



Hans Albert

Traktát
o kritickém
rozumu

KAROLINUM

Traktát o kritickém rozumu

Hans Albert

Z německého originálu Traktat über kritische Vernunft
vydaného v nakladatelství Mohr Siebeck GmbH & Co. KG v roce 1991
přeložila Jitka Paitlová.
Doslov Josef Moural



**Národní
plán
obnovy**



**Financováno
Evropskou unií**
NextGenerationEU

MSMT
MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY

Publikace byla vydána za podpory Ministerstva školství, mládeže
a tělovýchovy a Národního plánu obnovy v rámci projektu
Transformace pro VŠ na UK (reg. č. NPO_UK_MSMT-16602/2022).

Vydala Univerzita Karlova
www.karolinum.cz
Praha 2022

Redakce Kristýna Boháčová
Grafická úprava Zdeněk Ziegler
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
První české vydání

© Univerzita Karlova, 2022
© Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, 2022
Translation © Jitka Paitlová, 2022
Afterword © Josef Moural, 2022

ISBN 978-80-246-5207-8
ISBN 978-80-246-5208-5 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

věnováno Karlu Popperovi

OBSAH

Předmluva k prvnímu vydání	9
Předmluva ke druhému vydání (1969)	10
Předmluva ke třetímu vydání (1975)	13
Předmluva ke čtvrtému vydání (1980)	15
Předmluva k pátému vydání (1991)	15
Úvod – Racionalita a angažovanost	17
I. kapitola – Problém zdůvodnění	24
1. Hledání jistých základů	24
2. Princip dostatečného zdůvodnění a Münchhausenovo trilema	27
3. Model zjevení v epistemologii	32
4. Klasická epistemologie: Intelektualismus a empirismus	37
II. kapitola – Idea kritiky	46
5. Překonání dogmatismu: Princip kritického přezkušování	46
6. Kontext zdůvodnění a kontext objevu: Charakter metodologie	54
7. Dialektické myšlení: Hledání rozporů	58
8. Konstrukce a kritika: Teoretický pluralismus	64
III. kapitola – Poznání a rozhodování	73
9. Problém zdůvodnění etických přesvědčení	73
10. Věda a praxe: Problém hodnotové neutrality	80
11. Klasický model racionality a diskuse o hodnotách	86
12. Kriticismus a etika: Role kritických principů	92

IV. kapitola – Mysl a společnost	99
13. Problém ideologie v kriticistické perspektivě	99
14. Ideologie a metodologie: Problém ospravedlnění a kritiky ideologie	106
15. Vázanost myšlení na bytí jako vědecký problém	110
16. Dogmatizace jako sociální praxe a problém kritiky	116
V. kapitola – Víra a vědění	124
17. Teologie a idea dvojí pravdy	124
18. Demytologizace jako hermeneutický počín	128
19. Problém existence Boha a moderní teologie	136
20. Moderní teologie, církevní víra a společnost	143
VI. kapitola – Smysl a skutečnost	152
21. Problém smyslu v tradici historismu	152
22. Hermeneutické myšlení: Filosofie jako pokračování teologie	156
23. Analytické myšlení: Filosofie jako analýza jazyka ...	165
24. Problém smyslu v kriticistické perspektivě	171
VII. kapitola – Problém racionální politiky	180
25. Kult zjevení: Politická teologie a posvátná politika	180
26. Naděje na katastrofu: Politická eschatologie a utopická politika	183
27. Rekurs na zájmy: Politická aritmetika a kalkulační politika	186
28. Idea racionální diskuse: Politická dialektika a experimentální politika	196
Albertův kouzelný stroj času (Josef Moural)	206
Věčný rejstřík	215

PŘEDMLUVA K PRVNÍMU VYDÁNÍ

Některá nedorozumění, která se v poslední době vynořila v diskusích, mi dala podnět napsat tuto dlouhou chystanou knihu dříve, než jsem původně zamýšlel. Tato nedorozumění se týkají kritického racionalismu, nastoleného Karlem Popperem v jeho filosofických spisech, nového kriticizmu, který konverguje s řadou snah dalších představitelů filosofie a určitých oblastí vědeckého myšlení a s nímž se cítí spřízněni mnozí mladší autoři. Zejména v německé jazykové oblasti bývá tato filosofická koncepce ztotožňována s jakýmsi pozitivismem, jehož charakterizace přitom neodpovídá ani dnešním názorům filosofů, kteří kdysi náleželi k Vídeňskému kroužku, a už vůbec neodpovídá kritickému racionalismu, který se vždy výslovně obracel proti základním tezím pozitivismu. To je třeba zdůraznit tím spíše, že mnozí kritikové této koncepce jsou sami spojeni s hermeneutickým pozitivismem, který již dávno zakořenil v německém myšlení a kterému lze dosti oprávněně vytknout právě to omezené užívání rozumu, jež bývá předhazováno kriticizmu. Kritická racionalita, jež převažovala v osvícenském myšlení, tu totiž pod vlivem stylu myšlení pocházejícího z ohlasů pokantovského německého idealismu ustoupila pojímavému rozumu kvaziteologického rázu, který danosti kriticky nedotazuje, nýbrž se spokojuje s vykládajícím opakováním a neostýchá se při tom vycházet vstříc přehnaným požadavkům zjevně iracionálního a polovičatostmi oplývajícího zastírajícího myšlení, jak se vyvinulo například v moderní protestantské teologii.

