Filosofické tázání ve shodě se skutečností – Ale jak poznat, co je skutečnost? Otazník nad filosofií.

Philosophical Inquiry in Agreement with Reality – But How to Recognize What is Real? A Challenge for Philosophy

O. A. Funda

Pedagogická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
Magdalény Rettigové 4, 116 39 Praha 1
jofundovi@seznam.cz

Abstrakt/Abstract

Nemám v úmyslu předložit školsky umný referát o filosofování, o různých filosofických koncepcích a jejich argumentaci, nýbrž pokusím se otevřít otázky, které mě bytostně zaměstnávají. Moje torzovité a fragmentární podněty se budou týkat následujících otázek-problémů:

1. Ontická realita na našem vnímání nezávislého světa a gnoseologické meze ontologie.
2. Co je racionalita, jaké jsou její možnosti a meze? Lze racionalitu kotvit gnoseologicky či již ontologicky? Jaký je vztah mezi racionalitou, přirozeností a přírodou? Je iracionalita předchůdná racionalitě?
3. Lze z racionality odvodit etické jednání? Je racionalita vázána na určitý kulturní kontext a diskurs, či je universálně lidská?
4. Nemožnost objektivity a nezbytnost úsilí o co nejvyšší možnou míru objektivity.
5. Na čem založit humanitu? A proč vůbec humanita?
6. Posléze načrtnu svoji thesi: Skutečnost, její poznání a její utváření jako proces komplexity a komplementarity komponent v korelacích v kontinuitě a v kontextech. (Těmito šesti K si z Vás nechci dělat slovíčkářskou srandu, ale je to to nejvážnější, oč mi jde a s co Vám chci sdělit.)
7. Skončím položením radikálního otazníku nad filosofií.

The aim of the article is not to present a scholastic paper on philosophy, various philosophical conceptions and their argumentations. The purpose is to ask questions which I am deeply interested in. My fragmentary suggestions will deal with the following issues:

1. Ontic reality in our understanding of the independent world and epistemic limits of ontology.
2. What is racionality: its scope and limits? Is it possible to put rationality in an epistemic or ontological way? What is the relation between rationality, naturalism and nature? Is irrationality preceeding rationality?
3. Can we derive ethic behaviour from rationality? Is rationality linked to a certain cultural context and discourse or is it universally human?
4. Impossibility of objectivity and the necessity of effort to the highest rate of objectivity.
5. What to ground humanity on? Why humanity?
6. Afterwards, I will outline my thesis: Reality, its understanding and forming as a process of complexity and complementarity of components in correlations, in continuity and contexts. (I do not intend to be joking, using those six Cs, however it is the most serious and significant objective I would like to share with you).
7. I will finish by raising a radical question mark over philosophy.

Vážené kolegyně, vážení kolegové,

předstupuji před Vás s otevřenými otázkami svého bytostného nevědění, tedy s žádnými hotovými thesemi, nanejvýš s několika fragmenty poněkud argumentovaného, ale zároveň zranitelného a diskutabilního svého mínění.

I když jistě tomuto našemu královéhradeckému filosofickému klání přikládáme vážnost, dovolím si podotknout, že vesmíru, jeho uspořádanosti i chaotičnosti i pozemské přírodě, její nahodilé evoluci, protnuté určitými zákonitostmi, bez níž bychom zde nebyli, jsou námi zde kladené otázky, kterým přikládáme důležitost, lhostejné. Jsou tedy tyto filosofické dny záležitostí zcela efemérní. To neznamená, že bychom je neměli brát vážně. Děti také berou vážně své hry na cvrkání kuliček. Můžeme tedy i my dospělí brát vážně své hry na pravdu, smysl a bytí.

Tím jsem naznačil, že východiskem, chcete-li předpokladem mého uvažování je:

I. Ontická realita na našem vnímání nezávislého světa

Řekl jsem: „chcete-li předpokladem“. Osobně se však domnívám, že nejde o předpoklad, který bychom my předpokládali, ale o danost, nezávislou na našem vnímání, potažmo myšlení.[1] O danost, která je svou svébytností nezávislá na tom, že jí a jak ji uchopujeme skrze svůj jazyk. Tím nehájím ani nezastávám mýtus daného.[2] Tato danost není pevně daná, není statická, je procesuální, plná pro nás nečekaných

[1] Na provázanost vnímání a myšlení u R. Descartesa upozornila N. Pelcová (1998, s. 111-120).

[2] Peregrin a Sousedík (1995).

překvapení. Ale právě taková, procesuální, dynamická, je v tom daností, že nás předchází a je svébytná nezávisle na nás.

S oblibou říkám: Vesmír – tj. příroda si nepotřebuje vymýšlet naše hry na pravdu, smysl a bytí, protože faktem svého jestvování jest.[3] Mluvím někdy o čtyřech zázracích. Nemám na mysli nadpřirozené zázraky, ale v tom smyslu zázraky, že jejich „to ti de einai" – co že to jest, jak že to jest – uniká našemu zraku, uniká našemu dohlédnutí. Tím prvním zázrakem je vesmír. Tím druhým zázrakem je svět mikročástic, fyzikálních i mikrobiologických. Tím třetím zázrakem je fakt života – i když i takzvaně anorganická příroda vykazuje určité sebeutváření podle sobě vlastní informace, takže údajný předěl mezi neživou a živou přírodou je značně vágní. Tím čtvrtým zázrakem je vědomí, až po úrovně lidského vědomí, schopného vzpomínat, vytvářet imaginace, rozhodovat se a provádět svou kritickou sebereflexi.

Že ten svět kolem nás není skutečný, že se nám jen zdá, na takový konstrukt nepřišel člověk, který se věnuje – řečeno s Heideggerem: „Holz hacken und Wasser tragen", štípání dříví a nošení vody. Na takový konstrukt přišli někteří filosofové a zahájili tak zradu na realitě i na lidstvu a rozumu a vtáhli člověka do propasti titánské subjektivity až po skepsi svévolného či nihilistického relativismu.[4]

Osobně zastávám mínění, že realita na našem vnímání nezávislého světa, jakkoli procesuální a jakkoli plná relací a dynamiky, poskytuje našemu myšlení a jednání určitou pevnou půdu pod nohama. Nedomnívám se, že někteří z nás bychom se *a priori* rozhodovali pro realitu, pro svébytnost na našem vnímání nezávislého světa, ale ona je předchůdná našemu jestvování i myšlení. Odkazuji zde tedy k filosofické tradici, která začíná Miléťany, Empedoklem, Demokritem, Aristotelem, stoiky a jde přes Spinózu, Bacona k pozitivistům a dále ke K. Lorenzovi, až po G. Moora, N. Hartmanna, G. Santayánu, A. Einsteina, J. R. Searla a N. Reschera.

Je možno namítnout, že se filosofii nepodařilo podat důkaz reality na nás nezávislého světa. Naše smysly byly shledány nespolehlivými, snad s výjimkou hmatu, který nám podává evidenci dotýkaných předmětů. Někteří argumentovali z pozice vůle, že svět kolem nás klade naší vůli odpor.

Osobně se domnívám, že „kdo má těch pět pohromadě" prostě ví a na každém kroku si ověřuje, že svět kolem nás je reálný, ne že my jej vytváříme svou interpretací, ale že je ve své svébytnosti nezávislý na naší interpretaci, že je nezbytným předpokladem, bez něhož bychom zde nebyli.

Tím neříkám, že by skutečný svět byl jen svět materiální. K realitě světa mimo nás nepatří jen svět přírody, nýbrž i svět našich výtvorů, svět našich vztahů, citů, tužeb, nadějí, zklamání, svět našich duchovních dimenzí, svět našich duchovních výtvorů, našich básní i teorií. Dokonce k tomuto skutečnému světu patří i naše mylné představy i naše fantasmagorie, které sice nemají oporu ve skutečném světě, ale jako námi vytvořené konstrukty prostě jsou – právě těmi námi vytvořenými konstrukty. Tyto opodstatněné i neopodstatněné duchovní výtvory, které jsme vytvořili, jakmile jsme je

[3] Viz Funda (1999, s. 7); Funda (2000 a 2002, s. 111-114); Funda (2003, s. 325); Funda (2004, s. 27).

[4] Aristoteles, *Metafysika* I, 980, s. 21-27.

vytvořili, existují mimo nás, začínají žít svým vlastním životem. Kritický racionalismus vrátil Popperovým světem 3 zpět do ontologie i sféru našeho prožívání světa, kterou Carnap z filosofie vykázal. Kritický realismus N. Hartmanna – (odkazuji k Hartmannovým vrstvám skutečnosti, mezi něž patří i námi vytvářené skutečnosti duchovní) – a Whiteheadova procesuální ontologie skýtají, dle mého mínění, nosnou bázi ontologickému konceptu a chrání jej před antropocentrickým zúžením.

Poukázání k realitě světa mimo nás podpořím několika citáty z K. R. Poppera:

> Celý život jsem byl přesvědčen o existenci toho, co filosofové nazývají vnějším světem, ale také jsem se domníval, že i opačný názor stojí za pozornost. To neznamená, že bych si v tom sporu nezjednal jasno.
>
> Vždy jsem se zastával realismu. Proto jsem velmi alergický, když se v souvislosti s universaliemi užívalo termínu realismus ve zcela odlišném smyslu, k označení stanovisek odlišných od nominalismu.[5]

> Realistický světový názor společně s myšlenkou přibližování se pravdě se mi zdají nepostradatelné pro porozumění neustále interpretující vědě. Nadto mi pouze realistický světový názor připadá humánní. Jen on nám vysvětlí, že jsou též jiní lidé, kteří žijí, trpí a umírají jako my. [6]

> Jsem přesvědčen, že naše lidství může být vysvětleno jen v souvislosti s objektivním světem.[7]

> To znamená, že filosofie smyslu a filosofie jazyka jsou na nesprávné cestě. Ve věcech intelektu stojí za námahu jedině pravdivé teorie nebo teorie, které se pravdě přibližují.[8]

> Nikdy se nenechme vtáhnout do vážných debat o slovech a jejich významu. Vážně je třeba brát jen fakta a tvrzení o faktech – teorie a hypotézy, které problémy řeší a problémy nastolují.[9]

Dodám za sebe: Realita světa mimo nás není námi postulovaný předpoklad, ale je to základ, východisko všeho našeho jestvování, myšlení i činění. Proto kompatibilita s touto realitou je kriteriem správnosti našeho poznání. I když tuto realitu v její rozmanitosti, mnohovrstevnatosti, ve všech jejích souvztažnostech, v jejím ustavičném procesu, nikdy zcela neuchopíme a nezachytíme, ona, nezávisle na nás, svou na nás

---

[5] Popper (1994); kapitola 24: *Věštecká filosofie a vzpoura proti rozumu*.

