

OTAKAR A. FUNDA

**RACIONALITA
JAKO ZPŮSOB VNÍMÁNÍ, MYŠLENÍ, JEDNÁNÍ
– ŽITÍ I UMÍRÁNÍ**

Nebyl bych upřímný, kdybych smlčel, potěšilo mě, že jsem byl přizván, bych se několika stránkami podílel na sborníku k životnímu jubileu Jiřího Gabriela. Dovolím si vzdát poctu jeho ušlechtilé osobnosti, jeho erudici a filosoficky přísné metodologii stručným poukázáním k dílu Hanse Alberta, kterému v Čechách dosud nebyla věnována náležitá pozornost. Kritická racionalita založená na empirii, která se vymezuje vůči iracionalitě a náboženství, je důvodem, proč z konceptů světové filosofie nejvíce souzním s Hansem Albertem i proč je mi velmi blízký způsob myšlení českého filosofa Jiřího Gabriela, který věnoval tolik pozornosti české, zejména brněnské filosofické tradici, do níž sám svým dílem výrazně patří.¹

Racionalita je jeden z hlavních pilířů evropského myšlení, evropské vědy, evropské vzdělanosti, evropské kultury. Myslím racionalitu diskursivní, nikoli toliko instrumentální.

Jelikož frekventovaný termín racionalita je překrytý mnoha různými významy, je třeba nejprve vnést do jeho užívání určitou hygienu. Racionalita, o které zde budeme mluvit, nemá nic společného s racionalitou scholastických dedukcí, které staví na předpokladu, že pro myslitelnou, leč nedoloženou entitu (osobně pravím nesmysl) lze nárokovat, že je jsoucí entitou. Zatím jen rámcově se shodněme na tom, že racionalitou zde myslíme na empirii založený způsob zkoumání

¹ Též i já navazuji na toto dědictví. Studium díla Hanse Alberta se vracím k odkazu i současnému přínosu předních brněnských filosofů J. Tvrdeho, B. Zbořila, L. Nového, J. Gabriela, P. Horáka, J. Šmajse, J. Zouhara a jejich pojetí nedogmatického pozitivismu; osobně mluvím o kvalitativním pozitivismu. Svorník mezi hermeneutikou a nevzdaným úsilím o objektivitu sleduje též brněnský J. Hroch. Pozoruhodnému českému pozitivistovi F. Krejčímu, který akcentoval morální dimenze pozitivismu, věnovala ve své disertaci pozornost brněnská H. Pavlincová. Důraz na nepředpojatost religionistického bádání je vlastní brněnskému B. Horynovi. V určité konotaci vůči koncepci J. L. Fischera a jeho skladebnosti vrstevnaté skutečnosti, ale též v navázání na N. Hartmanna mluvím o skutečnosti jako komplexitě a komplementaritě komponent v korelaci, kontinuitě a kontextu. Do brněnské filosofické tradice, kritické ke zúženému pozitivismu, ale vědomé si výšin pozitivismu a nenegující pozitivismus, patřil též I. A. Bláha. V tomto směru není ani moje afinita k Brnu náhodná.

a myšlení, který vykládá jevy z jevů, hledá jejich racionálně objasnitelné souvislosti a nevypomáhá si dosazováním nějakého nedoloženého, ať již náboženského či filosofického X.

Za jeden z klíčových problémů považuji to, zda je racionalita založena teprve gnoseologicky či již onticky. Zda racionalita je toliko způsob či jeden ze způsobů našeho vnímání, našeho čtení a interpretace skutečnosti, zda je to způsob naší gnoseologie, tvořící naše koncepty ontologie, či zda je racionalita založena mnohem hlouběji, již ve struktuře veškeré ontické skutečnosti samé, ve struktuře vesmíru, přírody. Tak se ptali již mnozí myslitelé v antice a byli přesvědčeni, že vesmír svou uspořádaností, svou „geometrií“ vykazuje uměřený řád souvztažností, logos, rozumnou uspořádanost. Dodejme: a to i přes všechnu nahodilost jevů vesmírné i zemské evoluce. K této otázce nabízí současná přírodověda argumenty pro mnohem více diferencované a i protikladné odpovědi.

S tím úzce souvisí otázka, jaký je vztah mezi výrazy: racionální a přirozený. Osvícenství nahradilo v ontologickém, etickém a politickém diskursu někdejší odkaz k Bohu jako poslednímu argumentu odkazováním k rozumu a přirozenosti. Dobré a správné je to, co je rozumné a přirozené, protože je to rozumné a protože je to přirozené.

Osvícenská priorita racionality je pak později znovu uchopena v dílčích modifikacích v evropském pozitivismu, v americkém pragmatismu, v humanitním marxismu, v kritickém realismu a v kritickém racionalismu.