Protože jsem před více než 15 lety takovým způsobem myšlení sám ještě přisuzoval určitý kredit a pak se nějaký čas klonil ke koncepcím novopozitivismu a moderního empirismu, v nichž se kritický impuls osvícenského myšlení udržel v daleko větší míře než v hermeneutickém myšlení, jsem nyní v příhodném postavení, abych mohl zhodnotit jak směr, z něhož argumenty proti kritickému racionalismu přicházejí, tak směr, na nějž tyto argumenty vlastně cílí.

V této knize se částečně opírám o své dřívější práce, především o články: Die Idee der kritischen Vernunft: Zur Problematik der rationalen Begründung und des Dogmatismus, in: *Club Voltaire I, Jahrbuch für kritische Aufklärung*, ed. Gerhard Szczesny, München 1963; Theorie und Praxis: Max Weber und das Problem der Wertfreiheit und der Rationalität, in: *Die Philosophie und die Wissenschaften: Simon Moser zum 65. Geburtstag*, ed. Ernst Oldemeyer, Meisenheim 1967; a Rationalität und Wirtschaftsordnung: Grundlagenprobleme einer rationalen Ordnungspolitik, in: *Gestaltungsprobleme der Weltwirtschaft: Festschrift für Andreas Predöhl*, Göttingen 1963. Už jsem se obsáhleji nevěnoval dalším problémům, které by bývaly do této knihy také patřily, ale jež jsem pojednal jinde, např. Ethik und Metaethik: Das Dilemma der analytischen Moralphilosophie, *Archiv für Philosophie* 11/1–2 (1961), a Social Science and Moral Philosophy: A Critical Approach to the Value Problem in the Social Sciences, in: *The Critical Approach to Science and Philosophy: In Honor of Karl R. Popper*, ed. Mario Bunge, London 1964.

Heidelberg, leden 1968
Hans Albert

PŘEDMLUVA K DRUHÉMU VYDÁNÍ

Po necelém roce je první vydání této knihy vyprodané, takže jsem dostal příležitost připravit nové vydání. Upustil jsem od změn textu ne proto, že bych jeho zlepšení považoval za nemožné, nýbrž proto, že momentálně nemám čas text znovu propracovat. Kromě toho bych chtěl napřed počkat, nakolik diskuse o problémech, jichž se kniha týká, ukáže jako žádoucí pojednat určité body důkladněji, než mi to připadalo předtím. A konečně považuji za lepší dát doplněním a vysvětlením formu dodatečných článků, aby myšlenková linie knihy nebyla zatížena detaily, jejichž pojednání by mohlo zastřít souvislost mezi analyzovanými problémy, na čemž mi především záleží.

Co se týče problému hermeneutiky, který je aktuální v německé jazykové oblasti, v oslavném sborníku pro Baumgartena o něm brzy

vyjde můj článek, kde je blíže vysvětleno mé řešení problému (vyložené v VI. kapitole knihy), a to v konfrontaci s návrhy druhé strany. V souvislosti s tím si přirozeně zasluhuje analýzu přesahující náznaky uvedené v této knize i struktura historického myšlení a dějin jako vědy.

