize *Černá labuť*, předního amerického ekonoma a sociologa Nassima N. Taleba (Taleb 2011).

¹⁴ Odkaz k encyklice papeže Františka *Laudato Si*, z 24. května 2015 (Papež František 2015).

Ale: To, že jiná řešení jsou a budou též omylná a nedostatečná, neznamená, že by nemohla být relativně lepší. Jenže způsoby nastolení oněch „lepších“ projektů se dosud prokázaly jako plné hrůz, bezpráví a krutosti. Proto kritický racionalismus volí cestu demokratických reforem, nikoli revolucí. Zdá se, že jsme vstoupili do stadia, kdy etablované společenské formace nezanikají pod tlakem invazí nebo pod tlakem revolucí, nýbrž na základě svého vlastního vyčerpání a rozkladu.

Literatúra

- ALBERT, H. (1984): *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*. Stuttgart: Reclam.
- ALBERT, H. (1994): *Kritik der reinen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr – Siebeck.
- ALBERT, H. (1991): *Traktat über die kritische Vernunft*. Tübingen: Mohr – Siebeck.
- AURELIUS AUGUSTINUS (2012): *Vyznání*. Praha: Kalich.
- BULTMANN, R. (1961): *Glauben und Verstehen. I. Dfl.* Tübingen: Mohr – Siebeck.
- CARNAP, R. (1991): Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka. In: *Filosofický časopis*, 39 (4), 623–643.
- EBELING, G. (1996): *Podstata křesťanské víry (přeložil O. A. Funda)*. Praha: Oikumené.
- FRANKL, V. E. – LAPIDE, P. (2011): *Bůh a člověk hledající smysl*. Brno: Nakladatelství Cesta.
- FUNDA, O. A. (1994): *Víra bez náboženství*. Praha: Prvokruh.
- FUNDA, O. A. (2000): *Znavená Evropa umírá*. Praha: Karolinum.
- FUNDA, O. A. (2003a): *Mezi vírou a racionalitou*. Brno: Marek.
- FUNDA, O. A. (2003b): Kvalitativní pozitivismus. In: *Křesťanská revue*, 70 (7), 177–182.
- FUNDA, A. O. (2009): *Když se rákos chvěje nad hladinou*. Praha: Karolinum.
- FUNDA, O. A. (2010): Racionalita jako způsob vnímání, myšlení, jednání – žití i umírání. In: *Studia philosophica*, 57 (1), 35–45.
- FUNDA, O. A. (2013): *Racionalita versus transcendence: Spor Hanse Alberta s moderními teologi*. Praha: Filosofía, Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- FUNDA, O. A. (2015): Příběh kritického směřování. In: Paitlová, J. (ed.): *Po cestách kritického myšlení*. Praha: Karolinum, 15–18.
- HAUSER, M. (2007): *Prolegomena k filosofii současnosti*. Praha: Filosofía, Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.

- HAUSER, M. (2014): Svědek neiluzivního humanismu. In: *Filosofický časopis*, 62 (1), 151–154.
- JASPERS, K. (1994): *Filosofická víra*. Praha: Oikumené.
- KÜNG, H. (1974): *Christ sein*. München / Zürich: Piper.
- PAITLOVÁ, J. (2014): Bůh není vyřízené téma. In: *Filosofický časopis*, 62 (1), 145–150.
- PAITLOVÁ, J. (2015): Metodologická východiska kritického racionalismu H. Alberta. In: *Filosofický časopis*, 63 (4), 561–580.
- PAPEŽ FRANTIŠEK (2015): *Laudato Si*. Praha: Paulínky.
- PATOČKA, J. (1991): *Sókratés, přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- POPPER, K. R. (1994a): *Otevřená společnost a její nepřátelé. I. díl*. Praha: Oikumené.
- POPPER, K. R. (1994b): *Otevřená společnost a její nepřátelé. II. díl*. Praha: Oikumené.
- POPPER, K. R. (1997): *Život je řešení problémů*. Praha: Mladá fronta.
- QUINE, W. v O. (2006): *Vybrané články k ontologii a epistemologii*. Sestavili T. Marvan a L. Dostálová. Plzeň: Západočeská univerzita.
- TALEB N. N. (2011): *Černá labuť*. Praha / Litomyšl: Paseka.

Otakar A. Funda

O autorovi

Profesor Otakar Funda (1943) pôsobil na Husitskej teologickej fakulte UK, Pedagogickej fakulte UK a Fakulte filozofickej Západočeskej univerzity v Plzni. Zároveň bol hosťujúcim profesorom na viacerých nemeckých univerzitách. Do češtiny preložil niektoré texty teológov A. Schweitzera a G. Ebelinga. Medzi jeho najvýznamnejšie práce z posledných rokov patria: *Mezi vírou a racionalitou* (2003), *Ježíš a mýtus o Kristu* (2007), *Když se rákos chvěje nad hladinou* (2009), *Racionalita verzus transcendence – Spor Hanse Alberta s moderními teology* (2013). V roku 2015 vydala Karlova univerzita publikáciu *Po cestách kritického myšlení* (ed. J. Paitlová), ktorá sa v ôsmych príspevkoch zaoberá myslením Otakara Fundu.