

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Disertační práce

KRITICKÝ RACIONALISMUS HANSE ALBERTA

Mgr. Jitka Paitlová

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Teorie a dějiny vědy a techniky

Disertační práce

KRITICKÝ RACIONALISMUS HANSE ALBERTA

Mgr. Jitka Paitlová

Školitel:

Doc. PhDr. Nikolaj Demjančuk, CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2015

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, srpen 2015

.....

Děkuji svému moudrému mentorovi, vzácnému panu Františku Štěpánkovi, bez jehož všezahrnující lásky a podpory by tato práce nebyla bývala spatřila světlo světa.

Obsah

ÚVOD	8
1. HANS ALBERT	11
<i>Život a dílo bojovníka ve službách osvícenství zapředeného do rozepří.....</i>	11
1.1 Albertovo mládí	12
1.2 Válka a vojenská služba	13
1.3 Studia a rané vlivy.....	14
1.4 Alpbach, Popper a kritičtí racionalisté	16
1.5 Positivismusstreit	18
1.6 Traktat über kritische Vernunft.....	20
1.7 Řádná profesura v Mannheimu	22
1.8 Zásadní rozepře: Habermas, Heidegger, teologové	24
1.9 Historické a politické názory	27
1.10 Shrnutí.....	28
2. METODOLOGICKÁ VÝCHODISKA	30
<i>Albertovo systematické uchopení kritického racionalismu</i>	30
2.1 Inspirace a vlivy	31
2.2 Kriticismus jako univerzální kriticko-racionalistický předpoklad	33
2.3 Konsekventní falibilismus.....	35
2.4 Metodologický revizionismus.....	36
2.5 Kritický realismus	39
2.6 Teoretický pluralismus.....	42
2.7 Konstruktivní metafyzika.....	44
2.8 Postulát jednotné metody věd	46
2.9 Kritický racionalismus jako návrh způsobu života	50

2.10	Shrnutí.....	53
3.	TEORIE POZNÁNÍ.....	54
	<i>Možnosti a podmínky poznání podle kritického racionalismu</i>	<i>54</i>
3.1	Je možné pravé poznání?	55
3.1.1	Dějinně-filosofický exkurz.....	56
3.1.2	Model zjevenosti poznání	57
3.1.3	Problém posledního zdůvodnění poznání	59
3.1.4	Albertova kriticistická alternativa	61
3.2	Je možná čistá teorie poznání?.....	63
3.2.1	Kantův transcendentální idealismus.....	63
3.2.2	Albertův transcendentální realismus	65
3.2.3	Odmítnutí čisté teorie poznání	66
3.2.4	Pragmatický aspekt (teorie) poznání.....	68
3.3	Shrnutí.....	70
4.	TEORIE VĚDY	72
	<i>Albertův návrh řešení problému hodnotové neutrality vědy</i>	<i>72</i>
4.1	Problematika hodnot obecně	73
4.2	Albertovo uchopení problému hodnot	75
4.3	Hodnotová neutralita vědy podle Maxe Webera.....	77
4.4	Albertovo řešení problému hodnotové neutrality vědy.....	78
4.5	Hodnota vědy	81
4.6	Shrnutí.....	83
5.	PRAXE VĚDY A PRAXE ŽIVOTA.....	85
	<i>Kritický racionalismus jako způsob myšlení i návrh způsobu života</i>	<i>85</i>
5.1	Základní předpoklad: Falibilismus.....	86

5.2	Kriticko-racionalistická praxe vědy	90
5.3	Kriticko-racionální způsob života	94
5.4	Shrnutí.....	97
6.	ALBERT & POPPER	99
	<i>Vyřešil Hans Albert problémy Popperova kritického racionalismu?</i>	99
6.1	Prolog.....	100
6.2	Východiska Popperova kritického racionalismu jako logiky vědy	102
6.2.1	Problém indukce	103
6.2.2	Problém verifikace	105
6.2.3	Problém psychologismu.....	106
6.3	Albertovo přemostění propasti mezi poznáním a rozhodnutím	107
6.3.1	Kontext objevu.....	108
6.3.2	Kontext zdůvodnění	110
6.4	Od logiky vědy ke způsobu života	112
6.4.1	Problém demarkace a problém hodnotové neutrality vědy	112
6.4.2	Kontext aplikace	114
6.5	Jediná explicitní neshoda Alberta s Popperem: SVĚT-3	116
6.5.1	Popperova teorie tří světů.....	116
6.5.2	Kritika Popperova konstruktů světa-3.....	120
6.6	Shrnutí.....	121
	ZÁVĚR	122
	Zusammenfassung.....	126
	Summary	128
	Bibliografie	130

ÚVOD

České filosofické diskusi je dobře známý sir Karl Raimund Popper (1902-1994) jako zakladatel filosoficko-vědního směru „kritický racionalismus“. Případně zde lze narazit na jména Popperových žáků ze slavné *London School of Economics* jako je David Miller, Joseph Agassi, Alan Musgrave etc. Záměrem mé disertační práce je představit filosoficko-vědní koncepci v České republice dosud téměř neznámého zástupce kritického racionalismu, německého filosofa, teoretika vědy, sociologa a ekonoma Hanse Alberta (*1921).

Jméno Hanse Alberta se u nás objevuje teprve od roku 2013, kdy vyšel spis Otakara A. Fundy *Racionalita versus transcendence. Spor Hanse Alberta s moderními teology* pojednávající Albertovu polemiku se třemi protestantskými a jedním katolickým teologem. Religiózní problematika je zajisté podstatnou a originální součástí Albertovy filosofické koncepce, neboť Popper ani jeho žáci se tímto tématem nezabývají. Podle mého názoru ovšem Albert významně rozpracoval kritický racionalismus i v oblasti epistemologie a teorie vědy, kde je sice jasně patrná návaznost na původní Popperovu koncepci, avšak jedná se v mnoha ohledech nejen o kongeniální rozvinutí Poppera, nýbrž – jak se budu ve své práci snažit dokázat – i o svébytnou filosofickou koncepci, která je charakteristická právě díky ukotvení v německém filosofickém milieu, které se především tradicí, ale i současnou podobou liší od prostředí anglosaského, v němž se svého času postupně etabloval Popper.

V převážné části své práce se budu zabývat problémy teorie vědy. Ty je však dle mého přesvědčení třeba ukotvit nejen metodologicky v rámci Albertova kritického racionalismu, nýbrž nadto též v intelektuálním vývoji samotného Alberta. Základní výzkumné otázky, které se v jednotlivých kapitolách pokusím zodpovědět, jsou proto následující: 1. Jaké jsou hlavní milníky Albertova života a díla? 2. Na jakých metodologických předpokladech stojí Albertova koncepce kritického racionalismu? 3. Jaký je hlavní Albertův příspěvek epistemologii? 4. Jaký je hlavní Albertův příspěvek teorii vědy? 5. Jsou teoretické principy kritického racionalismu rozpoznatelné v současné vědecké praxi a je Albertův návrh kritického racionalismu jako způsobu života plausibilní a komplexní? 6. Jak Albert rozvinul původní Popperovu koncepci kritického racionalismu, resp. v čem Albert Poppera kritizoval?

V první kapitole představím nejdůležitější milníky Albertova života a intelektuálního vývoje, mimo jiné například jeho ambivalentní zkušenosti s nacistickou ideologií a účast ve druhé světové válce, seznámení se s Karlem Popperem v Alpbachu, poválečná studia v Kolíně, následnou řádnou profesuru v Mannheimu, účast v takzvaném sporu o pozitivismus, vydání jeho dvou nejdůležitějších spisů („traktátů“) a další.

Ve druhé kapitole učiním systematickou analýzu osmi základních metodologických východisek Albertovy koncepce: univerzálního kriticizmu, konsekventního falibilismu, metodologického revizionismu, kritického realismu, teoretického pluralismu, konstruktivní metafyziky, postulátu jednotné metody věd a kritického racionalismu jako návrhu způsobu života. Zároveň zmíním zásadní body kritiky, které Albert musel čelit a pokusím se jeho pozici hájit.

Ve třetí kapitole se budu věnovat epistemologické problematice a zaměřím se na dvě zásadní otázky: Je možné pravé poznání? Je možná čistá teorie poznání? Ačkoli odpovědi v intencích Albertova kritického racionalismu jsou záporné – protože požadavek pravého poznání ústí v důsledku do takzvaného Münchhausenova trilematu, respektive čistá teorie poznání klade neakceptovatelné imunizační nároky –, nabízí Albert v rámci svého transcendentálního realismu zajímavé řešení těchto problémů.

Ve čtvrté kapitole se budu zabývat takzvaným problémem hodnotové neutrality vědy, který vyvstává na základě dichotomie objektivně racionálního poznání a subjektivně iracionálního rozhodnutí. Ukážu, že Albert je v rámci své realistické teorie vědy schopen tento rozdíl překlenout a opět nabídnout řešení v podobě specifikace požadavku hodnotové neutrality: nikoli v hodnotové bázi věd, nikoli v objektovém jazyku věd, nýbrž pouze a především v systému vědeckých výpovědí.

V páté kapitole postupně přejdu od teorie k praxi, a to nejprve k praxi vědecké. Poukáži na některé předpoklady kritického racionalismu, které jsou více či méně úspěšně implementovány ve vědecké praxi (konsekventní falibilismus, teoretický pluralismus, konstruktivní metafyzika jako heuristika vědy). Poté přejdu i k praxi každodenního života, neboť Albert postuluje kritický racionalismus nejen jako návrh teorie poznání a vědy, nýbrž nadto též jako návrh způsobu života. Mimo jiné se dostanu i na otázku, zda je člověk schopen smysluplně žít v permanentní nejistotě pouze z kritické racionality.

V poslední, šesté kapitole pak učiním komparaci Albertovy koncepce kritického racionalismu – podrobně představené a analyzované v předchozích kapitolách – s původním pojetím Karla Poppera. Budu chtít dokázat, že Albert Poppera v mnoha ohledech nejen rozvíjí, nýbrž i překračuje. Navíc zdůrazním fakt, že Albert v jednom ohledu (v souvislosti s takzvanou teorií světa-3) Poppera dokonce kritizuje, ale sám tuto kritiku nijak neupřesňuje, což proto nakonec učiním sama.

Ve své práci vycházím výhradně z textových pramenů. Jedná se především o německo-jazyčnou primární literaturu, tzn. odborné monografie a články Hanse Alberta. Dále samozřejmě používám příslušnou sekundární literaturu, a to ve formě odborných monografií, kolektivních monografií, sborníků, článků v německém, českém a anglickém jazyce. Vzhledem k tomu, že Albert je filosofem dosud žijícím, hned na začátku svého bádání jsem s ním prostřednictvím písemné korespondence navázala kontakt a pravidelně ho informuji o stavu a vývoji svého výzkumu. Zároveň jsem členkou *Gesellschaft für kritische Philosophie* (Nürnberg), která vydává odborný časopis *Aufklärung und Kritik*, jehož je Hans Albert spolueditorem a publikuje zde své aktuální články. Věřím, že díky tomu bude moje práce relevantní (ač v žádném případě komplexní) výpovědí o kritickém racionalismu Hanse Alberta.

1. HANS ALBERT

Život a dílo bojovníka ve službách osvícenství zapředeného do rozepří

„Diskuse jsou mi velmi sympatické, zatímco monology nesnáším.“

(*Gespräche mit Hans Albert*, s. 9)

„Poté, co jsem přijal místo na katedře v Mannheimu a po mém přestěhování do Heidelbergu jsem začal s tím, že jsem každou neděli pozval své asistenty a jiné zainteresované vědce na branč v mém bytě, takže jsme měli příležitost k diskuzi všech problémů, o které jsme se zajímali.“

(*Gespräche mit Hans Albert*, s. 36)

Hans Albert je německý filosof, ekonom a sociolog, emeritní profesor sociologie a filosofie vědy univerzity v Mannheimu. V německé jazykové oblasti je považován za nejvýznamnějšího dosud žijícího představitele kritického racionalismu,¹ filosoficko-vědního směru, který ustavil Karl R. Popper svým spisem *Logika vědeckého zkoumání* v polovině 30. let minulého století. Vzhledem k tomu, že Albert je na rozdíl od Poppera české akademické diskusi dosud téměř neznámý, je podle mého názoru nezbytné, abych v první kapitole představila milníky jeho života a intelektuálního vývoje. Vycházet přitom budu především ze dvou poměrně aktuálních publikací: zaprvé z Albertovy autobiografie *In Kontroversen verstrickt – Vom Kulturpessimismus zum kritischen Rationalismus* (1. vydání z roku 2007), zadruhé z rozhovorů Martina Morgensterna a Roberta Zimmera s Albertem *Gespräche mit Hans Albert* (z roku 2010).²

¹ Srv. Zimmer, R., Morgenstern, M. (eds.), *Gespräche mit Hans Albert*, s. 38.

² I když se na první pohled může zdát, že forma rozhovoru je příliš popularizační a sklouzává k povrchnosti, domnívám se naopak, že je to forma filosoficky zcela plausibilní. Albert není žádný debutant, nýbrž zkušený (v době vydání *Gespräche mit Hans Albert* devadesátiletý) filosof, jenž má svoji filosofickou pozici kritického racionalismu pregnantně promyšlenou a dokáže proto své názory formulovat naprosto jasně a zřetelně (většinou mu na zodpovězení otázky stačí několik stručných,

V následující kapitole se proto pokusím odpovědět na otázku *Kdo je Hans Albert?* Východiskem mi budou právě informace, které jsou určitým způsobem podstatné pro jeho filosofickou pozici, zároveň však zmíním některé „interní“ zajímavosti, které bychom ve striktních filosofických pojednáních nenašli, avšak jsou důležité pro komplexní pochopení osobnosti Hanse Alberta.

1.1 Albertovo mládí

Hans Albert se narodil 8. února 1921 jako syn školního rady Viktora Alberta a jeho manželky Berty v Kolíně nad Rýnem. Zde – v centru katolické moci – byl pokřtěn dle evangelického ritu. V šesti letech nastoupil na základní školu, jako dobrý žák pak po čtyřech letech začal navštěvovat gymnázium, kde učil jeho otec latině a náboženství. Největší zájem jevil o historii, četl především biografie slavných vojevůdců a státníků. Do roku 1933 byl členem evangelické mládežnické organizace *Bibelkreis*. Zde poznamenejme, že ačkoli Albert vyrůstal v měšťanské protestantské rodině, brzy si podle svých slov uvědomil „neslučitelnost vědeckého a náboženského světonázoru“.³ Vzhledem k tomu, že ani jeho učitel náboženství mu nebyl schopen uvést žádný relevantní argument pro víru v existenci Boha, stal se Albert ateistou. Tento moment je pro Albertův intelektuální vývoj nanejvýš významný, neboť kritika náboženství představuje markantní část jeho kriticko-racionalistického úsilí, které vrcholí obzvláště v pozdním období Albertovy tvůrčí činnosti.⁴

Krátce před Hitlerovým pučem 30. ledna 1933 přestoupil do NSS (*Nationalsozialistischer Schülerbund*). V této organizaci se poprvé setkal s radikalismem: „Jako člen NSS jsem se zúčastnil akce, která se v levicovém studentském hnutí 60. let nazývala go-in. Jeden z našich vůdců nás vyzval, abychom narušili schůzi katolické mládeže na naší škole.“⁵ Se světonázorem NSS se seznámil

zároveň však obsahu plných vět). Forma rozhovoru proto není nijak filosoficky diskreditující, ba naopak, je to filosofická forma par excellence – dialogickou formu užíval již Platón.

³ Zimmer, R., Morgenstern, M. (eds.), *Gespräche mit Hans Albert*, s. 13.

⁴ V současnosti se Albert veřejně vyjadřuje právě především ke kritice náboženství a teologů (jíz se v ČR zřejmě jako jediný zabývá prof. Otakar A. Funda), a to jak v delších pojednáních (např. Albert, H., *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*), tak v kratších článcích či diskusích, které vycházejí především v časopise *Aufklärung und Kritik – Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie*, jehož je Albert spoluvydavatelem.

⁵ Albert, H., *In Kontroversen verstrickt*, s. 15.

četbou Hitlerova *Mein Kampf*, což byla, jak přiznává, „první kniha s politickým obsahem, kterou jsem četl“.⁶ Po převzetí moci Hitlerem se zklidnila chaotická doba Výmarské republiky, kdy byly na každodenním „pořádku“ potyčky různých privátních gard a paramilitaristických organizací celého politického spektra. Když tyto potyčky po Hitlerově puči ustaly, zdál se být dvanáctiletému Hansovi tento puč přínosný. Taktéž atraktivní se mu zdál Hitlerův přístup k mládeži, jehož cíl – totální poslušnost ke státu a jeho vůdci – mu byl zatím skryt. Albert cituje Herberta Tögeho: „Národní socialismus byl především náboženstvím pro mládež.“⁷

V roce 1935 měl Albert přestoupit z NSS do *Hitlerjugend*, ale nepodal přihlášku, tedy nemohl být přijat. Získal tím čas na jiné zájmy – do rukou mu padla kniha *Jahre der Entscheidung* Oswalda Spenglera, jednoho z nejvlivnějších německých autorů v meziválečném období (v roce 1933 byla tato kniha bestsellerem). V rychlém sledu přečetl Spenglerovo nejdůležitější dílo *Zánik Západu* a další knihy. Ač Spengler sám národní socialismus odmítal, pro civilizaci podle něj nebyla nadále důležitá filosofie, náboženství či umění, nýbrž především průmysl a vojenství. Albert se stal přívržencem tohoto *pesimistického* kritika kultury a filosofa dějin. V teprve čtrnáctiletém chlapci vyvolala četba Spenglera velké sympatie k Prusku a prušáctví, což silně ovlivnilo volbu jeho povolání – chtěl se stát důstojníkem z povolání. Začal si budovat rozsáhlou knihovnu vojensko-historické literatury od Napoleona a Glausewitze až po Laudendorfa a Grönera. Ke konci války obsahovala jeho knihovna přes 400 svazků, ale shořela. Přestože se vzdal nacionálně socialistického světového názoru ve prospěch Spenglerova kulturního pesimismu, přihlásil se k dělostřeleckému pluku v Meningenu, aby mohl začít vytouženou kariéru důstojníka.

1.2 Válka a vojenská služba

Druhá světová válka jako důsledek totality nacionálně socialistického režimu ovlivnila celý Albertův život i myšlení. Poté, co na jaře 1939 složil maturitu, začala v září přepadením vysílače Gleiwitz válka proti Polsku. Tehdy Albert věřil německé propagandě a přihlásil se dobrovolně do dělostřeleckého pluku tankové divize. Během války byl mnohokrát převelen – z Vídně do Francie, Rumunska, Bulharska, Řecka,

⁶ Ibid., s. 16.

⁷ Ibid., s. 19.

Česka, Polska, Ukrajinu, Běloruska, Pruska. Několikrát byl také zraněn, za což byl v roce 1943 vyznamenán železným válečným křížem druhé třídy a povýšen na nadporučíka.

Pro zajímavost zmiňme hodnocení Albertovy osobnosti od jeho vojenských nadřízených. V roce 1941 ho jeho velitel hodnotil následovně: „Nadaný, mnohostranné zájmy, ale bez elánu, který má mít důstojník v jeho věku. Velmi sečtělý [...], je ale otázka, zda je způsobilý pro pancéřové zbraně. [...] Zdá se být ale způsobilý jako pozorovatel.“⁸ V roce 1942 podepsal Albert celoživotní závazek jako důstojník z povolání. V roce 1943 zněl posudek od velitele pluku takto: „Ještě nevyvinutá osobnost, otevřený, čestný charakter, [...], dobré vojenské znalosti, [...] průměrný výkon ve funkci [...]. Větší elán nutný, duševně průměr [...]. Shrnutí: průměr.“⁹

Na začátku května 1945 utekl do amerického zajetí, kde strávil osm měsíců. Na Štědrý večer téhož roku přijel do Thalfangu, kde v té době žili jeho rodiče. Albert končí své líčení zážitků z druhé světové války slovy: „Bylo mi 24 let. Polovinu svého života, dvanáct let, jsem žil za Hitlerovy vlády, a polovinu té doby, přibližně šest let, jsem strávil službou tomuto panstvu. Bude to trvat dalších dvanáct let, než konečně zakotvím i profesně.“¹⁰ Válka znamenala pro Albertův intelektuální vývoj tvrdé procitnutí. Uvědomil si, že nacistický ideál třetí říše představuje neobhajtelný světonázorový monopol, což po poválečné reflexi vyústilo v radikální změnu jeho politických názorů: „Vojenská porážka měla pro mne mimo osvobození od nacionálně socialistické vlády také tu výhodu, že jsem se zároveň zbavil celoživotní povinnosti k povolání [důstojníka], které – jak jsem příliš pozdě zjistil – v žádném případě neodpovídalo mým sklonům a schopnostem.“¹¹

1.3 Studia a rané vlivy

Po skončení války a zajetí se Albert pokoušel imatrikulovat na různých univerzitách v Německu, ale všude byl odmítán. Až v rodném Kolíně byl po prvním zamítnutí na druhý pokus přijat v zimním semestru roku 1946 na fakultu hospodářských

⁸ Ibid., s. 42.

⁹ Ibid., s. 44.

¹⁰ Ibid., s. 56.

¹¹ Ibid., s. 57.

a sociálních věd. Záměrně nevolil filosofickou fakultu, neboť v žádném případě nechtěl být později učitelem. Největším problémem bylo najít v rozbombardovaném městě¹² ubytování, ale nakonec díky protekci sehnal zařízený pokoj. Do školy chodil v přebarvené uniformě. Místnosti nebyly vytápěny, ale studenti byli neobyčejně motivovaní a duševně vyhladovělí. Těžištěm Albertova studia byla četba filosofické, ekonomické, sociologické a psychologické literatury. Mimo jiné byl ovlivněn pracemi Benedetta Croceho, který je řazen do tradice osvícenství, k níž se Albert dodnes otevřeně hlásí. Po šesti letech studia předložil diplomovou práci *Politik und Wirtschaft als Gegenstände der politischen und ökonomischen Theorie*.

Po státních zkouškách z ekonomie, sociologie a práv se v roce 1950 stal asistentem a doktorandem u profesora Leopolda von Wiese. V této fázi studia četl především Heideggera, Bergsona, Russella a pragmatika Dinglera, jehož se stal dočasným přívržencem. Hugo Dingler zformuloval teorii vědy, v níž sloučil pragmatismus s realismem. Prostřednictvím Dinglerovy teorie vědy se Albert ve své disertaci s názvem *Rationalität und Existenz. Politische Arithmetik und politische Anthropologie* pokoušel kritizovat neoklasickou ekonomii.¹³ Byl to pokus analyzovat z antropologického hlediska celkovou oblast praktické problematiky a s tím i vztah mezi poznáním a praxí. Ve své disertační práci byl Albert dále ovlivněn raným Heideggerem, kterého však později, již jako kritický racionalista, velmi ostře kritizuje. Také od Dinglera se Albert posléze odvrací, neboť Dinglerova koncepce racionality byla spojena s ideou posledního zdůvodnění, která se pro kritického racionalistu Alberta stala neakceptovatelnou.

K tomuto již druhému (první byl od Spenglera) Albertovu intelektuálnímu obratu od Dinglera a Heideggera došlo tehdy, když se Albert stal přívržencem filosofie Karla Poppera. Martina Heideggera proto Albert nadále považuje za iniciátora takzvané transcendentálně-hermeneutického směru filosofie, který posléze rozvíjí Hans-Georg Gadamer, Karl-Otto Apel či Jürgen Habermas, tedy právě filosofové, s nimiž Albert celý život přímo a velmi ostře polemizuje (viz níže). V poválečném období Alberta dále ovlivnila Nietzscheho kritika náboženství, filosofie Nicolaie Hartmanna či Edmund

¹² Když Američané v roce 1945 obsadili Kolín, žilo zde z dřívějších 768 000 obyvatel již pouhých 40 000.

¹³ V promočním procesu se vynořily nečekané těžkosti. Albert vybrané téma se svým školitelem nikdy nekonzultoval, takže von Wiese neměl možnost práci sledovat. Albert ho postavil před hotovou věc, ale i přes eklatantní porušení pravidel bylo von Wieseho hodnocení pozitivní. Text disertace zveřejnil Albert až více než půl století poté (Mohr Siebeck, 2006).

Husserl. Ačkoli s Husserlovými filosofickými názory Albert nesouhlasil, zaujalo ho zánění, s nímž Husserl zasvětil celý svůj život filosofii – podobně pak Albert bude pojímat kritický racionalismus nejen jako metodu myšlení, nýbrž přímo jako způsob života.

Po promoci v létě 1952 se stal asistentem u profesora Gerharda Weissera na sociálně politickém oddělení Institutu pro sociální a správní vědy Kolínské univerzity. Tehdy se studiem vídeňského filosofa Viktora Krafta seznámil s logickým pozitivismem. Kraft byl jediným členem Vídeňského kroužku, který nemusel emigrovat a jelikož psal výlučně německy, neproslavil se po světě jako jeho bývalí kolegové (jako například Rudolf Carnap). Zasloužil se ale o vývoj vysokoškolských týdnů v Alpbachu (viz níže). Aby Albert mohl práci Vídeňského kroužku lépe porozumět, začal hlouběji studovat logiku, to vše na úkor ekonomie, která ustoupila do pozadí.

Poté, co se seznámil s knihou *Logika vědeckého zkoumání* od Karla R. Poppera, pozvolna opustil názory logického pozitivismu. V roce 1955 předložil habilitační práci v předmětech ekonomie a sociologie s názvem *Nationale Ökonomie als Soziologie der kommerziellen Beziehung*. Práce nebyla přijata, protože kritický tón nepřesvědčil posuzovatele z fakulty: „Mimochodem jsem měl pocit, že ještě jiné motivy hrály nepříznivou roli. [...] Zjevně rozšiřovali dva z mých kolegů fámu, že jsem členem Komunistické strany, absurdní nařčení pro každého, kdo mě znal.“¹⁴ Toto nařčení mohl naštěstí lehce vyvrátit. V roce 1957 byl nakonec habilitován pro předmět sociální politika. K dosavadním cvičením a seminářům, které vedl, začal i přenášet.

1.4 Alpbach, Popper a kritičtí racionalisté

V roce 1955 se Albert na popud Ernsta Topitsche poprvé zúčastnil vysokoškolských týdnů v Alpbachu v Tyrolsku, během nichž proběhlo mnoho přednášek a seminářů různých vědců a filosofů nejen z Evropy, ale i z USA, a to na velmi rozmanitá témata. Iniciátorem byl tehdejší student dějin Otto Molden. Hlavní náplní byla vize politického sjednocení národů Evropy. Důležité bylo, že se zde neformálně scházeli představitelé jednotlivých vědních oborů a filosofie. Do diskuzí tak přispívali zástupci celého spektra tehdejšího myšlení – vedle metafyziků, pozitivistů či hermenutiků, marxisté, katolíci

¹⁴ Albert, H., *In Kontroversen verstrickt*, s. 82.

i ateisté. Albert se zde hned v roce 1955 seznámil s Paulem Feyerabendem, který byl v té době ještě horlivým popperianem. Později se často navštěvovali a po dlouhá léta vedli živou korespondenci,¹⁵ než se v 60. letech Feyerabend přiklonil k levicovému studentskému hnutí. V roce 1956 tady Albert poznal i svoji budoucí manželku Margaretu von Pachr-Theinburg.¹⁶

Pro Albertův intelektuální vývoj je však nejdůležitější jeho setkání v Alpbachu roku 1958. Tehdy se tu poprvé osobně setkal s Karlem R. Popperem. Albert vzpomíná, jak se účastnil Popperova semináře pod takzvaným stromem poznání – atmosféra v Alpbachu byla totiž velmi neformální, přednášelo a diskutovalo se všude, kde se dalo, tedy i venku pod stromy a jeden takový strom dostal název „strom poznání“.¹⁷ Dále vzpomíná, jak chodil na procházky s Popperem a Feiglem, poslouchal jejich rozhovory a pak jim pokládal otázky. V Alpbachu se nevedly žádné plané řeči, nýbrž, jak říká: „Stále se diskutovalo o problémech.“¹⁸ Albert přiznává, že Poppera nejdříve, dokud ho ještě osobně neznal, špatně pochopil jako novopozitivistu. Pod vlivem spisů Viktora KRAFTA totiž akceptoval pozitivismus Vídeňského kruhu včetně názoru, že metafyzika je smysluprázdná. Zpočátku si myslel, že Popper také patří k Vídeňskému kroužku. Až teprve po osobním setkání v Alpbachu v roce 1958 doslova s úžasem zjistil, že Popper naopak pozitivismus ostře kritizuje a obhajuje metafyziku.

Albert k tomu dodává: „Brzy mi bylo jasné, že Popperův racionalismus [...] představuje uspokojivější názor, než [...] neoklasický empirismus a též než analytické proudy následující Wittgensteinovu pozdní filosofii, nemluvě o hermeneutických a dialektických naukách.“¹⁹ Vztahy Alberta s Popperem se pak obzvláště upevnily po vydání Albertovy filosoficky nejrelevantnější knihy *Traktat über kritische Vernunft* v roce 1968. Popper tuto knihu, která mu je explicitně věnována, vysoce ocenil, a to především Albertův přístup, jímž se mu podařilo přiblížit ke konkrétním problémům a vidět bezprostřední souvislosti. Albert o samotném Popperovi říká, že to byl velmi komplikovaný člověk, doslova „myslitel, který byl zaneprázdněn důležitými problémy

¹⁵ Viz Baum (ed.), *Paul Feyerabend / Hans Albert Briefwechsel*.

¹⁶ Svatba byla o rok později. Z manželství trvajícího dodnes vzešli tři synové: Max (1959), Kurt (1961) a Gert (1966).

¹⁷ Zimmer, R., Morgenstern, M. (eds.), *Gespräche mit Hans Albert*, s. 27.

¹⁸ Ibid., s. 29.

¹⁹ Albert, H., *In Kontroversen verstrickt*, s. 94.

a nechtěl ztrácet svůj drahocenný čas banalitami“.²⁰ Přes Popperovu pověstnou vznětlivost s ním však Albert nikdy žádné přímé konflikty neměl. Přirozeně, že ani jeden z nich nesouhlasil výhradně se všemi tezemi toho druhého, ale oba se vzájemným střetům raději vyhýbali. Ačkoli se tedy jejich koncepce v určitých bodech lišily (více viz šestá kapitola), Popper ani Albert se vzájemně nekritizovali.²¹

1.5 Positivismusstreit

V říjnu roku 1958 se Albert zúčastnil v Tübingen zasedání Sociologické společnosti (jejíž členem byl), kde měl být diskutován metodologický konflikt mezi představiteli frankfurtské školy Maxem Horkheimerem a Theodorem W. Adornem na jedné straně a kritickým racionalismem reprezentovaným Karlem R. Popperem na straně druhé. Ačkoli na tomto zasedání nedošlo k otevřené konfrontaci, je to přesto dále označováno jako začátek takzvaného „sporu o pozitivismus“ (*Positivismusstreit*).²² Popper obhajoval názor na sociální vědy ve smyslu metodologického individualismu a správně pochopené přírodovědné metody. Adorno jeho teze s určitým omezením přijal a komentoval. Z toho a s přihlédnutím k totalitě společnosti vyvinul Adorno svůj postoj, který ale vedl z metodologického hlediska k opačným konsekvencím. Následující diskuse, jak později konstatoval organizátor kongresu Ralf Dahrendorf, byla pro všechny účastníky neuspokojivá, neboť žádné centrální protiklady se při diskuzi neobjevily.

V roce 1963 byl Albert povolán jako řádný profesor na Vysoké učení ekonomické v Mannheimu na Katedru sociologie a teorie vědy. Přednášel sociologii, logiku a teorii vědy. Mannheimské univerzitě zůstal dlouhá léta věrný a podobně jako svého času Kant odmítal mnohé lákavé nabídky z jiných koutů Německa. Roku 1966 odmítl nabídku univerzity v Kostnici, 1973 pak Katedru filosofie a práva v Meinzu. Od roku 1963 bydlí Albert v Heidelbergu.