V další práci se chci vrátit k problému přemostění, který jsem v této knize pojednal v souvislosti s otázkou, jak je možné využít poznání ke kritice normativních názorů, především s ohledem na problém autonomní etiky. Zdá se mi, že jsem zatím dostatečně nezdůraznil obecný význam této problematiky. Takový problém přemostění se nevyvíjí jen při diskusích větší nebo menší autonomie etiky, nýbrž i na jiných místech filosoficko-vědeckého spektra problémů, například právě v typických otázkách, v nichž se diskuse mezi různými směry vyostřují: třeba problému pozorovací báze vědeckých výpovědí, problému rozumění a – s tím souvisejícího – metodologického separatismu humanitních věd a často zmiňovaného problému zprostředkování mezi teorií a praxí, který nám stále znovu předkládají představitelé Frankfurtské školy, ovšem aniž by načrtli být jen trochu jasná řešení. Nyní se mi *přemostění* demarkací v zájmu lepšího umožnění konstruktivní kritiky zdá být zásadním bodem takového kriticismu, který chce překonat klasický model racionality a s ním spojené tendence ostrého oddělování problematik, imunizace řešení problémů a jejich odstínění vůči relevantní kritice – především když má někdo možnost ji označit za přicházející zvenku.

Existují kritická vyjádření k této knize, z nichž vychází najevo, že někdo postrádá konfrontaci s koncepcemi, které jsou z nějakého hlediska pokládány za tak důležité, že nevzít je v úvahu je považováno za neodpustitelnou chybu. Tak mnozí čtenáři zřejmě postrádají výklad Kantovy kritiky rozumu a určitých filosofických směrů, které z ní vycházejí, a jiným naopak chybí diskuse různých verzí marxismu. Jak se zdá, někteří unáhlení lidé dokonce dospěli k závěru, že jsem se Kantem nikdy nezabýval, a proto jsem zanedbal jeho problémy a řešení. Závěrům tohoto druhu nepomáhá, když se objeví v kontextu rozboru, jenž dosvědčuje naprosté nepochopení pojednávané problémové situace. Co se týče mnohých druhů polemiky, lze se snad spolehnout na normálního čtenáře, jenž není sužován motivy, které by zakalily jeho noetický horizont.

V této souvislosti bych chtěl ještě jednou upozornit, že kritický racionalismus nemůže být v žádném relevantním smyslu charakterizován jako nějaká forma pozitivismu – k tomu srovnej mou konfrontaci s Frankfurtskou školou (in: Adorno, Albert – Dahrendorf, Habermas – Pilot, Popper, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied – Berlin 1969) –, nýbrž že kritický racionalismus povstal především z konfrontace s Kantem a určitými formami kantovství a z kritiky různých verzí pozitivismu. Abychom se o tom přesvědčili, postačí nahlédnout do příslušných prací Karla Poppera. Ale nehledě na to jsem věřil, že od svých čtenářů, pokud je jim Kantova filosofie známa, smím vyžadovat, aby sami dokázali vyvodit určité ne zrovna obtížné závěry. Tato kniha není pojednání z dějin filosofie. Historická témata prosvítají pouze v náčrtech, ideálnětypicky a ve vztahu k problémům, což znamená: nakolik se to jeví žádoucí ze systematických hledisek, která upřednostňuji. Mým záměrem nebylo napsat další německou tlustoknihu, v níž se systematický vklad ztrácí ve změti historických kudrlinek. Takových už je dost. To, že Kantův přístup náleží v tom hlavním ještě do rámce klasického vědeckého programu, tedy názoru, pro nějž je konstitutivní mnou analyzovaná konfúze problému pravdy a problému jistoty (kterou nacházíme už u Aristotela), by mělo být jasné každému, kdo ho zná, i když se tam mohou objevovat i další rysy a tendence, což bych v žádném případě nechtěl popírat. Domníval jsem se tedy, že u čtenářů, kteří by pojednání Kantových a jim příbuzných názorů považovali za žádoucí, mohu přinejmenším předpokládat znalost fundamentalistického aspektu tohoto myšlení. Ostatně dle mého mínění existuje možnost Kantův vklad – pak ovšem historicky neadekvátním způsobem – interpretovat –, nebo lépe reinterpretovat tak, že na místo problematiky zdůvodnění nastoupí problém vysvětlení, tedy výklad, který se nabízí právě ze stanoviska nového kriticizmu. I v tomto ohledu může tedy být vybudován vztah k problémům, které nás dnes s Kantovým vkladem dosud spojují.

Heidelberg, září 1969
Hans Albert

PŘEDMLUVA KE TŘETÍMU VYDÁNÍ

Od vydání této knihy jsem kromě souhlasných vyjádření obdržel celou řadu kritických stanovisek, která mne přiměla, abych připojil k nynějšímu třetímu vydání doslov, v němž se pokouším odpovědět na nejčastěji obdržené námitky.¹ Z prostorových a časových důvodů však nebylo možné se věnovat důkladně všem. Pokaždé jsem se snažil pokud možno co nejzřetelněji vyznačit ty body, v nichž se svými kritiky nesouhlasím, a nezastírat to smířlivě znějícími formulacemi. Co se týče všeobecné euforie konsensu, která se začíná šířit v německém filosofickém myšlení, kladu důraz na to, že pravé nebo i zdánlivé shody mohou sice působit uklidňujícím dojmem, že s sebou ale v žádném případě nenesou garance pravdivosti, a to ani v často uváděných ideálních komunikačních situacích.