[6] Popper (1995, s. 21).

[7] Popper (1998, s. 39).

[8] *ibid*., s. 93.

[9] Popper (1995, s. 22).

nezávislou svébytností je kriteriem našeho poznání, respektive kriteriem našeho dílčího přibližování se k jejímu poznání.

Přecházím tak k druhému oddílu svého výkladu:

II. Skutečnost její poznání i její další utváření jako proces komplexity a komplementarity komponent v korelacích, v kontinuitě a kontextu.

Těmito šesti *K* jsem si z vás, přátelé, nepřišel dělat srandu, nýbrž je to to nejvážnější z mého myšlenkového hledání, co vám chci sdělit. Podívejme se dalekohledem do vesmíru, podívejme se mikroskopem do buňky. Co spatříme? Komplexitu komplementarity komponent v korelaci, kontinuitě a kontextu – či v korelacích a kontextech. Co je vesmír a jak je vesmír – nevím. Tuším však, že odpověď je dána samým vesmírem, jeho ontickým procesem, jako komplexitou a komplementaritou komponent v korelaci, kontinuitě a kontextu – či v korelacích a kontextech. Co je život, jak vznikl život, jak je život – nevím. Tuším však, že odpověď je dána životem samým jako komplexitou a komplementaritou komponent v korelaci, kontinuitě a kontextu. Co je to svět mikročástic? Nejspíše komplexita a komplementarita komponent v korelaci, kontinuitě a kontextu. Co je vědomí, především lidské sebereflektivní vědomí? Nevím. Tuším však, že je určitým procesem komplexity a komplementaritry komponent v korelaci, kontinuitě a kontextu. Co je myšlení, co je jazyk? Jak vzniká myšlení, jak funguje řeč? Nejspíše jako komplexita a komplementarita komponent v korelaci, kontinuitě a kontextu.

Tento mnou, již v mé knížce *Znavená Evropa umírá*[10] navržený ontologický a gnoseologický klíč *6 K*, umožňuje překonání dosavadních schémat jako: subjekt – objekt, dedukce – indukce, rozum-cit – vůle. Znamená, že odpověď na otázky světa, života a člověka není možné hledat z jednoho strnulého principu a že metoda poznávání se utváří a koriguje vždy v doteku se skutečností, v samém procesu poznávání.

My ovšem nemůžeme být identičtí ve všech kontinuitách a kontextech zároveň,[11] nýbrž jen ve svém kontextu a ve své kontinuitě. Proto v nás vesmír, vesmírná, přírodní evoluce vyvolávají tísnivý pocit ztracenosti a nicoty. Proto si vymezujeme ten svůj přirozený, osvojený svět života. Proto svými vztahy vytrhujeme něco málo z toho, co je zdánlivě vzdálené, cizí a anonymní, a vztahy si to osvojujeme, činíme blízkým. Vztahy vykupujeme své vyskytování se na světě, své jepičí placatění se ve vesmíru, do autenticity lidského bytí. Proto si potřebuje hrát ty své malé hry na význam, na pravdu, na lásku, na smysl a bytí. Filosof však ví, že nad tím vším klene se vesmír, který není absurditou, ale nahodilou uspořádaností, či uspořádaností protnutou bezpočtem nahodilostí, vesmír, který zde není kvůli nám, ale bez něhož bychom my zde nebyli.

Přecházím k třetímu oddílu:

[10] Funda (2000, 2002, s. 111- 113).

[11] Funda (1997, s. 346-347).

III. Jak ale poznat skutečnost – nemožnost objektivity a zároveň nezbytnost úsilí o co nejvyšší možnou míru objektivity.

Jestliže skutečnost je procesem komplexity a komplementarity komponent v korelaci, kontinuitě a kontextu, pak i její poznání je procesem komplexity a komplementarity komponent v korelacích, kontinuitě a kontextech. Gnoseologii nelze vydělit z ontologie. Gnoseologické meze ontologie nelze postulovat mimo ontický proces.

Z povahy zkoumané skutečnosti je třeba odečíst metodu jejího poznávání. Apriorní metodologie je neudržitelný nesmysl. Povaha zkoumané skutečnosti a sám proces jejího zkoumání modifikují kladení otázek a metodu zkoumání.[12] Vědeckost je tedy metodologická přiměřenost vůči zkoumané skutečnosti.[13] Zde ovšem připadá nezastupitelná úloha racionalitě jako určitému způsobu přístupu ke skutečnosti, i když víme, že racionalitu nelze předem definovat jako pevně danou, že i racionalita sama prodělává v procesu vědeckého zkoumání své korekce.[14]

Útoky na takzvaný scientismus považuji za trapný nonsens, který se nevyrovnává se skutečnou vědou, ale se svou vlastní zastaralou a pokleslou představou o vědě.

To, že nám věda ukazuje, že vše může být ještě zcela jinak, než víme, že nás při zkoumání mohou čekat zcela nečekaná a převratná překvapení, nás však neopravňuje k tomu, abychom pateticky volali: „anything goes“ a svévolně a libovolně vyhlašovali, že protože všechno je možné, je i možné, že vesmír řídí úfóni, přírodu trolové a že se po obloze prohání Pegas,[15] jen někteří racionalitou a exaktností prý zaslepení pozitivističtí tupci jej nejsou schopni vidět. Domnívám se, že nelze ani uhnout před pravdivostní hodnotou výpovědi o Pegasovi postmoderním úhybem, že různí lidé v různých kulturních kontextech mají různou ontologii a tak, že někteří Pegase vidí, a jiní jej nevidí. Věda, jakkoli v ní může hrát pozitivní roli i imaginace, není iracionální libovůle a nekázeň. Vědec musí dokladovat, argumentovat, pochybovat. Do prostoru jeho nevědění nelze dosazovat nějaká mytická či náboženská *x*.

Nejsem tak praštěný, abych si myslel, že můžeme být absolutně nezaujatí, absolutně objektivní. Často říkám, že mezi absolutním a absurdním je jenom krůček. To, že naše postižení jevu či tématu nikdy není zcela objektivní, nesmí však být důvodem filosofického alibi a resignace na objektivitu. Vzdát úsilí o co nejvyšší možnou míru objektivity, to je, řečeno s Popperem, ona zrada intelektuálů na lidstvu a rozumu.

Jistě jinak vypadá problém objektivity v oblasti elementárního zjištění předmětů, fakt, dat v našem rozprostraněném světě každodenního života – např. že si teď povídáme zde na tomto místě v tomto našim způsobem měření daném čase – a jinak je situován problém objektivity při zkoumání astrofysika za hranicemi naší galaxie či při

[12] Fajkus (2005, s. 313 nn); kapitola VI. *Vědecká racionalita*.

[13] Funda (2000, 2002, s. 109-110).

[14] Fajkus (2005, s. 319).

[15] Quine (2006, s. 34-35).

zkoumání mikročástic či signálu či vlnění. Hlásám relačnost, odmítám libovolný, svévolný relativismus.[16] Relačnost znamená, že vše je ve vztahu a vše je těmito vztahy podmíněné. Tato relačnost však neznamená svévolný relativismus, který není vůči ničemu odpovědný.

Ještě k problému objektivity: Poněkud jinak je položen problém objektivity ve vědě, rozumí se v přírodních vědách, a poněkud jinak se tento problém klade v oblasti takzvaně humanitních věd, řekl bych raději odborných disciplín a odborného myšlení. Z této oblasti *Geisteswissenschaften* má snad k vědě nejblíže historie. Proto si dovolím exkurs právě do studia historie. Jinak je situován problém objektivity v případě historikova konstatování, že se určitý fakt stal, a zcela v jiných souřadnicích je nastolen problém jeho pochopení a výkladu.

Každá událost v dějinách, která se stala, stala se určitou jednoznačností, i když nám tato jednoznačnost nemusí být dostupná a i když k té jednoznačnosti může patřit víceznačnost či neujasněnost motivů těch, kteří v té události jednali. Historie zná např. celou řadu neobjasněných vražd, které se určitým způsobem vepsaly do dějin. I když se nikdy nedovíme, kdo tu vraždu osnoval a kdo ji provedl, jisté je jedno, že byla zcela konkrétně někým osnována, z určitých důvodů a s určitým záměrem, a že byla jednoznačně někým provedena. Vraždu Johna a poté Roberta Kennedyho někdo a z nějakých důvodů osnoval a někdo ji provedl. Byla povedena zcela objektivně jednoznačně. Že tyto vraždy zůstaly až dodnes americké veřejnosti neobjasněny a že se s tím americký národ spokojil, považuji za symptom konce americké demokracie. Vraždou Kennedyho skončila Jeffersonova a Lincolnova představa o americké demokracii. Vědecké úsilí o objektivitu, demokratické smýšlení a racionální kritičnost spolu navzájem korespondují.

Objektivita tedy není mravně indiferentní. Positivistickému zájmu na objektivitě faktů bývá a je někdy, ba často, vytýkána absence mravního hlediska. Opakovaně upozorňuji, že klasický positivismus, (zejména ten český na přelomu 19. a 20. století a z doby první republiky), nebyl mravně indiferentní. Nic není velké, co není pravdivé – a to ve smyslu korespondenční teorie pravdy. Masarykův a Gebauerův zápas o rukopisy byl veden z pozitivistické báze a přec znamenal mravní očistu. Totéž lze říci o hilsneriádě. Oba tyto zápasy byly založeny na pozitivistické, korespondenční teorii pravdy.

Osobně razím termín kvalitativní positivismus. Myslím tím positivismus, který je tak důsledně pozitivní, že neulpívá jen na povrchu popisné deskripce jevů, ale dohlédá k jejich kvalitativním dimenzím. Fotografie krajiny, skutečně dobrý pozitiv, nepopisuje jenom kde je strom, kde teče potok, kde je návrší, ale vypovídá něco o atmosféře té chvíle a té krajiny. Fotografie lidské tváře, skutečně dobrý pozitiv, nepopisuje jen jaký má ten člověk nos či jakou má barvu očí, nýbrž je to portrét, který něco vypovídá o jeho bytosti, o jeho – řečeno metaforou – duši. Kvalitativní positivismus není povrchní bezduchá deskripce, ale skutečný vhled, adekvátní zkoumanému jevu, odrážející dotazovanou skutečnost pokud možno ve všech jejích dimenzích. To, že jsou pokleslé, tupé fotografie z automatů, neznamená, že by nebyl možný fotografický portrét. To, že

[16] Funda (2000, 2002, s. 113-114).

byly některé pokleslé podoby positivismu, neznamená, že by nebyly možné výšiny positivismu.