²⁰ Zimmer, R., Morgenstern, M. (eds.), *Gespräche mit Hans Albert*, s. 30.

²¹ Dalšími kritickými racionalisty, s nimiž byl Albert v kontaktu, byli John Watkins, Imre Lakatos, Alan Musgrave či Joseph Agassi. Z německé jazykové oblasti uvádí Albert jako zástupce kritického racionalismu, jež osobně poznal, Ralfa Dahrendorfa, Alfreda Bohnena, Axela Bühlera, Herberta Keutha, Volkera Gadenneho a Hartmuta Kliemta.

²² Viz např. Plümacher, M., *Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland*, s. 127-131.

Positivismusstreit byl znovu oživen roku 1963, když Jürgen Habermas svým příspěvkem do *Festschriftu* pro Adorna zaútočil na Popperovy názory na hodnotovou, teoretickou a zkušenostní problematiku. Adorno charakterizoval tyto Popperovy názory jako specifickou verzi pozitivismu. V dubnu 1964 se v Heidelbergu konal 15. německý kongres sociologů, který byl věnován odkazu Maxe Webera. Zde došlo k dalším konfrontacím. Úvodní referát přednesl Ernst Topitsch, tři hlavní referáty pak Talcott Parsons, Raimund Aron a Herbert Marcuse. Zvláště pak Marcusův referát byl přijat s velkým aplausem levicových studentů dorazivších z nedalekého Frankfurtu, neboť byl napsán v duchu marxisticky inspirované kritiky ideologie. Albert sám se zúčastnil diskuse k Parsonsovu příspěvku o hodnotové neutralitě vědy a objektivitě, který byl k výkladu Weberovy pozice mnohem vyváženější, než byl příspěvek Marcuse. Do diskuze zasáhl i Jürgen Habermas. Následující přednášky Poppera, Adorna, Dahrendorfa, Habermase a Alberta, byly později s mnoha jinými příspěvky vydány ve svazku, který byl posléze přeložen do několika jazyků.²³

Albert k tomu dodává: „Dodnes si ale myslím, že je [tento svazek] literární zmetek se zavádějícím názvem. Adorno ve svém prologu atakuje pozitivismus, který jeho diskusní partneři ale vůbec nezastávali, a navíc s argumenty, které byly formulované na logický pozitivismus 30. let.“²⁴ Později se do diskuze zapojili i jiní myslitelé a *Positivismusstreit* se stal oblíbeným tématem přednášek a seminářů. Především v souvislosti s hnutím levicových studentů v 60. letech se tato debata dostala na veřejnost. O tomto tématu se tehdy diskutovalo dokonce v rozhlasu a televizi, v evangelických i katolických akademiích a přirozeně dále i na univerzitách.²⁵

Co se týče konkrétně Albertovy koncepce kritického racionalismu, hlásí se k pozici naturalismu a realismu, tedy předpokládám, že „výsledky přírodních věd mají centrální význam pro naše chápání světa“ a že „není akceptovatelné postulovat existenci podstat, které nemají význam pro vysvětlení naší zkušenosti“.²⁶ Podle něj tak filosofie, především pak epistemologie, nemůže být nezávislá na empirických otázkách, to jest

²³ Viz Adorno, T., W., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*.

²⁴ Albert, H., *In Kontroversen verstrickt*, s. 105.

²⁵ I komerčně byla tato kontroverze úspěšná. A spor pokračoval i při rozdělování honorářů od nakladatelství Luchterland Verlag. Na rozdíl od ústní domluvy přispěvatelů byl celý honorář vyplacen Adornovi, s nímž nakladatelství uzavřelo jakousi speciální smlouvu. Až po Albertově hrozbě – informovat o takovýchto praktikách magazin Spiegel – mu byl jeho podíl promptně vyplacen.

²⁶ Zimmer, R., Morgenstern, M. (eds.), *Gespräche mit Hans Albert*, s. 52.

na *reálných* vědách. Právě požadavek jednotné metody, respektive jednotné metodologické – *reálné* – báze pro všechny vědy obhajoval Albert proti Habermasovi ve sporu o pozitivismus. Albert k tomu později poznamenává: „Jde mi o to, aby výsledky reálných věd, například takových jako biologie, psychologie nebo také ekonomie, mohly být přizvány k vysvětlení procesů poznání.“²⁷

Právě na základě předpokladu realismu a naturalismu Albert kritizuje moderní formy takzvaného transcendentálního myšlení, to jest především myšlení Heideggera, Gadamera, Apela a Habermase. Tvrdí o nich: „Tyto filosofie vyvinuly hermeneutické koncepce antirealistického charakteru, které stojí v protikladu k modernímu vědeckému chápání světa. S pochybnými argumenty se obrátily proti využití metodologie, charakteristické v přírodních vědách, ve vědách duchovních. Jejich pojetí problematiky pravdy má relativistické konsekvence.“²⁸ Albert naopak nekompromisně požaduje jednotnou metodologickou bázi všech oblastí poznání, tj. jak ve vědách přírodních, tak sociálních či duchovních.

1.6 Traktat über kritische Vernunft

Ačkoli *Positivismusstreit* nebyl vlastně nikdy rozhodnut, byl pro Alberta dostatečně silným podnětem (hlavně pak kontroverze s Habermasem), aby systematicky vypracoval svoji kriticistickou alternativu nejen ke koncepci frankfurtské školy, ale i k jiným filosofickým proudům, které se tehdy pozvolna v Německu etablovaly: heideggerovsko-gadamerovský myšlenkový okruh, erlangenská škola kolem Paula Lorenzena a samozřejmě analytická filosofie. V létě 1967 začal psát a v lednu 1968 dokončil své stěžejní dílo *Traktat über kritische Vernunft*. „Patnáct let po vypracování mé disertace vedlo k zásadním změnám ohledně mých názorů. V disertaci obsažená pragmatická perspektiva zmizela a uvolnila místo kritickému realismu.“²⁹

Na otázku, které své dílo považuje za nejvýznamnější, Albert odpovídá: „Bezpochyby můj *Traktat über kritische Vernunft*, protože jsem v této knize poprvé zformuloval základy mé verze kritického racionalismu a poprvé se pokusil podat

²⁷ Ibid., s. 59.

²⁸ Zimmer, R., Morgenstern, M. (eds.), *Gespräche mit Hans Albert*, s. 56-57.

²⁹ Albert, H., *In Kontroversen verstrickt*, s. 114.

souhrnné líčení mé filosofické pozice, od logiky po politiku.“³⁰ Za nejdůležitější výdobytky kritického racionalismu pak Albert považuje především falibilismus a metodologický revizionismus, tedy principy, které se podle něho v teorii vědy veskrze prosadily (více viz druhá kapitola). Oba tyto principy jsou směrodatné nejen pro epistemologii a teorii vědy, nýbrž také pro obecnou racionální praxi.

V září 1968 na 14. mezinárodním filosofickém kongresu ve Vídni předal Albert svůj *Traktát* Karlu Popperovi, který nadšeně ocenil Albertovo metodické uchopení kritického racionalismu, metodičtější, než by byl sám Popper schopen napsat. V pozdějším dopise z 15. ledna 1970 Popper Albertovi explicitně potvrdil, že jeho *Traktát* obsahuje i zcela nové myšlenky. Mezitím se rychle rozšířilo levicové studentské hnutí a politické aspekty filosofických koncepcí vystoupily do centra všeobecného zájmu. Brzy poté zapůsobil kritický racionalismus jako politická filosofie v každodenní politice, například v teoretické diskuzi SPD a odpovídajících diskuzích ostatních velkých západoněmeckých stran.

K nejhrolivějším kritikům Alberta patřili teologové, neboť Albert v *Traktátu* ostře útočí na protestantskou teologii. Byli to především teologové Bultmannovy školy, kteří se podle Alberta ve své snaze odmytologizovat poselství Nového Zákona de facto snažili o dogmatickou imunizaci tradičních křesťanských názorů. Teolog Gerhard Ebeling vydal v roce 1973 proti Albertovi spis s názvem *Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts Traktat über kritische Vernunft*, na který Albert ve stejném roce reagoval spisem *Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft* (k nejdůležitějším bodům Ebelingovy kritiky viz druhá kapitola).

Zatímco v německé jazykové oblasti stále ještě probíhal *Positivismusstreit*, probíhal v anglosaských zemích proces, který ukončil dominanci neoklasického empirismu v epistemologii a teorii vědy. Ataky z pera Thomase Kuhna a Paula Feyerabenda se v 60. letech zasloužily o to, že dva důležité pilíře empirismu – teze dvou jazyků, tedy rozlišení jazyka observačního a jazyka teoretického, a s tím spojené myšlenky hodnotově neutrálního základu poznání – se začaly povážlivě naklánět. To, že tyto myšlenky kritizoval už v 30. letech Popper, bylo jaksi pozapomenuto.

V roce 1965 organizoval Imre Lakatos, s nímž byl Albert od roku 1962 ve spojení, v Londýně konferenci k problémům teorie vědy, kde mimo jiné došlo

³⁰ Zimmer, R., Morgenstern, M. (eds.), *Gespräche mit Hans Albert*, s. 125.

ke konfrontaci názorů Poppera a Kuhna. Je to počátek takzvaného anglosaského „sporů o pozitivismus“ (*the positivist dispute*), který se těšil velké mezinárodní pozornosti. Oproti Popperově nauce o racionálně interpretovatelném pokroku poznání zastával Kuhn fázově orientovaný vývoj věd, který rozlišoval mezi normální vědou a vědou revoluční. V normální fázi mělo vládnout dogmatické paradigma, ve fázi revoluční šlo o konverzi k novému paradigmatu. Lakatos poznal Albert osobně až v roce 1967 a zůstal s ním až do jeho skonu v roce 1974 v intenzivní korespondenci.

Lakatos vypracoval vlastní koncepci nazvanou metodologie vědeckých výzkumných programů, kterou sám považoval za vylepšení Popperovy pozice. Paul Feyerabend, dříve poppercián, zpochybnil i koncepci svého přítele Lakatose. Jeho epistemologický anarchismus odmítá možnost všeobecných pravidel metodického charakteru vůbec. Feyerabend byl mimochodem dlouhodobým přítelem Josepha Agassiho, dřívějšího asistenta Karla Poppera na LSE. Feyerabend seznámil Alberta s Agassim a jeho ženou Judith, vnučkou známého židovského filosofa náboženství Martina Bubera.

1.7 Řádná profesura v Mannheimu

Dobu své řádné profesury od roku 1974 až do jejího ukončení v zimním semestru 1988/1989 popisuje Albert ve své autobiografii už jen sporadicky. Nepodává žádnou podrobnou reflexi této doby, referuje pouze o událostech spojených s jeho profesí. Zmiňuje počátek série seminářů v Interlagenu, organizovaných Karlem Brunerem, kde o ekonomických problémech diskutovali nejen zástupci ekonomie, ale též sociologie, psychologie a filosofie. Mnohem důležitější byla pro Alberta již zmíněná pravidelná setkání na vysokoškolských týdnech v Alpbachu, které se konaly každoročně již od roku 1945. Dlouhá léta organizoval tyto semináře v horské dědině Simon Moser, profesor v Karlsruhe. Do organizování sjezdů v Alpbachu se Albert aktivně zapojil od roku 1974. Za dlouholetou organizační práci v Alpbachu byl Albert zemským hejtmanem vyznamenán řádem tyrolského orla ve zlatém provedení.

V roce 1978 – tedy deset let po vydání stěžejního prvního *Traktátu* – vydává Albert *Traktat über rationale Praxis*, kde shrnul své sociálně-filosofické názory. Jsou zde rozvinuty myšlenky k ideji racionální praxe, k charakteru vědy, k problému sociálního řízení a k myšlence racionální jurisprudence. Obecně v rámci své sociální

filosofie Albert konstatuje, že v důsledku „nerozlišuje mezi teoretickým a praktickým rozumem, neboť také takzvaný teoretický rozum je zacílen na poznávací praxi“.³¹ To mu umožňuje mimo jiné vztáhnout princip falibilismu nejen na sféru epistemologickou, nýbrž též na sféru etickou, to jest: na etické normy a hodnoty, u nichž tak připouští možnost revize.

Falibilistický princip ovšem Albert uplatňuje také v politické filosofii, kde se jednoznačně staví na stranu liberalismu. Doslova se vidí jako „liberál v tradici osvícenství od Huma a Smitha“.³² Právě liberalismus (oproti socialismu) je podle něj v určitém vztahu k falibilismu, což znamená, že není dána žádná sociální instance, která by si nárokovala bezchybnost a nepodléhala kritice – vždy je totiž třeba mít možnost diskutovat o alternativních řešeních problémů. V oblasti ekonomie je Albert zastáncem institucionální ekonomie, která zdůrazňuje význam institucí pro řízení dění. Naopak, podobně jako Hayek, kritizuje ekonomii neoklasickou. Proto bývá Albert považován nejen za filosofa vědy, ale také za sociologa a ekonoma.

V červenci 1980 se konalo v Londýně symposium o Popperově filosofii, na kterém přednesl Albert příspěvek na téma *The Unity of Social Sciences*. O rok později obdržel Karl Popper cenu evangelické teologické fakulty univerzity v Tübingenu. Slavnostního aktu se zúčastnil i Albert, kterého fakulta pozvala jen se značným přemáháním, neboť mu nezapomněli jeho atak na teologa Bultmanna v prvním *Traktátu*. Již roku 1974 byl první *Traktát* přeložen do italštiny, následovaly překlady do italštiny i ostatních jeho prací a později v 80. letech četná pozvání na kongresy italských univerzit (Turín, Řím, Neapol).

Poté Albert absolvoval přednáškové cesty po celé Evropě i do zámoří. Ta nejsevernější vedla do norského Bergenu, tématem přednášky byla hermeneutika a reálné vědy. Na konferenci v *Friends of the Open Society* v New Yorku v roce 1982 přednášel na téma *Critical Rationalism, the Positivist Dispute and the Problem of the Unity of Science*. O rok později následuje přednáškové turné po rakouských univerzitách (Víděň, Linec, Innsbruck). Ve stejném roce přednášel v Buenos Aires na mezinárodním ontologickém symposiu na téma možnosti poznání, na symposiu k Popperově filosofii v Barceloně na téma *Positivismusstreit*.

³¹ Ibid., s. 60.

³² Ibid., s. 61.

Na konci zimního semestru 1988/1989 byl Albert emeritován. Jeho šestadvacetiletá řádná profesura byla kromě pedagogické činnosti vyplněna i administrativními povinnostmi. Byl dvakrát děkanem fakulty a členem různých grémií. I po emeritaci nadále přednášel na různých symposiích v Evropě i USA. 17. září 1994 zemřel Popper ve věku 92 let. „S ním jsme ztratili jednoho z největších myslitelů 20. století a významného zástupce osvícenství. [...] Poznal jsem ve svém životě mnoho lidí, kteří se tak jako Popper vážně snažili řešit filosofické a vědecké problémy, ale nikoho, jehož všední den byl v tak vysoké míře určován touto činností, jako v Popperově případě.“³³

V dubnu 1997 obdržel Albert čestný doktorát Linecké univerzity. Laudatio přednesl jeho přítel (a snad i následovatel) Volker Gadenne. Koncem května 2000 následovalo pozvání profesora Mironova, děkana filosofické fakulty Lomonosovy univerzity do Moskvy, kde Albert přednášel na téma návrat k realismu. V březnu 2002 se zúčastnil ekonomického fóra evangelické akademie v Tutzingu (Bavorsko), tentokrát již v doprovodu syna Maxe, který se mezitím stal profesorem ekonomie v Landau. V lednu 2007 obdržel Albert čestný doktorát univerzity v Grazu.

Své vzpomínky končí Albert – jak jinak – než vzpomínkou na Poppera. U příležitosti Popperových nedožitých 100. narozenin se v roce 2002 konal ve Vídni mezinárodní kongres. Ve slavnostním sále vídeňské radnice přednesl Albert příspěvek s názvem *Karl Popper und die Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Byl zde promítán i film o Popperovi a zazněla dokonce fuga, kterou jako mladý muž zkomponoval. Albert k tomu říká: „Sto let po Popperově narození stal se jím založený filosofický směr názorem, který se rozvinul do množství různých variant. Byla to jeho filosofie, která nejsilněji razila mé myšlení.“³⁴

1.8 Zásadní rozepře: Habermas, Heidegger, teologové

Zimmer s Morgensternem charakterizují Alberta jako „aktivního zastávce filosofické polemiky“.³⁵ Jak již bylo několikrát zmíněno, zřejmě nejostřejší spor Albert vedl a stále

³³ Albert, H., *In Kontroversen verstrickt*, s. 192.

³⁴ *Ibid.*, s. 200.

³⁵ Zimmer, R., Morgenstern, M. (eds.), *Gespräche mit Hans Albert*, s. 65.

vede³⁶ se svým o osm let mladším současníkem, představitelem frankfurtské školy, Jürgenem Habermasem. Paradoxně se také Habermas, stejně jako Albert, hlásí k tradici osvícenství. Diference mezi sebou a Habermasem charakterizuje Albert následovně: „Na rozdíl od Habermase zastávám naturalistickou verzi kritického racionalismu, tedy metafyzický postoj, který se liší od Habermasova ‚postmetafyzického‘ myšlení tím, že určitý obraz světa bere vážně skrze pokrok vědeckého poznání, zatímco Habermas, jak dalece to vidím, zastává pozici, která stojí blízko ‚internímu realismu‘ Hilary Putnama, tedy de facto idealistické pozici, kterou mimochodem Putnam již dále nezastává. Kromě toho v jeho myšlení hraje stále ještě centrální roli motiv konsenzu, idea ‚nezkráceného rozumění‘, ačkoli se od ideje posledního zdůvodnění odvrátil.“³⁷

Kromě Habermase kritizuje Albert velmi ostře též Heideggerovu filosofii, kterou v rámci své kritiky hermeneutiky označuje jako *Imponierproza* či *Wortmusik*. Doslova za fatální považuje Albert především Heideggerovo „vzdání se racionálního myšlení, jeho odmítnutí objektivit a jeho neudržitelnou kritiku logiky“.³⁸ Naopak k Albertovým nejoblíbenějším filosofům patří Bertrand Russell. Dále oceňuje rané práce Leszeka Kolakowského, v nichž se Kolakowski podle Alberta přibližuje kritickému racionalismu.

Jak již bylo řečeno, zvláštní charakteristikou Albertova pojetí kritického racionalismu je jeho kritika náboženství a teologie. Na otázku, proč právě tomuto tématu věnuje tolik pozornosti, Albert odpovídá: „Souvisí to s tím, že náboženství a teologie hrají ve všech kulturách velkou roli v pojmání světa a skutečnosti.“³⁹ Významnost role náboženství v kultuře Albert pochopil především díky spisům Oswalda Spenglera, Maxe Webera a Sigmunda Freuda. Albert tedy nepochybuje o vlivu náboženství a teologie na jednotlivé kultury, ale to podle něj neznamená, že kulturní identita není určována také jinými faktory.

Se zkoumáním nějaké víry jako kulturního jevu podle Alberta souvisí otázka, zda je ona víra pravdivá či nepravdivá. Albert totiž v první řadě kritizuje nárok na pravdivost religiózních idejí. Na základě svého realisticko-naturalistického

³⁶ Nejnověji Albert v článku *Habermas ante Portas* reaguje na knihu o Habermasovi (viz Funken, M., *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen*. Darmstadt, WBG 2008) v časopise *Aufklärung und Kritik* (1/2013).

³⁷ Zimmer, R., Morgenstern, M. (eds.), *Gespräche mit Hans Albert*, s. 65.

³⁸ *Ibid.*, s. 68.

³⁹ *Ibid.*, s. 101.

světonázoru pak nekompromisně odmítá každou racionálně neplausibilní tezi víry, jako například víru v osobního Boha, nebe a peklo, věčný život, poslední soud etc. Generelně proto považuje metafyzickou tezi, že svět i lidské dějiny jsou nějak transcendentně určeny, za neakceptovatelnou.

Podle Alberta totiž existují silné inkompability mezi vědeckým a náboženským světonázorem. Především nemožnost podpořit jednotlivé náboženské teze racionálními argumenty je zásadním faktem, na jehož bázi odmítá nárok na pravdivost náboženských idejí. Nadto konstatuje: „Ve skutečnosti je tomu tak, že katolická církev je schopna ‚strávit‘ všechny možné vědecké výsledky, jak dnes vidíme na jejím zacházení s darwinismem. Ale přece je patrné, že se při tom zaplétá do rozporů, které mohou být relativně snadno prokázány.“⁴⁰ Právě tyto pokusy některých teologů uvést rozum a víru do souladu prostřednictvím integrace vědeckých poznatků do věrouky Albert pro jejich logickou rozpornost ostře kritizuje (k takto Albertem kritizovaným teologům patří jak teologové katoličtí jako Küng, Metz a Ratzinger, tak protestantští jako Bultmann, Pannenberg a Huber). Za inspirátory své kritiky náboženství považuje Alberta Schweitzera, Davida Huma a Waltera Kaufmanna.

Dále Albert vyvrací tezi, že náboženství je základem morálky, neboť výsledky současného výzkumu ukazují, že základy morálky mají evoluční charakter. Navíc poukazuje na to, že náboženství, jak se v dějinách ukázalo, ospravedlňovalo nejružnější zločiny. A nadto dodává: „Náboženstvím podporovaná morálka obsahuje diskriminující prvky všeho druhu a mnoho neakceptovatelných zákazů určitých druhů chování, a to nejen v oblasti sexuality.“⁴¹ Kritizuje také fakt, že ačkoli jsou církve v Německu oficiálně odděleny od státu, ve skutečnosti jsou silně zakotveny ve veřejných institucích a jsou povinně podporovány daňovými poplatníky,⁴² což Albert v důsledku považuje za neslučitelné se svobodným zřízením. Podobně se mu nelíbí vyučování náboženství na školách, které by raději nahradil vyučováním etiky, která by byla bez náboženských konotací. Toto téma uzavírá následovně: „Renesanci náboženství v západní Evropě považuji za nepravděpodobnou, pokud odhlédneme od rostoucího vlivu islámu.“⁴³ Když má nakonec rozhodnout, který ze dvou současných náboženských fundamentalismů

⁴⁰ Ibid., s. 115.

⁴¹ Ibid., s. 105.

⁴² V Německu existuje tzv. *církevní daň* (Kirchensteuer), kterou musí odvádět všichni příslušníci státem uznávaných církví.

⁴³ Zimmer, R., Morgenstern, M. (eds.), *Gespräche mit Hans Albert*, s. 122.

považuje za větší politické nebezpečí, zda militantní protizápadní islamismus, nebo kreacionismus amerických protestantských církví, volí Albert první možnost.⁴⁴

1.9 Historické a politické názory

Z historických osobností zaujímá Albert pozitivní postoj například k Fridrichu Velikému, a to „nikoli proto, že vedl války, nýbrž protože byl zástupcem osvícenství“.⁴⁵ Dále zastává názor, že v Bismarkově politice, která „vedla k nacionálnímu státu, aniž by však měla vybudovány demokratické instituce,“ je možné vidět kořeny pozdějšího německého nacionalismu a militarismu.⁴⁶ K problému antisemitismu, který se v devatenáctém a na začátku dvacátého století šířil nejen v Německu, ale po celé Evropě, se Albert vyjadřuje v tom smyslu, že židé byli v mnoha zaměstnáních obzvláště schopní, a to nejen jako umělci, nýbrž také jako vědci, lékaři, advokáti či obchodníci, a tvořili tak extrémní konkurenci pro místní obyvatele. To pak spolu s hospodářskou krizí vyústilo v přijetí nacistické ideologie. Hitler a nacismus vůbec podle Alberta dezinterpretovali Darwinovu teorii, když jeho pojem o „přežití nejschopnějších“ transformovali do pojmu „právo nejsilnějších“. Mimo jiné poukazuje na fakt, že v hitlerovském režimu se z velké části angažovaly církve, z nichž byli židé formálně vypořezáni: „Hitler uzavřel konkordát s katolickou církví, který dodnes platí. Církev se modlila za Hitlera.“⁴⁷

Co se poválečné doby týče, vzpomíná především na pozitivní atmosféru na univerzitách, kde se vedly živelné diskuse o duchovních, politických i vědeckých otázkách. Od začátku se identifikoval s demokratickým zřízením Německé spolkové republiky, naopak komunistický systém s jeho ideologickými základy striktně odmítal: „Německou demokratickou republiku jsem od začátku považoval za neprávni stát. [...] Již během mého studia v Kolíně jsem s marxismem polemizoval. [...] Marxistickou filosofii považuji za neakceptovatelnou.“⁴⁸ Možné znovusjednocení německých republik si Albert podle svých slov nedokázal představit. O to nadšeněji prožíval

⁴⁴ Naopak nemilitantní islám je podle něj samozřejmě akceptovatelný, ale stejně tak jako křesťanská církev by neměl mít nárok na podporu státu.

⁴⁵ Zimmer, R., Morgenstern, M. (eds.), *Gespräche mit Hans Albert*, s. 73.

⁴⁶ Ibid., 75.

⁴⁷ Ibid., 88.

⁴⁸ Ibid., 95-96.

podzim roku 1989 a znovusjednocení Německa v následujícím roce. „Pád komunismu jsem přirozeně uvítal.“⁴⁹ Z politiků, kterých si pro jejich slušnost nejvíce cení, jmenuje Albert spolkové kancléře Helmuta Schmidta a Willyho Brandta; naopak kritizuje korupčnost kancléřů Helmuta Kohla a Gerharda Schrödera; k Angele Merkelové nemá Albert výhrady. Současnou situaci Německa pak Albert hodnotí takto: „Německo je nyní poprvé v historii obklopeno sousedy, s nimiž může žít v míru.“⁵⁰

1.10 Shrnutí

Hans Albert je dosud žijícím a aktivně publikujícím německým filosofem. Zřejmě největší pozornosti se těšil v 60. letech 20. století, kdy v několika veřejných debatách polemizoval se zástupci věhlasné Frankfurtské školy o problému metody humanitních věd ve sporu o pozitivismus. Ve filosofické diskusi se etabloval především spisem *Traktat über kritische Vernunft* (1968). Velkou odezvu získala také jeho kritika náboženství. Avšak co se obecného vlivu týče, zůstává ve stínu jednak filosofických směrů německé klasické (idealistické) tradice, Heideggera, hermeneutiky a neomarxismu Frankfurtské školy; jednak v současnosti v Německu populární importované anglosaské analytické filosofie a filosofie jazyka. V rámci kritického racionalismu zase zůstává ve stínu samotného Poppera, neboť se vůči němu nikdy kriticky nevymezil. V anglosaské oblasti se vedle Poppera a jeho přímých žáků na LSE Albert poněkud vytrácí, což je dáno zřejmě tím, že ačkoli byl Albertův *Traktát* přeložen do angličtiny, je Popperovým anglosaským nástupcem Albertova verze kritického racionalismu – ovlivněná specifickým německým filosofickým prostředím a jeho tradicemi – cizí. To ale nic nemění na tom, že právě v německé jazykové oblasti zůstává Albert nejvýznamnějším představitelem kritického racionalismu.

Na otázku *Kdo je Hans Albert?* pak zřejmě nejprizmatičněji odpovídá Robert Zimmer v závěrečné příloze *Gespräche mit Hans Albert*, která nese název *Streiter im Dienst der Aufklärung. Hans Albert als Kritiker des theologischen und hermeneutischen Denkens*. Podle něj je tedy Hans Albert doslova „bojovníkem ve službách osvícenství“, který na základě své pozice kritického racionalismu neváhá bojovat proti jakémukoli dogmatismu (filosofickému, politickému, náboženskému etc.).

⁴⁹ Ibid., 99.

⁵⁰ Ibid., 101.

Albert sám nazval svoji biografii příznačně: *In Kontroversen verstrickt*. A skutečně, celý život byl doslova „zapředen do rozepří“ – s ideou posledního zdůvodnění poznání klasických epistemologií, s nejasností jazyka německé filosofické tradice, s Heideggerovou metafyzikou bytí a Gadamerovou hermeneutikou, s názory frankfurtské školy, s racionálně neprokazatelnými náboženskými tezemi i s teology, kteří se absurdně snaží racionalizovat víru. Díky své tvrdošíjné a všeobsáhlé kritice tak Albert podle Zimmera dokonale ztělesňuje ideu kritického racionalismu jako způsobu života a lze ho označit za nejvýznamnějšího německého osvícence. „Albert je ten, kdo nám důrazně připomněl, že to je právě otázka, kterou Markétka položí Faustovi: ‚Nyní řekni, jak to máš s náboženstvím?‘, jejíž zodpovězení rozhoduje osud osvícenství.“⁵¹

⁵¹ Ibid., 161.

2. METODOLOGICKÁ VÝCHODISKA

Albertovo systematické uchopení kritického racionalismu

„Kritický racionalismus tohoto druhu neomezuje racionalitu jen na vědeckou sféru, ani pouze na technicko-ekonomickou oblast, kde je její užitečnost většinou uznávána; tento racionalismus se nezastaví před žádnou hranicí – ani před hranicí vědeckých disciplín, ani před hranicí nějakých sociálních sfér, které se zdají být skrze zvyklosti a tradice nebo vědomé zaštitění proti racionální kritice imunní.“

(*Traktat über kritische Vernunft*, s. 7-8)

Dokonce i Karl Popper uznal, že se Hansi Albertovi v díle *Traktat über kritische Vernunft* (1968) díky odstupu, s nímž přistupoval k řešení jednotlivých problémů, podařilo kritický racionalismus nejen systematizovat, nýbrž nadto též dovést do důsledků a souvislostí, jak by to Popper sám nebyl dokázal.⁵² Od člověka pověstného svojí vznětlivostí je to zajisté uznání nadmíru pochvalné. Cílem této kapitoly však zatím není srovnání obou koncepcí kritického racionalismu, Popperovy a Albertovy, protože je podle mého mínění nejprve třeba detailněji pochopit Albertovu koncepci (komparaci bude proto věnována až poslední kapitola). Zde se budu soustředit pouze na výchozí ideje a základní předpoklady Albertova kritického racionalismu a některé hlavní kritické námitky vůči němu.

Hned na začátku svého výkladu osmi metodologických východisek kritického racionalismu Hanse Alberta musím přiznat, že jednotlivá východiska se mohou vzájemně involvovat, respektive by bylo možné k nim přidat i další.⁵³ Rozhodla jsem se

⁵² Srv. Morgenstern, M., Zimmer, R. (eds.), *Hans Albert / Karl Popper Briefwechsel*, s. 109-110.

⁵³ Tak například kritický realismus může zahrnovat postulát jednotné metody věd, konsekventní falibilismus zase může zahrnovat teoretický pluralismus s konstruktivní metafyzikou. Naproti tomu postuláty kongruence a realizovatelnosti by mohly být samostatnými východisky. Postulát jednotné metody věd, teoretický pluralismus i konstruktivní metafyziku považujeme za natolik signifikantní, že jejich místo mezi metodologickými východisky Albertovy koncepce je oprávněné. Na druhé straně postuláty kongruence a realizovatelnosti chápeme spolu s Albertem v rámci předpokladu kritického

však právě pro následujících osm východisek, a to proto, že každé považuji za natolik signifikantní, že může stát samostatně, týká se konkrétního problému a mimo jiné k němu lze zformulovat určitou kontrapozici, ač často velmi obecnou a zčásti názorně účelovou.