Za osobní i písemné diskuse mých názorů musím poděkovat mnoha kolegům, kteří se zajímají o stejné problémy. Vedle Karla Poppera bych chtěl obzvláště vyzdvihnout Karla Achmana a další „alpbašské“ přátele E. M. Bartha, Alfreda Bohnena a asistenty mannheimské Katedry sociologie a teorie vědy Haralda Deliusa, Rainera Spechta, Hanse Wernera Arndta, Wolfganga Detela, Urlicha Stenvortha a další účastníky Mannheimského kolokvia v zimě 1971/72 Georga Geismanna, Rudolfa Hallera a členy štyrskohradecké filosofické společnosti Frisa D. Heyta, Norberta Hoerstera, Petera Knauera, Hanse Lenka a účastníky našich společných kolokvií Tora Nordestama a jeho bergenský seminář Kariho Palonena, Iju Pawlowskou, Eugena Pusiće, Gerarda Radnitzkyho, Wolfganga Röda a především Paula Feyerabenda, který mě neúnavně seznamoval s přednostmi skepticismu.

Problémy pojednáváné v této knize mě zajímají už od časů studií. Začátkem 50. let jsem věřil, že jsem blízko jejich řešení, ale toto mínění se ukázalo být iluzí. Tehdy jsem dospěl k dualistické koncepci, podle níž se poznání a rozhodnutí jeví jako na sobě zcela nezávislé, přičemž celou problematiku poznání jsem vztahoval na lidskou praxi, jak to dnes činí mnoho mých kritiků. Z analýzy technické, politické a etické

¹ Doslov, dosti podrobně diskutující nuance tehdejší německé diskuse, nebyl do překladu zahrnut (pozn. překl.).

problematiky se přitom zdála vyplývat fundamentální kritika ekonomického myšlení. Pragmaticky orientovaná antropologie se nabízel jako základ pro řešení filosofických problémů. – Pak jsem se seznámil s logickým pozitivismem a analytickými směry moderního myšlení a věřil jsem, že musím uznat, že mé dosavadní názory nebyly schopny obstát v důkladnější zkoušce. Analýzy a argumenty obsažené v pracích Karla Poppera mě konečně přivedly k rozpoznání obtíží, s nimiž jsou konfrontovány i analytické směry.

Během posledních 15 let došlo v německé jazykové oblasti k tomu, že filosofický směr spojený především s Popperovým jménem se z nej-různějších důvodů – i takových, které by se na první pohled jevíly vzdálené filosofickému myšlení – dostal do kolize s těmi myšlenkovými směry, které byly od 20. let charakteristické pro německou scénu a které se dokázaly znovu uplatnit – třebaže s jiným akcentem – i po druhé světové válce. Především studentské hnutí 60. let, které se filosoficky inspirovalo politicky velmi účinným amalgámem dialektického a hermeneutického původu, což lze do jisté míry oprávněně nazvat novou německou ideologií (ideologií s celosvětovou působností, jak dokazuje jméno Herbert Marcuse), se vpravdě dialekticky postaralo o šíření idejí a argumentů kritického racionalismu, když se jej snažilo denuncovat jako prototyp buržoazního myšlení. Filosofie střízlivosti, schopná dovést *ad absurdum* iluze utopického myšlení opřené o filosofii dějin, byla – ať už z politických, nebo jiných důvodů – představitelům tohoto hnutí podezřelá. V tomto postoji se bezesporu nabízí jistý vhled do souvislosti filosofických přesvědčení a politického jednání.

Nyní se s takzvanou *Tendenzwende* (zvratem tendencí) zjevně dostavilo vystřízlivění, které tak oslabilo revoluční nadšení 60. let, že lidé už nejsou s to hanobit realismus pro nedostatek emancipační radosti. Radikální politická teologie musí čelit nesnázím dokonce i tam, kde byla dříve přijímána i se všemi svými absurditami. Kdo nepřijal iluze tohoto myšlení a kdo pohlížel na pohrdání liberálními myšlenkami a institucemi, jež jsou v takovém myšlení dávány na odiv, jako na nezodpovědnou manýru, mohl by z toho mít radost, nebýt jistých příznaků, že se šíří restaurativní a protiliberální tendence, které s kritickým myšlením mají stejně málo společného jako radikální tendence 60. let. Kdo odmítl přijmout radikální verzi německé ideologie, nemá

nyňí řádny řdřvod chřvřlit přřd do její konzervativnř varianty, kterřř i politicky sotva nese menřř zřtřřř. Kritickřř racionalismus nemřř co do řiněňř ani s revoluřnřm nadřřenřm, ani s konzervativnř nehybnostřř.