Nevzdaným úsilím o co nejvyšší možnou míru objektivity rozumím snahu přivádět co možná nejpřiměřeněji k řeči, jak pojednávané téma samo sobě rozumí. Namítnete: Ale již toto samo přivádění k řeči je prostoupeno našim předporozuměním, našim zorným úhlem. Ale právě o to mi jde, že toto napětí je třeba ustát a usilovat ustavičně o přiznání a kritické vyzávorkování svého předporozumění. Jestliže je objektivita fikce, tak proč usilujeme o nezaujaté soudnictví či o nezaujatou žurnalistiku? Jednomu z našich fenomenologů, heideggerovců a gadamerovců, který tvrdil, že určitý jev mohu poznat, jen když stojím uvnitř, jen když jej sdílím, a jen z pohledu zevnitř jsem oprávněn o něm něco říci, jsem položil otázku, zda to znamená, že dokud nejsem nadšeně zaujatým fašistou, nemohu o fašismu nic adekvátně poznat a povědět. K této problematice proběhla již před třiceti lety na letních filosofických dnech v Appelsbachu pozoruhodná polemika mezi kritickým racionalistou Hansem Albertem, autorem slavného traktátu *Traktat über die kritische Vernunft* a Gerhardem Ebelingem, protestantským teologem směru hermeneutiky a existenciální interpretace křesťanské víry.[17] (Tuto polemiku bych někdy ještě rád českému prostředí přiblížil, snad i proto, že moje vlastní myšlenková cesta se ubírala od přístupu representovaného Gerhardem Ebelingem k postojům zastávaným Hansem Albertem.)

Kladu důraz na rozlišení mezi jednoznačností určitého faktu a víceznačností a provizorností našich teorií. To, že vše může být, a s vysokou pravděpodobností je ještě jinak, nemůže být důvodem principiální resignace na objektivitu našeho poznání.

Dále kladu velký důraz na rozlišení referenčního rámce tvrzení a mínění, na rozlišení zjištění a osobního přesvědčení či vyznání. Že Mařenka je nejkrásnější z žen, může se domnívat Jeníček a Kecal mu k tomu zazpívá: „Každý jen tu svou má za jedinou“. Že Mařenka je žena, je však objektivně zjistitelný fakt mimo jakoukoli pochybnost.

Dovolte opět citát z Poppera: „Kdyby pravda nebyla jen jedna, i když se k ní jen blížíme, nemohli bychom se mýlit. Anebo by naše omyly byly právě tak dobré jako naše pravda.“[18]

Přecházím k velmi zestručněnému oddílu o racionalitě, neboť racionalita je ona výsostná lidská možnost uvědomit si a unést a nevzdat ono napětí mezi nemožností a nezbytností objektivity.

IV. Co je racionalita, jaké jsou její možnosti a meze?

S ohledem na vymezený čas jsem tento oddíl zestručnil a omezil na předložení některých základních problémů.

[17] Albert (1973); Albert (1982).

[18] Popper (1998, s. 119).

Racionalita je určitý přístup ke skutečnosti, určitý způsob vnímání, myšlení, chápání, výkladu a utváření skutečnosti. Tedy nejen určitý způsob myšlení, ale též určitý způsob jednání. Josef Špůr, v *Úvodu do systematické filosofie*, formuluje racionalitu takto: „Racionalita je přístup ke skutečnosti, založený na schopnosti uvědomovat si jevy a jejich souvislosti a vykládat je z nich samých.“[19]Dovolím si tuto formulaci doplnit: nejen jevy vnější, ale je i jevy vnitřní, tj. i city, vztahy a hnutí mysli. Racionalita tedy neeliminuje ne-racionální komponenty v lidském životě. Snaží se je však racionálně pochopit, hodnotit, popřípadě usměrnit. Racionalita je schopna racionální kritické sebereflexe. Sebe samu, své vlastní přístupy a postupy podrobuje racionální analýze.

Mluvíme-li o racionalitě, pak je především třeba velmi pečlivě a důsledně rozlišit mezi deduktivním, sterilním racionalismem evropského kontinentálního filosofování ještě na počátku novověku a mezi osvícenskou racionalitou, která spočívá na vyhodnocení empirie.

Racionalismus, který mám na mysli, není protikladem empirismu! To, že si ve své deduktivní spekulaci můžeme myslit neexistující nesmysl, neospravedlňuje řeč o tomto nesmyslu, jakoby skutečně byl. (Respektive on je, ale právě jen jako námi vytvořený nesmysl, který nemá oporu v reálné skutečnosti.)

Racionalita je schopnost hledání a objevování reálných souvislostí mezi jevy (skutečnostmi) světa. Racionalita vychází z empirie, vyhodnocuje empirická zjištění v rámci empirického diskursu a sama se vystavuje empirické verifikaci.

Je třeba si ujasnit též rozlišení mezi formální racionalitou a postojem rozumnosti. Postoj rozumnosti je založen na racionálním vyhodnocení situace. Postoj rozumnosti je pozitivní podoba racionality, předchůdná filosofické reflexi racionality. Postoj rozumnosti v sobě nese morální dimenzi, je to postoj usilující o kompatibilitu s tušeným či prostou každodenní zkušeností odpozorovaným ontickým řádem vesmíru, přírody. Postoj rozumnosti tedy vychází z předpokladu již ontologického, ne teprve až gnoseologického založení racionality. V opozici vůči postoji rozumnosti existuje však i negativní, čistě instrumentální podoba racionality. Čistě racionálními postupy lze uskutečňovat i iracionální zvrácenosti. Likvidace obětí ve fašistických či komunistických koncentrácích v Osvětimi, v Treblince na Gulagu či v Leopoldově byla organizována racionálně. Šlo o racionalitu toliko instrumentální ve službě iracionality.

Pracovně navrhuji následující rozlišení způsobů racionality:

a) racionalita kategoriální, čili rozum jako struktura lidských nazíracích forem

b) racionalita pozorující, srovnávající a usuzující, vychází z empirie vnějších i vnitřních jevů

c) racionalita logických postupů, dedukuje ze známého nutně plynoucí důsledky, ze známých poznatků nové poznatky, bez vázanosti na empirii

d) racionalita konstruující, strategická, instrumentální, stanovuje racionálně optimální řešení daných úkolů a projektů, mravně je často indiferentní

[19] Špůr (2007, s. 18).

e) racionalita kriticky sebereflektivní, kriticky vnímá hranice a meze racionality
f) racionalita etická, postoj rozumnosti, funguje většinou ve spojení s lidským citem sympatie, který může být v člověku probouzen a výchovou kultivován.

V případě tohoto posledního způsobu racionality, v případě racionality etické, je racionalita přivedena na své pomezí, za nímž začíná etické, existenciální rozhodnutí. Je motivováno racionální úvahou i racionálně argumentováno, a přec v sobě obsahuje ještě něco víc, právě ono bytostně existenciálně lidské převzetí odpovědnosti za svá rozhodnutí. Jde většinou o rozhodnutí, kterými člověk překonává své přírodní, pudové dispozice. (O tomto rozumu v rovině etické, překračujícím lidské pudy a vášně, říká Spinoza, že se musí stát vášní. Jde o lidskou dimenzi, kterou měl na zřeteli Kant, když mluvil o rozumu praktickém.)

Pokusím se velmi stručně vyznačit některé základní rysy ale i problémová ohniska ve spojení s racionalitou.

1. LZE RACIONALITU KOTVIT GNOSEOLOGICKY ČI JIŽ ONTOLOGICKY? VZTAH MEZI RACIONÁLNÍ A PŘIROZENÝ.

Již stoikové nastolili otázku kompatibility logu kosmu a logu člověka. Jde o otázku, zda je lidský rozum schopen číst logos kosmu, logos procesů jeho evoluce? Tedy: zda je lidský rozum schopen rozumět světu a tím i místu člověka v něm? Tím je nastoleno téma ontologického, nikoli toliko gnoseologického či dokonce jen morálního (jako u Poppera) zdůvodnění a upřednostnění racionality. Otázku je však nutno položit i s druhé strany: Je ve vesmíru vůbec nějaký logos? Což nenasvědčuje mnohé tomu, že emergence procesu vesmírné evoluce jsou zcela nahodilé? Zdá se, že ač proces vesmírné evoluce se děje zcela nepředvídaně a emergence jsou nahodilé, skutečnost vesmíru, přírody vykazuje určitou strukturu, uspořádanost, určité souvztažnosti, tedy určitý řád, logos, který v určitém – ale právě jen v určitém, omezeném rámci – nám umožňuje předvídat.

Chceme-li se pokusit odvodit racionalitu ze samotné ontické skutečnosti, pak jsou zde ještě další otázky. Co je skutečnost? Co všechno je skutečné? Jaké jsou možnosti a meze našeho poznání skutečnosti? Co je instancí posledního argumentu ve sporu o skutečnost? Řeknu: Sama ta skutečnost. Ale není to tautologie? Co je skutečnost, je třeba odečíst ze skutečnosti. Jenže, co je a jaká je skutečnost? Kolotoč ontologie a gnoseologie je třeba rozetnout ve prospěch ontologie, neboť ontická skutečnost předcházela našemu výskytu na planetě Země a ontická skutečnost předchází našemu poznání a je ve svém jestvování na něm nezávislá. Ontická skutečnost provokuje naše poznání, nikoli že by naše poznání plodilo ontickou skutečnost.

Závažnou otázkou, nastolenou již antickým ideálem uměřenosti a umocněnou osvícenstvím, je vztah racionality a přirozenosti. Je racionalita lidskou přirozenou, přírodní výbavou – či je mohutností lidského rozumu v jakémsi opositu vůči přírodě a přirozenosti? Obvyklý osvícenský argument pro určité jednání, že je to rozumné a že je

to přirozené, předpokládá právě kompatibilitu mezi racionalitou a ontickou skutečností. To samo o sobě je veliké a kontroversní téma.