Vůči Popperovu kritickému racionalismu jsem již dříve a na různých místech formuloval své dvě výhrady. Nesdílím jeho vyhocení protikladu mezi kritickým racionalismem a pozitivismem a nesdílím jeho tezi, že pro racionalitu se apriori rozhodujeme v iracionálním předpolí.

Oproti Popperovu údajnému „popravení“² pozitivismu říkám, že falzifikace je možná jen za předpokladu pozitivní verifikace nového zjištění. Pozitivismus nechápu – a to díky zejména tradici českého, především brněnského pozitivismu – jako redukci skutečnosti jen na předmětnou verifikaci, nýbrž mluvím o kvalitativním pozitivismu, kterému není vzdálený mravní rozměr. Jestliže něco neodpovídá skutečnosti, je nemravné to tvrdit či na tom stavět nějaký další koncept.³ Dva velké Masarykovy mravní zápasy, boj o Rukopisy a hilsneriáda, byly založeny na pozitivistické korespondenční teorii pravdy a nesený patosem: Nic není velké, co není pravdivé.⁴

² Karl R. Popper, *Věčné hledání*, Praha: Vesmír – Oikúmené – Prostor 1995, s. 84–87. Nicméně v téměř díle i sám Popper říká (s. 95.): „Když mi Tarski v r. 1935 vykládal svou definici pojmu pravda, uvědomoval jsem si její závažnost a to, že konečně byla rehabilitována tolik osočovaná korespondenční teorie pravdy, která je a podle mého názoru vždy byla takovým pojetím pravdy, které je v souladu se zdravým rozumem.“

³ Otakar A. Funda, Realita, objektivita, racionalita, humanita, in O. A. Funda, *Když se rákos chvěje nad hladinou*, Praha: Karolinum 2009, s. 77–113.

⁴ Otakar A. Funda, *T. G. Masaryk, sein philosophisches, religiöses und politisches Denken*, (Basler Bern Studien), Bern – Frankfurt am Main – Las Vegas: Peter Lang 1978, s. 30.

Nedomnívám se, že se člověk – jak říká Popper – pro racionalitu rozhoduje v iracionálním předpolí,⁵ nýbrž racionalita je schopna člověka přesvědčit o adekvátnosti své metodologie. Nedomnívám se, že vědec musí a priori své vědě věřit, nýbrž naopak, že musí své vědě nedůvěřovat a nechat se z vědeckého zkoumání plynoucími problémy a argumenty přesvědčit o oprávněnosti vědeckého, potažmo racionálního dotazování a zkoumání.

Zde ovšem musím počítat s námitkou: A jak je možné, že někoho sebepečlivějším, trpělivým, racionálním výkladem o významu a přednostech racionálního, racionálně kritického dotazování a zkoumání nepřesvědčíte? Jistě, racionalita není obecně plauzibilní. Říkám jen, že když někoho oslovila, tak proto, že ho přesvědčila, nikoli že se pro ni v nějakém iracionálním předpolí a priori rozhodl. Zatímco ten, kdo dává přednost iracionalitě před racionalitou, činí tak proto, že jej racionální argumentace nezajímá, neboť a priori, iracionálně uvěřil iracionalitě. Racionalista však neuvěřil racionalitě a priori a iracionálně. Racionalita sama jej svými důvody přesvědčila o svých přednostech. K iracionalitě totiž patří apriorní, neracionální rozhodnutí či nasměrování. K racionalitě naopak patří jen racionální, argumentované, zdůvodněné přesvědčení.

Právě v těchto svých důrazech jsem později našel potvrzení – i když ne přímo explicitně – u Hanse Alberta. Hans Albert, k jehož textům zde několikrát poukazuji, se narodil roku 1921, v letech 1952–1958 působil jako asistent na Forschungsinstitut für Sozial- und Verwaltungswissenschaften v Kolíně nad Rýnem, 1957 se stal soukromým docentem, od roku 1963 až do svého penzionování v roce 1989 působil jako profesor sociologie a filosofie vědy na universitě v Mannheimu. Svě ústřední dílo *Traktat über die kritische Vernunft*⁶ věnoval svému učiteli a posléze příteli K. R. Popperovi. Důkladnější pojednání o díle H. Alberta by překročilo možnosti tohoto příspěvku, proto se omezím jen na několik odkazů.

Racionalita, jak jí rozumí H. Albert, neznamená zúžení skutečnosti jen na určitou její výseč, na určitou sféru racionálna. Pro H. Alberta je racionalita přístup, který je schopen pokrýt a který pokrývá všechny dimenze skutečnosti.⁷ Že právě v tomto bodě – a v mnoha dalších – s Hansem Albertem souzním, je z mých dřívějších textů, vzniklých před studiem jeho díla, patrné. Mám za to, že s ním souzní i Jiří Gabriel. Vypovídá to o určité společné afinitě lidí stejného zaměření, že docházejí – nezávisle na sobě – k velmi podobným závěrům. Jsou to ty hezké chvíle, kdy zjišťujeme, že to, k čemu jsme dospěli, někdo jiný vidí stejně a že to formuloval podobně či ještě lépe.