Heidelberg, duben 1975

Hans Albert

PŘEDMLUVA KE ČTVRTĚMU VYDÁNĪ

Pro toto vydřřnř jsem knihu znovu celou pročetl, opravil některě chyby, kterě jsem přřtom nařel, a doplnil odkazy na literaturu. Navřřc jsem rozřřřil doslov² o diskusi s některřmř kritiky, s jejichřř nřmitkami jsem se seznřřmil v poslednřch letech. Znovu ale bohuřel nebylo mořřně zohlednit vřechny nřmitky a dřřkladnř probrat vřechny zohledněně.

Heidelberg, řervenec 1980

Hans Albert

PŘEDMLUVA K PŘTĚMU VYDÁNĪ

Takě pro toto vydřřnř jsem opravil několik chyb tisku a doplnil několik odkazřř. Jako přřlohu jsem vedle doslovu „Kriticismus a jeho kritikově“, kterřř byl poprvě obsařen ve třetřm vydřřnř, přřpojil dva dalřř texty.³ Prvnř je mřřj přřspěvek do sbornřku pro Rudolfa Hallera „Georg Simmel und das Begrřndungsproblem: Ein Versuch zur řberwindung des Mřnchhausen-Trilemma“, in: Wolfgang L. GOMBOCZ – Heiner RUTTE – Werner SAUER (edd.), *Traditionen und Perspektiven der analytischen Philosophie*, Wien 1989, kterřř jsem převzal skoro beze změn, a to proto, ře Georg Simmel byl přvnřm filosofem, kterřř prohlědl

² Doslov nebyl, jak řečeno vřře, do překladu zahrnut (pozn. překl.).

³ Překlad neobsahuje ani zmřřňovaně přřlohy (pozn. překl.).

problémovou situaci danou Münchhausenovým trilematem. Rozbor jeho pokusů o řešení tohoto problému se mi proto zdá být vhodným doplněním mého výkladu v hlavním textu. Druhý text je dodatek k problematice zdůvodnění, v němž polemizuji s některými kritiky, kteří vstoupili do diskuse po čtvrtém vydání. Protože jsem se mezitím v jiných pracích zabýval problémy pojednanými v této knize, spokojil jsem se mnohdy s příslušnými odkazy.

Heidelberg, únor 1991

Hans Albert

ÚVOD

RACIONALITA A ANGAŽOVANOST

Krátce po druhé světové válce byli kompetentní pozorovatelé filosofické scény v pokušení hovořit o třech relativně uzavřených a také geograficky snadno oddělitelných oblastech filosofického myšlení, mezi nimiž nedocházelo ke skoro žádné diskusi, neboť jim dominovala hnutí, která byla již od základu natolik rozdílná, že vzájemné porozumění se zdálo být prakticky vyloučeno.⁴ Vypadalo to, že v anglosaské oblasti se ve filosofii definitivně prosadily *analytické* směry, a kdo si chtěl ušetřit námahu s vykreslením diferencovanějšího obrazu, měl sklon mluvit o vládě *pozitivismu*. V západní kontinentální Evropě a na území pod jejím vlivem si držely převahu *hermeneutické* směry, jež se zdají být reprezentovány *existencialismem*. A v oblasti sovětského zřízení zvítězila ta podoba *dialektického* myšlení, kterou jsme si zvykli nazývat ortodoxním *marxismem*. Nastalá situace byla následkem politického vývoje v tak vysoké míře, že by v tom někdo mohl chtít spatřovat doklad správnosti teze o vázanosti myšlení na bytí. Při bližším zkoumání se přirozeně dalo rozpoznat, že situaci ve skutečnosti nelze vystihnout poukazem na tyto tři domněle typické koncepce – pozitivismus, existencialismus a marxismus –, avšak existence oněch tří relativně izolovaných oblastí interní diskuse, jež bylo možné rozlišit přinejmenším podle jejich vedoucí tendence, se nedala popřít.

Už základní představa o možnostech a úkolech filosofie byla v těchto třech oblastech zjevně naprosto odlišná. Proti filosofii, která si nárokuje neutralitu a objektivitu a užívá převážně analytické techniky, stál na jedné straně angažovaný subjektivismus s hermeneutickými postupy a na druhé straně vědomě stranické a politické myšlení, které o sobě tvrdilo, že všechny podstatné problémy dokáže zvládnout dialektickou metodou.