Racionální výklad je přirozený výklad, protože vykládá skutečné ze skutečného, jevy z jevů, přírodu z přírody, lidské z lidského, a nevypomáhá si dosazováním žádných nadpřirozených *x*. V tomto smyslu lze říci, že přirozené a racionální je kompatibilní.

2. VZTAH MEZI RACIONALITOU A IRACIONALITOU. JE IRACIONALITA PŘEDCHŮDNÁ RACIONALITĚ?

Další důležitou otázkou je vztah mezi racionalitou a iracionalitou. Jsou racionalita a iracionalita dvě stejné alternativy? Rozhodujeme se pro racionalitu v jakémsi apriorním předpolí, daném „nějakou" naší disposicí, či výchovou – tedy, jak poví Popper, rozhodujeme se iracionálně pro racionalitu[20] – nebo, jak akcentuji odlišně od Poppera: Racionalita je schopna nás sama přesvědčit o své racionálnosti a tedy adekvátnosti vůči skutečnosti, tedy o své správnosti, o svých přednostech?

Jinými slovy: Věří vědec *a priori* své vědě, či své vědě nedůvěřuje a ona jej musí přesvědčit o správnosti dosažených zjištění? Já – oproti mnohým – stále opakuji, že skutečný vědec své vědě nevěří, v tom je vědcem a ne náboženským blouznivcem, který *a priori* věří svému obrazu světa. Skutečného vědce musí věda přesvědčit o správnosti svých racionálních postupů i o provizornosti dosažených zjištění.

Racionalita usiluje o pochopení a o rozumění. Proč to, co se děje, se děje tak, jak se děje. Nejen v přírodě, ale i v dějinách. Racionalita tedy pomáhá člověku k tomu, aby se hloupě nedivil. Racionalita demaskuje iracionální důvody mnohého lidského jednání a vystavuje je racionální kritice. Racionální a iracionální nelze postavit sobě naroveň. Racionalita je schopna odhalit a pochopit i iracionální důvody lidského jednání. To zakládá její nadřazenost nad iracionalitou. Iracionalita totiž není schopna pochopit důvody racionálního myšlení a jednání. Apriorní zastánce iracionality o důvodnosti racionality nikdy nepřesvědčíte.

Pokud lze iracionalitu z pozice racionality pochopit či případně ji připustit jako oprávněnou, pak toliko iracionalitu existenciální, iracionalitu paradoxu naděje, když není čas naděje. Jsou paradoxní situace, kdy člověk – zdánlivě jakoby v nesouladu s racionálním uvažováním – volí sebenasazení, sebeoběť, pathos lásky či naděje – i když veškerá racionální argumentace důvodně mluví proti takovému postoji. Jedná se v takovém případě o výsostný postoj vyznání, sebenasazení, o iracionalitu jako existenciální paradox. Z hlediska racionality jen tato iracionalita je hodna respektu a hluboké úcty. Je však třeba se ptát, zda v této jakkoli paradoxní, existenciální iracionalitě není přec jen přítomen určitý racionální moment. Německý intelektuál, který spolu se svou židovskou manželkou volil společnou sebevraždu, než by přihlížel, jak ji odvádějí do transportu smrti, učinil jistě existenciální rozhodnutí, motivované především citem, vztahem. Nedomnívám se však, že bychom je mohli označit jako

[20] Popper (1994, s. 197).

iracionální. Šlo o rozhodnutí, které nepostrádalo racionální úvahu a motivaci. Mnohá rozhodnutí, která mají povahu existenciálního sebenasazení, jsou v souladu s racionalitou, a nelze je situovat jako opozitum vůči racionalitě.

Odlišuji iracionalitu existenciální od iracionality supranaturální a iracionality ontologické. Iracionalita supranaturální a iracionalita ontologická konstruuje neskutečné, ať již s pozitivními nebo negativními dopady. Iracionalita supranaturální a iracionalita ontologická nemá oporu ve skutečnosti, nevykládá skutečnost ze skutečnosti samé a většinou vede k negativním důsledkům

Iracionalita supranaturální a ontologická nemůže pro své oprávnění uvést žádný argument, než své mínění, než svůj výklad určitých osobních zkušeností, vnímaných velmi subjektivně. Tato iracionalita se však často snaží svou pozici jakoby logicky argumentovat a vytváří tak určitou ideologii. Není schopna kritické sebereflexe. Její argumentace je většinou demagogická.

3. DEMOKRATICKÝ CHARAKTER RACIONALITY

Racionalita je myšlení, které chce být dokazováno, argumentováno. Racionalita je vždy demokratická, respektuje toliko autoritu argumentu, nikoli autoritu doktorských čepic nebo kněžských pleší,[21] či mocenských a finančních postů a institucí. V tom je založeno i její mravní oprávnění, pokud neprosazování názorů mocí a násilím považujeme za mravní.

Racionalita zakládá rovnost lidí a odmítá násilí. Váhu mají argumenty, nikoli postavení, instituce, moc. Argumenty vstupují do bezbranné diskuse, a pokud se prosazují, prosazují se svou vlastní vahou, nikoli mocenským nátlakem či výstřely. Racionalita přiznává všem lidem právo a svobodu vystoupit veřejně se svou argumentací. Proto je nástup racionality pozitivní a převratnou událostí v lidských dějinách. Proto byly a jsou zápasy o vítězství racionality vždy tak nesnadné. Racionalita přináší emancipaci od pověr, tmářství, autoritářských dogmat a ideologií, které nedovolují kritiku a pochybnost. Proto je nástup osvícenství v evropských dějinách – přes všechna úskalí i přes nedokončenost osvícenství – jevem veskrze pozitivním a proto na racionalitě založená idea pokroku, jako pokročení ke kritickému, racionálnímu myšlení, je legitimní.[22]

Racionalita sama sebe obhajuje toliko racionálními argumenty. Proto je v principu demokratická – (narozdíl od Platonova, Schelerova i Heideggerova antidemokratismu). Toho, kdo se jí *a priori* neuzavře, je schopna přesvědčovat o svých důvodech i jej stimulovat k střízlivě věcnému jednání. I když nesleduje prvořadě hledisko účelu, ale správnosti, je ve svém dopadu účelná. Snaží se o kompatibilitu se skutečností – o přiměřenost vůči skutečnosti a jejím různým dimenzím. Co je určité skutečnosti

[21] Upravuji zde pro svou souvislost původně výrok J. A. Komenského, že Duch svatý se neváže ke kněžským plešům a doktorským čepicím.

[22] Dílo Theodora Adorna, *Dialektik der Aufklärung*, analysuje a rozvíjí Hauser (2005).

přiměřené, snaží se racionalita odečíst z té skutečnosti samé, ze všech jejích komponent, korelací a nuancí. Racionalita vyhodnocuje empirii, nedovoluje libovolné interpretační montáže. Proto je racionalita vždy antimýtická a antimetafysická.

Racionalita je věděním, které chce být dokazováno, argumentováno – a to ne abstraktně deduktivním postupem, rádoby logicky prý konsistentním postupem argumentace. Jako je např. argumentace nezbytnosti první příčiny, posledního smyslu a cíle, či dokonalosti, kterou si prý jako nedokonalé bytosti nemůžeme sami od sebe mysliti, kdyby se nám v naší mysli neohlašovala. Tato nic nedokazující argumentace funguje jen potud, pokud jsme ochotni přijmout řečové hry na první příčinu, poslední smysl či cíl, či na ohlašující se dokonalost jako takovou. Racionalita demaskuje, že se jedná jen o naše rádoby racionální řečnická cvičení, která nepojednávají o ničem skutečném.

Racionalita sama je schopna sebekritiky. Je schopna rozlišit řád řeči mínění či vyznání a řád řeči tvrzení – a odlišnost metodického přístupu těchto odlišných diskursů. Ví, že je nelze směšovat.

4. LZE Z RACIONALITY ODVODIT ETICKÉ JEDNÁNÍ?

Racionalita je schopna iniciovat naše jednání, říkám oproti těm, kteří se domnívají, že racionalita je eticky indiferentní.

To je kardinální otázka, zda je racionalita schopna iniciovat lidské jednání a to i směrem k sebepřesahování člověku vlastního egoismu. To, že shledám, že něco je rozumné, ještě neznamená, že to učiním, upozorňuje A. Schweitzer.[23] Já osobně se s Hansem Albertem domnívám, že racionalita je sama schopna nás přesvědčovat o rozumnosti racionálního jednání a tím nás k němu stimuluje,[24] ale bez pathosu, tedy bez všeho mesianismu i bez křečí existenciálního vzepjetí k paradoxu – bez heroizace a glorifikace sebeoběti a mučednictví. V pohledu racionality je mučednictví tragédií, že se nám nepodařilo mu včas racionálním řešením předejít či zabránit.[25] Metou racionálně založené etiky a humanity není tedy žít pro druhé až do krajnosti sebezmaření, nýbrž žít uměřeně, uměřeně vůči řádu jsoucího. Geometrie platí nejen ve vesmíru, ale i ve společnosti, pověděl v dialogu *Gorgias* Kalliklovi Sokratés,[26] ještě než začal v závěru dialogu argumentovat Hádem. (Argumentace Hádem je dle mého mínění už Platón). Uměřenost, geometrii jako etickou bázi pak v antice tematizovali zejména stoikové. (Platón a pak stoa, to je dvojí, značně odlišný pokus o interpretaci domělého Sokratova odkazu.)

---

[23] Sborník Schweitzerových textů: Schweitzer (1989, s. 277- 301).

[24] Albert (1984).

[25] Funda (2001, s. 27-46); zejména s. 41-46.

[26] Platón (1944, s. 82 a 100).

Racionalita se děje v procesu lidské praxe a sama proto tenduje k praktické realizaci poznatků, k nimž dospěla.

5. JE RACIONALITA VÁZÁNA NA URČITÝ KULTURNÍ KONTEXT A DISKURS, ČI JE UNIVERSÁLNÉ LIDSKÁ?

Je racionalita dána toliko naší tradicí, kulturou, výchovou, či je universálně lidská? To je další kardinální otázka! Je homo sapiens toliko svou kulturní tradicí sapiens, či je sapiens dík určitému stádiu přirozené evoluce druhu homo ?