2.1 Inspirace a vlivy

Pokud budeme postupovat chronologicky, pak nejstarším inspiračním zdrojem Albertova kritického racionalismu je tradice osvícenství. Albert poukazuje na to, že konkrétně v německé jazykové oblasti měla tradice osvícenství velmi málo zastánců, neboť zde byla a stále je majoritní tradice takzvané německé ideologie (tzn. myšlení ovládané Hegelem a Heideggerem). Kritický racionalismus chápe Albert jako moderní formu osvícenství a tvrdí: „K základním idejím osvícenství, jimž se cítím povinován, patří především idea autonomního rozumu, který je oprávněn rozhodnout se bez ohledu na jakékoli autority, jakou víru bude akceptovat a jak chce vést svůj život, idea svobody mínění – to znamená právo, moci veřejně zastávat svá přesvědčení –, dále idea rovnosti všech občanů před zákonem, a idea, že občan má nárok podílet se na zákonodárství a vládnutí.“⁵⁴ Obzvláště si proto cení myslitelů Davida Huma (1711-1776), Immanuela Kanta (1724-1804) a Bertranda Russella (1872-1970), které taktéž považuje za osvícence.

Byl to pak zejména Immanuel Kant se svým *transcendentálním kriticisem*, kdo Albertův kritický racionalismus zásadním způsobem ovlivnil. Albert totiž nadmíru oceňuje kriticky položenou otázku po podmínkách možnosti poznání, avšak nesouhlasí s Kantovým aprioristickým řešením této otázky, kdy Kant svým způsobem tvrdí, že pravá skutečnost nemůže být uchopena prostředky vědy. Proto Albert navrhuje určitou modifikaci Kantovy otázky na otázku po podmínkách možnosti poznání v rámci metafyzického realismu. S touto modifikací totiž mizí dosavadní zvláštní postavení takzvané čisté epistemologie, neboť podle Alberta „podmínky možnosti poznání jsou všechny podmínky, jejichž existence umožňuje lidskou poznávací praxi a její

realismu „pouze“ jako tzv. přemostovací postuláty, které mají pomoci překlenout propast mezi poznáním a rozhodnutím.

⁵⁴ Zimmer, R., Morgenstern, M. (eds.), *Gespräche mit Hans Albert*, s. 39.

výkony“.⁵⁵ Na místo čisté epistemologie tedy Albert důsledně prosazuje epistemologii realistickou. (Podrobněji bude tomuto problému věnována následující kapitola o teorii poznání.)

Dalším inspiračním zdrojem se Albertovi stal *konsekventní falibilismus* Johna Stuarta Milla (1806-1873), který je přímo jedním ze základních předpokladů Albertova kritického racionalismu (vedle univerzálního kriticizmu, metodologického revizionismu a kritického realismu – viz níže). Významně na Alberta zapůsobilo také rozpracování *problému hodnotové neutrality vědy* Maxe Webera (1864-1920), na něhož Albert navazuje a v rámci svého kritického racionalismu tento problém dovádí do důsledků moderní teorie vědy. Albertovu kritiku náboženství, která je nedílnou a dnes snad nejdiskutovanější součástí jeho filosofického postoje, ovlivnil především požadavek Alberta Schweitzera (1875-1965) na *ověření pravdy náboženských tezí*. Jak o konsekventním falibilismu, tak o problému hodnotové neutrality vědy a o kritice náboženství bude postupně pojednáno níže nejen v této kapitole, nyní je proto nebudeme více rozvádět. Pouze poukážme na fakt, že Hans Albert explicitně přiznává vliv těchto konkrétních filosofů na klíčová témata své filosofické koncepce.⁵⁶

Posledním a nejvlivnějším inspiračním zdrojem byl Albertovi samozřejmě kritický racionalismus Karla R. Poppera ztělesněný ve spise *Logika vědeckého zkoumání*. Albert přiznává, že Poppera nejdříve, dokud ho ještě osobně neznal, špatně pochopil jako novopozitivistu (a zřejmě nebyl jediný⁵⁷). Pod vlivem spisů Viktora KRAFTA totiž Albert původně akceptoval pozitivismus Vídeňského kruhu včetně názoru, že metafyzika je „beze smyslu“ či „smysluprázdná“ (*sinnlos*). Zpočátku si tedy myslel, že Popper také patří k Vídeňskému kruhu. Až teprve po osobním setkání s Popperem na diskusním fóru v Alpbachu v roce 1958 Albert doslova s úžasem zjistil, že Popper naopak pozitivismus ostře kritizuje a obhajuje metafyziku, načež si vše ujasnil a přešel na pozici kritického racionalismu.⁵⁸ Jak již bylo zmíněno, Albert na Poppera kongeniálně navazuje, systematizuje kritický racionalismus a dovádí jej do důsledků a nových oblastí (např. ekonomie, sociologie a náboženství). Přesto se jejich přístupy v určitých bodech liší. Jedná se především o teorii tří světů, jíž Popper rozvinul

⁵⁵ Albert, H., *Kritische Vernunft und rationale Praxis*, s. 33.

⁵⁶ Srv. Morgenstern, M., Zimmer, R., *Gespräche mit Hans Albert*, s. 40-41.

⁵⁷ Viz Popper, K., R., *Věčné hledání*, s. 84.

⁵⁸ Srv. Albert, H., *Kritische Vernunft und rationale Praxis*, s. 2. Dále srv. Morgenstern, M., Zimmer, R., *Hans Albert / Karl Popper Briefwechsel*, s. 26-37.

v pozdějším období svého myšlenkového působení a kterou Albert kritizuje jako odklon od kritického realismu a naturalismu.⁵⁹ Existují i mnohé další, méně kontrastní nuance odlišností obou pojetí kritického racionalismu, zmiňme například Albertův diferencovanější postoj k novopozitivismu,⁶⁰ Albertovo „přemostění“ propasti mezi kontextem objevu a kontextem zdůvodnění⁶¹ či Popperem netematizovanou kritiku náboženství⁶² jako stěžejní součást Albertova postoje. Jak ale bylo již podotknuto, rozdíly obou koncepcí nejsou tématem této kapitoly, nýbrž budou celou moji práci uzavírat.

Přejdeme tedy nyní k vytyčenému cíli, totiž k systematické analýze osmi metodologických východisek Albertova kritického racionalismu. Vzhledem k tomu, že Hans Albert je, jak bylo zmíněno výše, známý doslova jako „Streiter“ (bojovník), jehož bytostnou zálibou, ba přímo posláním jsou „Kontroversen“ (rozepré) či „Auseinandersetzungen“ (polemiky), uvedu i zde k jednotlivým východiskům jeho kritického racionalismu vždy pozice, proti nimž se Albert svojí kritikou vymezuje. A v duchu Albertova kriticizmu samozřejmě nezapomenu nastínit ani kritické výhrady vůči němu.

2.2 Kriticismus jako univerzální kriticko-racionalistický předpoklad

Základním východiskem je Albertovi takzvaný *kriticismus*, který můžeme nazvat *univerzálním*, neboť se, jak ještě uvidíme, vztahuje na všechny oblasti poznání (viz níže postulát jednotné metody věd) a lidského života vůbec (viz níže kritický racionalismus jako návrh způsobu života). Kriticismus je označení pro postoj, který přijímá *kritiku* jako základní metodu a hlavní cíl svých snah. Kritika usiluje o přímou konfrontaci s chybami, poukazuje na více či méně zřejmé rozpory, a tím vyvrací dosud akceptovaná tvrzení, která se díky kritice často ukážou jako neudržitelná. Takováto kritika není však účelem sama o sobě, nýbrž prostředkem, jak hledat a v důsledku též eliminovat chyby relativně neotřesitelných poznatků, postojů a způsobů jednání. Nejedná se proto o kritiku skeptickou či destruktivní, nýbrž o kritiku do určité míry konstruktivní, která

⁵⁹ Srv. Albert, H., *Kritische Vernunft und rationale Praxis*, s. 2-6.

⁶⁰ Srv. Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 70.

⁶¹ Srv. *ibid.*, s. 73.

⁶² Srv. *ibid.*, s. 124-146.

má ve smyslu *racionální heuristiky* vést poznávací praxi k pokroku poznání. Nástrojem takové kritiky je pak podle Alberta logika, konkrétně *princip sporu*, přičemž zdůrazňuje, že „logika je zde nikoli jako nástroj pozitivního zdůvodnění, nýbrž přichází v úvahu jako organon kritiky“.⁶³

Kriticismus je v rámci Albertovy filosofické koncepce spojen především s kritikou takzvaného *klasického racionalismu*, jenž vychází z ideje dostatečného zdůvodnění, která je ztělesněna již v aristotelické definici vědění, pro niž je charakteristické tázání se po důvodu či základu, a s tím spojený požadavek jistoty. Idea dostatečného zdůvodnění hraje největší roli v novověké filosofii, a to jak ve větvi racionalistické, tak empiristické – oba tyto proudy označuje Albert souhrnně právě jako „klasický racionalismus“, čímž chce podtrhnout kritické postavení své vlastní koncepce. Jádro klasického racionalismu spočívá podle Alberta na takzvaném „principu posledního zdůvodnění poznání“ (*Prinzip der Letztbegründung der Erkenntnis*), přičemž podle něj vyjde nastejno, zda se jedná o racionalistické zdůvodnění prostřednictvím rozumu, či empiristické zdůvodnění prostřednictvím smyslů.⁶⁴

Jako hlavní problém klasického racionalismu Albert akcentuje především fakt, že požadavek posledního zdůvodnění poznání vede k paradoxní situaci – Albert ji označuje jako *Münchhausen-Trilemma* –, jejíž řešení má tři neakceptovatelné alternativy: zaprvé je to nekonečný regres, tedy nutnost jít při hledání onoho „posledního“ zdůvodnění stále nazpět, což ale prakticky nelze provést; zadruhé jde o logický kruh, kdy se zdůvodňování provádí prostřednictvím výroků, které samy potřebují zdůvodnění; a zatřetí se jedná o dogmatismus, což znamená „zdůvodňovací regres v určitém bodě přerušit, suspendovat v tomto bodě zdůvodňovací postulát a deklarovat tento bod za archimédovský bod poznání“.⁶⁵ Právě třetí možnost je charakteristická pro racionalismus klasického typu: tedy hledání a následné stanovení nějakého „jistého“, archimédovského bodu poznání. (K problému posledního zdůvodnění viz více následující kapitola o teorii poznání.)

Na základě toho pak Albert tvrdí, že klasický racionalismus vedl ve snaze o sdružení pravdy s jistotou v důsledku k tomu, že kvůli dosažení absolutní jistoty

⁶³ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 52.

⁶⁴ Srv. Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 9. Ke klasickému racionalismu proto Albert řadí například i novopozitivismus, jehož posledním zdůvodněním je tzv. empirické dané.

⁶⁵ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 15-16.

posledního zdůvodnění bylo nutné obětovat realismus, neboť všechny takové „poslední“ jistoty v poznání jsou autofabrikované (to znamená, že veškeré jistoty v poznání jsou vytvářeny námi, to jest: naším rozhodnutím), a proto jsou pro uchopení skutečnosti bezcenné – „vždy si totiž můžeme opatřit jistotu tím, že některé části našich přesvědčení imunizujeme dogmatizováním proti každé možné kritice, a tak je zajistíme proti riziku ztroskotání“.⁶⁶ Avšak *dogmatizace* a *imunizace*, které směřují ke konzervaci, a tím stagnaci určitého „jistého“ vědění, podle Alberta inhibují vědecký pokrok. Kriticismus proto princip posledního zdůvodnění klasického racionalismu nahrazuje principem *sporu* či *vyvratitelnosti*, který naopak naše teoretické konstrukce cíleně a důsledně vystavuje riziku ztroskotání na skutečnosti (viz níže kritický realismus). V tom pak spočívá jádro kriticismu, totiž že „neexistuje žádné řešení problémů, ani žádná instance pro řešení určitých problémů, které by byly a priori imunní vůči kritice“.⁶⁷ Pokud se tedy v rámci kriticismu vzdáme nároku na jistotu archimédovského bodu, čímž zároveň tolerujeme permanentní nejistotu, pak je možné přiblížit se k pravdě opravou našich omylů. Právě s permanentní nejistotou souvisí následující dvě metodologická východiska: konsekventní falibilismus a metodologický revizionismus.

2.3 Konsekventní falibilismus

Takzvaný *falibilismus* předpokládá „omylnost“ či doslova „chybovatelnost“ (*Fehlbarkeit*) veškerého lidského myšlení a jednání, respektive zdůrazňuje fakt, že všechna lidská řešení problémů jsou principiálně omylná, což neplatí pouze pro teorii a vědu, nýbrž pro lidskou praxi obecně. A proto se jedná o falibilismus *konsekventní*, neboť se vztahuje na každou možnou instanci a zamítá tak jakýkoli nárok na neomylnost. Pravda podle toho nemůže být postulována absolutně jistě, nýbrž pouze „prozatímně“, „dočasně“ (*vorläufig*). To ovšem, jak již bylo naznačeno výše, nevede ke skepticismu⁶⁸, ale k přesvědčení o zlepšitelnosti našeho vědění, tedy k pokroku poznání. Odhalování chyb má totiž v kritickém racionalismu dvojí funkci: zaprvé *diskvalifikaci* chyb starých teorií, což je ale zároveň zadruhé krokem k nalezení *lepší* alternativy – napadení staré teorie je tedy součástí procesu, který má vést k novému

⁶⁶ Ibid., s. 36.

⁶⁷ Ibid., s. 44.

⁶⁸ Ve smyslu takzvané pyrrhónské skepse. Stanovisko kritického racionalismu je podle Alberta blíže takzvané akademické skepsi. Srv. *ibid.*, s. 223-224.

nebo adekvátnějšímu vědění. Akcentování omylnosti proto zahrnuje víru ve zlepšitelnost našeho vědění, to jest: v pokrok poznání.

Naproti tomu – nám již známý – klasický racionalismus stojí (a v očích kritického racionalismu také padá) na předpokladu infalibilismu, který tvrdí, že pokud postupujeme „správným“ způsobem, pak se nemůžeme mýlit, a musíme dosáhnout „jisté“ pravdy. Podle klasického racionalismu může být pravda postulována absolutně jistě, a tedy: definitivně (viz archimédovský bod). Albert v souvislosti s tím tvrdí, že „zatímco klasický racionalismus povýšil určité instance (rozum či smysly) na epistemologické autority, a tím je učinil neomylnými a imunními vůči kritice – neboť jinak by cíl jistého zdůvodnění nebyl dosažitelný –, nemůže kritický racionalismus žádné instanci přisoudit neomylnost, a tím ani žádné právo dogmatizace určitých řešení problémů“.⁶⁹ Klíčovou charakteristikou kritického racionalismu v souvislosti s falibilismem je proto předpoklad *prozatímnosti* veškerého našeho vědění, pro které si v současnosti jistou a do budoucna definitivní platnost nikdy nemůžeme nárokovat.

2.4 Metodologický revizionismus

Důsledkem univerzálního kriticizmu je také další východisko: metodologický revizionismus, který se zakládá na tvrzení, že všechna dosažitelná teoretická řešení problémů jsou *revidovatelná* – vždy totiž mají pouze *hypotetický* charakter. Ani to ovšem neimplikuje skepticismus, neboť kriticistická metodologie, jak jsme již několikrát zdůraznili, vychází z toho, že pokrok v poznání bezprostředně vyžaduje překonání starých a zakořeněných zvyklostí myšlení a vnímání. Kritický racionalismus tedy svým třetím východiskem metodologického revizionismu přímo cílí na takové „překonání dosavadního stavu vědění a revizi stávajících přesvědčení“.⁷⁰ Tím se metodologický revizionismus přímo vztahuje ke stanovování cílů ve vědě a k pokroku poznání vůbec.

Naopak klasický racionalismus trvá na metodologickém dogmatismu, který spočívá v postupu, kdy jakmile jednou s „jistotou“ verifikujeme nějakou teorii, považujeme ji nadále za „definitivně“ platnou, aniž bychom hned zpočátku a vědomě připustili možnost její revize. Důsledkem toho je, jak již také bylo řečeno výše,

⁶⁹ Ibid., s. 44.

⁷⁰ Srv. *ibid.*, s. 50-54.

imunizace určitého způsobu poznání, a s tím spojená konzervace a následná stagnace určitého vědění bez možnosti pokroku. Albert k tomu podotýká, že „dogmatizace je sice vždy možná, ale nikoli nutná“, a za smysluplnější považuje řešení kritického racionalismu, který chápe „všechna řešení problémů ve všech oblastech jako konstrukce hypotetického charakteru, které principiálně podléhají kritice a mohou se osvědčit či ztroskotat, jejich dogmatizace však může sloužit nanejvýš k tomu, aby skryla jejich slabosti a bránila jejich vylepšení“.⁷¹

Na první tři výše nastíněná metodologická východiska kritického racionalismu, která spolu velmi úzce souvisí, se často vztahují následující námitky. První je *problém autoreference*, to znamená: užití principu kritického zkoušení na sebe sama. Pokud se totiž podle univerzálního kriticizmu musí kritika vztahovat na *všechny* teorie i praxi, pokud je podle konsekventního falibilismu *veškeré* lidské myšlení i jednání v zásadě omylné a pokud je podle metodologického revizionismu *každé* řešení problému revidovatelné, pak se tyto podmínky musí nutně vztahovat také na samotný kritický racionalismus s jeho východisky. Na nedostatečnou sebekritiku kritického racionalismu poukazuje Gerhard Ebeling (1912-2001) ve svém spisku *Kritischer Rationalismus?*, který je věnován výhradně kritice Albertova *Traktat über kritische Vernunft*.⁷² To souvisí s jeho další výhradou, kterou zmiňuje, totiž že Albertův poukaz na aporii požadavku posledního zdůvodnění má *de facto* funkci *zdůvodnit* kritický racionalismus.⁷³ Albert však na tyto námitky neochvějně odpovídá, že jeho „argumentace proti klasickému zdůvodňujícímu myšlení a pro výše načrtnutý kriticizmus zjevně nemůže být zdůvodněním v klasickém smyslu“, protože kriticizmus sám je Albertem pojímán jako (dočasná) hypotéza, která „je otevřená kritické argumentaci a nemůže si pro sebe nárokovat žádnou jistotu“.⁷⁴ Albert proto rozhodně nepodléhá iluzi, která je charakteristická pro klasický racionalismus, že by totiž jeho argumenty vedly ke garanci pravdy tezí jeho vlastního postoje kritického racionalismu.

Argument, který poukazuje na diametrální odlišnost perspektiv *zdůvodňujícího* a *kritického* myšlení, podrobněji rozebírá William W. Bartley (1934-1990) v knize

⁷¹ Albert, H., *Kritische Vernunft und rationale Praxis*, s. 13-14.

⁷² Srv. Ebeling, G., *Kritischer Rationalismus?*, s. 14-15.

⁷³ Srv. Tamtéž, s. 21.

⁷⁴ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 224.

Flucht ins Engagement. Bartley poukazuje na to, že tradiční filosofické směry sice často také používají kritiku, avšak vždy ve spojení s ospravedlněním a ve snaze o ně. Jako alternativu proto vidí popperovský kriticismus,⁷⁵ který je zcela oproštěn od snah o ospravedlnění a koncentruje se výhradně na kritiku. A podobně jako Albert zdůrazňuje, že sama kritika určité hypotézy je vždy také jen dočasná a je otevřena další kritice, protože „tento proces přezkušování je samozřejmě v zásadě bez konce, přeci ale není žádným nekonečným regresem, to znamená, žádným stále nazpět jdoucím tázáním po příčinách a základech, protože požadavek ospravedlnění nebo zdůvodnění byl opuštěn“.⁷⁶

Problematictější se zdá být námitka, která vznáší otázku po důsledcích kriticizmu pro zdůvodnění samotné *logiky*. Logika a obzvláště princip sporu jsou v rámci Albertova kritického racionalismu předpoklady jím požadované kritiky. Podle některých kritiků však začleněním logiky do programu racionálního kriticizmu vzniká zásadní problém.⁷⁷ Albert připouští, že na první pohled se skutečnost, že kriticismus musí předpokládat určité části logiky, jeví problematicky a souvisí s otázkou, „zda je možné vztáhnout princip kritického zkoušení také na samotnou logiku“.⁷⁸ Ale poukazuje na fakt, že tato námitka je vznesena v rámci „zdůvodňujícího myšlení“ klasického racionalismu, pro který je přirozené ptát se po „zdůvodnění“ logiky. Naopak v rámci kriticizmu, který je vlastní kritickému racionalismu, nejde u předpokladu logického principu sporu (jako doslova „nepostradatelného jádra logiky“) opět o zdůvodnění tohoto principu, nýbrž spíše o „argumentaci pro metalogickou hypotézu, kterou můžeme akceptovat, aniž bychom ji tím deklarovali jako posvátnou“, čímž tedy není vyloučena možnost její revize.⁷⁹ Podobně i Bartley akcentuje fakt, že kritické zkoumání a logika jsou neoddělitelně spojeny, protože dokud se nebudeme chtít vzdát kritiky, musíme logiku předpokládat.⁸⁰

Všechny výše uvedené námitky tedy evidentně vycházejí ze zdůvodňujícího stylu myšlení klasického racionalismu. Nijak ovšem neomezují Albertovu kriticistickou

⁷⁵ Bartley hovoří o takzvaném pankritickém racionalismu.

⁷⁶ Bartley, W. W., *Flucht ins Engagement*, s. 160.

⁷⁷ Srv. Lenk, H., *Metalogik und Sprachanalyse*, s. 88.

⁷⁸ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 239.

⁷⁹ *Ibid.*, s. 239-240.

⁸⁰ Bartley, W., W., *Flucht ins Engagement*, s. 182-183.

koncepti, která stojí na požadavku kritičnosti a charakteru prozatímnosti a hypotetičnosti nikoli pouze ve směru *horizontálním*, to jest ve sféře aplikace tohoto požadavku na předmět svého zkoumání, nýbrž nadto přiznává tento charakter i ve směru *vertikálním*, to znamená v rámci svých vlastních metodologických předpokladů. Právě prostřednictvím této imanentní sebekritiky, kterou mnoho Albertových oponentů přehlíží,⁸¹ eliminuje kritický racionalismus problémy autoreference a sebezduvodnění, které jsou naopak příznačné pro racionalismus klasického typu.

S tím navíc souvisí samotné Albertovo uchopení metodologie jako „technologické disciplíny, která může odpovědět pouze na otázku, jakými způsoby jsou určité cíle dosažitelné“, nikoli však na otázku normativního charakteru.⁸² (Více k tomu viz níže postulát jednotné metody věd a kapitola o teorii vědy.)

2.5 Kritický realismus

Postupme k dalšímu, stěžejnímu východisku kritického racionalismu, jímž je takzvaný *kritický realismus*, který podle Alberta spočívá na dvou základních tezích. Zaprvé je to *ontologická* teze, podle níž „existuje na lidském myšlení nezávislá strukturovaná skutečnost“,⁸³ která nám umožňuje doslova „ztroskotání našich teoretických konstrukcí na skutečnosti“.⁸⁴ Zadruhé je to *epistemologická* teze, podle níž „je pro nás tato skutečnost alespoň do určitého stupně poznatelná“.⁸⁵ Dále Albert konstatuje, že onu na lidském myšlení nezávislou skutečnost nejúspěšněji popisuje věda, která proto nejvíce přispívá k poznání této skutečnosti.⁸⁶ Abychom tedy neupadli do bezbřehého

⁸¹ Např. Ebeling ačkoli rozlišuje mezi *Sachkritik* a *Selbstkritik* a poukazuje na jejich komplementaritu, přesto přehlíží Albertovu deklaraci hypotetického charakteru kritického racionalismu vůbec a nadále považuje sebekritiku kritického racionalismu za nedostatečnou. Srv. Ebeling, G., *Kritischer Rationalismus?*, s. 14-15.

⁸² Albert, H., *Kritische Vernunft und rationale Praxis*, s. 37.

⁸³ Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 16.

⁸⁴ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 40.

⁸⁵ Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 16.

⁸⁶ Za výsledky pokroku poznání ve vědách, které nejvíce přispěly k realistickému a naturalistickému obratu v epistemologii, považuje Albert einsteinovskou revoluci ve fyzice a darwinovskou revoluci v biologii. Srv. Albert, H., *Kritische Vernunft und rationale Praxis*, s. 31.

relativismu či nerealistické metafyziky, je podle Alberta nutné formulovat, respektive zkusit hypotézy či teorie vždy ve shodě s *vědeckým světovým názorem*.⁸⁷

Klasický racionalismus je oproti tomu charakteristický takzvaným „modelem zjevenosti poznání“ (*Offenbarungsmodell der Erkenntnis*), který souvisí s naivním realismem, podle něhož existuje na nás nezávislá skutečnost, která je nám přístupná či „daná“ přímo. Model zjevenosti poznání spočívá na principu, poznání pravdy je dáno přímo, zatímco omyl je třeba zprostředkovaně vysvětlit. Tato epistemologická „zjevenost“ má přímo evokovat náboženské „zjevení“, které je vzorem pravdy „jednou zjevené a nezměnitelné, která je navěky zdůvodněna a ochráněna před jakoukoli možnou kritikou“.⁸⁸ Taková dogmatická imunizace poslední a jisté pravdy (jako např. descartovské „cogito“ či novopozitivistické empirické „dané“) je ale pro Alberta neakceptovatelná. (Více k modelu zjevenosti poznání viz následující kapitola o teorii poznání.)

Klasickému racionalismu tedy stačí, když jsou teorie ověřitelné prostřednictvím zkušenosti (na čemž spočívá zdůvodňující metoda *verifikace*), zatímco podle kritického racionalismu musí mít teorie příležitost ztroskotat na povaze reality (což je podstatou kritické metody *falzifikace*). Kritický racionalismus proto zahrnuje takzvanou *regulativní ideu pravdy*, která nemá nic společného s kritériem jistoty, nýbrž je chápána jako „idea vhodné interpretace faktů, k nimž se vztahujeme jazykovými prostředky“ a právě jako „regulativní idea se vztahuje na adekvátnost jazykových výkonů z hlediska jejich interpretační funkce“.⁸⁹ Idea pravdy není tedy v rámci kritického racionalismu, respektive kritického realismu⁹⁰ spojena s kritériem absolutní jistoty, nýbrž má charakter usměrňující *aproximace*, která reguluje proces poznání směrem k jeho zlepšitelnosti a pokroku.

⁸⁷ Požadavek shody našich teorií s vědeckým obrazem světa označuje Albert jako postulát kongruence. Ten je spolu s postulátem realizovatelnosti (to jest požadavkem zohlednění lidských možností poznání a jednání při konstrukci našich teorií, který souvisí s tezí *Sollen impliziert Können*) pro Alberta tzv. přemosťovací principem, který přemosťuje propast mezi poznáním a rozhodnutím (viz níže).

⁸⁸ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 19.

⁸⁹ Albert, H., *Die Wissenschaft und die Felhbarkeit der Vernunft*, s. 16. Albert přitom poukazuje na nutnost rozlišovat v epistemologii užitečný pojem pravdy na jedné straně a adekvátní metody tvrzení na straně druhé.

⁹⁰ Podle Alberta kritický racionalismus involvuje (zahrnuje) kritický realismus jako jedno ze svých východisek. Kritický racionalismus je tedy postoj obecnějšího charakteru.

Albert kromě toho ostře rozlišuje *realistickou* teorii poznání, respektive takzvaný transcendentální či metafyzický realismus na jedné straně od takzvané *čisté* teorie poznání na straně druhé. V rámci čisté teorie poznání a jejího transcendentálního tázání bývají často filosofické problémy ohraničeny jako autonomní oblast, které se netýká vývoj jednotlivých věd, jejichž výsledky nejsou pro posouzení epistemologických tezí relevantní. Naproti tomu metafyzický realismus sice zachovává základní epistemologickou transcendentální otázku po podmínkách možnosti poznání, avšak v realistickém znění, tedy jako „otázku po vysvětlení fenoménů vědeckého poznání prostřednictvím hypotetického rekursu na povahu naší poznávací schopnosti, a tím kognitivní možnosti reálně poznávajícího subjektu“.⁹¹

Albert se přitom odvolává na Popperovu tezi, že *epistemologie by měla být součástí kosmologie* – důsledný kritický realismus proto musí vést k možnosti kritizovat metodologické návrhy a epistemologické ideály na základě kosmologických předpokladů a vědeckého poznání vůbec, které vychází ze zkoumání reálných souvislostí.⁹² Podle Alberta není tedy takto chápaná teorie poznání „uzavřenou a apriorní disciplínou o všech vědách, nýbrž sama spíše tvoří oblast vědeckého bádání, která může principiálně participovat na všech vědách“; a proto podle něj „neexistuje žádné ostré rozlišení mezi vědou a filosofií“.⁹³ (Více k této problematice viz následující kapitola o teorii poznání.)

V souvislosti s kritickým realismem je Albertovu kritickému racionalismu často vytýkána určitá povrchnost a *nedostatek porozumění*. Gerhard Ebeling hovoří doslova o „iluzi omnipotence vědeckého vztahu ke světu“, jež se prostřednictvím ryze „technické racionality“ snaží „zvědečtit takzvaný všední život“.⁹⁴ Tyto námitky souvisí zejména s problémem kriticko-racionalistického pojetí vědecké metody a vztahu Albertova kritického racionalismu k hermeneutice, o čemž bude pojednáno níže (viz postulát jednotné metody věd).

A konečně Ebeling namítá, že kritický realismus považuje výsledky věd za „samozřejmosti“, které mají v kritickém racionalismu funkci kategorických

⁹¹ Albert, H., *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, s. 28.

⁹² Srv. *ibid.*, s. 29.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Ebeling, G., *Kritischer Rationalismus?*, s. 63-66.

*normativních kritérií.*⁹⁵ Zde se však znovu opakuje Ebelingovo nepochopení výše zmíněné univerzálnosti a konsekventnosti kritiky (která je sama otevřena kritice) a technologického charakteru Albertovy koncepce (která má pouze hypotetický charakter určitého návrhu). Albert proto podobné námitky považuje za inferiorní a oponuje v intencích svého kriticizmu, že „dosud nebylo vyvinuto žádné filosofické pojetí, které bychom mohli kritickému racionalismu doporučit jako alternativu [kritického realismu], která by byla zatížena menšími potížemi a lépe by řešila dotyčné problémy“.⁹⁶

2.6 Teoretický pluralismus

Za základní fáze kriticko-racionálního postupu pokládá Albert zaprvé *konstrukci* hypotéz (respektive pokusných přezkušitelných teorií) a zadruhé jejich následnou *kritiku* (to jest kritickou diskusi dle relevantních hledisek), a v tomto smyslu označuje kritický racionalismus dokonce za *dialektické myšlení*. Předpokladem jak konstrukce, tak především kritiky je pak takzvaný *teoretický pluralismus*, který spočívá v „hledání alternativ, hledání jiných teorií, které jsou možná lepší, neboť mají větší vysvětlovací sílu, vyhýbají se určitým omylům a překonávají různé těžkosti, které dosavadní teorie nebyly schopny zvládnout“.⁹⁷ Alternativní teorie totiž může vést k experimentům, které mohou zpochybnit stávající teorii a podpořit jinou, alternativní hypotézu, což se podle Alberta rozhodně vyplatí, neboť to zásadně přispívá k pokroku poznání.

Protipólem teoretického pluralismu je *teoretický monismus*, který vede naopak ke stagnaci poznání, respektive doslova k „teoretickému vakuu“, kdy se fakta „používají pouze k ilustraci nebo k podpoře převládajících teorií a k jejich konformním interpretacím za současného přehlížení kritického významu kontrénních skutečností“.⁹⁸ Pro monistický přístup existuje jen jedna pravdivá koncepce a všechny alternativy jsou zavrženy, což vede ke stagnaci poznání – jak již bylo popsáno výše v souvislosti s dogmatismem a modelem zjevenosti klasického racionalismu.

⁹⁵ Ibid., s. 27.

⁹⁶ Albert, H., *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, s. 1.

⁹⁷ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 59.

⁹⁸ Ibid., s. 62.