⁵ Karl R. Popper, *Otevřená společnost II*, Praha: Oikúmené 1994, s. 197: „To však znamená, že pokud kdokoli přijme racionalistický postoj, činí tak proto, že přijal vědomě nebo nevědomě nějaký návrh, rozhodnutí, víru nebo chování; toto přijetí můžeme označit za iracionální... můžeme je označit za iracionální víru v rozum.“

⁶ První vydání vyšlo roku 1968; v tomto příspěvku je odkazováno na 5. rozšířené vydání, Tübingen: Mohr Siebeck 1991.

⁷ Hans Albert, *Traktat über die kritische Vernunft*, Tübingen: Mohr Siebeck 1991, s. 7. Citáty přeložil O. A. Funda: „Kritický racionalismus, který máme na mysli, neomezuje racionalitu jen na sféru vědy nebo jen na technicko-ekonomickou oblast.“

Racionalita nezachycuje tedy jen omezenou oblast, racionalita je schopna vnímat a chápat i zcela odlišné oblasti, i iracionální motivy a důvody lidského jednání, a to i když je neakceptuje. Racionalita je schopna rozumět i velmi jemným záchvěvům lidské mysli, je schopna rozumět i duchovním dimenzím lidství. Racionalita nepokrývá jen určitou parcialitu, nýbrž pokrývá – či lze jí pokrýt – celou skutečnost. Nejsou hranice, před nimiž by se měla kritická racionalita zastavit. Nejsou témata, která by nebylo možné s citlivým, adekvátním pochopením pojednat racionálně kriticky.

Racionalitu nelze omezit jen na určitou výše skutečnosti a říci, že jsou jmenovitě v lidském životě oblasti, kde nepoznáváme rozumem, nýbrž kde „poznáváme citem“ či kde „poznáváme srdcem“. I tento velmi nepřesně, velmi metaforicky vyjádřený způsob vnímání určitých dimenzí lidského života, jako např. „vnímání srdcem“, je racionalita schopna pochopit jako určité hnutí lidské mysli, které má svá specifika, své důvody a v určitém rámci i své oprávnění. Tedy nikoli s Pascalem, že „srdce má své důvody, které rozum nezná“, nýbrž rozumem lze pochopit i „důvody srdce“. Racionálním způsobem lze reflektovat nejen určitá zjištěná a ověřená tvrzení, ale i určité osobní přístupy a postoje, které spadají do sféry mínění či do řádu řeči metafor či poezie. Racionalita je schopna vnímat nejen vnější, nýbrž i vnitřní zkušenosti a z analogií lidského prožívání je schopna jim rozumět.

Racionalita je způsob, který usiluje o poznání skutečnosti, jejích částí a souvztázností. O co však opřeme, na čem založíme a čím zdůvodníme, že určité poznání je správné – či správné v daných podmínkách a možnostech našeho poznání? Kroužíme kolem otázky poslední, rozhodčí instance, instance přesvědčivého argumentu, kroužíme kolem principu dostačitého důvodu – principium rationis sufficientis⁸ a kroužíme zároveň kolem otázky poznatelnosti skutečnosti vůbec.

Současná věda ví, že kategorie posledního argumentu je otřesena, protože již zítra můžeme učinit objevy, které zcela otřesou vším, co jsme ještě dnes pokládali za správné poznání a téměř jisté. I v kritické, racionální vědě se ocitáme v diskursu nejistoty, principiální neuzavřenosti a sama skutečnost nám poukazuje ke své neurčitosti či mnohoznačnosti (např. mikročástice, antihmota, neviditelné galaxie či vesmíry, princip neurčitosti, hranice neevidovatelnosti).

Tak se i H. Albert ptá, zda teorie poznání, odkazující k argumentu posledního důvodu, není nakonec toliko postulátem teoretického monismu, kterým otřásly samotné procesy poznání? Není nesprávná představa, že konečný poznatek, tedy ten správný – i když jsme k němu zatím nedospěli a třeba nikdy nedospějeme –, je jeden a že je jednoznačný? Není tato představa konečného poznatku jako jednoho správného poznatku právě oním Sellarovým dogmatem empirismu? Není to určitý druh gnozeologického fundamentalismu? Není otázka po jistotě, otázka po pevném fundamentu našeho poznání a jednání bezpředmětná, tak jako je např. bezpředmětná otázka po posledním cíli a smyslu lidského života a dějin?

⁸ *Tamtéž*, s. 10.