Racionalita je vázána na komunikaci. Řečeno s Popperem: „Rozum nemáme tak jako máme zuby“.[27] „O rozumu podobně jako o jazyce je možno říci, že je produktem života ve společnosti... Robinson by mohl být dost chytrý, aby si poradil v různých situacích, ale nikdy by nevynalezl jazyk ani umění argumentace.“[28] Rozum, racionalita, tedy není něco co máme, ale rozvíjí se teprve v komunikaci ve společenství – v komunikaci se etabluje racionální argumentace.

Racionalita se tedy rozvíjí až na úrovni neuronální, nikoli genetické. Avšak stejně jako jazyk je i racionalita genetickou dispozicí. Jako genetická dispozice jazyka se explikuje teprve v určitém kulturním kontextu jako určitý přirozený jazyk, vytváří se a utváří se i racionalita vždy v určitém kulturním kontextu. Dispozice k racionalitě se explikuje, realizuje teprve v určitém sociokulturním diskursu. Ten může být racionální, může však být i iracionální. Na tom pak záleží, zda se racionalita rozvine, či zda bude potlačena.

I když je dispozice k racionalitě dána u tvora člověk geneticky, racionalita – způsob racionálního uvažování – se nedědí, jako se např. nedědí znalost cizích řečí, či jiných dovedností. Dispozice k racionalitě je vždy znovu závislá na tom, zda bude v určitém sociokulturním kontextu explikována či nikoli.

Je racionalita dána toliko naší tradicí, kulturou, výchovou, či je universálně lidská? To je ta otázka! Je homo sapiens toliko svou kulturní tradicí sapiens, či je sapiens dík určitému stádiu přirozené evoluce druhu homo?

Řeknu-li, že racionalita je přirozená, pak to není jen konstrukt vzniklý v určité kulturní tradici, ale je to určitá – i když různě rozvinutá, různě rozvíjená, různě pěstovaná universálně lidská dispozice, daná dispozice. Je-li to lidská dispozice, tedy danost, přirozená lidská evoluční meta, lidská možnost, která může být uskutečňována, pak jako daná meta lidských možnosti má být uskutečňována. Pak lze říci: Racionalita je vyšší forma lidského bytí než iracionalita. Filosofování založené na kritické racionalitě, vyhodnocující empirii, je vyšší formou lidského myšlení a bytí než mýtus či náboženství. Racionalita nastolila téma pokroku a legitimuje oprávněnost tohoto tématu, a to navzdory všem selháním racionality a pokroku i navzdory všemu pokleslému sloužení racionality iracionálním hrůzám.

---

[27] Popper (1994, s. 192).

[28] *ibid.*

Exkurs. Protože racionalitě a iracionalitě nelze přiznat stejnou dignitu a stejné oprávnění, považuji multikulturalismus za nesmysl. Reálné je mluvit jen o kulturní koexistenci na principu respektu, úcty, tolerance a obohacujícího dialogu. To je ovšem poznatek získaný racionálním vyhodnocením skutečnosti. Není žádná multikulturní identita. V dějinách můžeme vysledovat jen občasné vzájemné ovlivnění dvou kulturních modelů. Kulturní koexistence, kterou stavím do opozita vůči nesmyslům o multikulturalitě, je založena na úctě, toleranci, dialogu. To jsou ovšem výdobytky právě racionálního přístupu.

Pokud obhájím, že racionalita je dána nejen určitým kulturním kontextem, ale že je universálně lidská, a pokud obhájím, že racionalita je vyšší forma lidského bytí než iracionalita – pak je teze vůdčí, vyšší kultury legitimní. Kultura založená na racionalitě, kultura, která nejvíce dává místo racionalitě jako výsostné lidské dispozici, možnosti, je vyšší než iracionální. Kultura, v níž se nepřinášejí bohům lidské oběti je vyšší, racionálnější, je pokrokem. Kultura, v níž žena je rovnoprávná bytost, která sama o sobě rozhoduje, je racionálnější, vyšší, je pokrokem. Kultura, v níž nový objev není násilně potlačován, ale dostává se mu svobodné platformy, aby mohl být argumentován, je vyšší, než kultura intolerance a inkvizice. Kultura, která – byť jen alespoň deklarativně – přiznává všem lidem stejná práva a povinnosti, je vyšší, než kultura, která nadvládu privilegovaných považuje za správnou a normální, tedy za normu. Racionalita tak zakládá legitimitu ideje pokroku a demokracie.

Položme si však otázku i s druhé strany. Proč není možné některé lidi přesvědčit o tom, že racionální přístup je lepší, konsistentnější než iracionální, je-li racionalita universálně lidská danost, dispozice či možnost? Vraťme se znovu k té palčivé otázce: Je racionalita intersubjektivně všelidská, či funguje jen skrze komunikaci, a tedy jen skrze určitou kulturní (myšlenkovou – řečovou) tradici v určité kultuře? Mám právo říkat Masajům – prožil jsem to v Keni zcela bezprostředně – že je nesmysl přivolávat déšť zapalováním keřů, od nichž chytne chráněný park Masai Mary? Oni jsou však přesvědčeni, že mraky dýmu, keře hořící i v délce několika kilometrů, přivolají mraky deště. Mám právo provádět kulturní agresi racionality jako evropského způsobu?

Celý model evropské moderny, vycházející z osvícenství, staví na předpokladu, že racionální přístup je universálně lidský a proto je třeba kultury a národy, které si to ještě dostatečně neuvědomily, které nedaly racionalitě jako vrcholné lidské možnosti dostatečný průchod, k tomu přivádět. Na tom stojí celý koncept evropské moderny a neproblematický vývoz evropských a posléze euro-severoamerických kulturních hodnot do ostatního světa. Vývoz universálně lidské danosti a možnosti racionality se však většinou stává vrcholným projevem násilné iracionality.

Je-li racionální kultura vyšší než iracionální, pak je ovšem v tom racionální a vyšší, že svou převahu nevnucuje mocí a násilím. Vnucovat racionalitu násilím je iracionálním popřením racionality. Racionalitu zakládá, že argumentuje rozumem, řečí. Jakmile sáhne k jinému prostředku argumentace, popírá sebe samu, stává se iracionalitou.

Racionalita je velikou hrází proti libovůli a proti násilí. Obojí, libovůle a násilí jsou vždy projevem iracionality. Racionalita argumentuje bez násilí a vystavuje sebe samu veřejné kritice a diskusi, pokud tato je ochotna přistoupit na racionální diskurs.

Racionalita je slabá, bezmocná a většinou prohrává. Nic lepšího však nemáme. O racionalitě platí totéž co o demokracii. Je založena na síle argumentů nikoli na moci a násilí. Jakmile by chtěla být silná něčím jiným než argumenty, sama sebe destruuje.

V. Na čem založit humanitu a proč vůbec humanitu

Když mluvím o realitě světa mimo nás, o úsilí o objektivitu a o racionalitě, předpokládám otázku: A na čem chceš, Fundo, v tom případě založit etiku? Je zřejmé, že sotva asi odkáži k setkání s transcendencí jako nepodmíněným a bezpodmínečným nárokem (K. Jaspers, P. Tillich), ani že nezačnu mluvit o našem transcendentálním vědomí, které v jakési intersubjektivní shodě vynáší základní aidetické invarianty lidství na universální horizont dějin, i když obojí této argumentaci v její podmanivé síle snad rozumím, beru ji vážně.

Na otázku po založení etiky se však pokusím z výše naznačených východisek procesuální ontologie a racionality odpovědět trochu jinak. Povím: Zakládám etiku na úctě. Na úctě před skutečností a na úctě k životu.

Mým oblíbeným filosofem je Nicolai Hartmann. Hartmann je jedním z předních myslitelů první poloviny 20. století, kteří velmi silně akcentovali svébytnost, realitu světa mimo nás. Z tohoto předpokladu se N. Hartmann věnoval otázkám etiky. Jeho *Ethik* je velmi obsáhlé dílo. Hartmann nezakládá etiku na nějakých etických apelech, nýbrž mnohem více základně, gruntovně, reálně, zemitě, zakládá etiku v ontologii, v našem přístupu k ontické skutečnosti. Hodnotou, říká, není teprve to, co my za hodnotu považujeme, či co my jako hodnoty vytváříme, nýbrž výchozí hodnotou je ten mnohovrstevnatý svět kolem nás, který nás obklopuje. Hodnotou je neživá příroda, hodnotou je živá příroda, hodnotou jsou rostliny, zvířata, hodnotou jsou lidé a jejich duševní entita i jejich duševní projevy a duchovní entity i výtvory. Kolem všech těchto hodnot můžeme chodit nevšímavě. Můžeme je míjet. Toto míjení je projevem povrchnosti. Povrchnost je neetická. Etika oproti tomu začíná už tím, že všechny hodnoty, které jsou kolem nás, nemíjíme, že je vnímáme ve ztišené úctě, že je vnímáme jako nesamozřejmé. Z tohoto přístupu ke skutečnosti, k té celé skutečnosti světa mimo nás, pak plyne, že vnímáme-li vše, co nás obklopuje jako neobyčejné, jedinečné, jako výsostnou hodnotu, pak tyto hodnoty nemůžeme ničit. Nemůžeme ničit přírodu, nemůžeme ubližovat živým tvorům, nemůžeme zakládat své štěstí na utrpení jiného člověka. Důvod, proč jevy skutečnosti mimo nás můžeme vnímat jako hodnotu a proč je nemáme povrchně míjet, je prostě ten, že tu jsou, že jsou skutečností, že jsou hodnotou.