Signifikantním příkladem teoretického monismu může být například křesťanská teologie, která si jako relativně uzavřená a hierarchicky strukturovaná skupina dříve nárokovala světonázorový „interpretační monopol“.⁹⁹ Popřípadě prosazuje názor, že víra a vědění jsou „dvě rozdílné a tím nesouměřitelné oblasti lidského myšlení s vlastními nároky na pravdu, které nemohou být přivedeny do vzájemného konfliktu“.¹⁰⁰ Albert to označuje jako *schizma dvojí pravdy*, totiž pravdy vědecké a pravdy náboženské (dochází zde k podobnému problému jako v případě čisté epistemologie). Podle Alberta se v rámci západního myšlení pod vlivem moderní vědy vyvinulo a dosud je „úspěšné“ (to znamená: *osvědčilo se* při řešení určitých problémů) vědecké uchopení skutečnosti, které se emancipovalo od náboženských představ a praktik. Proto by si křesťanská teologie (ani žádná jiná „oblast“) neměla nárokovat autonomii a imunizovat svá tvrzení, nýbrž měla by být přístupná racionální kritice, která vychází právě z vědeckého obrazu světa (více viz postulát jednotné metody věd).

Co se námitek týče, zdůrazněme především, že teoretický pluralismus v rámci kritického racionalismu rozhodně neúští do *relativismu*. Albert k tomu říká: „Na žádné rovině neimplikuje mnou zastávaný pluralismus požadavek akceptovat každou alternativu. To by bylo sotva plausibilní, protože pak bychom museli snadno přijmout zároveň navzájem rozporné názory. Je pouze požadováno, abychom připustili do diskuse alternativní názory a fakticky je diskutovali.“¹⁰¹ Navíc teoretický pluralismus je v rámci kritického racionalismu vždy spojen s *postulátem kongruence*, tedy požadavkem shody možných teoretických alternativ (především ve fázi kritických výhrad) s vědeckým obrazem světa. K tomu přichází ještě druhý postulát (především ve fázi konstrukce hypotéz), *postulát realizovatelnosti*, který požaduje zohlednění lidských možností. (K postulátům realizovatelnosti a kongruence viz následující kapitoly.)

Také je třeba poukázat na to, že teoretický pluralismus kritického racionalismu je jiného charakteru, než teoretický pluralismus například v rámci *filosofického postmodernismu*. Jak již víme, je kriticismus pro kritický racionalismus univerzálním metodologickým východiskem, jež je aplikovatelné na všechny oblasti lidského myšlení a jednání. A jak ještě uvidíme, apeluje Albert ve své koncepci kritického racionalismu

⁹⁹ Srv. *ibid.*, s. 20.

¹⁰⁰ Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 139.

¹⁰¹ Albert, H., *Theologische Holzwege*, s. 52.

na postulát jednotné metody věd, podle něhož by všechny vědy měly v tom *nejobecnějším* smyslu vycházet z *jedné* metodologické báze (čímž je míněn kriticismus a realismus) a žádná konkrétní věda či oblast poznání by si pro sebe neměla nárokovat autonomii (to jest: imunitu proti kritice). Naopak u postmodernismu, například v podání Jean-Françoise Lyotarda (1924-1998) v jeho spise *Postmoderní situace*, je sice také zdůrazňována pluralita, avšak jedná se o pluralitu parciálních diskursů jako od sebe oddělených řečových her, která mají svá vlastní pravidla.¹⁰² Na druhou stranu by se však zároveň dalo říci, že Albertův kritický racionalismus má s Lyotardovým postmodernismem společné odmítnutí legitimizace vědění, respektive principu zdůvodnění poznání.¹⁰³

Gerhard Ebeling proti předpokladu teoretického pluralismu ostře namítá, že „odmítnutí teoretického monismu v zájmu kritického procesu požadovaného pluralismu teorií nebrání kritickému racionalismu v tom, aby sám sebe etabloval jako ontologický a metodologický monismus“.¹⁰⁴ Podle Alberta je to ale neadekvátní kritika, opírající se *opět* o zdůvodňující způsob myšlení. Podobně neadekvátní by bylo kritizovat Alberta ve smyslu Lyotardova vyjádření, že určitý diskurs (zde tedy kritický racionalismus) „nemůže legitimizovat ostatní jazykové hry“.¹⁰⁵ Jak již bylo několikrát zdůrazněno, *kritický racionalismus nechce své hypotézy ani své metody legitimizovat, to znamená: zdůvodnit a monisticky etablovat jako jediné „správné“ řešení, nýbrž předkládá je jako „návrhy“ otevřené kritice konkurenčních alternativ* – řečeno popperovskou terminologií: vystavuje je boji o přežití. Rozhodující pak nejsou tradice a autority, nýbrž úspěch v řešení určitých problémů, a tedy dočasné osvědčení daných hypotéz a metod.

2.7 Konstruktivní metafyzika

V rámci teoretického pluralismu a v souvislosti zejména s prvním krokem kriticko-racionálního postupu, to jest s konstrukcí hypotéz, postuluje Albert jako další východisko své koncepce takzvanou *konstruktivní* či *hypotetickou metafyziku*. Jedná se

¹⁰² Srv. „Vědecký diskurs se takto stává jen jedním mezi jinými. [...] Věda hraje svoji vlastní hru, nemůže legitimizovat ostatní jazykové hry.“ Lyotard, J.-F., *O Postmodernismu*. Praha, Filosofický ústav AV ČR 1993, s. 146. Ano, ale kritický racionalismus se prostřednictvím postulátu kongruence nesnaží vědu legitimizovat, takže problém legitimizace v kritickém racionalismu právě vůbec nevystává!!

¹⁰³ Srv. *ibid.*: „Ale především, věda zrovna tak nemůže legitimizovat ani samu sebe.“

¹⁰⁴ Ebeling, G., *Kritischer Rationalismus?*, s. 56.

¹⁰⁵ Lyotard, J.-F., *O Postmodernismu*, s. 146.

metafyziku ve smyslu teoretické alternativy, která míří na radikální proměnu současného stavu poznání,¹⁰⁶ čímž zároveň přispívá k jeho pokroku. Abychom totiž mohli překonat dosavadní koncepce, je podle Alberta nutná doslova „změna metafyzického rámce“.¹⁰⁷ Metafyzika ve smyslu alternativní hypotézy může „tvrdit nemožné, to znamená: navrhnout možnosti, které nejsou dle současného stavu vědy dané, aniž by existoval důvod, tyto možnosti předem odmítnout“.¹⁰⁸ Pokud má ovšem metafyzika v heuristickém smyslu přispět k pokroku poznání, může sice v zásadě tvrdit „nemožné“, ale v důsledku je třeba ji konkretizovat vypracováním teoretické alternativy a nakonec samozřejmě „podrobit realistické kritice, tedy rozvinout ji tak dalece, že může dostat příležitost ztroskotat na povaze reality“.¹⁰⁹ I v tomto případě nakonec přistupuje důležitá pojistka proti apriorismu a relativismu, totiž předpoklad kritického realismu s postulátem kongruence.

Opakem je klasická metafyzika, to jest metafyzika dogmatická, strnulá a imunizující. Albert ji označuje jako „čistou filosofii“ či „čistou teorii poznání“, která si nárokuje autonomii, nezávislost na výsledcích věd a tím imunitu vůči kritice. Albert se přitom odvolává na Popperův termín „mýtus rámce“, neboť čistá teorie poznání spočívá na předpokladech, které „určují rámec preferované formy myšlení, a proto se zdají být nedotknutelné“.¹¹⁰ Podle Alberta ale jakákoli takováto rádo by *čistá metafyzika* v klasickém slova smyslu, jež nezohledňuje výsledky věd, a tím se neshoduje s vědeckým obrazem světa, je z hlediska kritického realismu nepřipustná, protože je doslova sterilní, „operuje ve vakuu, a proto upadá do dogmatického apriorismu“.¹¹¹ Albert proto jednoznačně zastává názor, že *filosofii nelze oddělit od vědy*: na jedné straně mohou výsledky jednotlivých věd přispět například k vývoji filosofických (například epistemologických) teorií, na druhé straně mohou filosofické spekulace jako alternativy ve smyslu konstruktivní metafyziky přispět pokroku vědy. Realistická teorie

¹⁰⁶ V tomto smyslu (to znamená: se zaměřením na změnu) přirovnává Albert funkci takovéto metafyziky pro vědecké myšlení k funkci utopie pro politické myšlení. Viz Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 60.

¹⁰⁷ Ibid. Příkladem takové změny metafyzického rámce je změna při přechodu z aristotelského na novověký světonázor.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid., s. 61.

¹¹⁰ Albert, H., *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, s. 3.

¹¹¹ Albert, H., *Kritische Vernunft und rationale Praxis*, s. 4.

vědy by se pak měla „zabývat chybnými cestami a slepými uličkami snahy o poznání a snažit se je vysvětlit“.¹¹²

Vraťme se ještě k problému náboženství. Již jsme řekli, že podobně jako žádná filosofická koncepce, ani žádné náboženství si z hlediska kritického racionalismu nesmí nárokovat autonomii. Avšak v souvislosti s konstruktivní metafyzikou lze také například křesťanství označit za určitou alternativní teoretickou konstrukci, která by mohla přispět k pokroku poznání. Albert však zdůrazňuje fakt, že v průběhu dějin se ukázalo, že křesťanský výklad skutečnosti před racionální kritikou neobstojí, a proto je nutné odmítnout jeho nárok na pravdivost. Hlavním cílem Albertovy kritiky náboženství je tudíž zejména nárok na pravdivost religiózních idejí. Pro Alberta je neakceptovatelná například teze, že svět i lidské dějiny jsou nějak transcendentně určeny, dále víra v existenci Boha, nebe a pekla, Ježíšova zmrtvýchvstání, věčného posmrtného života, božího soudu etc.¹¹³ To však neznamená, že jiné myšlenky křesťanské nauky nemohou být pro rozvoj vědění inspirativní.

2.8 Postulát jednotné metody věd

Důležitým teoreticko-vědním předpokladem kritického racionalismu je *postulát jednotné metody věd*, tedy požadavek, aby metody všech věd – jak přírodních, tak i duchovních – vycházely z *jednotné obecně metodologické báze*, a to báze *reálné*.¹¹⁴ Metoda poznání, a tím v důsledku metoda každé vědy, by z pohledu kritického racionalismu měla prioritně zohlednit dva výchozí faktory: zaprvé kritický realismus s postulátem kongruence; zadruhé univerzální kriticismus s jeho heuristickým charakterem. Vzhledem k tomu, že cílem všech věd by měla být aproximace k *pravdě*, respektive *realitě*, měla by také jejich metoda v tom nejjobecnějším smyslu vycházet z *reálné* báze. Z tohoto hlediska by podle Alberta neměl být činěn rozdíl mezi vědami přírodními a duchovními.

Albert proto ostře kritizuje zejména Heideggerovu fundamentální ontologii (která je pro něho příkladem „čisté filosofie“ par excellence) a na ní navazující Gadamerovu univerzální hermeneutiku za to, že vynesly zvláštní ontologické

¹¹² Albert, H., *Kritische Vernunft und rationale Praxis*, s. 35.

¹¹³ Srv. Zimmer, R., Morgenstern, M., *Gespräche mit Hans Albert*, s. 102.

¹¹⁴ Srv. Albert, H., *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, s. 27.

a epistemologické nároky,¹¹⁵ což podle něho ovlivnilo nejen vývoj filosofie jako takové, nýbrž navíc i sebepochopení duchovních věd: „V návaznosti na Heideggera podnikl Hans-Georg Gadamer pokus dokázat univerzailitu rozumění a tím základní význam hermeneutiky pro všechny druhy zkušenosti.“¹¹⁶ Filosofická hermeneutika si totiž pro vědy (a to nejen pro vědy duchovní, jak tomu bylo u hermeneutiky devatenáctého století) nárokuje zvláštní metodu „rozumění“ (*Verstehen*) spojenou se subjektivním rozhodnutím, která má zprostředkovávat hlubší vhled do skutečnosti a která kvalitativně převyšuje přírodovědnou metodu nomologického „vysvětlení“ (*Erklärung*), jež má naopak poměrně povrchní objektivistický charakter. Albert však poukazuje na problém, že metodologické nároky vznesené hermeneutikou jsou spojeny s instrumentalistickým výkladem, „znehodnocením“ (*Abwertung*) a dokonce „od-hodnocením“ (*Entwertung*) přírodovědného myšlení.

Zároveň ale nepředpokládá, že by vědecká metoda měla být ve smyslu novopozitivismu zcela oproštěna od metafyziky či rozhodnutí, ani že by měla být vydána napospas subjektivnímu rozhodnutí, jak to nejen pro duchovní vědy vyžadovala hermeneutika dvacátého století.¹¹⁷ Nesouhlasí s ostrým ohraničováním racionálního poznání a iracionálního rozhodnutí, protože podle něj „za každým poznáním – vědomě či nevědomě – stojí rozhodnutí“.¹¹⁸ A co se „od-hodnocení“ týče, tak ačkoli Albert uznává platnost Humova zákona (podle něhož z deskriptivních výpovědí nelze dedukovat výpovědi normativní), neznamená to, že „poznání určitých věcných souvislostí nemůže mít žádné konsekvence pro normativní přesvědčení“.¹¹⁹ Tím se znovu dostáváme k takzvanému problému hodnotové neutrality vědy, který Albert řeší

¹¹⁵ Albert v této souvislosti tvrdí: „Gadamerova univerzální hermeneutika [...] se v žádném případě neomezuje na analýzu předpokladů duchovních věd. Činí si nadto spíše nárok poskytnout všeobecnou ontologii. [...] Zdá se, že v rámci této ontologie chce náš autor [Gadamer] zcela na okraj řešit ještě epistemologické problémy, a to zjevně ve smyslu lingvistického relativismu, v němž jsou ‚pravdy‘ všeho druhu relativizovány na jazykově formované ‚postoje člověka ke světu‘.“ Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 134-135.

¹¹⁶ Albert, H., *Kritik der reinen Hermenutik*, s. 2.

¹¹⁷ O problému autonomie metody duchovních věd Albert veřejně polemizoval s představiteli frankfurtské školy (zejména s Jürgenem Habermasem, jejichž diskuse se ostatně táhne dodnes) ve výše zmíněném *sporu o pozitivismus (Positivismusstreit)* v šedesátých letech dvacátého století. Paradoxně zde přitom Albert stál na pozici pozitivismu, tedy za požadavkem jednotné metodologické báze pro všechny vědy. Tato polemika je zaznamenána v knize *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, jejímž editorem byl Theodor W. Adorno.

¹¹⁸ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 73.

¹¹⁹ Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 44.

na základě rozlišení tří rovin problémů,¹²⁰ což zde pouze načtrneme pro potřeby vysvětlení postulátu jednotné metody věd. (Podrobněji k tomuto problému viz ve čtvrté kapitole o teorii vědy.)

Albert tedy zaprvé rozlišuje rovinu *meta-jazyka*. Na této rovině se objevuje problém hodnotové báze (sociálních) věd, respektive otázka: *Jak dalece musejí být výpovědi věd založeny na (lidském) hodnocení?* Odpovědí je, že na této úrovni věda nemůže být nikdy zcela hodnotově neutrální, neboť je nepochybné, že sociálně vědní výzkumná praxe je stejně jako každá jiná vědecká činnost závislá na hodnotových hlediscích a různých druzích hodnocení (například už při rozhodnutí o volbě problémů, potřebnosti hypotéz a teorií, adekvátnosti vysvětlení, důležitosti pozorování a přijatelnosti metod).

Zadruhé jde o rovinu *objektů* (tj. předmětů). Na této rovině vyvstává problém hodnocení v objektové oblasti sociálních věd, respektive otázka: *Jak dalece musejí sociální vědy činit hodnocení předmětem svých výpovědí?* Odpověď zní, že na této úrovni věda hodnotově neutrální být nemusí, neboť je samozřejmé, že sociální vědy musejí činit hodnocení předmětem svých výpovědí. Důležité však je, že tyto jejich výpovědi pouze informují o určitých hodnoceních konkrétních osob, a proto nejsou hodnotícími soudy, nýbrž kognitivními výpověďmi, které mají informativní charakter stejně jako výpovědi o předmětech přírodních věd.

Tím se ovšem již dostáváme k podstatě problému hodnotové neutrality vědy, které tkví ve třetí rovině, *rovině objektového jazyka* (tj. výpovědi o předmětech vědy), kde vzniká problém hodnocení uvnitř sociálně vědních systémů výpovědí, a tedy otázka: *Jak dalece musejí mít sociálně vědní výpovědi samy charakter hodnotových soudů?* Podle Alberta je zásadní nezaměňovat závažnost teoretických systémů pro řešení určitých problémů s oprávněním pro jejich praktické použití. Teoretické systémy totiž nemají normativní charakter, tedy neobsahují žádné předpisy, nýbrž pouze informace o lidských možnostech jednání a působení, a právě v tom spočívá jejich praktický význam.

Jádro problému hodnotové neutrality vědy tkví proto podle Alberta až ve třetí rovině objektového jazyka, kde vyvstává otázka, jak dalece musejí mít sociálněvědní

¹²⁰ Srv. Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 76-77. Srv. též Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 47-53.

výpovědi samy charakter hodnotících soudů. Odpovědí je, že žádná věda není nucena přijímat hodnotové soudy o své objektové oblasti v jejím systému výpovědí. Albertovo řešení problému hodnotové neutrality vědy tedy spočívá v tvrzení, že *(každá) věda by právě v rovině svého objektového jazyka měla být hodnotově neutrální*. Stejně jako ve vědách přírodních, tak i ve vědách sociálních jsou čistě informativní teorie úspěšně prakticky použitelné, což však nečiní nutnou jejich normativizaci. Pro jejich aplikaci je pak rozhodující informační obsah a relevance pro řešení dotyčných praktických problémů, kterou by nám měla pomoci určit konsekventní racionální kritika. (Více k Albertovu řešení problému hodnotové neutrality vědy viz kapitola o teorii vědy.)

Výše načrtnuté Albertovo řešení problému hodnotové neutrality vědy je proto kompatibilní s kriticko-racionalistickým požadavkem jednotné metodologické báze všech věd. Zároveň ukazuje neadekvátnost hermeneutického požadavku na metodu, která by měla prostřednictvím subjektivně orientované, a tím silně hodnotově podmíněné metody rozumění proniknout „hlouběji“ do „pravé“ reality, než by to mělo být možné prostřednictvím hodnotově neutrálně orientované přírodovědné metody nomologického vysvětlení.

Albert se proto ostře vymezuje proti takovému jednostrannému a svévolnému imunizování vědeckých metod a na základě kriticko-racionalistických předpokladů se snaží o překonání této izolace, neboť konkrétní vědecké metody, ačkoli mohou být vnímány jako neslučitelné, mohou být navzájem kriticky a konstruktivně plodné a přispět tak k pokroku poznání. Z tohoto důvodu pak kriticistické teorii vědy „nezáleží na tom, aby ve vědách legitimizovala status quo, tedy: ospravedlnila stávající hranice, vědecké oblasti, metody a řešení problémů, nýbrž aby přispěla ke zlepšení poznávací praxe ve vědách“.¹²¹ V obecné metodologické bázi by proto *jednotícím* zájmem všech věd měl být zájem o *nezaujaté* hledání pravdy, to jest zájem o poznání *reálných* souvislostí, o zlepšení našeho vědění o realitě.

Ebelingovy výhrady vůči Albertovu požadavku jednotné metody věd jsou víceméně nasnadě. Ebeling tvrdí, že „je přeci nemožné, aby lidskému životnímu postoji ke skutečnosti postačoval pouze veskrze vědecký postoj“ a že člověk nemůže žít sám

¹²¹ Albert, H., *Kritische Vernunft und rationale Praxis*, s. 56.

pouze z kritické racionality.¹²² Na to Albert odpovídá, že s Ebelingem v zásadě souhlasí, a ptá se, zda by člověk mohl žít sám pouze z křesťanské víry? Přesto podle Alberta mohou „mnozí lidé za určitých okolností žít spíše ve smyslu kritického rozumu než v duchu kázání na hoře“.¹²³ (Více k problému smysluplnosti náboženských versus kriticko-racionálních životních postojů viz kritický racionalismus jako návrh způsobu života.)

Dále Ebeling kritizuje „redukcí vědecké metody na takzvané přírodovědné postupy“, což podle něj vede k „zakrnění celistvého životního vztahu ke skutečnosti“.¹²⁴ Albert k tomu poznamenává, že jeho pojetí rozumu není zdaleka tak úzké, jak mu Ebeling vytýká, a dodává: „v mém pojetí nejde vůbec o ‚prameny‘ nějakého ‚životního postoje ke skutečnosti‘, nýbrž o model rozumného jednání“.¹²⁵ Ebelingovo hodnocení kritického racionalismu a jeho východisek je podle Alberta veskrze prostoupeno religiózní metafyzikou, která se snaží od vědy *ohraničit*, protože by se svými předpoklady proti vědeckým argumentům neobstála. A není to kriticismus, nýbrž právě taková religiózní metafyzika, která chápe vědu jednostranně instrumentalisticky (a stejně tak nahlíží hermeneutika na přírodní vědy). Albert proto zdůrazňuje fakt, že věda není v pojetí kritického racionalismu žádný uzavřený systém instrumentálního charakteru, nýbrž že moderní věda „vyvinula výběrový mechanismus pro systémy, k němuž jsou principiálně připuštěny teorie všeho druhu, které jsou s to, přispět k uchopení skutečných souvislostí“.¹²⁶ Tak věda zásadním způsobem ovlivnila celou kulturu a takzvaný přírodovědný styl myšlení byl natolik úspěšný („osvědčil se“), že postupně zasáhl všechny oblasti vědění.

2.9 Kritický racionalismus jako návrh způsobu života

Posledním důležitým předpokladem, jímž se v této kapitole budeme zabývat a který předchází analyzovaná metodologická východiska Albertovy koncepce svým způsobem završuje, je programová teze, že kritický model racionality je aplikovatelný nejen

¹²² Ebeling, G., *Kritischer Rationalismus?*, s. 99.

¹²³ Albert, H., *Theologische Holzwege*, s. 79.

¹²⁴ Ebeling, G., *Kritischer Rationalismus?*, s. 100.

¹²⁵ Albert, H., *Theologische Holzwege*, s. 79.

¹²⁶ Albert, H., *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, s. 170.

„formálně“ ve filosofii a vědě, nýbrž též „prakticky“ ve všech oblastech lidského života. V souvislosti s postulátem jednotné metody věd jsme ukázali, že Albert neakceptuje ostrou demarkaci mezi formálním poznáním a pragmatickým rozhodnutím, neboť je považuje za komplementární procesy: rozhodnutí (či hodnocení) chápe jako součást poznání a zároveň poukazuje na fakt, že rozhodnutí je racionálně kritizovatelné. Věda, ani samotná epistemologie a filosofie vědy nemůže být podle Alberta zcela hodnotově neutrální. Albert ostatně tvrdí, že „na základě kriticizmu spolu úzce souvisejí kritika epistemologie, ideologie, morálky, náboženství a sociální kritika“, a proto může mít kriticizmus důsledky pro všechny oblasti lidského života.¹²⁷ Na základě toho pak Albert postuluje kritický model racionality doslova jako komplexní „návrh způsobu života“ (*Entwurf einer Lebensweise*), respektive návrh sociální praxe, který má důsledky nejen pro naše myšlení, nýbrž také pro naše jednání.¹²⁸

Proti Albertovu návrhu kritické racionality jako způsobu života stojí ryze formální a instrumentální pojetí racionality. Tato pojetí přisuzují rozumu, respektive vědě jednostranně objektivistický charakter a snaží se ji „od-hodnotit“. Těmto pojetím jsou společné snahy o imunizaci určitých rádo by na vědeckém poznání „nezávislých“ předpokladů, které popisují údajně „hlubší“ souvislosti skutečnosti a lidského rozumní světa (což jsme viděli na příkladu hermeneutiky). Albert ale poukazuje na to, že věda není jen „přirozeným výkonem“ (*Naturleistung*), který je evolučně determinovaný lidským poznávacím ústrojím. Věda je zároveň „kulturním výkonem“ (*Kulturleistung*), a to všude tam, kde existují „vědomé snahy o poznání“, s nimiž jsou spojeny více méně zřetelné představy o cílech, které chce dosáhnout, o metodách, které chce použít, a o kritériích, na jejichž základě hodnotí řešení problémů.¹²⁹ Vědu proto rozhodně nelze redukovat na jednostranně instrumentální aktivitu, nýbrž jedná se o komplexní fenomén, který dokáže zkoumat jak přírodu, tak kulturu, a nadto v moderní době výrazně ovlivňuje sociální a kulturní život. (Více k problému hodnoty vědy viz poslední část čtvrté kapitoly.)

¹²⁷ Ibid., s. 8.

¹²⁸ Srv. ibid., s. 49.

¹²⁹ Srv. Albert, H. *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, s. 40.

Co se námitek týče, pak ze strany hermeneutiky a teologie je Albertovu kritickému racionalismu podsouváno „absolutistické omezení na technický rozum“.¹³⁰ Na základě výše popsaného pojetí kritického racionalismu jako návrhu způsobu života je ale jasné, že jde o hrubé nepochopení Albertovy koncepce. Mnohem závažnější je z teologické perspektivy výhrada týkající se existenciálního rozměru problému nemožnosti dosáhnout jisté pravdy, což podle Ebelinga znamená nemožnost garance smysluplnosti lidského života – Ebeling se ptá, jak by člověk mohl žít v permanentní nejistotě?¹³¹ Podle něj nemůže taková kritická racionalita suplovat přirozenou lidskou potřebu náboženství.

Albert připouští fakt, že „náboženství a teologie hrají ve všech kulturách velkou roli v pojmání světa a skutečnosti“.¹³² Nahlíží proto na křesťanskou víru jako na významný kulturní jev. Ale mezi vědeckým a náboženským světonázorem existují silné inkompatibility, a právě nemožnost podpořit jednotlivé náboženské teze racionálními argumenty je pro Alberta zásadním faktem, na jehož základě odmítá nárok náboženských idejí na pravdivost. Proto Albert neodmítá možnou konstruktivně metafyzickou funkci náboženských myšlenek, ani to, že každý může vyznávat jakékoli náboženství, avšak pouze v rámci svého subjektivního přesvědčení bez nároku na obecnou pravdivost.

Ovšemže i Albert si klade otázku po tom, zda život v intencích konjekturálního kritického racionalismu – to jest život v nejistotě, bez předpokladu existence Boha a s tím spojených nadějí v nesmrtelnost duše či hrozbou věčného zatracení – může být uspokojivý a smysluplný? Podle něj však neexistuje a ani nemůže existovat žádná jistota ani garance smysluplného života už jen proto, že člověk nemůže ovlivnit všechny podmínky svého života. Každý se ovšem může rozhodnout, „zda je schopen naplnit svůj život smyslem, aby se mu zdál smysluplný“.¹³³ A samozřejmě pak záleží na každém, jestli se rozhodne vidět smysl v Bohu, v kritickém myšlení nebo ještě jinde. (Více ke kritickému racionalismu jako návrhu způsobu života viz pátou kapitolu o praxi vědy a každodenního života.)

¹³⁰ Ebeling, G., *Kritischer Rationalismus?*, s. 43.

¹³¹ *Ibid.*, s. 12.

¹³² Zimmer, R., Morgenstern, M. (eds.), *Gespräche mit Hans Albert*, s. 101.

¹³³ Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 186.

2.10 Shrnutí

Na závěr této kapitoly je podle mého názoru vhodné, vyjádřit se znovu zřetelně k otázce, zda Albert přeci jen své vlastní přesvědčení sám neimunizuje. V tomto smyslu lze zmínit Ebelingovu námitku související s nejistotou vázánou na regulativní ideu pravdy, že totiž Albert sice odmítá zdůvodňující „regressus in infinitum“, zároveň ale postuluje permanentní kritický „progressus in infinitum“.¹³⁴ Souhlasím, ale nevidím v tom problém. Ač nejistý, je zřejmě progres poznání lepší, než stagnace poznání zapříčiněná regrese na „jisté“ základy. A rozhodně při tom nehrozí Ebelingem obávaná instrumentální „omnipotence rozumu“, neboť jak jsme mohli vidět a jak ještě několikrát uvidíme, je tento typ racionalismu *kritický* proto, že omezuje i samotný rozum tím, že involvuje *rozhodnutí*, čímž se přibližuje praxi vědy a života vůbec. Všechna východiska kritického racionalismu mají navíc konjekturální, tedy *domněnkový* a technologický, tedy vzorový, doporučující, *návrhový* charakter. Jejich cílem tedy není jen „horizontální“ kritika alternativních teoretických konstrukcí, které jsou kriticky zkoušeny v reálných souvislostech lidské praxe. Nadto jsou samotná tato východiska zároveň otevřena „vertikální“ kritice sebe samých.

Obě roviny této kritiky pak v žádném případě nejsou jen destruktivní – jejich cílem totiž není pouhé vyhledávání chyb a na jejich základě vyvracení určitých teorií, nýbrž zejména oprava těchto chyb, vylepšení oněch teorií a vůbec snaha o pokrok poznání. Imanentní sebekritika kritického racionalismu proto není sofistický trik, který by měl tento vědomě otevřený postoj navždy ubránit proti novým poznatkům, které se dříve či později vynoří. Umožňuje ale optimalizaci sebe sama po změnách, které v budoucnosti nastanou, aniž by bylo nutné ihned odmítnout celý systém jako slepou uličku pro již nevyhovující návrhy.

¹³⁴ Ebeling, G., *Kritischer Rationalismus?*, s. 6.

3. TEORIE POZNÁNÍ

Možnosti a podmínky poznání podle kritického racionalismu

„Kritika hledání jistého základu poznání může vést také k novému názoru o možnostech teorie poznání, názoru, který vychází z toho, že Kantův transcendentální idealismus nahradí realistickým výkladem, že však transcendentální přístup může být v této interpretaci dále rozvíjen. To vede k teorii poznání, která si klade za úkol dosáhnout vysvětlení lidského poznání skrze hypotetický rekurs na povahu lidské poznávací mohutnosti a ostatních podmínek, které jsou pro její ustavení relevantní.“

(Die Möglichkeit der Erkenntnis, s. 12)

Pokud už vůbec někde zazní spojení „kriticko-racionalistická teorie poznání“ či „kriticko-racionalistická epistemologie“,¹³⁵ následuje většinou asociace se jménem „Karl Popper“ a s přívlastkem „evoluční“. Cílem této kapitoly je představit epistemologické úvahy Hanse Alberta, který specifickým způsobem rozpracoval a především systematizoval kriticko-racionalistickou teorii poznání. Ačkoli se Albert evolučnímu charakteru poznání nijak nevyhýbá, zaměřuje se především na problémy vycházející z tradice epistemologického tázání.¹³⁶

Ve své interpretaci Albertovy teorie poznání budu vycházet z otázky, zda je z pohledu kritického racionalismu možné takzvané pravé poznání, což navíc doplním zkoumáním otázky, zda je z tohoto prizmatu možná takzvaná čistá teorie poznání.

¹³⁵ Pojmy „teorie poznání“ a „epistemologie“ používám jako záměnné. Označují část filosofie, která se zabývá problematikou poznání. Hans Albert používá výhradně pojmu „Erkenntnislehre“. Příznačnou Couturatovu definici epistemologie, která je podle mého názoru zcela kongruentní s kriticko-racionalistickým pojetím, uvádí například Miloš Kratochvíl: „Epistemologie je teorií poznání opřenou o kritické studium vědy neboli o takovou kritiku, jakou definoval a založil Kant“ (Kratochvíl, M., *Francouzská epistemologie*, s. 15).

¹³⁶ Popper většinu problémů tematizoval v textu *Von den Quellen unseres Wissens und unserer Unwissenheit* (tj. úvod spisu *Vermutungen und Widerlegungen*).

V obou případech nejprve ukáží, jak se Albert vymezuje vůči názorům svých předchůdců, to znamená vůči klasickým novověkým epistemologiím (klasickému intelektualismu/empirismu) a vůči transcendentálnímu idealismu Immanuela Kanta. Poté analyzují jeho vlastní pozici, kterou Albert označuje jako kritický racionalismus, respektive transcendentální realismus, které úzce vztahuje k předpokladu kritického realismu, a nadto zahrnuje problematiku poznání do kontextu lidské praxe.