Navzdory tomu či právě proto, že poznání zůstává principiálně otevřené, že jde o otevřený proces poznávání – procesuální není jen sama skutečnost, ale procesuální jsou i poznávací postupy – jedna věc tím není otřesena: A to je metodologická oprávněnost racionálního přístupu a postupu. Chceme-li vyslovit určitou tezi, chceme-li formulovat něco jako určitý stupeň dosaženého poznání, musíme se vždy ptát po dostatečném zdůvodnění, tj. po racionálně konzistentním zdůvodnění. A to i tehdy, kdybychom měli povědět, že se ve zkoumaném jevu setkáváme s projevy či způsoby, které racionálně objasnit a pochopit nedovedeme, či zatím nedovedeme. Nicméně víme, že určité, byť třeba i velmi podivuhodné, nečekané, možná převratně překvapivé leč racionální vysvětlení existuje. Reflexe konzistence, ale i reflexe nekonzistence určitého zjištění je metodologicky počin racionální.

To, oč mi v navázání na H. Alberta jde a v čem předjímám i souznění Jiřího Gabriela, formuluji takto: i když výsledky stávajícího kritického, racionálního poznání se prokáží – ale opět jen ve spektru kriticky racionálního zkoumání – jako ohraničené, provizorní a tedy neuzavřené, není tím dotčena metodologická správnost racionálního postupu a racionální konzistence našeho poznávání.⁹

Často se též setkáme s námitkou, že racionalita není schopna stimulovat či iniciovat naše jednání, zejména jednání, které by nárokovalo určité – a třeba i hodně velké – překročení našeho „přece rozumného“ soustředění se na sebe a sledování vlastního prospěchu.

Ještě A. Schweitzer byl toho názoru, že racionalita nás sice dovede na mez správného poznání, ale není schopna nás iniciovat, abychom poznání uskutečnili. Schweitzer říká, že „zde dochází racionalita na mez racionálního a začíná etická mystika“.¹⁰ Etickou mystikou myslí existenciální rozhodnutí. Zcela jinak řeší H. Albert vztah mezi racionálním poznáním a jednáním.

Pokud člověk dojde racionální úvahou k racionálnímu rozpoznání, že něco učinit je rozumné, pak toto racionální poznání není alibisticky neutrální,¹¹ nýbrž právě proto, že je racionální, člověka racionálně stimuluje k tomu, aby se co nejracionalnějším způsobem pokusil je realizovat. Racionalita v sobě implikuje puzení k realizaci poznání.

Racionalita shledává, že dilema mezi sebezáchovnou neutralitou a krajní angažovaností je většinou falešné. Racionalita hledá jiné mody jednání než je tato alternativa. Kritická, racionální angažovanost je většinou jiná podoba angažova-

⁹ Přes všechnu zranitelnost takzvaného argumentu posledního důvodu, upozorňuje H. Albert, že zakládá metodologický princip, totiž potřebu dostatečného zdůvodnění výpovědi, které nepostrádá objasňující konsistenci. *Tamtéž*, s. 12, 24–32, 264–267.

¹⁰ A. Schweitzer, Birminghamské přednášky (př. oaf), in *A. Schweitzer, zastánce kritického myšlení a úcty k životu*, Praha: Vyšehrad 1989, s. 179–191. Srov. též A. Schweitzer, *Etika úcty k životu*, *tamtéž*, s. 297–301.

¹¹ Hans Albert, *Erkenntnis und Entscheidung*, in Hans Albert, *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart: Reclam 1977, s. 65–100; srov. též H. Albert, *Rationalität und Engagement*, in *Traktat über die kritische Vernunft...*, s. 5–8.

nosti než angažovanost romantických euforií či existenciálně vypjatých mezních situací.

Především se pak kritická racionalita angažuje pro kritické, racionální myšlení, pro co nejvíce kritické, pro co nejvíce nepředpojaté zvážení situace, všech komponent, které jsou ve hře. Racionální kritičnost vnímá problémy, formuluje problémy, hledá jejich věcná řešení, reviduje předchozí poznatky a hlediska. Angažovanost pro kritické myšlení se tak někdy neubrání kritickému či dokonce polemickému zahrocení vůči nekritickým, nedostatečně racionálním či iracionálním konceptům.

Racionalita je kormidelník, který nám může pomoci proplout mezi krajním až anarchistickým radikalismem a mezi toliko egoistickými zřeteli či kompromisy. Jsou ovšem i neegoistické kompromisy. Racionalita nám může pomoci proplout mezi domněle absolutními pravdami a mezi libovůlí pokleslého bezbřehého relativismu. V relacích je ovšem všechno.