Hodnoty, pověděl Hartmann, teprve nevytváříme, hodnoty především odkrýváme, když nechodíme nevšímavě kolem všeho dobrého, co nás obklopuje. Proto Hartmann založil etiku nikoli na apelech, ale na postoji nemíjení. Cituji N. Hartmanna:

> Neboť skutečný svět je nevyčerpatelný svou hojností, skutečný život je nasycený a překypující hodnotami, a když se ho chopíme, je plný divů a nádhery .
> Existuje mravní vedení, uvádění do hojnosti hodnot života, otevírání očí, vedení k účasti vlastním zúčastněním.[29]

> Nevíme kolem jakého bohatství denně přecházíme, netušíme co přecházíme, netušíme co ztrácíme, co nám uniká.
>
> Pro toho, kdo tupě přechází kolem, kým neotřese, co je otřesené, koho nepovznese, co je povznášející, pro toho je vše v životě zbytečné, pro toho zůstává svět beze smyslu, život bez významu ... Pro morální povahu člověka je tedy aktuální vždy požadavek: účastnit se bohatosti světa, být vnímavý ke všemu významnému, být otevřen všemu smysluplnému a hodnotovému. Tento požadavek je niternější, skrytější než požadavky týkající se konání.[30]

Tím druhým opěrným bodem, na němž zakládám etiku, je úcta k životu. Souvisí to vlastně s tím předchozím pojetím ontické skutečnosti jako hodnoty. Život je jedna z předních ontických skutečností toho světa mimo nás. Život, který jsme nevytvořili a život, který když zničíme, nikdy už znovu nevytvoříme. A to jak se zřetelem k celým miliardám let evolučního procesu vznikání života,[31] tak i se zřetelem k jednomu konkrétnímu životu. Různé naše činy, viny, můžeme alespoň někdy a částečně ještě nějak poopravit či částečně, i když ne nikdy úplně, napravit. Nikdy však nelze vzít zpátky, co jsme udělali zlého. Odpuštění může v lidských vztazích ledacos řešit k jejich obnovení, ale žádné odpuštění nesmaže zlý čin, který jsme vykonali – to je též myšlenka Hartmannova. V případě odnětí života to platí především. Odnětí života je naprosto nevratné. (To je na jedné straně argument proti trestu smrti, ale na druhé straně také argument pro trest smrti, totiž že ten, kdo život odňal, se dopustil tak hrůzného a nevratného činu, jehož hrůznost si plně uvědomí, jen když sám zakusí odnětí života. Tímto argumentem zdůvodnil Masaryk trest smrti, před jehož podepsání byl záhy po volbě presidentem postaven. Vedl s vrahem několik rozhovorů, v nichž mu vyložil důvody, proč rozsudek podepíše.) Považuji život za výchozí a nejvyšší hodnotu. Zakládám tedy etiku na úctě k životu. Život je proto nejvyšší hodnotou, protože je podmínkou *sine qua non* všeho dalšího. Život je proto nejvyšší hodnotou, protože jeho odnětí je nereparabilní.

Život je hodnotou, jejíž výsostnost je zřejmá universálně, je interkulturní. Ano, dokonce i moudří lidé těch kultur, které považují život za utrpení, z něhož je třeba vyvanout, aby vůbec toto mohli myslet a vyslovit, musí být při životě.

Život je ta základní, bezpodmínečná podmínka všeho dalšího a proto odkaz k hodnotě života nepotřebuje být argumentován žádným odkazem k něčemu ještě

---

[29] Hartmann (2000, s. 938-944), zejména s. 941.

[30] *ibid.*, s. 944.

[31] Šmajs (1997).

jinému. Hodnota života je v životě samém. A to není nějaké apriorní metafysické tvrzení, to je zcela střízlivé racionální zjištění, že totiž bez faktu být při životě je vše další bezpředmětné. Etika založená na úctě k životu je argumentována životem samým, kdežto etiky různých norem a hodnot jsou argumentovány odkazem k něčemu, co má být garancí platnosti těchto norem, ať už to má být Bůh, či transcendentální, intersubjektivní lidské mravní vědomí, či bytí. V platnost takové normy musíme předem uvěřit, předem musíme platnost takové jiné normy postulovat a akceptovat. Metafysiku tedy ustavujeme svou vírou. Myslím si, že v hodnotu života nemusíme předem uvěřit. Hodnota života nemusí být argumentována, garantována něčím, co leží mimo život.

Domnívám se, že nespornost hodnoty života jako takového zakládá společný jmenovatel, na němž se mohou sjednotit odlišné kultury, jako na bázi své koexistence, jako na nosné bázi etického přístupu, jako na bázi posledního, všemi odlišnými kulturami uznaného argumentu v diskusích a praxi.

Odkazem k etice založené na úctě k životu navazuji na Alberta Schweitzera. Albert Schweitzer nejprve vycházel z evropské křesťanské tradice a jako protestantský liberální teolog, který načrtl humanistickou interpretaci Ježíše, považoval lásku k bližnímu za výsostnou a universální etickou bázi. Když na základě svých novozákonních exegetických studií došel ke správnému zjištění, že Ježíš byl židovský apokalyptik a eschatolog, který očekával brzký příchod božího království, konstatoval, že toto Ježíšovo apokalyptické očekávání byl Ježíšův omyl. Pak si položil základní otázku: Co zbývá z Ježíšova poselství jako to skutečně aktuální? Odpověděl: Láska k bližnímu. Jako poctivý intelektuál, který se ocitl v hluboké osobní krizi, si byl vědom, že tuto devízu nelze toliko hlásat, nýbrž po Ježíšově způsobu činit. To bylo důvodem jeho rozhodnutí opustit universitu ve Strasbourgu a svou úspěšnou kariéru předního novozákonního badatele a odejít do Lamberéne a cele se věnovat realizaci Ježíšovy výzvy lásky k bližnímu. Pak však přišel další hluboký otřes. Během první světové války navštívil Schweitzer Evropu, aby sehnal finanční prostředky na stavbu nemocnice v Lambaréne. Když se po jistých nesnázích, daných tím, že jako Alsasan byl německou i francouzskou válčící stranou považován za problematickou osobu, vrátil do Afriky, vezl jej prostý černoch po divoké řece Ogove na voru. Schweitzer mu vyprávěl, že se v Evropě lidé zabíjejí. Černoch položil otázku: „Proč se tolik zabíjejí, když se nestačí sníst?“ Schweitzer si uvědomil, že tento primitivní „lidojed“ myslí více humanisticky, než křesťanská Evropa. Tehdy v něm vytryskla idea úcty k životu, jako nosnější etická báze, než jakou nabízí evropská křesťanská etika lásky k bližnímu. Principem úcty k životu nahradil Schweitzer evropské křesťanské etické ideály, protože si uvědomil, že úcta k životu je interkulturní bází, která není podmíněna tím či oním kulturním či náboženským kontextem. Stalo se mu zřejmým, že úcta k životu je bází, na níž se mohou shodnout odlišné kultury bez ohledu na rozdílnost svých kulturních, zejména náboženských východisek. Život jako takový je hodnotou veskrze kladnou, která nepotřebuje být argumentována z podloží té či oné náboženské koncepce a kulturní identity. Je to báze veskrze univerzální.

V nezbytném konfliktu životů, jakým – jedině oprávněným, přirozeně přírodním – je potrava, lze pak připustit přednost vyšších forem života. Antilopa spase trávu a lev či člověk uloví antilopu. V této souvislosti je mému filosofickému zaměření též velice

blízký filosofující biolog a etolog Konrád Lorenz. Jeho biologické, živočišné chápání člověka jako článku evolučního dramatu nabízí humanistické vyústění.

Proč vůbec humanita? Protože když jsem já rád na světě, poví mi rozum, že i ten druhý je na světě rád.

VI. Položení radikálního otazníku nad filosofií

K čemu vlastně filosofie? Jsme svědky určité specializace i ve filosofii. Objevuje se to jak ve vážném, tak též až v pokleslém slovním spojení: filosofie něčeho. Mluví se o filosofii vědy, filosofii dějin, filosofii politiky, filosofii výchovy, ale také neadekvátně: o filosofii marketingu či dokonce o filosofii kravat. Nás zajímají ta nepokleslá spojení. Signalizují, že se filosofie snaží specifikovat svůj předmět. Takže jakoby filosofie opouštěla své původní myšlení a rozumění celku a zaměřovala se na dílčí témata.

Tím, že filosofie, v svém původním výměru jako rozumění celku nemá konkrétní předmět svého zkoumání, vzbuzuje určitou nedůvěru, ano až despekt v obecném lidském mínění o filosofii, zejména dnes. Navíc je zde opodstatněná otázka, zda snaha o celistvý obraz světa, o celistvý názor, neznamená tvorbu jednoho světonázoru. Tu pak vyvstávají další otázky: Potřebují dnes lidé ucelený světonázor?[32] V globálním světě jsme navíc svědky koexistence různých světonázorovým konceptů. A především zaznívá ta nejvážnější námitka, že totiž každé úsilí o světonázor se příliš nebezpečně blíží k ideologii. Argument, kterým se filosofové pokoušeli zachránit filosofii, že podávají rozumění světu jako celku, je tedy otřesen. Prvořadá pozornost je věnována otázkám a zájmům ekonomickým, podnikatelským, hlediskům zisku či konsumaci prožitků a filosofie jako by se stávala Popelkou, přezíraným luxusem hrstky nesrozumitelných intelektuálů.

Pokusím se říci ve prospěch filosofie, že role a úkol filosofie spočívají především v tom, že se ptá na otázky, na které se lidé běžně neptají, a že se ptá způsobem, jakým se lidé obvykle neptají. Filosofie tak sehrává nezastupitelnou roli zábrany příliš rychlených, příliš přímočarých, příliš sebejistých a příliš jednoduchých řešení. Filosofie je především prací na sobě. Ten, kdo se věnuje filosofii, si znesnadňuje odpovědi a skrze filosofické tázání sám sebe utváří v lidskou osobnost. Jeho přemýšlení o světě, životě, o člověku dostává jinou, hlubší dimenzi. Řekl bych, že filosofie je báze, podloží a do jisté míry i metodologie diskursu všech dalších témat, včetně otázek přírodovědných, politických, ekonomický, ekologických nebo pedagogických.

Když s některými kolegy hovořím o poslání a úloze filosofie dnes, lišíme se v otázce, zda-li je úkolem filosofie přímo formovat lidskou praxi. Zda má být filosofie takzvaně angažovanou filosofií, která přechází k určitému jednání? Já osobně povím, že chovám určitou zdrženlivost k představě, že filosofie má přímo vstupovat do určitých konkrétních procesů, projektů, že se má podílet na jejich utváření, tedy že má ústit v jednání. Každé, zejména společenské jednání předpokládá určitou strategii, obvykle

[32] Fajkus (2005, s. 322).

vytváří hnutí, chce získat a aktivizovat své přívržence, hledá určité prostředky, účinné prostředky, a proto nutně mocenské prostředky k prosazení svých cílů. V takových aktivitách je přítomen určitý nábožensko-misijní, či politicko-stranický prvek, snaha získat přívržence a aktivizovat je pro určitý program, stmelovat je v hnutí pro a za určité ideály. Já se pořád domnívám, že toto není úkol filosofie, nýbrž že filosofii přísluší především ta výsostná úloha pojmenovat problém a otevřít všechny jeho nuance. Proto se filosofie nikdy nedá dělat kolektivně, je vždy výsostně dílem jednotlivce.