3.1 Je možné pravé poznání?

Skutečnost, že je otázka po možnosti pravého poznání pro Alberta kardinální, je zřejmá již z toho, že problémem „podstaty poznání“ (*Wesen der Erkenntnis*), „pravého poznání“ (*echte Erkenntnis*) či „pravdivého vědění“ (*wahres Wissen*) se zabývá hned v první kapitole svého nejvýznamnějšího spisu *Traktat über kritische Vernunft*.¹³⁷ Taktéž na začátku své první „Kritiky“ – *Kritik der reinen Erkenntnislehre* – se Albert ptá, „co je to pravé vědění, jak ho lze dosáhnout a jakým způsobem ho lze odlišit od pouhého mínění“.¹³⁸

V duchu epistemologické tradice lze na tyto otázky odpovědět následovně. Pravé poznání především úzce souvisí s pojmem *pravdy*, neboť pravé poznání musí být na každý pád pravdivé. Avšak i pouhá mínění mohou být (náhodně) pravdivá. Dalším požadavkem, který se proto zdá být nasnadě, je *jistota*, protože pravé poznání by mělo spočívat v jistotě o pravdivosti daného názoru. Ale ani to se nejvíce zdá být dostačující, neboť i lidé s protikladnými názory jim často věří se stejnou jistotou. Proto přichází třetí požadavek, totiž požadavek *zdůvodnění*, které by mělo zprostředkovat garanci pravdivosti, protože jistota se zdá být oprávněná pouze tehdy, pokud je daný názor dostatečně zdůvodněn.¹³⁹

Pokud tedy pravé poznání znamená poznání pravdivé, to jest poznání „pravdy o povaze nějakých reálných souvislostí“, zdá se být přirozené, že se přitom také snažíme nabýt „jistoty, zda to, co jsme našli, je takto pravdivé“.¹⁴⁰ Tato jistota je ovšem

¹³⁷ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 9.

¹³⁸ Albert, H., *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, s. 9. Albert postupně vydal další tři kritiky: *Kritik der reinen Hermeneutik* (1994), *Kritik des transzendentalen Denkens* (2003) a *Kritik des theologischen Denkens* (2013).

¹³⁹ Srv. Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 9-10.

¹⁴⁰ Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 9-10.

spojena s hledáním „základu“ či „důvodu“ (*Grund*) veškerého vědění, který toto vědění „zdůvodňuje“ (*begründen*) a staví mimo veškerou pochybnost. Načrtnutý postup, v němž se snoubí *pravda s jistotou a zdůvodněním*, označuje Albert jako *klasický ideál poznání*. Na první pohled se požadavek jistého zdůvodnění pravdy jeví být zcela plausibilní a Albert také ukazuje, jak je západní filosofické myšlení prodchnuto touto ideou „posledního zdůvodnění poznání“ (*Letztbegründung der Erkenntnis*). Hovoří přitom doslova o „fúzi pravdy a jistoty v ideji zdůvodnění“.¹⁴¹

3.1.1 Dějinně-filosofický exkurz

Klasický ideál pravého poznání byl zformulován již v antice. Albert zmiňuje Aristotelovu definici vědění, podle níž někdo něco *ví*, pokud zná *důvod*, proč tomu tak je, čímž má jistotu, že to nemůže být jinak.¹⁴² Objektivní jistotu je podle Aristotela možné získat dvojím způsobem: buď logickým důkazem, nebo bezprostředním náhledem, což jsou tedy zároveň znaky pravého vědění.¹⁴³ Jak známo, Aristotelovo pojetí poznání lze z dnešního pohledu označit jako induktivně-deduktivní, neboť „poznání“ (*noésis*) je spojeno se „smyslovým vnímáním“ (*aisthésis*) [*De Anim.* 427a], nadto se „poznání“ (*epistémé*) jednak musí vztahovat k určitému předmětu či oblasti jsoucna (tj. induktivní charakter), jednak musí být založeno na obecných „počátcích“ (*archai*) [*Met.* VI, 1025b5-10], jako je například zásada sporu a vyloučeného třetího (tj. deduktivní charakter).

V novověku pak klasický ideál poznání reprezentují dvě větve klasické epistemologie.¹⁴⁴ Jako precedentního zástupce *klasického intelektualismu* uvádí Albert Reného Descarta. Ten vychází ze *suverenity rozumu a z primátu teoretického vědění*, připouští pouze jasnou a evidentní intuici, tedy „chápání čisté a pozorné mysli, které je natolik snadné a rozlišené, že naprosto nezbyvá žádná pochybnost“ [AT 368, 15-17], přičemž jedině skrze intuici máme bezprostřední přístup k nepochybné pravdě.

¹⁴¹ Albert, H., *Traktat über rationale Praxis*, s. 8.

¹⁴² Srv. Albert, H., *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, s. 11.

¹⁴³ Podobné charakteristiky „pravého vědění“ jako u Aristotela identifikuje Albert také u Edmunda Husserla. Srv. Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 18.

¹⁴⁴ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 24-26. Srv. Popper, K. R., *Vermutungen und Widerlegungen*, s. 3. Ke kritice Albertova uchopení Descarta srv. Langthaler, R., *Kritischer Rationalismus*, s. 40-49. Langthaler tvrdí, že Albert nepochopil Descartem nastolenou problémovou situaci v tezi „cogito, ergo sum“.

Po počáteční skepsi totiž Descartes dospívá k nezpochybnitelnému nahlédnutí principu *cogito*, který se stává takzvaným archimédovským bodem poznání. Princip *cogito* je základem, který zdůvodňuje veškeré poznání, neboť z něj – na základě pravidla *clare et distincte* – lze dedukcí dospět k dalším poznatkům.

Jako příklad druhé větve, *klasického empirismu*, zmiňuje Albert Francise Bacon. Ten zdůrazňuje *suverenitu pozorování, smyslového vnímání a primát faktů*, kdy bezprostřední přístup k realitě a tím k pravdě mohou poskytnout pouze smyslové vjemy. Pravdy má být po zbavení se teoretických předsudků dosaženo induktivním postupem vycházejícím z experimentálně získaných pozorování. Ačkoli se prostředky k dosažení pravdy u Bacona i Descarta liší, cíl mají podle Alberta společný: „vytvářet pravdivé a zdůvodněné úsudky a tím dosáhnout jistoty poznání“.¹⁴⁵

Albert na základě toho konstatuje, že v klasických epistemologiích „původ poznání tvoří společně pravda a jistota, přičemž jistota je spolu s pravdou přenášena na jiné poznatky vždy upřednostněným procesem zdůvodnění“ (dedukce nebo indukce).¹⁴⁶ Avšak intelektualistická verze podle něj přeceňuje spekulaci, neboť deduktivní odvození, ačkoli je bezproblémové, „obsahuje pouze transformace, které nenavysují obsah výpovědí, jež přicházejí v úvahu, takže z relativně obsahu-prázdných, eventuelně analytických principů nevyplývají žádné obsahu-plné konsekvence“.¹⁴⁷ Empirická verze zase spekulaci podceňuje a pokouší se ji nahradit induktivním odvozením, avšak jak ukázali už David Hume a poté Karl Popper, princip indukce je z hlediska logického zdůvodnění neplatný.

3.1.2 Model zjevnosti poznání

Klasická *novověká* epistemologie bývá obvykle vnímána jako střet se scholastickou tradicí a většinou bývají zdůrazňovány především ty její aspekty, jimiž dostala svému jménu, to znamená, v nichž je *nová* a jimiž se od scholastického „tmářství“ odlišuje. Albert jde nicméně proti této tendenci a poukazuje na skutečnost, která se na první pohled jeví být velmi pobuřující, že totiž jak scholastika, tak novověká filosofie

¹⁴⁵ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 27.

¹⁴⁶ *Ibid.*, s. 28.

¹⁴⁷ *Ibid.*, s. 30. Srv. za moderní verzi intelektualismu považuje Albert například konvencionalismus Pierra Duhema, novopozitivismus Vídeňského kroužku je podle něj příkladem moderní verze empirismu.

používají společný způsob poznávání, který označuje jako „model zjevenosti poznání“ (*Offenbarungsmodel der Erkenntnis*).¹⁴⁸

Albert tvrdí, že novověká epistemologie se nebyla s to oprostít od teologického modelu autoritativního zjevení, totiž od nároku na neomylnost, na definitivní zdůvodnění a na interpretační monopol: „Dle tohoto vzoru má být jednou zjevená a nezměnitelná pravda navěky zdůvodněna a ochráněna před jakoukoli možnou kritikou.“¹⁴⁹ Model zjevenosti poznání se zakládá na optimistické epistemologii, která inspirovala zrod moderní vědy. Jde o zásadu, že ačkoli může být pravda zpočátku zahalena a není snadné ji odhalit, jakmile ji odhalíme, to jest, jakmile se nám pravda jednou „zjeví“, je nadále zjev(e)ná: „stačí pouze otevřít oči, abychom ji spatřili“.¹⁵⁰ V tomto modelu se poznání pravdy rozumí samo sebou, zatímco omyl je nutné nějak vysvětlit, důsledkem čehož se pozornost nezaměřuje na obtíže spojené s hledáním pravdy, nýbrž na prameny omylů.

Tento proces však podle Alberta „obzvlášť výrazně vyjadřuje autoritativně-dogmatický charakter této epistemologie“.¹⁵¹ Způsob poznání, to jest model zjevenosti založený na autoritě určitého archimédovského bodu s nárokem na neomylnost, zůstává, liší se pouze pramen poznání (nadpřirozený pramen: Bůh; přirozený pramen: *cogito*, *imprese*) a přístup k němu (buď prostřednictvím Bible; nebo skrze rozum či smyslové vnímání). Novověká filosofie původní teologické zjevení *demokratizovala* a *naturalizovala*, když namísto nadpřirozeného Boha postavila přirozenou individuální intuici nebo smyslové vnímání, to znamená, zaměřila se na myšlenku zjev(e)nosti přírody skrze rozum nebo smysly. Na základě toho Albert konstatuje: „Novověká filosofie se v žádném případě neoprostila od tohoto teologického modelu, který proces poznání koncentruje z velké míry na výklad daných a autoritou vybavených výroků, přičemž se omyl posunul do oblasti hříchu, kdežto poznání přijalo charakter milosti.“¹⁵²

¹⁴⁸ Srv. *ibid.*, s. 18. Nikoli běžný překlad slova *Offenbarung* jako „zjevenost“ namísto „zjevnost“ používám záměrně kvůli přímé asociaci na náboženský pojem „zjevení“, na což se Albert snaží především poukázat. Taktéž Mary Varney Rorty, překladatelka *Traktat über kritische Vernunft* do angličtiny, použila výrazu „revelation“. (Srv. Albert, H., *Treatise on Critical Reason*, Translated by Mary Varney Rorty.)

¹⁴⁹ *Ibid.*, s. 19.

¹⁵⁰ *Ibid.* Epistemologický optimismus srv. Popper, K. R., *Vermutungen und Widerlegungen*, s. 5. Ideologická teorie omylu srv. Popper, K. R., *Vermutungen und Widerlegungen*, s. 9-10.

¹⁵¹ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 20.

¹⁵² *Ibid.*, s. 22.

Model zjevenosti poznání tak manifestuje epistemologické analogie scholastiky a novověké filosofie a jejich teologický („zjevenostní“) charakter.

3.1.3 Problém posledního zdůvodnění poznání

Klasické epistemologie můžeme pro jejich úsilí o dosažení pravého poznání a jeho jistého zdůvodnění uchopit v rámci „zdůvodňujícího myšlení“ (*Begründungsdenken*). Již William W. Bartley ve svém návrhu takzvaného pankritického racionalismu ukazuje, že ačkoli novověké epistemologie často operují s pojmem kritiky, ten v důsledku vždy slouží snaze o zdůvodnění.¹⁵³ Jiný kritický racionalista, Alan Musgrave, v této souvislosti hovoří o *justifikacionismu*, kdy „důvod nebo zdůvodnění pro víru v propozici musí být důvodem nebo zdůvodněním pro propozici, v níž věříme“.¹⁵⁴ Hans Albert to nazývá „problémem posledního zdůvodnění poznání“ (*Problem der Letztbegründung der Erkenntnis*) a demonstuje jej na specifickém příkladu – takzvaném Münchhausenově trilematu (viz níže) –, který vstoupil do učebnic moderní teorie poznání.¹⁵⁵

Problém posledního zdůvodnění poznání souvisí tedy zejména s hledáním jistého a bezpečného základu poznání a jeho absolutního a definitivního zdůvodnění. Albert v této souvislosti nejprve připomíná známý axiom „starých knih o logice“, větu o dostatečném důvodu (*principium rationis sufficientis*), který sice z učebnic logiky zmizel, ale přetrval jako „všeobecný postulát klasické metodologie racionálního poznání: hledej vždy dostatečné zdůvodnění pro všechna svá přesvědčení“.¹⁵⁶ Tento postulát je zdánlivě nevinný a navíc, jak bylo naznačeno v úvodu, se zdá být samozřejmý. Albert ho analyzuje v rámci formální logiky jako problém logického odvození. Poukazuje přitom na tři fakty: zaprvé, že „logickou dedukcí nelze nikdy získat obsah“; zadruhé, že „platný deduktivní argument nevyovídá nic o pravdivosti jeho komponent“, nýbrž garantuje pouze transfer pozitivní pravdivostní hodnoty a zpětný transfer negativní pravdivostní hodnoty; a zatřetí, že „neplatný deduktivní

¹⁵³ Srv. Bartley, W. W., *Flucht ins Engagement. Versuch einer Theorie des offenen Geistes*. München, Szczesny Verlag 1964, s. 151.

¹⁵⁴ Musgrave, A., *Hans Albert and the criticism of justificationism*, s. 127.

¹⁵⁵ Srv. Grundmann, T., *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*, s. 285.

¹⁵⁶ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 11.

argument vytváří chybný závěr, kde tato garance není dána“.¹⁵⁷ Albert přiznává, že myšlenka zdůvodnění přesvědčení rekurem na jisté základy (tj. zdůvodnění množiny výroků prostřednictvím logických dedukcí všech komponent dotyčné množiny výroků) je zajisté velmi lákavá.

Dodává ovšem, že kdyby tento princip byl vzat vážně, vedlo by to k zásadnímu problému: „Pokud se bude požadovat zdůvodnění *všeho*, pak se musí také požadovat zdůvodnění pro poznatky, na nichž spočívají názory, respektive dotyčné množiny výroků, které mají být zdůvodněny.“¹⁵⁸ To vede ke zmíněnému učebnicovému příkladu, k takzvanému *Münchhausenovu trilematu*.¹⁵⁹ Proslulý a stejně tak prolhaný německý pohádkový baron Münchhausen totiž tvrdil, že sám sebe (i s koněm) vytáhl za svůj cop z bažiny. Podobně požadavek posledního zdůvodnění poznání ústí v neřešitelný problém – trilema, to jest v paradoxní situaci, jejíž řešení má tři varianty, ani jednu z nich však (alespoň z pohledu kritického racionalismu) nelze akceptovat.

První variantou je *nekonečný regres*, kdy jde požadavek zdůvodnění při hledání jistých základů stále nazpět. Na každou zdůvodňující odpověď následuje další otázka „a proč“ a tak to jde donekonečna. Tímto způsobem je zřejmě hledání jistého základu, posledního zdůvodnění neboli archimédovského bodu neproveditelné. Druhou variantou je *logický kruh*, kdy se v rámci procesu zdůvodnění vztahujeme na výroky, které se vyskytují dříve jako sami potřebující zdůvodnění. Zjednodušeně řečeno se jedná o neřešitelný problém, když se snažíme odpovědět na otázku, co bylo dřív, jestli slepice nebo vejce. Zdůvodňovací proces se v tomto případě točí v kruhu a je zcela nerozhodnutelný. Poslední, třetí variantou je *přerušení zdůvodňovacího procesu v určitém bodě* a stanovení tohoto bodu jako archimédovského. Právě tento postup lze provést nejsnáze a skutečně je klasickými epistemologiemi obvykle uplatňován: určitý

¹⁵⁷ Ibid., s. 13-14.

¹⁵⁸ Ibid., s. 15.

¹⁵⁹ Český ekvivalent může též znít „trilema barona Prášila“. Jde o specifické rozvedení Popperem zmíněného Friesova trilematu: „dogmatismus vs. nekonečný regres vs. psychologismus“ (Popper, K. R., *Logika vědeckého zkoumání*, s. 82.) V Albertově pojetí spadá dogmatismus a psychologismus nakonec vjedno, neboť dogmatické přerušení zdůvodňovacího procesu má v zásadě „svévolný charakter“ (*Traktat über kritische Vernunft*, s. 36). Svě trilema proto Albert doplňuje logickým kruhem, který Fries i Popper opomněli a který vzniká proto, „že se ve zdůvodňovacím procesu zpětně vztahujeme na výroky, které se vyskytují dříve jako nutně zdůvodnitelné“ (*Traktat über kritische Vernunft*, s. 15). Například Popperův nejmladší žák David Miller zase zdůrazňuje zejména nevyhnutelnou kruhovitost, v níž je takzvaný nekritický racionalismus uzavřen (Miller, D., *Overcoming the Justificationist Addiction*, s. 93-103.)

bod (jako např. *cogito*) je stanoven za jistý základ poznání, který dále nepotřebuje zdůvodnit, a na němž je postaveno veškeré další poznání.

Albert však zdůrazňuje, že takovéto přerušení zdůvodňovacího procesu poznání vede de facto k suspendování principu dostatečného zdůvodnění poznání, což přirovnává k suspendování principu kauzality zavedením *causa sui*. Přerušení zdůvodňovacího procesu je většinou argumentováno samoevidencí, jistou pravdou, tím, že další zdůvodnění prostě není nutné. Všechny podobné důvody ale Albert striktně označuje za „rezignační řešení“ a především za „dogmatismus“, který je z kriticko-racionálního hlediska naprosto nepřijatelný.¹⁶⁰

Veškeré odvolávání se na samoevidenci a podobné samozvané „jistoty“ je pouze alibismus, neboť klíčovou roli v přerušení zdůvodňovacího procesu hraje podle Alberta jednoduše naše rozhodnutí. Tomuto rozhodnutí o přerušení zdůvodňovacího procesu v zásadě nelze odejmout „svévolný charakter“, což znamená, že „všechny jistoty v poznání jsou autofabrikované, a proto jsou pro uchopení skutečnosti bezcenné“.¹⁶¹ Navíc Albert poukazuje na skutečnost, že takový dogmatismus je spojen imunizací svých zdánlivě „nezpochybnitelných“ principů, které jsou tím uměle chráněny před jakoukoli kritikou, což vede k nežádoucí stagnaci poznání. Regres na absolutní jistou instanci, která je vybavena nezpochybnitelnou autoritou, je tedy z hlediska kritického racionalismu postup dogmatický, nezdůvodnitelný a v důsledku též svévolný.

3.1.4 Albertova kriticistická alternativa

Namísto rádobý „posledních“, tedy definitivních jistot v poznání, které, jak se ukázalo, jsou ale autofabrikované, dosazuje Albert postup spočívající v *konstrukci* pokusných přezkušitelných hypotéz a jejich následnou *kritickou* diskuzi dle relevantních hledisek v myšlenkových i reálných experimentech. Tvrdí: „Dosadíme-li na místo ideje posledního zdůvodnění *ideu kritického zkoušení*, tedy ideu kritické diskuze všech výroků, které přicházejí v úvahu, pomocí racionálních argumentů, tak se sice zříkáme jistot, jež sami produkujeme, avšak máme vyhlídku, že se přiblížíme k pravdě.“¹⁶² Právě

¹⁶⁰ Srv. Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 17.

¹⁶¹ *Ibid.*, s. 36.

¹⁶² *Ibid.*, s. 42.

v tom spočívá důsledek odmítnutí požadavku posledního zdůvodnění poznání: na jedné straně nejistota, na straně druhé vyhlídka lepší aproximace k pravdě.

Albert přitom striktně rozlišuje „pojem pravdy“ a „kritérium pravdivosti“ a tvrdí, že ačkoli bylo dosud hledání kritéria pravdivosti (tedy jistého znaku pravdy) bez úspěchu, v žádném případě to neznamená, že bychom museli obětovat pojem, ideu či ideál pravdy jako takový.¹⁶³ Uvádí následující definici (ideje) pravdy: „Může být pojímána jako idea odpovídající interpretace faktů, k níž se lze vztahovat jazykovými prostředky. Proto se jako regulativní idea vztahuje k adekvátnosti jazykových úkonů s ohledem na jejich interpretační funkci, a to znamená: s ohledem na reprodukci skutečných nebo možných souvislostí.“¹⁶⁴

Nahrazení požadavku posledního zdůvodnění požadavkem konsekventní kritiky nevede ke skepsi, jak by se na první pohled mohlo zdát. Podle Alberta je kritická metoda metodou do té míry *negativní*, „jak dalece jí záleží nikoli na pozitivní zdůvodnitelnosti a odpovídajících pokusech o zdůvodnění, nýbrž jak dalece jí jde o vyvrátitelnost a pokusy o vyvrácení“.¹⁶⁵ Albert ji spíše nazývá metodou *dialektickou*, a to do té míry, „jak dalece klade důraz na vyhledávání a odstraňování rozporů“.¹⁶⁶ Kritika tedy usiluje o přímou konfrontaci s chybami, poukazuje na více či méně zřejmé rozpory, a tím vyvrací dosud akceptovaná tvrzení, která se díky kritice mohou ukázat jako neudržitelná – cílem kritické metody je tedy přispět k pokroku poznání.

Bartley se pro kritický racionalismus dovolával kritiky oproštěné od zdůvodnění.¹⁶⁷ Musgrave později argumentoval, že „kritický racionalista si myslí, že můžeme mít důvod něčemu věřit (provizorně), což není důvodem pro to, v co věříme, což neznamená, že to, čemu věříme, je pravdivé nebo spíš pravdivé než nepravdivé“.¹⁶⁸ Albert s tím souhlasí a shrnuje to již zmíněným konstatováním, že v rámci kritického racionalismu nejde „o ospravedlnění výroků a systémů výpovědí, nýbrž o jejich kritické

¹⁶³ Srv. Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 11.

¹⁶⁴ Albert, H., *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, s. 16.

¹⁶⁵ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 54.

¹⁶⁶ Ibid. Kritika využívá především logický princip sporu: „Vždy hledejme relevantní rozpory, abychom dosavadní přesvědčení vystavili riziku ztroskotání, a tím mu dali možnost, aby se osvědčilo.“ Albert označuje logiku doslova jako „organon logiky“ (Ibid., s. 52.)

¹⁶⁷ Srv. Bartley, W. W., *Flucht ins Engagemnet*, s. 153.

¹⁶⁸ Musgrave, A., *Hans Albert and the criticism of justificationism*, s. 127.

zkoumání“.¹⁶⁹ Je tedy možné říci, že kritický racionalismus se nachází skutečně mimo „zdůvodňující myšlení“, protože nabízí pouze metodologii, která navrhuje konsekventně vyhledávat a eliminovat chyby nejen ve smyslu objektivě *horizontálním*, nýbrž nadto též metodologicky *vertikálním*, neboť by sama měla být otevřena kritice a případné revizi. Jak poznamenává Michael Schmidt-Salomon, „je evidentní, že princip kritického zkoušení poskytuje mnohem větší otevřenost argumentace než ostatní teoretické systémy“.¹⁷⁰ Ještě jednou zdůrazněme: otevřenost, nikoli jistotu.

3.2 Je možná čistá teorie poznání?

Z výše uvedeného snad jasně vyplývá, že „pravé poznání“ v klasickém smyslu – to jest poznání *pravdivé & jisté & zdůvodněné* – z hlediska kritického racionalismu možné není, neboť vede buď k neřešitelným paradoxům (nekonečný regres nebo logický kruh), nebo k nežádoucímu dogmatismu (svévolné přerušení zdůvodňovacího procesu). Albert proto „pravé poznání“ nahrazuje pojmem *lidské poznání, jak je ztělesněno ve vědách*, jež je „kulturním výkonem“ (*Kulturleistung*), doslova „praxí, která je zaměřena na řešení kognitivních problémů“.¹⁷¹

Jak na realistický, tak na pragmatický aspekt poznání postupně přijde řeč. Nejprve opět uvedu transcendentální problematiku, která je podle mého názoru pro Albertovu teorii poznání zcela zásadní. Albert se totiž v návaznosti na Kantovo transcendentální tázání neptá pouze po možnosti poznání, nýbrž nadto též po podmínkách této možnosti. Tomuto problému se věnuje především ve spise *Kritik der reinen Erkenntnislehre* a odráží se od něj i ve svém druhém „Traktátu“: *Traktat über rationale Praxis*.

3.2.1 Kantův transcendentální idealismus

Transcendentální idealismus Immanuela Kanta představuje pro Alberta na jedné straně významnou inspiraci pro kriticko-racionalistickou teorii poznání, na druhé straně v něm

¹⁶⁹ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 46.

¹⁷⁰ Schmidt-Salomon, M., *Das „Münchhausentriemla“ oder: Ist es möglich, sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpf zu ziehen?*

¹⁷¹ Albert, H., *Die Möglichkeit der Erkenntnis*, s. 4.

spatřuje reminiscence klasického zdůvodňujícího myšlení, a to nikoli jen v rovině *horizontální* (to znamená, co se zdůvodnění jisté pravdivosti objektů teorie poznání týče), nýbrž nadto též v rovině *vertikální* (to znamená, co se týče apodiktické jistoty samotné teorie poznání a jejích metod). Kant se totiž neptá, *zda* je poznání možné, ale *jak* je možné (respektive: *jak jsou možné syntetické soudy a priori*).

Kantův přístup bývá tradičně označován za překonání racionálního dogmatismu klasického intelektualismu na straně jedné a zároveň racionálního skepticizmu klasického empirismu na straně druhé. *Podmínky* možnosti poznání spočívají podle Kanta v lidské poznávací mohutnosti. Ta je tvořena apriorními smyslovými a rozvažovacími formami poznání, díky nimž disponujeme syntetickými soudy a priori, jež se vyznačují apodiktickou jistotou. *Možnost* poznání je pak určena zkušeností. Ta je omezena pouze na takzvaný svět jevů, který je závislý na lidské poznávací mohutnosti, respektive je jí konstituován.

Protože šlo Kantovi především o problém syntetických soudů a priori, které mají být dány s nepopíratelnou, *apodiktickou jistotou* [Prol. §4, 35], jež zaručuje jejich pravdivost, označuje Albert Kantův přístup za zvláštní případ klasického ideálu zdůvodnění. Ačkoli se Kant z velké části snaží o kritický přístup k problému poznání, jeho snaha o zdůvodnění apodiktické jistoty syntetických soudů a priori vede podle Alberta opět ke zmíněnému trilematu. Proto tvrdí, že Kant se očividně snažil o druh vysvětlení možnosti poznání, „které mělo zároveň charakter zdůvodnění, neboť jeho postup měl vést k zásadám, které jsou apodikticky jisté a jejichž pravda je tím zaručena“.¹⁷²

Součástí Kantova pojetí je zároveň důraz na skutečnost, že naše poznání podléhá určitým zákonitostem. Kant přitom tvrdí, že „nejvyšší zákonodárství přírody musí spočívat v nás“, to jest, že „rozvažovací schopnost nečerpá své (apriorní) zákony z přírody, nýbrž předepisuje jí je“ [Prol. §36, 113]. Albert v tom identifikuje zásadní posun, protože „zatímco dříve byla zdůvodnění výše zmíněným způsobem očekávána pouze uvnitř vědeckých disciplín, vyvstává nyní ten samý problém na dalším stupni, totiž uvnitř teorie poznání, která ověřuje nároky na platnost těchto disciplín a má jim

¹⁷² Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 17.

poskytovat podporu“.¹⁷³ To podle něj vede k problému takzvané *čisté* teorie poznání, která si nárokuje nezávislé a privilegované postavení vůči vědám (více viz níže).

3.2.2 Albertův transcendentální realismus

Je třeba podotknout, že již Popper se ve svém prvotním díle *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie* nechal inspirovat Kantovým *transcendentalismem*, který označuje jako „metodologickou metodu“ teorie poznání, tedy názor, „že epistemologická tvrzení a pojmy mohou a musejí být kriticky přezkoušena prostřednictvím skutečných metod empirických věd“.¹⁷⁴ Albert, ačkoli Kanta výše zmíněným způsobem kritizuje, uznává především transcendentální způsob myšlení, který „nemá nic společného s fakty, nýbrž s podmínkami, za nichž může být zkušenost, respektive poznání faktů srozumitelně učiněno“ – tím se podle Wolfganga Röda dostává dokonce ještě blíže Kantovým názorům, než Popper.¹⁷⁵

V Kantově přístupu rozlišuje Albert tři zásadní myšlenky: „(1) myšlenku, že struktura lidské poznávací mohutnosti má centrální význam pro poznání, (2) myšlenku, že poznávající subjekt má k této struktuře bezprostřední přístup, takže může nahlédnout její zákonitosti s apodiktickou jistotou, a (3) myšlenku, že poznávací mohutnost je konstitutivní pro předměty poznání, takže svět jeví je tím konstruován jako empirická realita“.¹⁷⁶ Zatímco poslední dvě zmíněné jsou z pohledu kritického racionalismu problematické, první naopak otevírá zajímavou a plodnou perspektivu pro kriticko-racionalistickou teorii poznání.

Pokud totiž podle Alberta pomineme klasický požadavek zdůvodnění apodiktické jistoty, pak lze Kantovo řešení chápat jako pokus adekvátně *vysvětlit poznání jako reálný proces* prostřednictvím rekursu na povahu poznávací mohutnosti. Namísto „zdůvodnění“ (*Begründung*), které je spojeno s požadavkem apodiktické jistoty, proto staví hypotetické „vysvětlení“ (*Erklärung*) možnosti zkušenostního poznání. Toto vysvětlení pak vychází ze zákonitostí naší poznávací mohutnosti, neboť „pokud nahlížíme na lidské poznání jako na reálný proces, pak musí být pro adekvátní

¹⁷³ Albert, H., *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, s. 20.

¹⁷⁴ Popper, K. R., *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, s. 7.

¹⁷⁵ Röd, W., *Kritischer Rationalismus und kantianischer Kritizismus*, s. 133.

¹⁷⁶ Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 18-19.

vysvětlení tohoto procesu vzata v potaz struktura poznávací mohutnosti.“¹⁷⁷ Tímto způsobem lze tedy *transcendentální* otázku po podmínkách možnosti poznání interpretovat veskrze *realisticky*.

Na jedné straně tedy máme *transcendentální předpoklad*, že struktura lidské poznávací mohutnosti má centrální význam pro poznání, což Albert v návaznosti na Poppera spojuje s evolučním výkladem poznání, podle něhož jsou naše intelektuální funkce „preformovány“ ve smyslu vrozeného přizpůsobení. Ačkoli oba kritičtí racionalisté uznávají, že v průběhu evoluce byly naše základní intelektuální funkce „preformovány“, neznamena to podle nich, že k vysvětlení tohoto „preformačního systému bychom museli použít předzjednanou harmonii či *veritas* našeho stvořitele“.¹⁷⁸ Důležitý je přitom fakt, že i evoluce má své omyly (slepé vývojové větve), proto ani *genetickému a priori* v žádném případě nelze přisuzovat apodiktickou jistotu.

Na druhé straně je realistická modifikace transcendentálního idealismu úzce spojena s předpokladem *kritického realismu*, který zahrnuje výše zmíněnou regulativní ideu pravdy. Kritický realismus je pro Albertovu koncepci klíčový: jedná se o nám již známý předpoklad, že existuje na lidském myšlení nezávislá strukturovaná skutečnost, která je pro nás alespoň do určitého stupně poznatelná.¹⁷⁹ Cílem poznání je pak adekvátní uchopení a interpretace skutečnosti, která je nezávislá na struktuře poznávajícího subjektu. A protože onu na lidském myšlení nezávislou skutečnost dosud nejlépe popisuje věda, jsou podle Alberta výsledky vědeckého zkoumání relevantní i pro samotnou teorii poznání. Tím se opět vracíme k problému takzvané čisté teorie poznání.