⁴ Srv. José Ferrater MORAS, Die drei Philosophien, *Der Monat*, 105, 1957.

Jenže tato dosavadní izolace byla mezitím více méně prolomena, myšlení se dává do pohybu a ukazuje se, že diskuse, které stávající hranice překračují, jsou nejen možné, nýbrž za určitých okolností mimořádně zajímavé. Ukazuje se, že některé proudy, které jsme byli zvyklí přiřazovat k odlišným směrům, vykazují neočekávané společné rysy, a že dosud upřednostňovaná klasifikace je zčásti nanejvýš pochybná. Co až dosud v německé jazykové oblasti zastánci zde již dlouho zakoreněných názorů nálepkovali jako „pozitivismus“ a prohlašovali za v zásadě irelevantní, se ukazuje být tak rozmanitým spektrem názorů, že jsme nuceni vytvářet si vlastní postoj nezávisle na obvyklém globálním přiřazení a také diferencovat. Tak pozdní Wittgensteinova filosofie, mimořádně vlivná v anglosaské oblasti, vykazuje v mnoha ohledech překvapující paralely s hermeneutickým myšlením ovlivněným Heideggerem, a obě tyto filosofie vykazují pozitivistické tendence, čímž se zřetelně liší od kritického racionalismu Karla Poppera, který je v Německu s polemickým záměrem stále ještě řazen k „pozitivismu“. A některé druhy marxismu, které jsou v Německu – a to nejen v jeho východní části – odmítány jako revizionistické a které se samy distancují od anglosaského myšlení, jako třeba názory Leszka Kolakowského, vykazují velmi zajímavé shody s kritickým racionalismem, ale na druhé straně i s hermeneutickým myšlením.

I když na tyto podobnosti již bylo upozorněno a roste připravenost pokládat jiné názory za přinejmenším hodné diskuse, vládne zde v zásadě stále ještě to, co bychom dnes mohli nazvat „německou ideologií“, tedy myšlení určované především Hegelem a Heideggerem, jež všechno, co se z nich nedá pochopit, marginalizuje.

Přitom máme všichni dobrý důvod vidět přehnané nároky, spojené s – v Německu dosud směrodatnou – myšlenkou rozhodujícího obratu provedeného Heideggerem, v poněkud jiném světle, když musíme konstatovat, že dominance tohoto typu filosofování nemálo přispěla k tomu, že jsme zmeškali vývoj moderní epistemologie a že německé podněty v tématu z dvacátých a počátku třicátých let upadly v zapomenutí. Návrat k Hegelovi prezentovanému po druhé světové válce částečně jako překonání Heideggera mohl snad napomoci dialogu s Východem, ale každopádně se nehodí, aby dohnal, co bylo zmeškáno, natož pro další postup. A respektovat Wittgensteina jen proto,

že texty z jeho pozůstalosti a práce jeho oxfordských a dalších žáků se zdají vykazovat spřízněnost se zde etablovaným hermeneutickým myšlením, má spíše za následek, že se posílíme v tom, co by mělo být zpochybněno, než k sebereflexi, která by nám konečně pomohla zpochybnit onen nárok na hloubku, jenž u nás bývá spojován s každým dostatečně nejasným a v co nejezoteričtějším žargonu – ať autenticity, zvěcnění, či odcizení – vyjádřeným myšlenkovým postupem, pokud se vyhýbá racionální argumentaci.

Co se týče u nás⁵ pozvolna do módy přicházející pozdní Wittgensteinovy filosofie a z ní vycházejícího filosofického směru, zdá se mi důležité především něco, čemu u nás dosud bylo věnováno málo pozornosti. Tento směr, který filosofii omezuje na analýzu jazyka, náleží k filosofickému deskriptivismu – podobnému tomu, jež razí fenomenologicky Heidegger –, který rozhodně odmítá vysvětlení a kritiku a zahrnuje *tezi neutrality*, jež z filosofie činí ezoterický podnik, který ostatnímu myšlení a společnosti nic nepřináší. Kdyby se bral přespříliš vážně význam, který existencialismus přikládá rozhodnutí a osobní angažovanosti, bylo by těžko pochopitelné, že tolik stoupců hermeneutického myšlení, kteří se cítí být zavázáni Heideggerovi, je zároveň tak fascinováno Wittgensteinem.