Pojmenovat problém, v tom je, podle mého přesvědčení, nezastupitelná služba filosofie. Ať už je to služba vědcům či služba politikům, služba všem, kteří utvářejí různé oblasti lidské praxe. Jsem přesvědčen, že sama analýza problému, bez hned připojeného návodu k jeho řešení, ale již samo pojmenování problému, je tím předním úkolem, víc, posláním, filosofie. V tom, myslím si, má filosofie právo i povinnost zůstat akademickou disciplínou. Disciplínou nazření, co že to je, jak že to je, a jak že se věci mají.

Tím nechci zcela smést se stolu otázku, která se někdy objeví: „A k čemu je vlastně filosofie dobrá? Kde se vy filosofové prakticky projevujete, jaké je vaše konkrétní uplatnění?“ Často i neadekvátní otázky mají své jisté oprávnění. Filosoficky povýšenecky je okřikovat jako nepatřičné, není právě projevem filosofického přístupu. Když se podíváme do celých dějin filosofie, tak většinou, když se filosof nějak prakticky uplatňoval (a také si nějak vydělával na svou obživu), tak buď jako poradce panovníka, poradce politika, anebo jako vychovatel. To jsou dvě oblasti, které jsou velmi závažné.

Samozřejmě, role filosofie v oblasti poradenství politikům je velmi nevděčná, protože má-li filosofie plnit svoji funkci, musí politikům znesnadňovat, komplikovat politická rozhodnutí. Přímá rozhodnutí jim znesnadňuje, komplikuje, položením dalších, často velmi nepříjemných otázek, takže politik může mít často pocit, že mu filosof v jeho rozhodování překáží. Že ho brzdí v jeho jednoznačných, přímočarých a domněle úspěšných rozhodnutích. Proto jen filosoficky založení politici, které neopustila moudrost, nezrušili komunikaci s filosofií.

Ta druhá oblast konkrétního uplatnění filosofa je oblast výchovy a vzdělávání. Jenomže my jsme často stále více svědky toho, že převažuje představa, jakoby vzdělávání byl především trénink v určité kvalifikaci. Jako by pedagogika – jak s oblibou říkám – byla jen jakousi technologií, jak nacpat prejt do jitrnice, s tím, že jitrnice je žák, prejtem jsou vědomosti. Jestliže v minulém režimu byla pedagogika chápána jako příprava potřebných pracovních kádrů, že bylo třeba vyprodukovat tolik a tolik techniků, tolik a tolik inženýrů, a poslat je na umístěnky: „toč, se, toč se kolečko, musíš splnit plán“, tak teď tento způsob myšlení, či spíše nemyšlení máme znovu aktualizován, jen v jiném balení: Je třeba vyprodukovat tolik a tolik úspěšných manažerů. Vzdělání je zboží. Ale že v pedagogice jako v hlubokém lidském dramatu vzdělávání jde o něco naprosto jiného než o technologie, strategie a kvalifikaci, že jde především o utváření člověka v osobnost, že jde o hluboký duchovní proces formování autenticity lidského bytí – a od tohoto že se posléze odvíjí úroveň společnosti, nemyslím teď samozřejmě hmotnou úroveň, ale etickou, právní, demokratickou – toto

uvažování, obávám se, je našim politikům i takzvanému školskému managementu stále vzdálené, či o něm vůbec nevědí. Vezměte si jen ty některé termíny užívané dnes v pedagogice, jako: „technologie“, „strategie“, „profesní dovednosti“. Jeden ten termín je z oblasti technické výroby věcí, druhý z oblasti militarismu. Už to samo dostatečně dokládá to velké nedorozumění v pedagogice, (především české a americké), která zapomněla, či neví, že nemůže být založena jinak, než jako filosofie, chcete-li filosofie výchovy. Ale ani není třeba mluvit specificky o filosofii výchovy. Jde prostě o filosofii, neboť filosofie ze své podstaty, je-li filosofií, je výchovou. Mě vždycky vstávají vlasy na hlavě, když někdo na pedagogické fakultě začne mluvit o strategiích a didaktických technologiích. Jakoby pedagogika byl výcvik opiček, jak mají dělat kotrmelečky na větvi, aby jim hodili oříšek.

Přes toto eventuální uplatnění filosofie v oblasti politiky a v oblasti výchovy, považuji za poctivé říci zcela jasně, že filosofii pěstujeme především pro sebe, z vlastní potřeby hlubokého, bytostného tázání či sebevyjádření. Tedy především pro sebe, pro své potěšení, a také proto, že se prostě potřebujeme myšlenkově realizovat, protože se nemůžeme se bytostně neptat. Jako sochař je hnán bytostnou potřebou nevtisknout hmotě tvar, tak je filosof prostoupen bytostnou potřebou klást otázky. Děláme to též pro potěšení a popřípadě ku prospěchu nepatrného okruhu studentů, či jiných příznivců, které takové tázání či počínání nadchlo a zaujalo. Především však filosofujeme pro sebe. Z bytostné naší potřeby kladení otázek a hledání odpovědí. Jako práce není jen zdroj obživy, ale bytostnou lidskou potřebou seberealizace- bez možnosti se realizovat činností může člověk stejně tak umřít, jako hladem – je i myšlenková práce či umělecký výraz projevem lidské bytostné potřeby seberealizace a sebesdělení.

To přísně vzato, není úplně špatně. Protože když něco děláme s bytostným zaujetím pro sebe, snažíme se to dělat velmi kvalitně a pak z toho mají či mohou mít druzí, spíše jakoby mimochodem, bezděky, mnohem větší užitek, než kdybychom pateticky vyhlašovali, že svou činnost děláme pro druhé. Vědec, který zkoumá, protože jej fascinuje problém, protože sám hledá odpověď, vědec, který dělá vědu především pro sebe, je v důsledcích mnohem prospěšnější, než vědec, který vyhlašuje, že dělá svou vědu ve službě lidstvu – tj. všem a nikomu zároveň. Básník, který píše pro sebe a ne pro své čtenáře, který píše z bytostné potřeby sebevyjádření, může si vyprovokovat okruh čtenářů, pro které bude jeho sebevyjádření podnětné.

Takto pojatá je ovšem filosofie privátním luxusem, a její význam je veskrze zrelativizován. Radikální otazník nad filosofií nelze tak snadno odsunout.

Analytická filosofie ponechala pro filosofii toliko úkol strážkyně jazyka vědy. Neopositivismus vymezil filosofii jako metodologií vědy. Metoda je určitý způsob, určitý postup. Metodologie je dodatečná reflexe metody. Myslím si, že skutečná vědecká práce nezačíná předběžným metodologickým utříděním, nýbrž pozorným vnímáním, pronikáním do tématu, snahou nechat zkoumané téma samo přijít k řeči. Jeden kolega mě upozornil na hezký výrok: „Věda potřebuje metodologii asi tak jako ptáci ornitologii“. Teprve pozorování, nikoli *a priori* metodologie, nás přivede k tomu, jaké otázky je třeba pozorovaným jevům klást. Takže i pokus zachránit filosofii jako metodologii věd není průkazný. Věda si je schopna tvořit svou metodu sama v procesu svého zkoumání. Jaké otázky je třeba klást zkoumanému jevu, a jak co nejpřesněji

formulovat svoje zjištění, na to musí přijít vědec sám v procesu svého zkoumání. K tomu nepotřebuje filosofii.

Radikální otazník nad filosofií se tak přiostřuje. Není filosofie přežitek? Nemůžeme mít tedy lidem příliš za zlé, že ve své většině nepovažují filosofii ani za hodna toho, aby se zabývali otázkou, zda má nějaký význam.

Tyto oprávněné pochybnosti nad významem filosofie si filosofie přivodila sama. Sotva se evropská filosofie vymanila ze středověkého područí teologie a vzchopila se k vlastnímu životu, nesetrvala dlouho u skutečných problémů člověka a světa. Od Hobbese k Voltairovi sdílela filosofie problémy, které tehdy hýbaly světem. Kant se alespoň v mládí zajímal o pohyb nebeských těles a po pádu náboženské transcendence prožíval se svou dobou palčivou otázku založení etiky. Stále více se však filosofie uzavírala do intelektuálního kabinetu. Tím se sama rozhodla pro svou izolaci. Hegel i Heidegger, tito dva impozantní velikáni myšlenky, více spolehli na své myšlenkové konstrukty, než že by měli potřebu nahlížet do mikroskopů, zkumavek a dalekohledů. Trefně poznamenal Carnap, že světový duch či bytí samo v sobě bytující, či nicota nicující, je něco na způsob „babig či bebig“.[33] Filosofie, či určitý významný proud filosofie, se tak stal soukromou, byť vysoce kultivovanou intelektuální hrou, kterou si filosof dělá pro své potěšení, vytváří svůj koncept skutečnosti, tak jako básník vytváří svou poesii. Občas najde několik přívrženců, kteří si jeho básně či myšlenkové konstrukty s nadšením recitují. Neplatí to však o veškeré filosofii. Byly výjimky. Comte reflektoval, že nástup vědy znamená hlubokou proměnu společnosti. Feuerbach a Marx, ti jediní- protože jsem nikdy nebyl marxistou, mohu si to dovolit říci – učinili tématem své filosofie nejpalčivější problém své doby, který se týkal největšího počtu obyvatel Evropy, bídu proletariátu. Zatímco církev se proletariátu odřekla, oni při něm stáli. Mill a Spencer tematizovali ve své filosofii tehdejší celospolečenskou situaci společenských důsledků průmyslové revoluce. Popper se nevzdálil nejpalčivějším problémům vědy a – (byť dle mého mínění s jistou naivitou) – oslavil systém americké demokracie. Reflektoval hrůzy 2. světové války. Nejhlouběji skutečnost II. světové války a holocaust si do své filosofie nechal vstoupit K. Jaspers. Necouvl před pojmem vina. To nelze říci o Heideggerovi. Heidegger nejhrůznější událost 20. století, druhou světovou válku a holocaust filosoficky nikdy neuchopil. Na pojem vina se Heidegger nikdy nezmohl.