3.2.3 Odmítnutí čisté teorie poznání

Čistou teorii poznání lze snad nejlépe charakterizovat dvěma nároky, které má vyjadřovat predikát „čistá“. Zprv jde o nárok na autonomii, to jest *nezávislost*

¹⁷⁷ Albert, H., *Die Möglichkeit der Erkenntnis*, s. 10. Ke kritice Albertova uchopení Kanta srv. Langthaler, R., *Kritischer Rationalismus*, s. 79-103. Langthaler kritizuje už samotné označení Kantovy pozice jako „transcendentální idealismus“. Röd poukazuje na fakt, že Kant sám použil nejdříve pojem „transcendentální idealismus“, který později označil za nevyhovující a přiklonil se k pojmu „kritický idealismus“ (srv. Röd, W., *Kritischer Rationalismus und kantianischer Kritizismus*, s. 144).

¹⁷⁸ Albert, H., *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, s. 36.

¹⁷⁹ Srv. Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 16.

na výsledcích zkoumání jednotlivých věd. To zadruhé souvisí s nárokem metodologické *nadřazenosti* nad ostatními vědami, neboť čistá teorie poznání si klade za cíl vědecké poznání zajistit či fundovat. Jedním z příkladů může být právě Kantova transcendentální filosofie jako *systém všech principů* čistého rozumu: „Transcendentální filosofie je ideou vědy, k níž má kritika čistého rozumu rozvrhnout celý plán architektonicky, tj. na základě principů, a to s plnou zárukou úplnosti a jistoty všech částí, které tuto budovu tvoří.“ [KrV B27]¹⁸⁰

První nárok čisté teorie poznání – nárok na *nezávislost* na výsledcích zkoumání jednotlivých věd – je neslučitelný s výše uvedeným předpokladem *kritického realismu*, z něhož vyplývá kritika jakékoli teorie, která si pro sebe nárokuje autonomii, a tím imunitu vůči případné realistické kritice (ve formě umožnění ztroskotání na skutečnosti). Pokud chce čistá teorie poznání uchopit problém poznání nezávisle na vědeckých výsledcích, jde z tohoto pohledu o dogmatický, a tedy z pohledu kritického racionalismu neakceptovatelný požadavek. Naopak kriticko-racionalistická teorie poznání obsahuje podle Alberta takový program, „v jehož metodách mohou být využity výsledky všech věd, které přicházejí v úvahu pro analýzu poznání jako reálného procesu“.¹⁸¹

Spolu s tím padá i druhý nárok čisté teorie poznání na metodologickou *nadřazenost* nad ostatními vědami. Albert jej vyvrací zmíněným poukazem, že i „v genetickém a priori, stejně jako ve zkušenostním poznání, mohou vyvstat více či méně velké omyly, které lze korigovat skrze pokrok poznání ve vědách“.¹⁸² Na základě toho přijímá předpoklad *konsekventního falibilismu*, který zdůrazňuje lidskou „chybovatelnost“ (*Fehlbarkeit*), omylnost: veškeré lidské poznání i jednání, veškerá lidská řešení problémů jsou potenciálně omylná, a to nejen v rovině horizontální (můžeme též říci: objektivě aposteriorní), nýbrž i v rovině vertikální (neboli: metodologicky apriorní). To platí nejen pro vědu jako jeden z nejs sofistikovanejších

¹⁸⁰ Srv. dále B869: „Veškerá filosofie je buď poznáním z čistého rozumu, nebo rozumovým poznáním na základě empirických principů. První se nazývá čistou, druhá empirickou filosofií. Filosofie čistého rozumu je buď *propedeutikou* (přípravou), která zkoumá rozumovou mohutnost z hlediska veškerého čistého poznání a priori, a nazývá se *kritikou*, nebo je, za druhé, systémem čistého rozumu (vědou), a celek (opravdového právě jako zdánlivého filosofického poznání z čistého rozumu v systematické souvislosti se nazývá *metafyzikou*. [...] Liší se od veškerého empirického, jakož i matematického používání rozumu.“

¹⁸¹ Albert, H., *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, s. 37-38.

¹⁸² Albert, H., *Die Möglichkeit der Erkenntnis*, s. 12.

lidských poznávacích výkonů, nýbrž i pro teorii poznání, která tento poznávací výkon zkoumá.

Stejně jako každá jiná teorie či oblast řešení problémů, ani teorie poznání si nesmí nárokovat autonomii, jinak by se pohybovala v teoretickém vakuu a upadla v dogmatismus. Proto podle Alberta úkol realistické epistemologie spočívá v tom, „vysvětlit proces poznání, to jest problém, k jehož řešení mohou přispět principiálně všechny vědy“.¹⁸³ Zároveň však přiznává, že právě vysvětlení poznávacího procesu, lidské poznávací praxe a možností poznání jsou úkoly nanejvýš složité.

3.2.4 Pragmatický aspekt (teorie) poznání

Ačkoli z transcendentální otázky vyplývá, že veškeré poznání je „formováno teorií“ (*theoriegeprägt*), z předpokladu kritického realismu vyplývá, že poznání se vztahuje ke skutečnosti. K tomu Albert přidává třetí aspekt, když poznání zároveň uchopuje jako „kulturní výkon“ (*Kulturleistung*). V rámci své teorie poznání totiž kromě transcendentální otázky a výsledků vědeckého zkoumání požaduje zohlednit „poznávací praxi“ (*Erkenntnispraxis*), respektive „racionální praxi“ (*rationale Praxis*). Na základě toho nesouhlasí především s ostrou demarkací mezi „poznáním“ (*Erkenntnis*) a „rozhodnutím“ (*Entscheidung*), kdy poznání má reprezentovat složku teoretickou, racionální, objektivní anebo hodnotově neutrální, zatímco rozhodnutí složku pragmatickou, iracionální, subjektivní anebo hodnotově determinovanou. Jak již víme, kritizuje tuto dichotomii jako neadekvátní a tvrdí, že „za každým poznáním – vědomě či nevědomě – stojí rozhodnutí“.¹⁸⁴

Už přijetí určitého metodologického rámce (kriticistického či zdůvodňujícího, realistického nebo „čistého“) je podle Alberta záležitost nacházející se v oblasti rozhodnutí. Proto tvrdí: „Poznání je prostoupeno hodnocením a rozhodováním všeho druhu. Jejich racionalita se manifestuje právě tím způsobem, jakým jsou hodnocení a rozhodnutí uskutečněna, neboť: racionalita je vždy věcí metody a tím praxe.“¹⁸⁵ Například i vědecká poznávací praxe nezbytně potřebuje měřítko, metody a cíle, o nichž je třeba rozhodnout. Albert to označuje jako „přirozené překážky“, jimž poznání čelí,

¹⁸³ Albert, H., *Kritische Vernunft und rationale Praxis*, s. 4.

¹⁸⁴ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 74.

¹⁸⁵ *Ibid.*, s. 78.

kteře nespočívají „v povaze lidského poznávacího ústrojí, nýbrž v příslušných zájmech a v eventuálně s tím spojeném druhu normování procesu poznání“.¹⁸⁶

Aby onu propast mezi poznáním a rozhodnutím překonal, zavádí dva postuláty. Prvním je postulat *kongruence*, který požaduje relaci teorie poznání k vědeckým výsledkům, což bylo vysvětleno výše. Druhým je postulat *realizovatelnosti*, který požaduje zohlednění lidských možností, a to i v teorii poznání, jež má zkoumat „skutečnou lidskou poznávací situaci“, protože poznání závisí také na povaze prostředí, v němž se odehrává – proto „reálné podmínky možného poznání závisí [...] na životních podmínkách pro lidstvo v rámci kosmu, na určitém místě v kosmu, vybaveném specifickými vlastnostmi a navíc zvláštními reálnými zákonitostmi kosmického dění“.¹⁸⁷

Pokud se tedy v rámci kritického racionalismu ptáme, zda je možná čistá teorie poznání, pak odpověď bude negativní. Kriticko-racionalistická teorie poznání by ve smyslu transcendentálního realismu měla vycházet z *reálných podmínek možnosti poznání* a z *realizovatelných cílů a požadavků*. Teorie poznání není v tomto pojetí žádná „uzavřená a aprioristicky formulovaná disciplína o všech vědách, nýbrž vědecká oblast problémů, na jejímž zkoumání se mohou podílet principiálně všechny vědy“.¹⁸⁸ Albert dokonce tvrdí, že „snahy o odhalení a řešení problémů poznání se žádným drastickým způsobem neodlišují od ostatních lidských aktivit“.¹⁸⁹ Hovoří přitom o „závislosti na kontextu“ (*Kontextabhängigkeit*), protože ani problém poznání (stejně jako žádný jiný) nelze řešit ve vakuu, naopak musí být prezentován v kontextu lidské praxe.

Kriticko-racionalistickou teorii poznání lze na základě toho chápat jako *racionální heuristiku*, v níž jde o neustálé a kreativní hledání nových problémů, jejich řešení a důsledků. Jde o metodologii racionální praxe, která se nevyznačuje žádnou bezpečnou metodou (indukcí, dedukcí, transcendentálním rekuresem), ani volbou zajištěného základu, nadto je otevřená revizi. Tato racionální praxe je příznačná „konstrukcí alternativních návrhů řešení a jejich komparativním posouzením ohledně

¹⁸⁶ Albert, H., *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, s. 41. Co se normativního charakteru teorie poznání týče, Albert ho v souvislosti se svým návrhem řešení problému hodnotové neutrality vědy zcela neomítá, naopak dokonce tvrdí, že ji jako metodologii chápe spíše jako normativní disciplínu (než deskriptivní) ve smyslu *technologie*, kterou lze vztáhnout na určité cíle praxe řešení problémů (srv. Albert, H., *Traktat über rationale Praxis*, s. 20).

¹⁸⁷ Albert, H., *Traktat über rationale Praxis*, s. 18.

¹⁸⁸ *Ibid.*, s. 21.

¹⁸⁹ *Ibid.*, s. 22.

jejich výkonnosti“.¹⁹⁰ Poznání se tedy rozvíjí pomocí konstruktivní spekulace a racionální argumentace, to jest prostřednictvím svobodné konstrukce hypotéz a jejich důsledného kritického zkoušení. Nadto je poznání explicitně pojímáno jako součást lidské praxe, v níž musí být neustále činěna rozhodnutí.

Albert z toho všeho vyvozuje příznačný závěr, jímž dává jasně najevo, že se nespokojuje s rádobou „čistými“, zdánlivě definitivními a na první pohled jednoznačnými řešeními, která však vedou ke zjednodušením, redukci a eliminaci kontextu daného problému. Tvrdí: „Je-li ale poznání součástí lidské praxe, potom nemá smysl rozlišovat mezi teoretickým a praktickým rozumem a konstruovat protiklad mezi poznáním a rozhodnutím. [...] V teorii poznání i v teorii vědy, pokud mají metodologický charakter, jde o pokus podpořit racionalitu rozhodnutí a tím i racionalitu lidské praxe [...] tím, že v této oblasti umožní relevantní kritiku. Tím je navržena koncepce racionality, která [...] bude mít konsekvence pro všechny oblasti sociálního života.“¹⁹¹

3.3 Shrnutí

Na obě otázky, které tvořily základní strukturu této kapitoly – *Je možné pravé poznání?* *Je možná čistá teorie poznání?* – jsem v Albertových intencích nakonec odpověděla záporně. Ukázalo se, že nejenže takzvané pravé poznání ve formě pravdivého a jistého a zdůvodněného poznání je utopismus *par excellence*, navíc že se jedná o svévolný dogmatismus, který namísto pokroku poznání involvuje jeho stagnaci. Stejně tak čistá teorie poznání, která si nárokuje nezávislost a nadřazenost nad vědami, jejich metodami a výsledky, přistupuje k problému poznání nerealisticky, takzvaně *in vacuum*, a nijak proto nepřispívá k pochopení poznání jako reálného procesu v reálném kontextu lidské poznávací praxe. O takové pochopení však Hans Albert ve své kriticko-racionalistické teorii poznání usiluje především.

Poznání jako *reálný proces* uchopuje prostřednictvím *transcendentálního realismu*. Jde o analýzu a vysvětlení reálných podmínek možnosti poznání. Na jedné straně přitom musí být zohledněn význam struktury poznávací mohutnosti, která však, jak bylo ukázáno, ani v rámci genetického a priori není neomylná. Na straně druhé je při

¹⁹⁰ Ibid., s. 30.

¹⁹¹ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 65.

této analýze třeba vzít v potaz výsledky vědeckého zkoumání, neboť je to zejména věda jako určitá oblast řešení problémů, která se dosud nejlépe osvědčila při pokusech o poznání skutečnosti.

Poznání v *reálném kontextu* pojímá Albert na základě předpokladu *kritického realismu*. Znamená to jednak uznat existenci na nás nezávislé skutečnosti, kterou lze do určitého stupně poznat (a která tedy není jen kantovským světem jevů), jednak připustit možnost alternativních výkladů, jejich kritické argumentace a otevřenost revizi. Tuto pluralitu, otevřenost a revidovatelnost je ovšem důležité akceptovat nejen v rovině horizontální (objektové), nýbrž nadto též i v rovině vertikální (metodologické).

A konečně poznání jako *lidskou poznávací praxi* vztahuje Albert k předpokladu *konsekventního falibilismu*. V první řadě se jedná o zohlednění potenciální omylnosti lidských řešení problémů. K tomu přichází přiznání nemožnosti absolutní objektivity neboli hodnotové neutrality těchto řešení, která jsou ve skutečnosti prostoupena metafyzickými i hodnotovými předpoklady a jsou založena na rozhodnutích různých druhů a úrovní. To sice na jedné straně znemožňuje jednoznačná řešení, na straně druhé lze chápat právě lidské omyly a hodnoty (respektive rozhodnutí) jako heuristické impulsy, jež je možné jako podmínky poznání konfrontovat s *kritickým rozumem*, neboť „*zda se pro něj rozhodneme, je přirozeně závislé na tom, jak tyto podmínky na základě vlastních zájmů hodnotíme*“.¹⁹²

¹⁹² Albert, H., *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, s. 42.

4. TEORIE VĚDY

Albertův návrh řešení problému hodnotové neutrality vědy

„V poznávací praxi, tedy také ve výzkumné praxi věd, musí být řešení problémů hodnocena a na základě toho činěna rozhodnutí. Tím vyvstává problematika hodnot na místě, kde bychom to nečekali, pokud se přikláníme k zjednodušené představě o hodnotové neutralitě vědy. Taková jednoduchá představa je však mnohdy přičítána zástupcům principu hodnotové neutrality, takže se jejich pozice zdá být z triviálních důvodů neudržitelná. Ve skutečnosti je ale toto přičítání groteskní simplifikací.“

(*Kritischer Rationalismus*, s. 41)

Tato kapitola bude věnována analýze a Albertově návrhu řešení problému „hodnotové neutrality vědy“ (*Wertfreiheit der Wissenschaft*). Hans Albert se problémem hodnotové neutrality vědy dlouhodobě zabývá a snaží se čelit právě v citátu uvedeným simplifikacím. Jeho dlouholetý a mimořádně fundovaný zájem o danou problematiku dotvrzuje například rakouský profesor Gerhard Zecha: „Jako žádný jiný autor v německé jazykové oblasti zaujímá Albert během posledních padesáti let vyhraněnou pozici vztahující se k celé řadě hodnotových otázek a takzvané diskusi o hodnotících soudech.“¹⁹³

V návaznosti na princip hodnotové neutrality Maxe Webera a v opozici k novopozitivistické eliminaci hodnotících soudů na straně jedné a k existencialistickému akcentování hodnotících soudů na straně druhé, se Albert ptá, zda věda může něčím přispět k zodpovězení druhé kantovské otázky – to znamená

¹⁹³ Zecha, G., *Hans Alberts Beitrag zur Werturteilsdiskussion*, s. 276. Srv. první Albertův článek týkající se problému hodnot: Albert, H., *Das Werturteilsproblem im Lichte der logischen Analyse*. Dále srv. např. dosud poslední Albertův článek k dané problematice: Albert, H., *Max Webers Auffassungen zur Wertproblematik und die Probleme von heute*.

k zodpovězení otázek etických, respektive všeobecně praktických. Jak již bylo naznačeno, na základě analýzy různých rovin, v nichž se lze s problémem hodnotové neutrality ve vědě setkat (rovina *předmětů* vědy, rovina *meta-jazyka* neboli hodnotového základu vědy, rovina *objektového jazyka* vědy), dospívá Albert k jednoznačné odpovědi: věda jako technologický systém výpovědi (to jest na třetí zmíněné rovině) nemá normativní, nýbrž pouze informativní charakter, a v tomto smyslu musí být hodnotově neutrální.

Znamená to však, že nám taková věda nemá co „praktického“ říci, protože by ji to nutně normativizovalo? Podle Alberta nikoli, pokud budeme rozlišovat mezi technologií a technikou, to jest mezi dotyčným systémem výpovědi a jeho použitím v praktickém životě. A znamená to, že věda *o sobě* nemá žádnou hodnotu? Je věda jako taková bezhodnotná (*hodnotově neutrální*), hodnotná (*hodnotově pozitivní*) či snad dokonce nehodnotná (*hodnotově negativní*)? Také na tuto otázku Albert z pozice kritického racionalisty odpovídá, což bude ukázáno v poslední části této kapitoly. Podívejme se postupně na načrtnutou problematiku podrobněji.

4.1 Problematika hodnot obecně

Obecná problematika hodnot se podle Alberta zpočátku prezentuje jako problém vztahu „poznání“ (*Erkenntnis*) a „rozhodnutí“ (*Entscheidung*). Či jinak řečeno: jedná se o korelaci mezi teoretickým a praktickým rozumem, mezi „bytím“ (*Sein* – tím, co je) a „povinností“ (*Sollen* – tím, co má být), mezi věcnou analýzou a hodnocením. Tento problém obvykle neřešíme v každodenní orientaci ve světě, kdy nijak výrazně mezi poznáním a rozhodnutím nerozlišujeme. Albert nazývá takovýto postoj *přirozeným platonismem hodnot*, který hodnotám připisuje stejnou povahu jako skutečnostem. Přirozený platonismus hodnot podle něj doslova „transponuje problém rozhodnutí skrze jazykovou fúzi hodnot se skutečnostmi do roviny poznání, a sice tak nepovšimnutelným způsobem, že pochybnost této operace nebudí podezření“.¹⁹⁴

Diferenciace poznání a rozhodnutí vyvstává totiž až ve *filosofickém* myšlení. Zde je podle Alberta nejprve třeba objasnit význam „hodnotových soudů“ (*Werturteile*).

¹⁹⁴ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 66.

Adekvátní význam hodnotových soudů proto podle něj musí zohledňovat minimálně čtyři body:

- (1) normativní funkci hodnotových soudů;
- (2) vztah hodnotových soudů k realitě;
- (3) element všeobecnosti, který je v hodnotových soudech obsažen;
- (4) možnost racionální diskuze hodnotových soudů.¹⁹⁵

Především z prvního bodu pak vyplývá, že hodnotový soud je větou bez kognitivního charakteru, která se liší od výpovědí, jež mají čistě deskriptivní charakter, respektive vztah k realitě. Tím se Albert staví do opozice vůči takzvaným kognitivistickým filosofickým směrům, které pojmají hodnotové soudy jako kognitivní výpovědi, to znamená výpovědi mající pravdivostní hodnotu. Podle Alberta však kognitivismus involvuje neudržitelnou ontologii, a proto jej odmítá. Jiné směry, například materiální hodnotová etika Maxe Schelera a Nikolaie Hartmanna, zase redukují hodnotové soudy na empirické nebo analytické výpovědi, což nezohledňuje speciální funkci hodnotových soudů, která netkví v popisu faktů. A konečně směry jako existencialismus a novopozitivismus pojmají hodnotové soudy jako imperativy (tedy jako expresivní či evokativní výpovědi), což zase nebere v potaz skutečnost, že hodnotové soudy jsou přístupné racionální diskusi.¹⁹⁶

Výše naznačenou propast mezi poznáním a rozhodnutím prohloubily podle Alberta především právě dva výše zmíněné filosofické směry první poloviny 20. století – existencialismus a novopozitivismus: „Zatímco existencialismus klade důraz na rozhodnutí, jeho svobodný a nepodložený charakter, zdůrazňuje jeho iracionalitu a deklaruje vědecké poznání právě kvůli jeho objektivitě jako v podstatě nezajímavé; klade novopozitivismus oproti tomu důraz na poznání a objektivitu, zdůrazňuje jejich zdůvodnitelnost a jejich racionální charakter a vykazuje rozhodnutí jako filosoficky nezajímavé do oblasti subjektivity a svévole.“¹⁹⁷ Přes všechny tyto rozdíly se ovšem oba směry přiklánějí k *fakticistickému* pojetí poznání a *decisionistickému* zacházení s problematikou hodnot, to znamená, že se shodují v tom, že racionalita a existence, poznání a rozhodnutí, se odlučují.

¹⁹⁵ Srv. Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 44.

¹⁹⁶ Srv. *Ibid.*

¹⁹⁷ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 70.

Ke zpochybnění předpokladů obou těchto směrů, a tedy k zásadní změně situace došlo podle Alberta doslova na základě „objevu, že za vším poznáním stojí rozhodnutí“ – to znamená, že proces poznání je prostoupen jednak *normováním* (neboť si vybíráme naše problémy), jednak *hodnocením* (neboť hodnotíme řešení těchto problémů) a jednak *rozhodováním* (neboť se rozhodujeme upřednostnit jedno z navrhovaných řešení před druhými).¹⁹⁸ Albert zdůrazňuje, že díky tomuto „objevu“ korelace poznání a rozhodnutí se nestalo problematické pouze striktní rozdělení poznání a rozhodnutí, nýbrž nadto též kladení rozhodnutí a svévole na stejnou úroveň.

4.2 Albertovo uchopení problému hodnot

Dichotomie racionálního poznání a iracionálního rozhodnutí je tedy podle Alberta naprosto „neadekvátní, a to již proto, že za každým poznáním – vědomě či nevědomě – stojí rozhodnutí“.¹⁹⁹ Ačkoli Albert považuje za platný Humův zákon, podle něhož z věcných (deskriptivních) výpovědí nelze dedukovat hodnotící (normativní) výpovědi, v žádném případě to podle něj neznamená, že „poznání určitých věcných souvislostí nemůže mít žádné konsekvence pro normativní přesvědčení.“²⁰⁰

Proto Albert formuluje již zmíněné „přesmostřovací principy“ (*Brücken-Prinzipien*), díky nimž je možné onu propast mezi poznáním a rozhodnutím překlenout. Prvním přesmostřovacím principem je *postulát realizovatelnosti*, tedy teze „*Sollen impliziert Können*“,²⁰¹ což znamená, že povinnost, tedy to, co *ideálně* dělat „máme“, je závislá na možnosti, tedy na tom, co *reálně* udělat „můžeme“ (v tom smyslu, co je pro nás v naší konkrétní situaci možné udělat, tedy co je pro nás realizovatelné). Podle Alberta tento postulát „slouží kritice nerealizovatelných požadavků ve všech oblastech, také například v oblasti poznání.“²⁰² V tomto smyslu pak postulát realizovatelnosti souvisí s jedním ze tří základních principů kritického realismu – konsekventním kriticizmem.²⁰³

¹⁹⁸ Ibid., s. 71-72.

¹⁹⁹ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 73.

²⁰⁰ Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 44.

²⁰¹ To zhruba odpovídá latinskému úsloví „*ultra posse nemo obligatur*“, to jest: nikdo není povinen k tomu, co je mimo jeho možnosti. Srv. Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 91-92.

²⁰² Zimmer, R., Morgenstern, M., *Gespräche mit Hans Albert*, s. 41.

²⁰³ Respektive *konsekventním falibilizmem*.

Druhým přemost'ovacím principem je *postulát kongruence*, podle něhož se naše (nejen normativní) teoretické konstrukce musejí *shodovat* s vědeckým obrazem světa. Podle tohoto postulátu je třeba odmítnout všechny normy nebo hodnoty a stejně tak i všechny teorie, které předpokládají existenci z vědeckého hlediska principiálně nepoznatelných faktorů a podstat, tedy existenci nějakých transcendentních či metafyzických entit.²⁰⁴ Postulát kongruence proto úzce souvisí s dalším ze tří základních principů Albertova kritického racionalismu, s takzvaným *kritickým realismem*, podle něhož teorie musí mít příležitost doslova „ztroskotat“ na povaze reality.²⁰⁵

Přemost'ovací principy tak především umožňují racionální kritiku hodnotových přesvědčení a jejich případnou revizi, což jsou fundamentální elementy kriticko-racionalistické metodologie. To v důsledku znamená, že Albert striktně odmítá jakoukoli autonomní oblast výpovědi (například etiku), která by byla imunní vůči racionální kritice. V normativních výpovědích totiž podle Alberta nelze předpokládat existenci nějakých určitých jsoucen, nýbrž jedině platnost určitých požadavků či příkazů, které však nejsou pravdivé nebo nepravdivé, nýbrž které mohou nebo nemohou být naplněny, to jest *realizovány* (postulát realizovatelnosti), a to *v souladu s vědeckým obrazem světa* (postulát kongruence).

Ukázali jsme tedy, proč Albert neakceptuje ostrou demarkaci poznání a rozhodnutí (jako například novopozitivismus či existencialismus), neboť považuje je za komplementární procesy: rozhodnutí (či hodnocení) je proto součástí poznání a zároveň je racionálně kritizovatelné. Sama epistemologie ani filosofie vědy nemůže být podle Alberta zcela hodnotově neutrální – v tomto smyslu lze totiž „epistemologii a filosofii vědy nazírat jako takovou část nauky o hodnotách, v níž jde o rozvinutí hledisek pro podporu racionality našeho procesu řešení problémů v oblasti poznání.“²⁰⁶

²⁰⁴ Sr. Hilgendorf, E., *Hans Albert zur Einführung*, s. 138.

²⁰⁵ Zbývajícím, třetím principem Albertova kritického racionalismu je *metodologický revizionismus*, podle něhož jsou všechna teoretická řešení problémů revidovatelná.

²⁰⁶ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 73.

4.3 Hodnotová neutralita vědy podle Maxe Webera

Samotný problém hodnotové neutrality vědy formuluje Albert vždy v souvislosti s druhou Kantovou otázkou „*Co mám činit?*“ a ptá se, zda může věda – která je, jak uvidíme, v jistém smyslu determinovaná principem hodnotové neutrality – k zodpovězení této druhé kantovské otázky něčím přispět.²⁰⁷ Albert přitom navazuje zejména na německého sociálního vědce Maxe Webera a jeho specifickou formulaci principu hodnotové neutrality vědy, která započala dlouhodobou diskuzi označovanou jako „spor o hodnotící soudy“ (*Werturteilsstreit*).²⁰⁸

Ve svém článku „*Objektivita sociálněvědního a sociálněpolitického poznání*“ se Weber ptá: „Jaká je *platnost* hodnotových soudů, jež posuzovatel vyslovuje anebo které nějaký autor činí základem svých praktických návrhů? V jakém smyslu se přitom pohybuje na půdě *vědeckého* zkoumání, když znak vědeckého poznání musíme nalézt v ‚objektivní‘ platnosti tohoto poznání jako *pravdy*?“²⁰⁹ Podle Webera by úkolem empirické vědy (jakou je např. sociologie) nemělo být ani zjišťování závazných norem a ideálů, které by nabízely návody pro praxi, ani posuzování jejich platnosti. Weber poukazuje na to, že právě nejobecnější kulturní problémy jsou nejméně přístupné „jednoznačným odpovědím na základě zkušenostního vědění, a tím větší roli v nich hrají krajně osobní axiomy víry a hodnotové ideje“.²¹⁰ Empirická věda by však podle Webera měla být *hodnotově neutrální*.

Pro Alberta jsou inspirativní především následující tři Weberovy myšlenky. Zaprvé Weber požaduje „*rozlišovat* mezi poznáním a hodnocením“, mezi vědeckou povinností „vidět pravdu faktů“ a praktickou povinností „bojovat za vlastní ideály“.²¹¹ Výše jsme viděli, že právě na základě tohoto rozlišení (mezi poznáním a rozhodnutím, mezi teoretickým a praktickým rozumem, mezi bytím a povinností, mezi věcnou analýzou a hodnocením) pojednává Albert problém hodnot, ovšem tak, že onu „propast“ neignoruje ani neprohlubuje, nýbrž snaží se ji prostřednictvím postulátu realizovatelnosti a postulátu kongruence doslova „přemostit“. Právě s postulátem

²⁰⁷ Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 42.

²⁰⁸ Srv. zajímavý sborník příspěvků (M. Schelera, E. Topitsche, V. Krafta, L. Strausse, J. Habermase, H. Feigla, W. Dubislava, H. Reichenbacha a dalších) představuje: Albert, H., Topitsch, E. (eds.), *Werturteilsstreit*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971.

²⁰⁹ Weber, M., *Metodologie, sociologie a politika*, s. 8.

²¹⁰ *Ibid.*, s. 13.

²¹¹ *Ibid.*, s. 14.

realizovatelnosti souvisí druhá Weberova idea, jíž se Albert zásadně inspiroval a která byla zmíněna výše: „empirická věda není s to nikoho naučit, co *má*, nýbrž pouze to, co *může*.“²¹²

Zatřetí pak Albert vysoce oceňuje Weberovu tezi, že „kritika se před hodnotovými soudy nezastavuje.“²¹³ Ta souvisí s postulátem kongruence a je zcela kompatibilní s Albertovým výše zmíněným názorem o racionální kritizovatelnosti hodnotových přesvědčení. Weber však nad proměnnost, a tím kritizovatelnost konkrétních hodnotových soudů staví „poslední a nejvyšší hodnotové ideje, v nichž zakotvujeme smysl vlastní existence a jež všichni v hloubi duše chováme,“²¹⁴ které jsou podle něho vůči takové kritice imunní. To je však pro Alberta zcela neakceptovatelné stanovisko, neboť v rámci své koncepce kritického racionalismu předpokládá princip konsekventního (univerzálního) kriticizmu, na základě kterého odmítá jakékoli *poslední* zdůvodnění.

4.4 Albertovo řešení problému hodnotové neutrality vědy

Problém hodnotové neutrality vědy pojednává Albert jak v *Traktátu o kritickém rozumu*, tak též v mnoha dalších spisech a článcích, neboť jak bylo řečeno, Albert se tímto problémem zabývá již řadu desetiletí.²¹⁵ Nejprve je ovšem třeba poznamenat, že v problému hodnotové neutrality vědy se jedná v první řadě o vědy *sociální*, neboť právě u nich je hodnotová neutralita nejspornější. V metodologické problematice hodnot

²¹² Ibid., s. 11.

²¹³ Ibid., s. 9.

²¹⁴ Weber, M., *Metodologie, sociologie a politika*, s. 62.