Racionalita, nechce-li se sama sobě zpronevěřit, se nemůže ozbrojit mocí. Její jedinou zbraní je toliko racionální argumentace. Proto je racionalita z principu demokratická. Ale právě proto je racionalita tak často slabá a proto tak často – většinou – prohrává. Podléhá iracionálním tlakům a volní pudovosti, které nemají zábrany užívat nátlaku a násilí. I když racionalita nejednou prohrává, svou věc však nevzdává. Nelze přehlédnout, že myslitelé, kteří stáli na pozicích pozitivismu či pragmatismu či kritického realismu či kritického racionalismu nijak nezaváhali v jednoznačném odmítnutí fašismu (K. Čapek, I. A. Bláha, J. Tvrдый, J. L. Fischer, R. Carnap, K. R. Popper), což nelze tak zřetelně říci o některých myslitelích z provenience fenomenologie.

Domnívám se, že navzdory tomu, že racionalita tak často prohrává vůči tlakům iracionality a volní pudovosti, že kritické myšlení, kriticky sebereflexivní, je nejvyšší fází evoluce života na Zemi, která se v homo sapiens sapiens stala transparentní.

Jestliže racionalita je schopna rozumět všem oblastem skutečnosti a jestliže racionalita je schopna iniciovat lidské jednání, pak není důvod k onomu až tragickému předělu mezi duchovními vědami a přírodními vědami.

Propastí mezi takzvanými humánními vědami, jak v Německu říkají Geisteswissenschaften, a přírodními vědami věnuje H. Albert pozornost ve svém textu Hermeneutik und Realwissenschaft.¹² I zde jsou jeho teze velmi blízké tomu, o čem šlo na filosofické fakultě v Brně v důrazu kladeném na vědeckou filosofii, tedy filosofii, která nejen neignoruje, ale velmi vnímavě recipuje výsledky bádání u dalekohledů, radiolokátorů, zkumavek a mikroskopů nebo funkční magnetické rezonance.

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

¹² Hans Albert, Hermeneutik und Realwissenschaft, in *Kritische Vernunft und menschliche Praxis...*, s. 127–179, zejm. s. 127–135.

„pouhému“ výzkumu reálných věd. Upozorňuje na poplatnost zejména německé hermeneutiky v německé protestantské teologii, z níž, jak dokládá, je odvozena, počínaje protestantským písmáctvím až po protestantskou kritickou teologii. Protestantský biblický princip slyšení Slova a rozumění Slovu eliminoval potřebu přírodovědného zkoumání a ověřování i přísné hledisko historické fakticity. Odtud pak pramení „dramatizace problematiky smyslu“. Přírodní vědy jsou degradovány na pouhý instrumentální popis a výklad. Tento povýšený vztah k přírodním vědám jen prozrazuje základní neznalost, oč v přírodních vědách (Hans Albert mluví v širším záběru o reálných vědách) dnes doopravdy jde.

Ze svých východisek kritické racionality věnoval H. Albert značnou pozornost též teologii, zejména té, která se vyznačuje otevřeností vůči kritickému myšlení, a snaží se intelektuálním výkladem přiblížit křesťanskou víru na jejích výšinách sekulárnímu intelektuálu. H. Albert podrobil výrazné kritice koncept pobultmannovského protestantského teologa existenciálního zaměření G. Ebelinga¹³ a progresivního katolického teologa H. Künga.¹⁴ Dokládá jim nekonzistentní myšlenkové postupy a umělé zúžení alternativ. I v tomto bodě, k němuž se snad ještě někdy podrobněji vrátím, shledávám shodu mezi myšlenkami H. Alberta a J. Gabriela i se svým vlastním, již dřívějším odklonem od moderní, částečně kritické existenciální teologie a příklonem k tradici empirismu, pozitivismu a kritického racionalismu a kritického realismu.¹⁵

Pod přesvědčivostí vědeckých poznatků a argumentů kritického myšlení, kritického realismu, vědecké filosofie a kritického racionalismu se někteří teologové ve 20. století, kteří se vymanili z poručnictví církvi, snažili přizpůsobit teologii tak, aby obešla neslučitelnost vědeckého myšlení a víry. Důvodem tohoto jejich úsilí nebyla nějaká taktizující, podbízivá snaha učinit víru kriticky myslícímu člověku schůdnější, nýbrž oni sami jako kriticky myslící lidé hledali svou teologickou identitu a byli bytostně přesvědčeni, že jejich úsilí o interpretaci křesťanské víry modernímu člověku je z podstaty svobody víry a z podstaty teologie – která je vždy jen ustavičnou, novou interpretací víry – nejen legitimní, nýbrž nezbytné.