Právem bývá ale již dlouho upozorňováno, že následkem prázdnoty existence, a tedy obsahové neurčitosti angažovanosti, jež je v této filosofii jen popisně vyzvedána jako podstatná, je *de facto* zaujetí praktického stanoviska pokaždé ponecháno otevřené,⁶ takže tato filosofie angažovanosti ve skutečnosti není nijak dalece vzdálená od analytické neutrality. Navíc se zdá, že tato neutralita, která již v analytickém myšlení částečně nese vysloveně konzervativní rysy, se v povolném rozumu hermeneutiků, v němž kritický odstup od tradice bývá vědomě a výslovně odmítán, přetváří v kvaziteologické myšlení, otevřené pro zjevení smyslu a nezdíka přímo uznávající dogmaticko-apologetické nároky teologie. Tak pod vlivem oné vzhledem k filosofickému myšlení mimořádně podivné teze nevměšování zaniká kritický impuls tohoto myšlení. Věda a morálka, náboženství a politika jsou ponechány samy

⁵ Tzn. v Německu na konci 60. let 20. století (pozn. překl.).

⁶ Srv. Ernst TOPITSCH, *Soziologie des Existenzialismus*, Merkur VII., 1953, s. 501 nn.

sobě a smějí si nárokovat autonomii, což by myšlení navazující na osvícenství nikdy nepřipustilo. Toto filosofické sebeomezení má ale, jak bylo oprávněně konstatováno, nemalé praktické následky, a sice především tím, že i v případech, kdy na vlastním území ještě hájí racionální myšlení, skýtá v jiných oblastech prostor pro rozvoj iracionalismu. Pokud jsou ale následky neutrality tohoto rázu, musíme si položit otázku, zda bychom se zřetelem k této situaci neměli dát přednost filosofii, která se nevyhýbá otevřeně a co do obsahu určité – a tedy za určitých okolností i politicky strukturované – angažovanosti, jak to nacházíme kupříkladu v marxistickém myšlení. Tím ale hned vyvstává druhá otázka, zda a jak jsou vůbec slučitelné *racionalita* a *angažovanost*, tedy problém, který se týká souvislosti *poznání* a *rozhodování*.

Vznikem dvou výše charakterizovaných nemarxistických filosofických oblastí vlivu vyvstal v západním myšlení ne vždy plně uvědomovaný, ale přece patrně velice silný dojem, že racionalita a angažovanost jsou v zásadě neslučitelné a že poznání a rozhodování patří do různých oblastí, které se v podstatě vůbec nepřekrývají. Často se předpokládá, že s existenciálními problémy se nedá zacházet racionálně, protože vyžadují opravdová rozhodnutí, která kalkuluující rozum nemůže poskytnout. Na druhé straně se zdá, že v oblasti poznání sice nacházíme racionální analýzy, ale žádná rozhodnutí ani žádnou angažovanost, takže problémy, které jsou tímto způsobem řešitelné, nemají *eo ipso* žádný existenciální význam. Zatímco stoupenci analytického a hermeneutického rozumu nezdřídku formulují názory blízké těmto tezím, jsou si přívrženci dialektického rozumu často slučitelností poznání a angažovanosti tak jisti, že se v jejich myšlení politické stanovisko dosti přímočaře – chtělo by se říci: překvapivě vůbec ne dialekticky – odvíjí z filosofické koncepce.

Nuže, nepochybně existují souvislosti mezi poznáním a angažovaností, mezi racionálním myšlením a existenciálním rozhodnutím, mezi filosofií a politikou, ale nejsou tak jednoduché, jak si je angažovaní myslitelé často představují. Určité druhy angažovanosti totiž korigují myšlení, a tudíž nijak nepřispívají k rozumnému řešení problémů, ať se jedná o problémy kognitivní, etické, sociální, politické, nebo dokonce náboženské. Existuje *totální angažovanost*, která znemožňuje nebo přinejmenším znesnadňuje nepředpojaté hledání