²¹⁵ Např. v knihách: Albert, H., *Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1972. Albert, H., *Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive*. Tübingen: Mohr Siebeck 1987. Albert, H., *Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens*. Tübingen: Mohr Siebeck 2000. Dále např. v článcích: Albert, H., Die Wertfreiheitsproblematik und der normative Hintergrund der Wissenschaften. In: V. Gadenne a A. Visintin (Hg.), *Wissenschaftsphilosophie*. Freiburg/München: Alber 1999. s. 167-182. Albert, H., Das Werturteilsproblem im Lichte der logischen Analyse. In: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 112. Band, s. 410-439. Albert, H., Max Webers Auffassungen zur Wertproblematik und die Probleme von heute. In: G. Zecha (Hg.), *Werte in den Wissenschaften. 100 Jahre nach Max Weber*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006. s. 5-25. Kompletní seznam Albertovy bibliografie se nachází ve sborníku k jeho 90. narozeninám: Franco, G. (ed.), *Der Kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise. Festschrift zum 90. Geburtstag von Hans Albert*. Klagenfurt: Kitab 2012.

sociálních věd je tedy podle Alberta třeba rozlišit tři roviny problémů, a tím tři komplexy otázek:²¹⁶

- (1) *Rovina předmětů*, tedy problém hodnocení v objektové oblasti sociálních věd, to jest otázka, jak dalece musejí tyto vědy činit hodnocení předmětem svých výpovědí.
- (2) *Rovina meta-jazyka*, tedy problém hodnocení ve výzkumné praxi sociálních věd, to jest otázka, jak dalece musejí být výpovědi těchto věd založeny na hodnocení – jedná se o problém hodnotové báze těchto věd.
- (3) *Rovina objektového jazyka*, tedy problém hodnocení uvnitř sociálněvědních systémů výpovědí, to jest, otázka, jak dalece musejí mít sociálněvědní výpovědi samy charakter hodnotových soudů.

První problém, tedy *že hodnocení patří do předmětné oblasti sociálních věd*, není nijak kontroverzní, neboť sociální vědy jsou nuceny, činit hodnocení předmětem svých výpovědí. Tyto výpovědi pouze informují o určitých hodnoceních konkrétních osob, a proto nejsou hodnotovými soudy, nýbrž kognitivními výpověďmi, které mají informativní charakter stejně jako výpovědi o předmětech přírodních věd.

Totéž platí i pro druhý problém *hodnotové báze sociálních věd*, neboť je samozřejmé, že sociálněvědní výzkumná praxe je stejně jako každá jiná vědecká činnost závislá na hodnotových hlediscích (tzn. na rozhodnutích, jak již bylo naznačeno výše). Poznávací praxe ve vědách, stejně tak jako každá jiná praxe, je podle Alberta orientována na určité cíle (např. pokrok poznání), a aby těchto cílů dosáhla, užívá určitých metod a prostředků. Již na této rovině obsahuje hodnotové soudy, neboť předpokládá pozitivní ohodnocení určitých cílů poznání a určitých prostředků a metod. Poznávací praxe všech věd je tedy závislá na hodnoceních různých druhů (např.

²¹⁶ Srv. Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 76. Srv. Albert, H., *Die Wertfreiheitsproblematik*, s. 171.

při rozhodnutí o volbě problémů, potřebnosti hypotéz a teorií, adekvátnosti vysvětlení, důležitosti pozorování a přijatelnosti metod).²¹⁷

Meritum problému hodnotových soudů je však podle Alberta obsaženo až ve třetím výše stanoveném problému, to jest *problému hodnocení uvnitř sociálněvědních systémů výpovědí*. Jeho řešení závisí především na otázce, co je úkolem vědy. Albert se proto ptá: „Je samozřejmé, že bychom měli v oblasti vědy usilovat jen o poznání? Neslouží věda také praktickým účelům? A nemusíme na základě toho připustit hodnotící soudy?“²¹⁸ Vždyť přírodní vědy jsou bezpochyby prakticky velmi úspěšně aplikovatelné, a to aniž by byly doplněny o hodnotové premisy, tedy aniž by byly normativizovány.

Zejména je podle Alberta třeba striktně rozlišovat mezi *technologii*, to jest dotyčným systémem výpovědí, a *technikou*, to jest použitím dotyčného systému výpovědí v praktickém životě (příkladem může být rozlišení mezi sociální technologií-ideologií a prakticky realizovanou politikou). Proto nesmíme zaměňovat relevanci technologických systémů pro řešení určitých problémů s legitimací pro jejich praktické použití. Technologické systémy totiž nemají normativní charakter, což znamená, že neodpovídají na otázku „*Co bychom měli dělat?*“ nýbrž odpovídají pouze na otázku „*Co můžeme učinit, pokud řešíme ty a ty problémy*“ – takové technologické systémy tedy neobsahují žádné předpisy, nýbrž pouze informace o lidských možnostech jednání a působení, a právě v tom spočívá jejich praktický význam.²¹⁹ Toto Albertovo řešení daného problému je tedy, jak můžeme vidět, zcela v souladu s výše zmíněnou tezí Maxe Webera, že „empirická věda není s to nikoho naučit, co *má*, nýbrž pouze to, co *může*“.²²⁰

Na základě toho Albert rozhodně konstatuje, že zájem o praktickou aplikovatelnost sociálních věd v žádném případě nečiní nutnou jejich normativizaci, neboť také zde, stejně jako ve vědách přírodních, jsou čistě informativní teorie a technologie úspěšně prakticky použitelné, přičemž pro jejich aplikaci je rozhodující informační obsah a relevance pro řešení dotyčných praktických problémů – a onu

²¹⁷ Srv. Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 47. Srv. Albert, H., *Die Wertfreiheitsproblematik*, s. 172.

²¹⁸ Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 49-50.

²¹⁹ Srv. Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 52. Srv. Albert, H., *Die Wertfreiheitsproblematik*, s. 175-176.

²²⁰ Weber, M., *Methodologie, sociologie a politika*, s. 11.

relevanci nám má pomoci určit konsekventní racionální kritika. Přestože tedy lze pomocí vědy řešit důležité problémy praktického života, je ovšem, jak jsme viděli, v zásadě možné akceptovat Weberův princip hodnotové neutrality, neboť tento jeho postulát se vztahuje pouze na oblast výpovědí sociálněvědního objektového jazyka.²²¹

Výše rozebírané Albertovo řešení problému hodnotové neutrality vědy lze tedy shrnout následovně:

- 1) Sociální vědy musejí ve své objektové oblasti pojednávat hodnocení, a v tomto smyslu nemohou být hodnotově neutrální.
- 2) Všechny vědy jsou ve své výzkumné praxi nuceny hodnotit a činit rozhodnutí, a také v tomto smyslu nemohou být hodnotově neutrální.
- 3) Žádná věda však není nucena přijímat hodnotové soudy o své objektové oblasti v jejím systému výpovědí, a to ani tam, kde se jedná o prakticky použitelné vědění – v tomto smyslu by tedy věda měla být hodnotově neutrální.²²²

4.5 Hodnota vědy

Kromě hlavního metodologického problému hodnotové neutrality vědy se Albert zabývá též obecnou otázkou hodnoty poznání, respektive „hodnoty vědy jako v moderní společnosti dominující formy vědění“.²²³ Otázka, jaká je hodnota vědy jako takové, není podle něj vůbec jednoduchá. V instrumentálním smyslu je totiž na jedné straně nepopíratelně *hodnotově pozitivní* (hodnotné), že pokrok vědeckého poznání a praktické využití jeho výsledků nám umožňují realizovat naše cíle a tím nám ulehčují život. Na straně druhé je však uplatnění výsledků vědeckého poznání například ve vojenském průmyslu k výrobě zbraní v důsledku *hodnotově negativní* (nehodnotné). Albert proto poukazuje na fakt, že pokrok poznání v moderních vědách – v naznačeném

²²¹ Srv. Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 52. Srv. Albert, H., *Die Wertfreiheitsproblematik*, s. 181.

²²² Srv. Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 53.

²²³ Albert, H., *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, s. 165.

instrumentálním smyslu – sice „mimořádně zmnohonásobuje a zlepšuje možnosti řešení problémů všeho druhu, ale zároveň přispívá ke vzniku početných nových problémů, které bez nového pokroku poznání mohou být sotva řešitelné“.²²⁴

Nelze se ovšem omezovat pouze na instrumentální rovinu. Fundamentální hnací silou pokroku poznání ve vědách je, jak Albert píše, „zájem o poznání skutečných souvislostí, o zlepšení našeho vědění o realitě, k níž my sami jako poznávající a jednající patříme“.²²⁵ Tuto tendenci podle něj obecně vyjadřuje pojem „osvícenství“ – zopakujme, že Albert pokládá proces osvícenství za stále probíhající a sám se jako kritický racionalista považuje za osvícence. Ale přiznává, že ani účinky osvícenství nelze nahlížet jako veskrze hodnotné (hodnotově pozitivní). Ačkoli se totiž osvícenství ve snaze o pokrok poznání zasloužilo o překonání a odstranění mnohých předsudků, omylů a iluzí, vytvořilo postupně takový obraz světa, v němž se člověk jaksi necítí „doma“. A tak se často stává, že *instrumentální hodnota*, kterou mají přesvědčení motivující určité způsoby jednání a mobilizující sociální energii, je do velké míry nezávislá na její *hodnotě poznávací*, takže „při jistých podmínkách existuje silný a často institucionálně zakotvený zájem o jejich udržení, což je ale se zájmem o pokrok poznání jen stěží slučitelné“.²²⁶

Těmto nesnázím se podle Alberta vyhneme jedině tehdy, pokud se budeme držet „zájmu o nezaujaté hledání pravdy“ (*das Interesse an unvoreingenommener Wahrheitssuche*), tedy opaku těch zájmů, které snahu o poznání korumpují, protože se zaměřují na jiná hlediska než kognitivní hodnotu.²²⁷ Z pozice kritického racionalismu pak Albert dále kritizuje jak relativistická znehodnocení, tak všechny přeceňující snahy o významový monopol ve vědě, neboť podle něj „moderní věda není v žádném případě uzavřený systém“.²²⁸ To znamená, že v moderní vědě jako otevřeném systému musí být hypoteticky připuštěny *alternativní* teorie všeho druhu, které poté, co projdou kritickým výběrovým mechanismem, jsou s to přispět k uchopení skutečných souvislostí. Tyto nové alternativní teoretické „pokusy“ totiž vytvářejí konkurenci a prostor pro kritiku stávajících, možná již zastaralých teorií, a tak přispívají k pokroku poznání.

²²⁴ Ibid., s. 166.

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Ibid., s. 168.

²²⁷ Ibid., s. 170.

²²⁸ Ibid., s. 170.

Své zkoumání hodnoty poznání, respektive vědy Albert zakončuje těmito slovy: „Máme všechny důvody pro to, nebagatelizovat hodnotu poznání moderní vědy, která je svými vlastními prostředky s to analyzovat podmínky její možnosti a jejího vývoje a to samé vykonat pro formy vědění a symbolické systémy jiných kultur.“²²⁹ Tím Albert dokazuje, že ačkoli se v určitém smyslu kloní k principu hodnotové neutrality vědy (v rovině jejího objektového jazyka), činí tak nikoli simplifikovaně, nýbrž na základě komplexní analýzy tohoto problému, z níž v jiném smyslu vyvstává jednoznačná hodnotová orientace vědy (v rovině předmětů vědy a jejího meta-jazyka). To pak na základě kriticko-racionalistické metody kritického zkoušení Albertovi umožňuje chápat vědu o sobě spíše jako hodnotnou (hodnotově pozitivní) než jako nehodnotnou (hodnotově negativní), nikoli však jako hodnotově neutrální.

4.6 Shrnutí

Tato kapitola, ačkoli byla orientována především na problém hodnotové neutrality vědy, byla znovu více či méně zřetelně prostoupena charakteristickými rysy Albertova kritického racionalismu. Věřím, že metodologická východiska z druhé kapitoly tím získala plastičtější rozměr. A protože moje práce se touto kapitolou přehoupla do druhé poloviny, a jak známo, opakování je matka moudrosti, zkusme znovu stručně uchopit všechny Albertovy -ismy a postuláty, kterými nás zaplavuje.

Za fundamentální principy kritického racionalismu považuje Albert tři teoretická stanoviska. Prvním je *kritický realismus*, který byl zmíněn v souvislosti s přemosťovacím principem označeným jako *postulát kongruence*, to jest požadavkem shody teorií s vědeckým obrazem světa, a tím odmítnutí existence veškerých nadpřirozených či transcendentních entit, neboť existuje jen jedna (na nás nezávislá) realita. Dalším stanoviskem je *konsekventní falibilismus*, který souvisí s druhým zmíněným přemosťovacím principem nazvaným *postulát realizovatelnosti* sloužícím kritice nerealizovatelných požadavků ve všech oblastech (a to na základě faktu, že veškeré lidské myšlení i jednání je takzvaně chybovatelné, to znamená, že se kdykoli můžeme mýlit). Třetím základním předpokladem kritického racionalismu je *metodologický revizionismus*, který vyplývá z předchozího, neboť pokud kriticky

²²⁹ Ibid., s. 171.

zjistíme, že jsme někde udělali chybu, pak je nutné provést důslednou revizi dosavadních předpokladů a metod.

Ukázala jsem, že takováto konsekventní *racionální kritika* se nezastavuje ani před hodnotovými soudy, protože Albert důsledně odmítá jakoukoli autonomní oblast výpovědí, která by byla imunní vůči racionální kritice. Z toho potom vyplývá, že normativní výpovědi jsou pouze určitými požadavky či příkazy, které buď mohou, nebo nemohou být *realizovány*. A ačkoli jsou všechny vědy ve své výzkumné praxi nuceny hodnotit a činit rozhodnutí (protože *za vším poznáním stojí rozhodnutí*) a v tomto smyslu nemohou být hodnotově neutrální, přesto v oblasti svého objektového jazyka vědy hodnotově neutrální být musejí, neboť jak řekl již Max Weber, „empirická věda není s to nikoho naučit, co *má*, nýbrž pouze to, co *může*“. Technologické systémy výpovědí totiž neobsahují žádné předpisy, nýbrž pouze informace o lidských možnostech jednání, a právě v tom spočívá jejich praktický význam.

Nakonec jsme viděli, že aby nedocházelo k porušení hodnotové neutrality v rovině objektového jazyka vědy, je třeba držet se zájmu o nezaujaté hledání pravdy. Zároveň však pouze pod podmínkou takového ryzího zájmu o pravdu může být věda o sobě pro člověka skutečně hodnotná a přispívat k pokroku poznání. Věda je totiž kritickým racionalismem pojímána jako systém, který je *otevřený* alternativním teoriím, protože vytvářejí žádoucí konkurenci a prostor pro kritiku. Tento *teoretický pluralismus* pak v kombinaci s předpokladem *konstruktivní metafyziky* umožňuje překonat stagnaci a strnulost stávajících teorií a v důsledku tedy přispívá k pokroku ve vědeckém poznání, což je obecně chápáno jako hodnotově pozitivní.

K tomu všemu Albert, jak také již víme, přidává návrh kritického racionalismu jako způsobu života. Kritický racionalismus nepojímá totiž pouze jako abstraktní, teoretický, metodologický filosoficko-vědní model, nýbrž představuje jej jako co možná komplexní návrh způsobu života, návrh sociální praxe, který má etický a nadto ještě politický význam. O tomto fenoménu bude blíže pojednáno v druhé polovině následující (páté) kapitoly.

5. PRAXE VĚDY A PRAXE ŽIVOTA

Kritický racionalismus jako způsob myšlení i návrh způsobu života

„Namísto smyslového nebo duchovního nahlížení nastupuje konstrukce a experiment, tedy: lidská aktivita, která nejprve artikuluje produkty obrazotvornosti v symbolických *konstrukcích*, a tyto produkty poté zkouší v myšlenkových i reálných experimentech (tj. pomocí aktivních zásahů), aby mohla *kriticky* posoudit jejich výkonnost, a tím i jejich osvědčení. Poznání se tedy pohybuje mezi konstrukcí a kritikou, je to součást lidské praxe, kde musí být neustále činěna rozhodnutí. [...] V epistemologii a teorii vědy, pokud mají metodologický charakter, jde o pokus podporovat racionalitu rozhodnutí a racionalitu lidské praxe v určité oblasti sociálního života tím, že v této oblasti umožní relevantní kritiku.“

(Traktat über kritische Vernunft, s. 65)

„Je tedy možné překonat pozitivistickou rezignaci v etických otázkách, aniž bychom upadli do existenciálního kultu angažovanosti, který nahrazuje racionální diskuzi těchto problémů iracionálními rozhodnutími. Kriticismus sám má morální obsah. Kdo přijme kriticismus, rozhoduje se nikoli pro abstraktní princip bez existenčního významu, nýbrž pro způsob života.“

(Traktat über kritische Vernunft, s. 94)

V předposlední kapitole postupně přejdu od teorie k praxi, a to nejprve k praxi vědecké. Po podrobnější analýze konsekventního falibilismu se pokusím ukázat, že právě falibilismus je – spolu s předpoklady teoretického pluralismu a konstruktivní metafyziky – úspěšně implementován ve vědecké praxi. Současně však poukáži na určitá omezení, co se aktuálnosti kritického racionalismu týče. Poté se zaměřím na problém každodenní životní praxe, neboť již bylo několikrát avizováno, že Albert postuluje kritický racionalismus nejen jako návrh teorie poznání a vědy, ale taktéž jako návrh způsobu života. V této souvislosti bude zodpovězena otázka, zda je člověk schopen smysluplně žít v permanentní nejistotě pouze z kritické racionality. Zároveň opět kriticky posoudím, zda je Albertův kriticko-racionalistický návrh způsobu života skutečně komplexní.

5.1 Základní předpoklad: Falibilismus

Albertovo pojetí kritického racionalismu jako „návrhu způsobu života“ (*Entwurf einer Lebensweise*) je spojeno zejména s předpokladem výše zmíněného konsekventního falibilismu. O falibilismu se zmiňuje již Popper, který ho chápe ekvivalentně k falsifikacionismu.²³⁰ Naopak Albert, jak jsme viděli, postuluje konsekventní falibilismus jako jeden ze základních předpokladů kritického racionalismu, přičemž hlavní inspirací mu prý byl falibilismus obhajovaný Johnem Stuartem Millem.²³¹ Albertova definice *falibilismu* zní: „Názor, že pravda výpovědí – také ve vědách – nemůže být postulována absolutně jistě. Tento názor může být omezen na určité výpovědi. Ale může se také vztahovat na jakékoli výpovědi, dokonce na výpovědi matematiky.“²³²

Ještě podrobněji pak explikuje falibilismus Albertův žák Hans Joachim Wendel. Poukazuje na to, že falibilismus jako teze o omylnosti rozumu je zároveň tezí o lidských kapacitách řešení problémů. Wendel přitom vymezuje falibilismus prostřednictvím tří tezí:

²³⁰ Srv. Popper, K., R., *Vermutungen und Widerlegungen*, s. 353.

²³¹ Albert má na mysli obhajobu falibilismu v Millově knize *On Liberty* (1859). Avšak podotýká přitom, že tento falibilismus nehrál v Millově teorii vědy – bohužel – žádnou roli. Srv. Zimmer, R., *Morgenstern, M., Gespräche mit Hans Albert*, s. 40.

²³² Albert, H., *In Kontroversen verstrickt*, s. 237.

Zaprvé je to *všeobecná teze o možnostech úspěchů lidské praxe vůbec*:

(1) Pro každou osobu x a každé jednání j a každý cílový stav c platí: Pokud se x snaží prostřednictvím jednání j vyvolat cílový stav c , tak je možné, že se c nedostaví.

Zadruhé je to *teze o možnostech úspěchu lidské poznávací praxe*:

(2) Pro každou osobu x a každou výpověď p platí: Je možné, že x má p za pravdivou, přestože p je nepravdivá.

A zatřetí je to *teze o možnostech úspěchu každé metodické poznávací praxe*:

(3) Pro každou osobu x , každou výpověď p a každou metodu přezkoušení v platí: Pro x je nemožné, aby prostřednictvím v definitivně rozhodla, zda je p pravdivé.²³³

Falibilismus podle Alberta předpokládá principiální „omylnost“ či doslova „chybovatelnost“ (*Fehlbarkeit*) veškerého lidského myšlení, respektive zdůrazňuje fakt, že všechna lidská řešení problémů jsou potenciálně omylná. To ovšem neplatí pouze pro teorii a vědu, nýbrž pro lidskou praxi obecně – proto se jedná o falibilismus *konsekventní*, protože se vztahuje na každou instanci a zamítá tak jakýkoli nárok na neomylnost. Jak víme, Albert v souvislosti s nárokem na neomylnost kritizuje takzvané klasické racionalismy, jejichž cílem bylo najít a zdůvodnit archimédovský bod poznání, který by v sobě sdružoval pravdu s jistotou. Takový požadavek je však podle Alberta nereálný.

Zaprvé vede takový požadavek posledního zdůvodnění poznání k paradoxu – *Münchhausenovu trilematu* –, to jest ke třem neakceptovatelným alternativám řešení: nekonečnému regresu, logickému kruhu, dogmatismu. Klasické racionalismy podle zvolily třetí, rezignační variantu: dogmatismus, kdy je zdůvodňovací regres v zásadě svévolně přerušen v určitém – archimédovském – bodě, který je zároveň prohlášen za jistý a konečně platný.

²³³ Wendel, H., J., *Falibilismus und Letztbegründung*, s. 31-32.

Zadruhé vede požadavek posledního zdůvodnění poznání ve snaze o *sdržení pravdy s jistotou* v důsledku k tomu, že kvůli dosažení absolutní jistoty posledního zdůvodnění obětuje realismus. Všechny takové „poslední“ jistoty v poznání jsou totiž autofabrikované, to jest vytvořené námi, respektive naším rozhodnutím, a proto jsou pro uchopení skutečnosti bezcenné, neboť v zásadě kdykoli můžeme některá naše přesvědčení nebo jejich části imunizovat dogmatizováním proti kritice.

Pokud ovšem vyjdeme z předpokladu konsekventního falibilismu, který poukazuje na přirozenou lidskou omylnost, je jasné, že *pravda nemůže být postulována absolutně jistě* či definitivně, jak toho chtěly dosáhnout klasické racionalismy. Veškerá naše tvrzení a teorie si vzhledem k této naší omylnosti mohou činit nárok pouze na prozatímní, „dočasnou“ (*vorläufig*) platnost. Mohou mít status nikoli jednou provždy verifikovaných, ověřených a potvrzených pravd, nýbrž status právě jen dočasných hypotéz, které musí svůj nárok na pravdivost permanentně (či pravidelně) prokazovat v kritických testech, které se pokoušejí o vyvrácení těchto hypotéz. Falibilismus tak potvrzuje výše zmíněný univerzální nárok kriticizmu, protože podle Alberta neexistuje a ani do budoucna nemůže existovat „žádné řešení problémů, ani žádná instance pro řešení určitých problémů, které by byly a priori imunní vůči kritice“.²³⁴

Například Michael Wohlgemut výstižně ukazuje, jak konsekventní falibilismus úzce souvisí se „soutěžením“ (*Wettbewerb*), a to v rozmanitých oblastech. Například v ekonomii *pomáhá* falibilismus „soutěžícím trhům reagovat na změny ekonomických okolností, přičemž jsou generovány a testovány stále nové hypotézy řešení problémů (‘what is new‘, ‘best practice‘)“.²³⁵ Ve vědě zase falibilismus míří na „otevřené soutěžení hypotéz s cílem posloužit validaci a objevu trvalých příčin pozorovaných fenoménů prostřednictvím pokusů o vyvrácení (‘what is true‘, ‘best evidence‘)“.²³⁶ V politické diskusi pak falibilismus *přispívá* k „odhalení polo-permanentních podmínek konsensu pro alternativní kolektivně závazné hypotézy řešení problémů (‘what is right‘, ‘best reasons‘)“.²³⁷ Podle Wohlgemuta mají tyto tři dimenze soutěžení (ekonomická, vědecká, politická) přes všechny rozdíly stejné oprávnění, kterým je právě falibilismus lidského poznání a jednání. Na konsekventním falibilismu, jak ho formuluje Albert, pak

²³⁴ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 44.

²³⁵ Wohlgemuth, M., *Wettbewerb als Entdeckungs- und Widerlegungsverfahren*, s. 271–272.

²³⁶ *Ibid.*, s. 272.

²³⁷ *Ibid.*, s. 272.

podle Wohlgemutha závisí požadavek svobodného a otevřeného soutěžení ve všech těchto (i dalších) oblastech, což *umožňuje* „kreativní formulování alternativních hypotéz řešení problémů a kriticky racionální volbu“.²³⁸

Z toho je jasně patrné, že falibilismus neničí, nýbrž „pomáhá“, „přispívá“ a „umožňuje“. Cílem falibilismu je sice upozornit na omezené *hranice lidského poznání* a v důsledku též jednání: na fakt, že naše řešení problémů jsou potenciálně *omylná*. To ovšem znamená, že při řešení určitých problémů se můžeme mýlit a často se také mýlíme, nikoli však, že se vždy mýlit musíme. Proto tyto hranice dané přirozenou lidskou omylností a zdůrazňované falibilismem, respektive kritickým racionalismem rozhodně neinvoluji skepticismus. Již jsme řekli, že odhalování chyb má v kritickém racionalismu dvojí funkci: zaprvé diskvalifikaci chyb starých teorií, což je ale zároveň zadruhé krokem k nalezení *lepší* alternativy. Napadení staré teorie by tedy mělo vést k novému nebo adekvátnějšímu řešení.

K tomu ještě doplníme nám již známé přemostovací principy, prostřednictvím nichž se Albert snaží překlenout propast mezi racionálním poznáním a normativním rozhodnutím. Postuláty realizovatelnosti a kongruence totiž umožňují racionální kritiku hodnotových přesvědčení a jejich případnou revizi, což jsou zásadní elementy kriticko-racionalistické metodologie. Jak víme, Albert odmítá jakoukoli autonomní a rádoby „čistou“ oblast výpovědí, která by byla imunní vůči racionální kritice. V normativních výpovědích totiž nelze předpokládat existenci nějakých určitých jsoucn, nýbrž jediné platnost určitých požadavků či příkazů, které však nejsou pravdivé nebo nepravdivé, nýbrž které mohou nebo nemohou být naplněny, to jest: *realizovány* (postulát realizovatelnosti), a to *v souladu s vědeckým obrazem světa* (postulát kongruence). Albert proto považuje poznání a rozhodnutí za komplementární procesy, neboť rozhodnutí (či hodnocení) je součástí poznání a zároveň je racionálně kritizovatelné.

Už však bylo dost teorie – poznání a rozhodnutí, či přeneseně můžeme také říci teorii a praxi jsme přemostili –, podívejme se tedy na praxi, a to nejprve na tu vědeckou v souvislosti se základním a aplikovaným výzkumem.

²³⁸ Ibid., s. 272.

5.2 Kriticko-racionalistická praxe vědy

Výzkumnou praxi vědy lze zjednodušeně rozdělit na dvě oblasti výzkumu: na výzkum základní a výzkum aplikovaný. Je ovšem třeba podotknout, že oba typy výzkumu se ve skutečnosti značně prolínají a nelze mezi nimi vést ostré ohraničení. Nicméně se je zde pro přehlednost pokusíme charakterizovat zvlášť.

Základní neboli badatelský výzkum je experimentální nebo teoretický výzkum, který není primárně zaměřen na praktický výsledek, nýbrž na získávání nových poznatků o skutečnosti. Vědec v rámci základního výzkumu obvykle přesně neví, co hledá. Zaměřuje se výhradně na nalezení nového či detailnějšího popisu skutečnosti a cíleně nijak nepřihlíží k případné praktické využitelnosti nových poznatků. V základním výzkumu jde o rozšiřování a prohlubování poznání skutečnosti a v neposlední řadě též o otevírání nových možností poznání. Základní výzkum je významný v tom, že poskytuje nápady, podněty, fakta a metody, které pak může využít výzkum aplikovaný.

Také *aplikovaný neboli cílený výzkum* se samozřejmě snaží o rozšíření stavu poznání, avšak na rozdíl od základního výzkumu má předem stanovený cíl. V rámci aplikovaného výzkumu tedy vědec přesně ví, co hledá, avšak zatím neví, jak k tomu dojít. Účelem aplikovaného výzkumu je pak přímé využití nových poznatků v praxi. V současné době je činěn velký tlak právě na aplikovaný výzkum, který je ekonomicky nesrovnatelně výnosnější, než výzkum základní, jenž je obvykle odkázán na financování státem.

Přesto je základní výzkum důležitý a ve vyspělých zemích značně podporovaný, na což poukazuje například uznávaný matematik Daniel Král: „Vědec v základním výzkumu má určitou volnost, není úplně koncentrovaný na výsledek. To mu dává trochu rozlet a možnost vymýšlet metody v současné době zdánlivě nepoužitelné.“²³⁹ V této souvislosti se nám jistě vybaví výše zmíněné Albertovo východisko konstruktivní metafyziky, která může tvrdit „nemožné“. Podle Alberta to ovšem může vést ke *změně metafyzického rámce* a v budoucnu přispět k pokroku poznání. To potvrzuje i Král, když dodává: „Ale až se tyto metody domyslí, budou jedny z nejpoužitelnějších. Třeba

²³⁹ Matyáš, J., *Matematika má podivínskou pověst, říká mladý český expert* [www].

před nástupem Googlu si nikdo nemyslel, že pro vyhledávání informací se dají úspěšně využít vlastní čísla matic, což je poměrně jednoduchý poznatek z lineární algebry.“²⁴⁰

Odvážné myšlenky, které se v současnosti jeví jako nerealizovatelné, jsou sice velmi riskantní, avšak v budoucnu se mohou uskutečnit a navíc i osvědčit a mít tak zásadní význam pro pokrok poznání (například základní výzkum v oblasti diskrétní matematiky se podle Král'ě velmi posunul kupředu s rozvojem výpočetní techniky). Tohoto faktu si ale stále výrazněji začínají být vědomy jak evropské instituce, tak nadnárodní firmy. Podle Pavla Exnera, fyzika a viceprezidenta Evropské výzkumné rady (ERC), která každoročně uděluje prestižní vědecké granty v hodnotě několika miliónů eur, je toto poskytování grantů založené právě na principu „*high-risk, high-gain*“. Exner vysvětluje, že „granty jsou koncipovány jako riskantní projekty, vybíráme výborné nápady s tím, že občas se myšlenka prostě nepovede nebo se ukáže, že je nerealizovatelná“.²⁴¹

A stále zřetelněji to začíná platit i v komerční praxi. Také například největší kosmetický koncern L'Oréal intenzivně podporuje základní výzkum, do něhož v roce 2013 investoval 857 milionů eur, přičemž ve vědecké sekci L'Oréalu pracuje na čtyři tisíce vědců – biologů, fyziků, chemiků, etnologů, sociologů a dermatologů. Jak výstižně říká šéfka této vědecké sekce Patricia Pineauová: „V pokročilém [rozuměj: základním] výzkumu pro nás pracují vizionáři s hlavou v oblacích. Jejich úkolem je dívat se za hranice vědeckého světa.“²⁴² Právě takové odvážné vize překračující současný stav poznání, které se postupně mohou, ale také nemusejí „osvědčit“, jsou – *zcela v intencích kritického racionalismu* – hnací silou pokroku současného vědeckého poznání. Buď zůstávají v základním výzkumu a slouží čistě k detailnějšímu poznání na nás nezávislé reality, nebo se často mohou ze základního výzkumu přesunout do výzkumu aplikovaného a prakticky přispět ke zkvalitnění lidského života.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ Vlčková, E. *Nobelovu cenu jsme neprošvihli* [www]. K tomu Exner (ibid.) dodává, že granty „jsou koncipovány tak, aby vědec získal dost peněz k tomu, aby se mohl pět let soustředit jen na svoji myšlenku, nemusel zdlouhavě bojovat o malé částky a provozovat kolem toho velkou administrativu“. (Viz níže odstavec o „sociálním“ rozměru vědy.)

²⁴² Matějček, P., *Rozhovor s Patricií Pineauovou* [www]. K tomu Pineauová (tamtéž) dodává, že společnost L'Oréal v tomto smyslu pracuje se sedmi až dvacetiletým předstihem: „Takzvaný bioprinting, tedy výroba lidských orgánů a tkání za pomoci vysoce sofistikovaných 3D tiskáren, je jedna z mnoha věcí, kterými se aktuálně velmi intenzivně zabýváme. K čemu nám tato technologie bude nakonec sloužit, ukáže až čas. Například tkáňovým inženýrstvím jsme se začali zabývat již před čtyřiceti lety, plody výzkumu ale začínáme sklízet až dnes.“

Na těchto příkladech můžeme jasně vidět, že kriticko-racionalistická metoda kritického zkoušení našich teoretických konstrukcí, tedy metoda pokusu a omylu, kde jsme si od začátku vědomi její riskantnosti v intencích falibilismu, a dále též předpoklad konstruktivní metafyziky jsou v současné vědecké praxi poměrně široce etablovány. Zároveň – opět zcela v intencích kritického racionalismu – ale musíme říci, že nic samozřejmě není pouze černobílé.