G. Ebeling rezignoval na náboženskou či křesťanskou ontologii a víru radikálně posunul toliko do existenciální oblasti jako akt existenciálního rozhodnutí, jako existenciální setkání s nárokem transcendence. Víra pro Ebelinga není určitý světonázor, nýbrž existenciální poloha života. Rozdělil tak oblast vědy a víry jako dvě zcela autonomní oblasti, které navzájem nekolidují. Tento způsob uvažování ostatně zahájili již B. Pascal i F. Bacon. Víra se Ebelingovi koncentruje v jediném

¹³ Hans Albert, *Theologische Holzwege*, Tübingen: Mohr Siebeck 1973.

¹⁴ Hans Albert, *Das Elend der Theologie*, Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1979; Hans Albert, *Theologie und Weltauffassung*, in týž, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen: Mohr Siebeck 1982, s. 95–185. Srov. též kapitolu V. Glaube und Wissen in *Traktat über die kritische Vernunft*.

¹⁵ Otakar A. Funda, *Když se rákos chvěje nad hladinou...*, s. 39; týž, *Ježíš a mýtus o Kristu*, Praha: Karolinum 2007, s. 20–31; týž, *Nad Hromádkovou knížkou o Rádlovi*, *Filosofický časopis* 54, 2006, č. 3, s. 471–473.

existenciálním vyznání, že ona hluboká zkušenost transcendence – Herbert Braun pak poví, „že jsem vyzván a že jsem přijat“¹⁶ –, šifrovaná symbolem Bůh, není lidská schopnost, lidská mohutnost, nýbrž že je právě onou dimenzí, která člověka přesahuje. Proti námitce – později i mnou formulované – zda i tato dimenze není přec jen též výtvořem člověka seberefektivního vědomí, odpoví Ebeling tím posledním zbývajícím paradoxem, paradoxem víry, že totiž ten, kdo stojí uvnitř víry, kdo je vírou jako existencí v dimenzi transcendence veskrze podmaněn, vyznává, že tato existenciální dimenze přesahuje není z něho, že to není lidský výtvoř, že člověk se s ní setkává jako s boží mocí, jako s událostí oslovení. Bůh přichází ke Slovu jako moc víry, víry jako nové existence, kterou si člověk nedává sám.¹⁷ Protože Ebeling rozlišuje mezi skutečnostmi, které můžeme poznávat z určitého nezaujatého odstupu a mezi skutečnostmi, o kterých nemůžeme mluvit jinak, než že jsme sami a veskrze obsaženi v otázce, takže každá naše odpověď je bytostnou, existenciální výpovědí o nás samých, skončí nakonec u argumentu, že o existenciálním podmanění k víře jako o dimenzi transcendence může mluvit jen ten, kdo je vírou existenciálně osloven a podmaněn. Tedy že o víře jako existenci v dimenzi transcendence může adekvátně mluvit jen ten, kdo víru sdílí. Kdo je cele a bytostně interesován – od latinského *inter-esse*, tedy kdo stojí uvnitř.¹⁸ O Bohu nelze mluvit jako o objektu, nýbrž jen tak, že člověk žije z víry jako boží moci, že žije z Boha.¹⁹ To ovšem znamená, namítne H. Albert, že vlastně všichni, kteří se dívají z pozice zvnějšku, nemohou rozumět. Takže mají smůlu. Právě tento způsob uvažování vytyká H. Albert G. Ebelingovi jako nelegitimní úhyb. Protože racionálně se lze vmýšlet i do životních postojů a názorů, které člověk nesdílí, není pravda, že o víře vlastně nelze vést spor a že jen ten, kdo víru vyznává, kdo víru žije jako existenci ve vydanosti do transcendence, může rozumět, co je víra.²⁰ Za filosoficky nedůsledné a nepoctivé považuje Hans Albert i Ebelingovo tvrzení, že víra jako existenciální vyznání nemá nic společného s ontologií a světonázorovou koncepcí.

Poněkud jinou cestou než G. Ebeling se ubíral katolický progresivní teolog Hans Küng, který díky své příliš liberální otevřenosti vůči interreligióznímu dialogu ztratil nakonec papežské imprimatur. Což sice v Německu neohrozilo jeho postavení univerzitního učitele, nicméně jeho názory nejsou z hlediska učitelského úřadu církve nijak směrodatné.

¹⁶ Herbert Braun, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, in *Glauben heute. Lesebuch zur evangelischen Theologie der Gegenwart*, ed. G. Otto, Hamburg: Furche Verlag 1965, s. 173.

¹⁷ Gerhard Ebeling, *Podstata křesťanské víry*, př. O. A. Funda, Praha: Oikúmené 1966, s. 65–67, 94–96, 103–111.

¹⁸ *Tamtéž*, s. 9–11.

¹⁹ Gerhard Ebeling, *Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott*, in G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Tübingen: Mohr Siebeck 1962, s. 350–358. V Čechách razil L. Hejdánek v navázání na E. Rádla termín nepředmětnost, nepředmětná řeč o Bohu, nepředmětná pravda. Viz Ladislav Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha: Oikúmené 1997.