pravdy a kriticko-racionální myšlení a v konečném důsledku vždy znovu vedla k *totalitárním důsledkům* – lhostejno, zda vystupuje ve jménu víry a božské moci, ve jménu dějin nebo rozumu. Zdá se, že ne všichni, kdo takovou angažovanost schvalují, si toho jsou vědomi: ale je mnoho těch, kteří by to vědět mohli, protože znají dějiny. Nestarám se o soudobé definice totalitarismu, jejichž úkolem je postavit sekulární politická náboženství a jimi utvářené institucionální struktury jakožto zvrhlé do protikladu k politicko-náboženským tradicím křesťanského Západu, neboť dějiny jsou plné totalitárních excesů, které se odehrávaly ve jménu křesťanství, a to až do velmi nedávné doby. Jde tu spíše o to, že z určitých strukturálních hledisek katolicismus, kalvinismus, komunismus a fašismus patří k sobě. Ne snad proto, že by všechny tyto historicky velmi složité fenomény byly v každém ohledu stejné nebo i jen funkčně shodné, nýbrž proto, že v nich působil či působí extrémní protiklad neutrality postulované v analytickém myšlení: slepá stranickost, poslušná víra, nekorigovatelná angažovanost. Existují zde tedy společné strukturální rysy, a sice nikoli takové, které by se daly jako povrchní odsunout stranou, nýbrž takové, které jsou zajímavé nejen z psychologického či sociologického hlediska, ale také z hlediska epistemologie, etiky a sociální filosofie. Je třeba je rozpoznat, a to nezávisle na různé míře sympatií, které k takovým jevům případně chováme.

Mnozí, kteří tyto společné rysy a souvislosti museli rozpoznat, na to znovu a znovu opomíjejí upozornit mimo jiné z lehce pochopitelných „existenciálních“ důvodů, ale často také proto, že chtějí svůj druh totální angažovanosti vymezit oproti jiným variantám jako něco úplně odlišného, neboť utopická komponenta obsažená v jejich myšlení svádí je samé i druhé k iluzi, že bude-li tato angažovanost kolektivní akcí skutečněna, povede to k následkům naprosto odlišným od těch, které známe z dějin. To je ale romanticko-iluzorní myšlení, i kdyby bylo kázáno z filosofických či teologických kateder: myšlení, které nespokojenci vděčně přijímají, neboť věří, že s jeho pomocí mohou svou situaci artikulovat, aniž by se namáhali s věcně racionální analýzou, a tedy bez zřetele k sociálním nákladům jednání, které propagují. Jak víme, nadšení pro svatou věc nezřídka vede k fanatismu a netoleranci, k démonizaci protivníka, a nakonec k teroru a násilí. Ani pokud se na podporu svých nároků a požadavků ohání řečmi o dialektickém

a kritickém rozumu, nemůže nás totální angažovanost uchránit před iracionalismem, jemuž skýtá volný prostor jak analytické myšlení se svým požadavkem neutrality, tak hermeneutické myšlení vydané napospas čemukoli tradičnímu, a to proto, že je samo jen jistou formou tohoto iracionalismu.

Není ale vůbec nutné volit mezi úplnou neutralitou a totální angažovaností, pokud jsme připraveni uvidět jinou možnost, která dovolí spojit racionalitu s angažovaností: totiž kritický racionalismus představovaný především filosofií Karla Poppera a příbuznými koncepcemi. Tento nový kriticismus, který překonává neutralitu analytického myšlení a proti totální angažovanosti teologického a kvaziteologického myšlení s jeho antiliberálními implikacemi staví kritickou angažovanost pro racionální myšlení a pro nepředpojaté hledání pravd a otevřených řešení problémů, jež jsou ve světle nových hledisek vždy revidovatelná, fakticky navazuje na starou tradici. Ta sahá až do řecké antiky, znovu se uplatnila při formování novodobé přírodovědy a během osvícenství dočasně utvářela všeobecné vědomí, ale od počátku 19. století ustupovala náporu vyvolanému vpádem nových iracionalismů. Kniha ležící před vámi chce být chápána jako zkoumání, které dnešní problémovou situaci osvětluje prizmatem tohoto kriticismu a pokouší se ukázat, jaké důsledky z něho plynou pro řešení kognitivních, morálních a politických problémů. Odtud pramení, že kniha má ráz střetu na dvou frontách a je polemicky vyhocena – což se, jak uvidíme, nijak nepokouším skrýt. Její polemika je namířena za prvé proti filosofii, která se chce uchránit otevřené angažovanosti tím, že se omezuje pouze na analýzu toho, co je dáno, tedy proti oné „čisté“ filosofii existenciálně-analytického směru, která se vyčerpává popisem fenoménů a kritickému myšlení přiznává přinejlepším jen nepatrný význam; a za druhé zase proti filosofii, která přijímá totální angažovanost, dělá si nárok na jisté vlastnictví pravdy, má proto sklon přecházet do radikálního modu myšlení v polaritě přítel-nepřítel, a jejíž politické následky se vždy znovu ukázaly být katastrofální.

Takovýto kritický racionalismus neomezuje racionalitu jen na sféru vědy ani na technicko-ekonomickou oblast, kde je její užitečnost obvykle uznávána; k jeho smyslu patří nezastavovat se před žádnou hranicí, ať jsou to hranice vědeckých disciplín, nebo hranice jakýchkoli