Z tohoto odcizení se skutečným problémům, z této – pověděno Popperovou formulací – zrady intelektuálů na lidstvu a rozumu- snaží se ještě dnes filosofie vymluvit tím, že zatímco vědci řeší dílčí problémy, filosofie aspiruje na rozumění celku. Tak jsem si to i sám ještě donedávna ospravedlňoval. Je to však těšínské jablíčko. Je to sebeklam, je to lež a je nutné si to přiznat a ze sebeklamu se osvobodit! Nemůže být žádné skutečné rozumění, bez zcela špičkové znalosti jevů a fakt. Filosof se dostal do role myslitele, který se domnívá, že může mluvit o všem a ke všemu a do všeho, aniž by tomu specificky rozuměl. To je krize filosofie. Obávám se, že Husserl, když psal *Krizi evropských věd*, netušil, že výrazně napomáhá zavedení filosofie do krize.

[33] Carnap (1991, s. 623- 643).

Jak z toho ven, jak dělat filosofii, která by měla význam. Návod, přátelé, nemám. Považuji však za potřebné:

- aby si filosofie tento svůj stav uvědomila a pokorně a se střízlivou věcností přiznala,
- aby se pokusila znovu obnovit komunikaci s vědou a začala pokorně naslouchat vědě, aby se nenořila do antropocentrických otázek subjektivity, nýbrž právě v komunikaci s vědou se pokusila o vytváření – byť jakkoli provizorních – konceptů ontologických (myslím na ontologii skutečnosti, jejíž jsme součástí, nikoli na antropocentrickou takzvanou fundamentální ontologii našeho Selbst; navíc: termín Selbst není původní termín Heideggerův, nýbrž je to původně termín Jungův; Jung do něho zahrnoval, narozdíl od vědomého ego, artefakty lidského nevědomí),
- aby od problémů individua obrátila pozornost k problémům skutečně celospolečenským a celosvětovým, aby tyto problémy pojmenovala, bez aspirací na provádění jejich vyřešení.

Teprve když si nic nenamlouváme a nic nezastíráme o oprávněnosti radikálního otazníku nad filosofií, lze říci, že jsou stále ještě i otázky, které na filosofii zbývají. Ony věčné, stále otevřené antropocentrické, základní lidské otázky, otázky subjektu, především otázky žití i smrti. I ty mají své místo a své oprávnění. Tyto otázky budou stále znovu svou otevřeností podněcovat nejen filosofy, ale právě tak i umělce k torzovitému vyjádření jejich prožívání.

Toliko jako své mínění, nikoli tvrzení, odpovím na otázku, k čemu je vlastně filosofie dobrá, odkazem k metodě. Nemám teď na mysli metodologii vědy, ale metodu života. Filosofování je určitý přístup, určitý způsob, určitý postup tázání a myšlení, a tedy určitý způsob, určitá metoda lidského žití. Je to především přístup, způsob pokorného ztišení před skutečnosti. Je to způsob zmlknutí se vší povrchností a planým mluvením. Je to způsob údivu a odečítání otázek z tématu. Je to shledávání, které otázky jsou tématu adekvátní. Tak se rozevírá způsob rozumění, které se snaží porozumět a nechat přijít co nejadekvátněji k řeči, jak studovaný jev, studované téma samo sobě rozumí. Filosofie tak není jen metodologií vědy, nýbrž je především metodou života, života v ustavičném kladení otázek.

Filosofie, či raději řeknu filosofování, je způsobem života. Filosofování je způsobem hlubokého ptaní, které se snaží nenechat bez povšimnutí žádnou závažnou dimenzi či komponentu vzniklé situace či problému. Překračuje pozorování. Nejprve pozorně vnímá, pozoruje, ale pak se snaží vidět spojitosti a domýšlet možné důsledky. Většinou při tom užívá racionality, vykládá jevy z jevů, problémy z problémů. Zároveň však jako akt racionality si je filosofie vědoma i mezí a hranic racionality, případně též iracionálních komponent jevu, kterým se zabývá.

Jak však řekl hezky v závěru své knihy Břetislav Fajkus: „To co nemůže filosofie lidem nabídnout, je posmrtný, či věčný život.“ [34] (Proto se osobně domnívám, že Platonovo velkolepé myšlenkové dílo patří spíše do řecké mytologie než do antické filosofie.)

Filosofování však není jen způsobem života, ale je ještě navíc a především způsobem smrti, způsobem přijetí smrti, způsobem umírání. Jako rozumění je útěchou v životě i ve smrti. I to je však výpověď toliko mého mínění, jako tvrzení ji nelze argumentovat ani verifikovat. Oprávnění filosofie se můžeme pokusit vyložit, nelze je doložit. Můžeme se pokusit vyložit, že život a smrt nejsou jen témata pro biologa, ale mají svou filosofickou relevanci. Filosofickou dimenzi života a smrti může přírodovědec přezírat, ale domnívám se, že zcela před ní neuteče. Domnívám se, je to mé osobní mínění, že skutečný vědec tuto filosofickou dimenzi přezírat nebude.

V jedné vědecké radě položil přírodovědec filosofu otázku: „A jaký je pane kolego Váš nejnovější objev?“. Za sebe bych odpověděl: že kladu otázky, které si kladli ti přede mnou, a které si budou klást ti po mě. Kladení těchto otázek žádný přírodovědný objev neučiní bezpředmětným, jen je může posunout do nového zorného pole.

Mluvím někdy o kněžské, zástupné službě filosofie. Jako kněz vyslovuje zástupně za lid jeho bolesti, tužby a naděje, vyslovuje zástupně – a myšlenkově utříděně a více precizně – filosof, co lidem tane na mysli a leží na srdci – a připojuje k tomu kritický a reflexní komentář. Některé otázky domýšlí dál, některé další, ještě nevyslovené, anticipuje. Tím otevírá obzor změnám i dalšímu kladení otázek.

Přesto, že se filosof snaží své názory argumentovat, zůstávají nakonec jeho přesvědčením, jeho míněním, jeho hodnocením- pokud právě nejde o čistě logické operace. Není žádná verifikující instance, před níž by bylo možné prověřit jejich správnost či neprávnost. I jejich instrumentální plausibilnost je jen okrajovým zdůvodněním, nikoli důvodem.

Filosofie není vědou, protože nemá žádný přesně vymezený předmět svého zkoumání. Filosofie není vědou, protože každý filosof si sám určuje metodu a jazyk svých myšlenkových postupů a konstruktů a necítí se být povinen skládat z toho účty před nějakou instancí, která by se nacházela mimo jeho filosofický konstrukt. To lze nakonec říci i o současné debatě post-analytické filosofie. Filosofie není vědou, protože nemá žádnou – byť nestatickou, procesuální – instanci posledního argumentu, před níž by byla povinna své these verifikovat. Tak jako básník si může básnit, jak se mu zlíbí, jako malíř si může malovat, podle svého gusta, a někdy se mu podaří, že určitá skupina návštěvníků galerií bude jeho obrazy obdivovat, tak i filosof může vytvářet své filosofické koncepty – a někdy tím nadchne určitý okruh příznivců. Např. takzvaný matematický důkaz boží existence K. Gödela je sice nesen špičkovou snahou o závratně vysokou a běžně těžko sledovatelnou logickou konsistenci, v posledku je však přesvědčivý jen pro ty, které způsob tohoto myšlenkového postupu a konstruktu nadchl.

[34] Fajkus (2005, s. 324).

(Navíc dimenze či entita, k níž směřuje jako vyjádřené pojmem Bůh, má s Bohem křesťanské víry velmi málo společného.)

Tomuto drsnému pojmenování stavu věci bychom se neměli chtít vyhnout. Když si to sami přiznáme, může se stát, že nám někdo jiný poví, že to naše filosofické kladení otázek mu nějakým způsobem v jeho životě pomáhá, či že dokonce má určitý společensko-politický dosah. Přinejmenším pronáší určité dědictví lidského myšlenkového výkonu, kultivuje myšlení, schopnost rozlišování a tím i lidské jednání.

Literatura

Albert H. (1973): *Theologische Holzwege*, Mohr-Siebeck, Tübingen.

Albert, H. (1982): *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Mohr-Siebeck, Tübingen.

Albert, H. (1984): *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Reclam, Stuttgart.

Aristoteles (2008): *Metafysika* (překlad A. Kříž), Rezek, Praha.

Carnap, R. (1991): "Překonání metafysiky logickou analýzou jazyka," *Filosofický časopis* (4): 623- 643.

Fajkus, B. (2005): *Filosofie a metodologie vědy*, Academia, Praha.

Funda, O. A. (1997): *De profundís*, Doxai-Ped. f. UK Praha, Praha.

Funda, O. A. (1999): *Mezi absolutními pravdami a bezbřehým relativismem*, Brněnské přednášky, Torzo, Brno.

Funda O. A. (2000, 2002): *Znavená Evropa umírá*, Karolinum, Praha.

Funda, O. A. (2001): "Umírat pro ideje?," *Theologická revue* (1): 27- 46.

Funda O. A. (2003): *Mezi vírou a racionalitou*, Marek, Brno.

Funda O. A. (2004): "Vesmír zde není kvůli nám," in *K otázkám evoluční ontologie*, Filosofická fakulta, Masarykova Universita Brno.

Hartmann, N. (2000): "Úvod k Etice," *Filosofický časopis* (6): 938-944.

Hauser, M. (2005): *Moderna a negativita*, Filosofia, Praha.

Pelcová, N. (1998): "Problém vidění u René Descartesa," in *Filosofické dílo René Descartesa*, Filosofia, Praha, 111-120.

Peregrin, J. a Sousedík, S., eds. (1995): *Co je analytický výrok*, OIKOYMENH, Praha.

Platón (1944): *Gorgias* (překlad J. Novotný), Laichter, Praha.

Popper, K. R (1994): *Otevřená společnost a její nepřátelé II*, OIKOYMENH, Praha.

Popper, K. R. (1995): *Věčné hledání*, Vesmír, Prostor, OIKOYMENH, Praha.

Popper, K. R. (1998): *Život je řešení problémů*, Mladá fronta, Praha.

Quine, W. V. O. (2006): *Vybrané články* (eds. Marvan, T. a Dostálová, L.), Filosofická fakulta ZU Plzeň, Plzeň.

Schweitzer, A. (1989): *Albert Schweitzer- zastánce kritckého myšlení a úcty k životu*, Vyšehrad, Praha.

Šmajs, J. (1997): *Ohrožená kultura*, Hynek, Praha.

Špůr, J. (2007): *Úvod do systematické filosofie*, Čeněk, Plzeň.