²⁰ Hans Albert, *Theologische Holzwege...*, s. 59 a 77.

Ve svém slavném díle *Christ sein* snaží se H. Küng ukázat modernímu, kriticky myslícímu člověku, že myšlenka Boha je v té poslední perspektivě lidské otázky, onoho bytostného ptaní po smyslu, rozumná. Své uvažování pak rozvíjí v podobných variantách i v knize *Existiert Gott?*²¹

Hlavní myšlenkou obou těchto knih je Küngova úvaha, že to nebyli žádní malí duchové, kteří – po životě naplněném úsilím ve prospěch druhých – umírali s tím, že umírají do nicoty, a umírali bez paniky. Dodává, že tuto pozici ctí, ale že ji neshledává zcela rozumnou. A tu přichází se svou alternativou: Bůh, nebo nicota, a argumentuje i vyznává, že představa, že neumírá do nicoty, nýbrž do Boha, se mu zdá být rozumnější, ano rozumnější všeho rozumného. Právě tento způsob argumentace, jak upozorňuje H. Albert, je filosoficky zranitelný.

Ještě mnohem dříve než jsem studoval texty H. Alberta, jsem pověděl, že alternativa Bůh, nebo nicota stojí na předpokladu, že otázku po garanci posledního smyslu považujeme za nezbytnou a jedinou alternativu a že se pohybujeme v aristotelské řečové hře na první příčinu a poslední cíl (*aitia a telos*).

Alternativa „Bůh, nebo nicota“ byla a je vlastní mnohým teologům i filosofům. V 19. století ji pointoval Franz Brentano a odtud se objevuje i u Masaryka. V díle *Moderní člověk a náboženství* Masaryk řekne, že na nějaké jistotě člověk visí, nějakou jistotu v životě potřebuje. Buď visí na Bohu, nebo se může jít pověsit na hřebík. „Hřebík, nebo Bůh?“²² H. Küng poví: „Buď umírám do nicoty, nebo umírám do Boha. Představa, že umírám do Boha, zdá se mi být rozumnější.“²³

Jako ten, který sám v první fázi svého myšlenkového (tehdy teologického) směřování (1963–1981) sdílel Ebelingovu argumentaci a oceňoval i argumentaci Küngovu, cítím se oprávněn povědět, že takto postavenou alternativu považuji od osmdesátých let za pokleslý teologický figl, za nepoctivou léčku náboženské metafyziky, říkám tomu teologická potouchlost. Mnoho kněží a farářů rádo takto argumentuje i dnes. Právě v odmítnutí této argumentace potkal jsem později velmi podobné myšlenkové souznění v textech H. Alberta i J. Gabriela.

Život má ještě úplně jiné alternativy než Bůh, nebo provaz, Bůh, nebo nihilismus, smysl, nebo nicota! Např. vděčná radost z přírody, jejích darů a chvil, kdy jsem při životě. Rozumné přijímání darů života a lidských vztahů, že smím být tady při životě a při tom všem, co mě obklopuje. Že mohu mít na tom podíl – aniž bych byl posedlý otázkou nějakého fiktivního posledního smyslu.

Nebo: Kritická racionalita a na ní založené věcně strážlivé, dělné, odpovědné jednání – bez posedlosti tou bláhovou potřebou posledního smyslu či nějaké garance posledního smyslu. A třeba také radost z toho, že se mohu konfrontovat

21 Hans Küng, *Christ sein*, München – Zürich: Piper 1974; týž, *Existiert Gott?* München – Zürich: Piper 1978.

22 Tomáš G. Masaryk, *Moderní člověk a náboženství*, Spisy TGM 8, Praha: Masarykův ústav AV ČR 2000, s. 31.

23 Hans Küng, *Christ sein*, München: Deutsche Taschenbuch Verlag 1980, s. 295; týž, *Existiert Gott?...*, s. 622–623, 629–631.

s texty filosofů, kteří předložili zcela jiné koncepty, a že se mohu potěšovat texty filosofů, kteří to, k čemu směřuji, napsali lépe než já.

Nebo: Lidské vztahy, vztahy k lidem, především těm nejbližším, ale též vztahy ke krajině, k domovu, k lidskému dílu. Skrze své vztahy to vše, co nás obklopuje zdánlivě nahodile, i co sami děláme, jakoby vykupujeme z nahodilosti a dáváme tomu význam. Význam především pro nás.

Až nápis na pomníčku jednou zaroste mechem a nebude, kdo by vzpomínal, a i to, co pro nás mělo význam, stane se bezvýznamným, není to důvod k metafyzické úzkosti z nicoty. I kdyby filosof neudělal nic víc, než že určitou tradici myšlení pronesl do své generace a předal generaci další, že ji tedy o kousek poponesl dějinami a nenechal ji zaniknout, neudělal málo.

Nikdo nás nevykoupil a nikdo nás nevykoupí. Jen skrze vztahy si osvojujeme to jakoby cizí a zdánlivě anonymní, vykupujeme to do autenticity svého vlastního lidského bytí. Chcete-li: vykupujeme to z nahodilosti do smyslu. Ten však není žádný poslední, žádný garantovaný a není nikde vysoko ani nikde daleko, nýbrž zde a nyní se stává pro nás významem. Proto mluvím raději o významu než o smyslu. I naše úsilí zanechat po sobě malou stopu odvrácenou od nicoty zavěje jednou prach. Ale co na tom? Bylo to přece krásné a bylo toho dost. A vše, co bylo, i když již není, tím, že to bylo, patří v jistém smyslu na stranu jsoucího.

Od teologů a některých filosofů, kteří chovají despekt k racionalitě, je mi nejednou kladena otázka, zda mohu vystačit s racionalitou v mezních situacích, až v té situaci poslední. Odpovídám sám sobě v *Rákosu nad hladinou*: Umřít je rozumné.

Vzácnému člověku, kritickému, racionálnímu mysliteli Jiřímu Gabrielovi přeji, aby, i když – jak oba víme – otázka garance posledního smyslu je bezpředmětná, měl i on radost z toho, že může být při tom. Při vši té nádheře vesmíru a přírody, při vši té občasné – přece jen – ušlechtilosti lidství, i při vši té ambivalenci *comoedia humana*,²⁴ aby si to racionálně přebíral a třídil. „Člověk se k tomu narodil, aby spatřil oblohu a řád,“²⁵ pověděl Anaxagorás.

Anaximandros řekl: „To, co je jsoucímu vznik, to se mu stává i zánikem, podle nutnosti, neboť si navzájem platí trestem a pokutou za své bezpráví (podle vyměření času).“²⁶ Za velmi zdařilou považuji interpretaci tohoto tajemného Anaximandrova zlomku B1 od současného znalce antiky Zdeňka Kratochvíla, přednesenou na „modrém pondělku“ na Pedagogické fakultě Univerzity Karlovy v roce 1994. To, že jsme z neurčitého (*apeiron*, *a-peras*) překročili onu mez, ono rozhraní (*peras*), do toho, co má podobu a tvar, to, že jsme se narodili právě my,

²⁴ Jiří Gabriel, J. L. Fischer o náboženství, in *Hledání řádu skutečnosti, Sborník k 100. výročí narození Josefa Ludvíka Fischera*, Brno: Masarykova univerzita 1994, s. 218. Jiří Gabriel pojednává o textu *Comoedia humana* J. L. Fischera.

²⁵ Zlomek A 30, in *Zlomky předsokratovských myslitelů*, př. K. Svoboda, Praha: Česká akademie věd a umění 1944, s. 79.

²⁶ Herakleitos, *Řeč o povaze bytí*, př. Z. Kratochvíl a Š. Kosík, Praha: Hermann a synové 1993. Na s. 29 předsouvá Z. Kratochvíl překladu Herakleitových zlomků slavný Anaximandrův zlomek B 1.

je jedinečnou výsadou. Tato výsada je zároveň nespravedlností vůči všem, kteří se nenarodili, vůči všemu, co nepřekročilo ono rozhraní – *peras*. Za tuto velikou výsadu, že jsme mohli mít podíl na jsoucím, a zároveň za tuto *adikia* – nespravedlnost, nespravedlivou vůči těm, kterým se té výsady nedostalo, zaplatíme ve smrti svou daň.

Dovolím si dodat. Daň námi samými přijatou, daň vznešenou, daň, které jsme přitakali. Filosofie je metodologií života i umírání.

Filosofie je tak zároveň výchovou, abychom přijali sebe sama a rozumně proměnili své vyskytování se na světě v autenticitu lidského bytí. Nic lepšího než racionalitu jako způsob vnímání, myšlení a jednání, jako způsob žití i umírání, domnívám se, že nemáme.

RATIONALITY AS A MEANS OF PERCEPTION, THINKING AND ACTING – LIVING AND DYING

To celebrate Jiří Gabriel's anniversary, the author presents the conception of rationality by Hans Albert, seeing some parallels between the two thinkers. Rationality, as understood by H. Albert, does not just cover a segment of reality. It is capable of sensitive and adequate understanding of all dimensions of the world, life and human life. Rationality is not ethically neutral. It can initiate engaged action to carry out what has been found reasonable. Rationality as a simple methodological principle bridges the illusory abyss between sciences and humanities. Rational discourse is not compatible with religious discourse – viz Albert's dispute with G. Ebeling and H. Küng.