Je totiž třeba podotknout, že zejména v rámci základního výzkumu nedochází ke změně metafyzického rámce nijak hladce. Na tento problém poukazuje například evoluční biolog Jaroslav Flegr, který přišel s takzvanou teorií zamrzlé plasticity, která však u odborníků nezbudila takový ohlas, k němuž měla potenciál. Flegr to vysvětluje následovně: „Je to typický příklad teorie vyžadující změnu paradigmatu. Do hlavního proudu se takováto teorie může dostat teprve tehdy, až vymřou zastánci teorie původní.“²⁴³ Flegr tento „sociální“ rozměr vědy dále rozvíjí: „Naprostá většina vědců se věnuje tématům z hlavního proudu, na ně dostanou granty a získané poznatky se budou snáze publikovat. Ale poznatky týkající se něčeho úplně nového se špatně publikují a grant se nedostane vůbec.“²⁴⁴ Na příkladu strategie udělování grantů ECR jsme nicméně viděli, že tato tendence se postupně (alespoň na evropské, pokud ne na české úrovni) začíná měnit. Urychlování změny paradigmat v rámci základního výzkumu pravděpodobně souvisí se současným zvyšujícím se tlakem na inovace v aplikovaném výzkumu, kde se dané poznatky „osvědčí“ rychleji a zřetelněji než ve výzkumu základním.

Sociálně-politický rozměr vědy nepochybně ovlivňuje vědu v rámci základního i aplikovaného výzkumu. Jak ovšem víme, Albert ve své koncepci kritického racionalismu zohledňuje jak fakt, že rozhodnutí nelze z poznání nikdy zcela eliminovat, tak skutečnost, že hodnotová báze vědy nemůže být nikdy hodnotově neutrální. V tomto ohledu se nám proto zdá být kritický racionalismus jako návrh vědecké praxe plausibilnější než například novopozitivismus, který racionálně objektivní poznání poněkud přecenil.

Ačkoli jsme viděli, že některé principy kritického racionalismu jsou v současném vědeckém výzkumu identifikovatelné, tak pokud si položíme otázku, zda

²⁴³ Matyáš, J., *Zájem o nové směry je cesta do pekel, říká evoluční biolog* [www].

²⁴⁴ Ibid.

je kritický racionalismus aktuální, pak bude odpověď nejednoznačná. Základní koncepce Albertova kritického racionalismu je totiž již bezmála půlstoletí stará. Vědecké metody, hlavně pak konkrétní badatelské postupy a technické vybavení vědců se zcela změnilo. Počítačové technologie nejvíce proměnily vědecký výzkum, a to nejenom při získávání čím dál většího množství výzkumných údajů, ale i při jejich vyhodnocování. Popper a Albert požadují konsekventní kritiku na základě falzifikovatelnosti, respektive *přezkušitelnosti* vědeckých hypotéz. Transparentní přezkoušení kompletních výzkumných dat v exorbitálním množství – běžném v současném špičkovém výzkumu – je však dnes téměř nemožné. Nadto je potřeba zabránit manipulaci a falšování těchto dat.

Názorně to demonstruje například britský geofyzik Geoffrey Boulton, emeritní profesor Edinburské univerzity, člen skotské Royal Society of Edinburgh. Boulton je rovněž prezidentem interdisciplinárního výboru CO-DATA, který přesvědčuje vědce po celém světě, aby zveřejňovali *veškeré* výsledky svých výzkumů, včetně použitých metod a softwaru. Požadavek na nutnou změnu nakládání s rostoucím množstvím dat ilustruje na konkrétním příkladu z vlastní badatelské praxe.

Asi před třiceti lety prováděl s kolegy výzkum ledovce v Antarktidě, tehdy v sedmi měřících bodech na ledovci. Na základě získaných dat přišel jeho tým s novou teorií ledovce a zprávu společně se všemi daty uveřejnili v prestižním vědeckém časopise *Nature*. Kolegové z oboru měli tudíž tehdy možnost výsledky přepočítat. Před třemi lety provedl tým profesora Boultona podobný výzkum, tentokrát ale s velkým množstvím geofónů. Získané údaje korelovali výzkumníci s dalšími údaji o vlastnostech ledovce. Obrovské množství získaných dat se do článku v časopisu *Nature* už nevešlo. Ostatní vědci tedy neměli žádnou šanci podrobit jejich výsledky kritice.

Věda se tak podle Boultona dostává do situace, která je plná „černých skříněk“, ke kterým mají přístup jen jejich autoři. A dodává: „Pak přestane být věda vědou a stane se něčím na způsob mytologie.“²⁴⁵ Ale ani kompletní soubor zdrojových dat nestačí. Chce-li někdo výsledky výzkumu zkontrolovat, popřípadě vylepšit, musí mít k dispozici stejný hardware i software a odpovídající rovnice, které autoři použili. Neboť i stejný software na rozdílných počítačích může vygenerovat odchylku. Jako řešení nabízí

²⁴⁵ Uhlíř, M., *Nedrážděme tygra*, s. 46-47.

Boulton vylepšení databází a uchovávání dat, interpretačních metod a statistických nástrojů. Říká: „Musíme vyvíjet lepší software, který by nám umožnil s tím oceánem dat pracovat.“²⁴⁶ Tyto věci podle něj přirozeně nemůže vyřešit jeden vědec. Nový přístup je nutný i na úrovni států, které musí zajistit, aby vědci dělali efektivně a hlavně oficiálně. Dalším palčivým problémem současné vědy je nereplikovatelnost, nespolehlivost či vědomá manipulace výzkumů, ale to se již dostáváme příliš daleko od tématu.

5.3 Kriticko-racionální způsob života

Viděli jsme, jak vypadá kritický racionalismus jako návrh způsobu metody poznání (viz výše třetí kapitola), respektive teorie vědy (viz výše čtvrtá kapitola). Také jsme ukázali, že kritický racionalismus je do jisté míry úspěšný i jako návrh způsobu vědecké praxe (viz výše). V poslední části této kapitoly proto ještě načrtneme možnosti a důsledky kritického racionalismu jako návrhu způsobu života.

Jak již bylo řečeno, nic není černobílé, což se v kritickém racionalismu velmi výrazně odráží. Pokud totiž přijmeme kritický racionalismus jako způsob života, pak sice připouštíme svoji potenciální omylnost, zároveň ji ovšem reflektujeme a v souvislosti s postulátem realizovatelnosti neusilujeme o nemožné. Dále sice akceptujeme permanentní nejistotu našich „racionálních rozhodnutí“, avšak zároveň se v souvislosti s postulátem kongruence ve světě orientujeme na základě vědeckého světonázoru. Také sice nemáme existenciální jistotu „smyslu“ našeho konečného života danou všemohoucím Bohem, zároveň ale máme možnost sami se svobodně rozhodnout, v čem onen smysl budeme spatřovat. Podle kriticko-racionálního apelu bychom se především měli pokusit zlepšit své poznání a v důsledku též jednání (včetně jeho morální dimenze) opravou našich omylů.

Podívejme se blíže na poměrně závažnou námitku vůči kritickému racionalismu poukazující právě na nemožnost garance smysluplnosti lidského života. Již zmíněný protestantský teolog Gerhard Ebeling se ptá, „jak by člověk mohl žít [...] v permanentní nejistotě“, kterou implikuje kritický racionalismus.²⁴⁷ Kritická racionalita podle Ebelinga prostě nemůže suplovat přirozenou lidskou potřebu náboženství. Albert sice

²⁴⁶ Ibid., s. 47.

²⁴⁷ Ebeling, G., *Kritischer Rationalismus?*, s. 12.

připouští, že v pojmání světa a skutečnosti hrají náboženství a teologie velkou roli. Avšak podotýká, že vědecký a náboženský světonázor jsou v mnoha ohledech přímo nesouměřitelné,²⁴⁸ neboť mnohé náboženské teze jsou v rozporu s racionálními argumenty. Na základě toho pak Albert striktně odmítá nárok náboženských idejí na pravdivost.²⁴⁹

Také Albert si samozřejmě klade otázku, zda život v intencích *konjunkturálního* kritického racionalismu, tedy život v permanentní nejistotě, bez předpokladu existence Boha a s tím spojených nadějí v nesmrtelnost duše, může být uspokojivý a smysluplný. Albert navrhuje následující kriticko-racionalistickou odpověď: „Garance pro to, že náš konečný život na této zemi je smysluplný, nemůže existovat. Smysluplný může být takový život každopádně jen tak dalece, jak ho my sami smysluplným učiníme, tím, že si vytyčíme úkoly, jejichž naplnění můžeme nahlížet jako hodnotné, a tím, že se budeme věnovat činnostem, které jsou buď samy o sobě uspokojující, nebo mohou přispět k naplnění oněch úkolů. Skutečnost, že všechno štěstí na zemi je časově omezené, není sama o sobě důvodem, abychom toto štěstí nahlíželi jako bezvýznamné, a pomíjivost všech stavů, také těch, kterých si nejvíce ceníme, nečiní jejich pozitivní hodnocení v žádném případě iluzorním.“²⁵⁰

Tak podle Alberta neexistuje a ani nemůže existovat žádná jistota ani garance smysluplného života už jen proto, že člověk nemůže ovlivnit všechny podmínky svého života. Každý se však může *rozhodnout*, „zda je schopen naplnit svůj život smyslem, aby se mu zdál smysluplný“.²⁵¹ A samozřejmě pak záleží na každém, jestli se subjektivně rozhodne vidět smysl v Bohu, v kritickém myšlení nebo ještě jinde. Pokud se tedy v rámci kritického racionalismu vzdáme utopického nároku na jistotu, čímž se zároveň zavazujeme k tolerování permanentní *nejistoty*, pak je přesto možné, abychom své poznání a jednání prostřednictvím oprav našich omylů zlepšili, respektive se přiblížili pravdě. Výzva kritického racionalismu k permanentní kritice je proto

²⁴⁸ S bytostnou nesouměřitelností vědy a náboženství souhlasí i Funda (*Racionalita versus transcendence*, s. 118): „Sebezornější taktický dialog nemůže překlenout radikální protiklad mezi přístupem racionálně kritickým a přístupem nábožensky iracionálním.“ Na rozdíl od Albertovy negace náboženství se však Funda (ibid., s. 119) přiklání k jeho „antropologické interpretaci“.

²⁴⁹ Zároveň však – jak již víme – Albert neodmítá potenciální konstruktivně metafyzickou funkci náboženských myšlenek, ani to, že každý může vyznávat jakékoli náboženství, avšak pouze v rámci svého subjektivního přesvědčení bez nároku na obecnou pravdivost.

²⁵⁰ Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 186.

²⁵¹ Ibid.

neoddělitelně spojena s neustálou snahou o zlepšení našeho poznání a v důsledku též jednání a podmínek našeho života vůbec, což platí jak v rámci rádobý neomylné vědy, tak v rámci našeho veskrze omylného života.

Je však třeba přiznat, že přes všechnu Albertovu snahu o překlenutí propasti mezi poznáním a rozhodnutím (neboť za každým poznáním stojí rozhodnutí), přes veškerou pečlivost při rozpracování problému hodnotové neutrality vědy (která nemůže být dosažena v oblasti hodnotové báze vědy, nýbrž pouze v oblasti vědeckých výpovědí), přes upřímné přijetí bytostné nejistoty (na úkor garance posledního smyslu) a přes vytrvalou snahu etablovat kritický racionalismus i jako „žitelný“ způsob života, se mu přesto nedaří uchopit jemné nuance existenciální roviny lidského života. To je očividné v Albertově neutuchajícím dialogu s teologií a velmi výstižně na to poukázal český filosof a religionista Otakar A. Funda.

Právě Funda v tomto ohledu domýšlí Albertův kritický racionalismus „sebekriticky“ ještě dále, když říká: „Přes schopnost racionality iniciovat lidské jednání a přes potřebnost racionálního jednání dolehnou někdy v dějinách na člověka situace, které si nezvolil, ve kterých s racionalitou nevystačí, neboť ty situace samy se nacházejí zcela za hranicí racionálního.“²⁵² A jinde pokračuje: „Jsou paradoxní situace, kdy člověk – zdánlivě jakoby v nesouladu s racionálním uvažováním – volí sebenasazení, sebeobět, patos lásky či naděje, i když veškerá racionální argumentace mluví proti takovému postoji.“²⁵³ Podle Fundy se v takových případech jedná o *iracionalitu jako existenciální paradox* a z hlediska racionality je podle něj pouze tato iracionalita (na rozdíl od iracionality supranaturální a iracionality veskrze negativní) hodna respektu a hluboké úcty.²⁵⁴

Funda si jako bývalý protestantský teolog pronikavě všímá skutečnosti, že v mezních existenciálních situacích člověk racionálně většinou nejedná a snad ani jednat nemůže. Že takové mezní situace jsou pro „střízlivý“ rozum příliš, protože ho překračují. Proto tvrdí, že „kritická racionalita nemá žádnou odpověď na otázky a bolesti našeho světa“, což je řečeno poněkud nadneseně a Albert by něco takového zřejmě nebyl přiznal, jsou zde ovšem míněny ony existenciálně vyhocené, mezní

²⁵² Funda, O., A., *Racionalita versus transcendence*, s. 122.

²⁵³ Ibid., s. 87.

²⁵⁴ Ibid. Funda dokonce tvrdí (ibid.), že „racionalita je sama schopna vést i k existenciálnímu jednání a k přesahování vlastního já“.

životní situace.²⁵⁵ Funda však zároveň jako kritický racionalista²⁵⁶ dodává, že „kritická racionalita nás chrání před iluzí, že někdy najdeme úplně správné a trvalé řešení bolestí a problémů našeho světa“, s čímž by už Albert nepochybně souhlasil.²⁵⁷ Ačkoli tedy kritický racionalismus nemůže již z definice nabídnout žádné pozitivní řešení, žádný pevný bod, poslední zdůvodnění či konečný smysl, přesto Albert metodu kritiky vnímá pokud možno „optimisticky“ ve smyslu permanentní snahy o zlepšení poznání (nejen vědeckého, ale také praktického, mravního), kde by právě dílčí neúspěchy měly sloužit jako odrazové můstky k pokroku či alespoň určitému posunu vpřed.

5.4 Shrnutí

Pokud si na samý závěr položím otázku, zda Albertova koncepce kritického racionalismu nabízí skutečně „komplexní“ návrh způsobu života, pak musím odpovědět záporně. A je to tak v pořádku, neboť kdyby odpověď byla kladná, pak by tím kritický racionalismus popřel své vlastní předpoklady. Zde se jako na každé teoretické koncepci ukazují její hranice – žádná teoretická koncepce totiž nemůže být komplexní v silném slova smyslu, totiž že by poskytovala všezahrnující vysvětlení. Ani ve fyzice, vědě nejvíce se přibližující Russellovu ideálu množiny hierarchicky uspořádaných výroků,²⁵⁸ se zatím nedospělo k takzvané teorii všeho.²⁵⁹ I Popper ve své kritice utopie upozornil na to, že „pokus vytvořit nebe na zemi nevyhnutelně vytváří peklo“.²⁶⁰

Také Albert varuje před dogmatismem jistojistých pravd a nabádá k obezřetnosti a pokoře vůči naší dočasnosti. „Všichni jsme pouze dočasní“, říká.²⁶¹ Sám však na tuto pokoru v rámci (nejspíše bezelstné) apologie své kriticistické pozice někdy zapomíná. V rozhodnutích v krajních existenciálních situacích nebude mít patrně racionalita příliš váhy, ačkoli by bylo jistě lepší a praktičtější, kdyby si člověk vždy dokázal „zachovat

²⁵⁵ Ibid., s. 124.

²⁵⁶ O. A. Funda se otevřeně hlásí ke kritickému racionalismu mimo jiné v knize *Když se rákos chvěje nad hladinou* (2009), např. v kapitole „Realita, objektivita, racionalita, humanita“ (s. 67–113).

²⁵⁷ Funda, O., A., *Racionalita versus transcendence*, s. 124.

²⁵⁸ Viz Russell, B., *Logika, věda, filozofie, společnost*, s. 108.

²⁵⁹ Tato teorie usiluje o syntézu kvantové mechaniky a obecné relativity, výsledkem by pak měla být teorie kvantové gravitace.

²⁶⁰ Popper, K., R., *Otevřená společnost a její nepřátelé II*, s. 202.

²⁶¹ Fossati, L., *Interview mit Hans Albert*, s. 11.

rozum“. Existenciální rozhodnutí musí činit a smysl svému životu dávat každý sám, přičemž Albertův kriticko-racionalistický návrh stojí v každém případě za zvážení.

6. ALBERT & POPPER

Vyřešil Hans Albert problémy Popperova kritického racionalismu?

„Věnováno Karlu Popperovi“

(Traktat über kritische Vernunft, věnování)

„Můj milý Hansi,

právě jsem přečetl Tvoji knihu [*Traktat über kritische Vernunft*]. Jsem opravdu nadšen. Nenacházím slov, která by vyjádřila, co cítím. Zároveň jsem se mnohé naučil.

Je ode mne ovšem velmi troufalé, když říkám, že ta kniha je překrásná. A stejně je snad troufalé, když říkám, že jsem nadšený. Ale já jsem nadšený.

Nikdy bych takovouto knihu nenapsal: k tomu by mi chyběl odstup; zadruhé Tvé bohaté vědění – Tvá znalost literatury (ačkoli tento bod je méně důležitý).

Odstupem míním následující: každou řádku, kterou jsem napsal (nebo, o něco skromněji, každou stránku) jsem si musel sám na sobě vybojovat. Onen odstup je řešením problému – toho či onoho problému –, které mi bylo zatěžko. Proto jsem byl – a jsem – zcela neschopný takového souvislého vylíčení.

Zároveň jsem ale věděl, že takové souvislosti existují; ale nevěřil jsem, že je někdo jiný může opravdu jasně vidět – neřkuli jasně vylíčit.

Pro mě je tato kniha největším dárkem, který jsem kdy dostal. A byla by i bez věnování!

Velmi srdečně Tě zdraví Tvůj starý Karl“

(Hans Albert / Karl Popper Briefwechsel, s. 109-110)

V poslední kapitole se budu věnovat porovnání Albertovy koncepce kritického racionalismu s původním pojetím Karla Poppera. Ráda bych zde znovu podtrhla důvod, proč porovnání obou myslitelů zařazuji až nakonec a nikoli na začátek své práce. Tato kapitola má totiž představovat *syntézu* jednotlivých výše rozebraných témat Albertovy epistemologie, teorie vědy a vědecké praxe právě v komparaci s koncepcí zakladatele kritického racionalismu Karla Poppera. Ačkoli Albert z Poppera vychází a úzce na něj navazuje, domnívám se, že pro lepší pochopení Albertových specifik a přesahů je důležitá předchozí obeznámenost s jednotlivými problémy, alespoň tak, jak byly pojednány v předešlých kapitolách mé práce. Z tohoto důvodu začleňuji kapitolu o srovnání přístupů učitele Poppera a jeho následovníka Alberta až nakonec. Podle mého názoru to umožní celistvější a syntetické porozumění daným problémům v Albertově podání.

6.1 Prolog

Úvodem poslední kapitoly připomeňme, že Albert nebyl nikdy přímým Popperovým žákem na *London School of Economics* (LSE). Naopak se zpočátku hlásil k novopozitivisticky smýšlejícímu Viktoru Kraftovi. Avšak na konci padesátých let se na filosofickém fóru v Alpbachu osobně setkal právě s Popperem. Toto setkání bylo pro Alberta rozhodující, ba přímo osudové, neboť se do té doby domníval, že i Popper patřil k Vídeňskému kruhu. Ten ho však rychle vyvedl z omylu a Albert přešel na pozici kritického racionalismu, kterou energicky a neoblomně zastává dodnes.

Dovolím si dokonce tvrdit, že právě díky tomu, že se Albert s Popperem v průběhu druhé poloviny dvacátého století osobně setkával jen sporadicky a vedli spolu pouze pravidelnou korespondenci na dálku, že tedy právě díky tomuto odstupu zůstali po celou dobu až do Popperovy smrti v roce 1994 v přátelských vztazích, a to nejen na běžné osobní, nýbrž především i intelektuální úrovni. Sám Albert přiznává, že Popper byl pověstný svou vznětlivostí. A je fakt, že s většinou svých přímých žáků na LSE (Paulem K. Feyerabendem, Williamem W. Bartleym, Josephem Agassim a dalšími) se Popper postupně nekompromisně rozhádal, ať už jen na osobní rovině či je obvinil přímo z plagiátorství.²⁶²

²⁶² Srv. Agassi, J., *A Philosopher's Apprentice*, s. 11-89.

Popperovo kladné prijetí Albertova prvého významného díla věnovaného kritickému racionalismu *Traktat über kritische Vernunft* je proto nadmíru pozoruhodné. Albert si jedinečnosti tohoto uznání byl dobře vědom a dodnes zůstává Popperovým věrným a kongeniálním následovníkem. Ačkoli v určitých bodech s Popperem nesouhlasí (například teorie tří světů, viz níže) nebo v rámci kritického racionalismu rozpracoval Popperem odmítané problémy (například kontext objevu, viz níže), nikdy na to sám nepoukazuje.

Karl Popper se ve spise *Logika vědeckého zkoumání* podle svých slov především „vypořádává“ s logickým pozitivismem Vídeňského kruhu.²⁶³ Hned v první kapitole proto ostře kritizuje hlavní předpoklady tohoto směru. O *induktivní metodě* verifikace Popper tvrdí, že se „takový princip fakticky nikdy ve vědě nepoužívá“, jeho zavedení je zbytečné, nijak nám nepomáhá a dokonce vede k nekonzistencím,²⁶⁴ protože „abychom jej zdůvodnili, museli bychom znovu použít induktivní inference; [...] tudíž pokus založit princip indukce na zkušenosti selhává, neboť musí vést k nekonečnému regresi“.²⁶⁵ Takzvaný *kontext objevu* vědecké teorie patří podle Poppera do oblasti psychologie a v souvislosti s kritikou indukce jej proto odmítá zkoumat v rámci teorie poznání (ve smyslu logiky vědeckého zkoumání), která by se měla zabývat výhradně „otázkami odůvodňování (justifikace) nebo platnosti“.²⁶⁶ Demarkační kritérium v podobě induktivní logiky, resp. *empirického kritéria smyslu* (smysl věty je metoda její verifikace) považuje Popper za zcela nevhodné, cílené pouze na odstranění metafyziky a znovu ztroskotávající na problému indukce – empirické kritérium smyslu přitom označuje doslova za „pozitivistické dogma“.²⁶⁷

Na základě této kritiky pak Popper postupně formuluje svoje vlastní *kriticistické* či *kriticko-racionalistické* stanovisko. Na místo induktivní metody verifikace, která z pravdivosti singulárních (zkušenostních) tvrzení vyvozuje pravdivost univerzálních (teoretických) tvrzení,²⁶⁸ postuluje Popper *deduktivní metodu* falsifikace, jež usuzuje

²⁶³ Srv. Popper, K., R., *Logika vědeckého zkoumání*, s. XXVII).

²⁶⁴ *Ibid.*, s. 33.

²⁶⁵ *Ibid.*, s. 5. Problém indukce označuje Popper za „Humův problém“. Popper (*ibid.*, s. 147–227) kritizuje také pravděpodobnostní varianty indukce zaměřené na jakoukoli formu potvrzení teorie. Sám pak místo confirmace (potvrzení) navrhuje tzv. koroboraci (osvědčení).

²⁶⁶ *Ibid.*, s. 8. Popper tak ostře rozlišuje kontext objevu náležející do oblasti psychologie a kontext zdůvodnění náležející do oblasti teorie poznání.

²⁶⁷ *Ibid.*, s. 15. Problém demarkace označuje Popper za „Kantův problém“.

²⁶⁸ Včetně jejich pravděpodobnostních variant.

z pravdivosti singulárních tvrzení na nepravdivost tvrzení univerzálních.²⁶⁹ Dále pro epistemologii a teorii vědy odmítá relevanci kontextu objevu vědeckých teorií a požaduje zaměření se výhradně na *kontext zdůvodnění* (justifikace), nikoli však ve smyslu novopozitivistického potvrzení (verifikace), nýbrž pokusu o kritické vyvrácení (falsifikaci) těchto teorií. Demarkace vědy a metafyziky na základě verifikovatelnosti (jako empirického kritéria smyslu) je podle Poppera neudržitelná, a proto místo ní navrhuje *falzifikovatelnost* jako demarkační kritérium empirické vědy (nikoli však již jako kritérium smyslu), přičemž mu nejde primárně o odmítnutí metafyziky jako novopozitivistům, naopak jí přiznává tvůrčí roli v procesu poznání. Cílem této Popperovy kritické falzifikační koncepce ovšem není destrukce poznání či nějaký zarytý skepticismus, jak by se mohlo na první pohled zdát, nýbrž ve svém důsledku ryze konstruktivní podpora pokroku věd a poznání vůbec. Podívejme se postupně na východiska a problémy Popperova kritického racionalismu trochu podrobněji.

6.2 Východiska Popperova kritického racionalismu jako logiky vědy

Nejprve se zaměřím na tři nejvýraznější problémy, které Karl R. Popper rozpracoval ve spise *Logika vědeckého zkoumání*. Svoji pozici zde Popper postavil především na striktním odmítnutí principu *indukce* a veškerých z ní vyplývajících pravděpodobnostních variant. Popper v návaznosti na Huma konstatuje, že z logického hlediska nelze z platných singulárních tvrzení vyvodit platná univerzální tvrzení, neboť „bez ohledu na to, kolik případů bílých labutí jsme pozorovali, neospravedlňuje to závěr, že všechny labutě jsou bílé“.²⁷⁰ V tomto smyslu hovoří Popper později o tzv. *logickém* problému indukce,²⁷¹ vedle něhož staví ještě tzv. *psychologický* problém indukce, který souvisí s našimi vrozenými očekáváními pravidelností ve světě.²⁷²

Podle Poppera nelze induktivní inferenci logicky zdůvodnit, „teorie nejsou tudíž nikdy empiricky verifikovatelné“, to znamená, že teorie nelze definitivně justifikovat

²⁶⁹ Tento jev bývá označován jako „asymetrie“ mezi verifikovatelností a falzifikovatelností. Srv. *ibid.*, s. 20.

²⁷⁰ Popper, K., R., *Logika vědeckého zkoumání*, s. 3-4.

²⁷¹ Srv. Popper, K., R., *Objektive Erkenntnis*, s. 7-8.

²⁷² Srv. *ibid.*, s. 26-27.

ve smyslu *verifikace* či pozitivní konfirmace, resp. probability.²⁷³ Popper dále poukazuje na to, že s indukcí, která vychází z formulace pozorovaných faktů, je navíc spojen tzv. problém *psychologismu*: „Víra v induktivistickou logiku pochází totiž převážně ze směšování psychologických problémů s problémy epistemologickými.“²⁷⁴ Tím je míněno směšování kontextu objevu, který Popper následně odsouvá do oblasti psychologie, a kontextu zdůvodnění, který Popper učiní předmětem své logické analýzy a uplatní na něj svoji hypoteticko-deduktivní metodu falzifikace spočívající na *modu tollens* klasické logiky.

Popperem navržená alternativa, falzifikace, založená na deduktivním testování předložených hypotéz, je metoda, která – jak již bylo řečeno – z pravdivosti mnoha singulárních tvrzení neodvozuje pravdivost, resp. pravděpodobnost univerzálních tvrzení (jak to činí metoda verifikace), nýbrž z nepravdivosti i jednoho singulárního tvrzení usuzuje na nepravdivost univerzálního tvrzení. Proto „nemohou být ve vědě žádná konečně platná tvrzení“, a proto právě falzifikace je podle Poppera jedinou možnou metodou, která na rozdíl od induktivní verifikace nevede k dogmatismu a stagnaci myšlení, nýbrž k pokroku a růstu poznání.²⁷⁵

Nechci zde nijak vyvracet Popperovu poměrně odvážnou, dynamickou a velmi promyšlenou koncepci kriticko-racionalistické metodologie vědy. Avšak domnívám se, že problém indukce, verifikace a psychologismu nelze z epistemologie, resp. teorie vědy *nikdy* zcela eliminovat – a to právě z kriticko-racionalistického hlediska: jinak by totiž sama sklouzla do dogmatismu a oslabila svoji explanační sílu –, a nadto zde chceme poukázat na fakt, že Popperova koncepce všechny tyto fenomény v určité (i když oslabené) podobě ve skutečnosti obsahuje.

6.2.1 Problém indukce

Začněme problémem indukce, přičemž se zaměříme především na jeho psychologickou formu (logický problém indukce souvisí s verifikací, která bude řešena posléze). Psychologický problém indukce se týká kontextu objevu vědecké teorie. Znovu je třeba zopakovat a zdůraznit, že Popper, protože se chce tomuto problému vyhnout, eliminuje

²⁷³ Popper, K., R., *Logika vědeckého zkoumání*, s. 19.

²⁷⁴ *Ibid.*, s. 7.

²⁷⁵ *Ibid.*, s. 27.

v *Logice vědeckého zkoumání* kontext objevu ze své metodologie vědy a odsouvá jej do oblasti psychologie (tuto eliminaci kritizujeme níže). Ve svých pozdějších spisech však Popper řeší psychologický problém indukce v rámci své koncepce evoluční epistemologie. Jde o problém, čím poznání začíná, a to v tomto případě z hlediska historicko-vědního. Popper tvrdí, že poznání „nemůže vycházet z pozorování“ a zároveň, že pokrok našeho vědění spočívá především v „modifikaci dřívějšího vědění“²⁷⁶ – což, jak ukážeme, vede k určitému rozporu.

Podle Poppera máme vrozenou tendenci očekávat všude zákonitosti, přičemž tato tendence vede k „psychologickému fenoménu dogmatického myšlení“.²⁷⁷ Naproti tomu staví Popper kritický postoj, který „připouští modifikaci názorů a pochybnosti a požaduje jejich přezkoušení“.²⁷⁸ Popper proto rozlišuje tzv. dogmatickou a kritickou fázi učení, resp. poznání a říká, že „nemůže existovat žádná kritická fáze, již by nepředcházela fáze dogmatická“ – v dogmatické (předvědecké) fázi se něco formuje (očekávání, pravidelné chování), na základě čehož pak může v rámci kontextu zdůvodnění začít kritická eliminace chyb.²⁷⁹ Parusniková pak poukazuje na to, že jednak je spojení mezi indukcí a dogmatismem „základním ideologickým tématem Popperovy filosofie“ a jednak je ona silná potřeba pravidelnosti „induktivní dispozicí“.²⁸⁰

To však vede k rozporu v Popperově evolučním pojetí epistemologie, neboť i z historicko-vědního hlediska stojí podle Poppera na počátku poznání nevědomá vrozená očekávání, avšak tato očekávání musí být už ze samotné svojí definice induktivní povahy, neboť se jedná o očekávání pravidelností na základě přenosu minulé zkušenosti do budoucnosti. A pokud Popper explicitně tvrdí, že dogmatická fáze (tedy poznání založené na indukci, resp. očekáváních induktivního charakteru) vždy předchází fázi kritické – což je myšleno především z hlediska historicko-vědního (jako fáze předvědecká a fáze vědecká), ale mohlo by to být částečně pochopeno též z hlediska metodologického (jako kontext objevu a zdůvodnění vědecké teorie) –, pak

²⁷⁶ Popper, K., R., *Vermutungen und Widerlegungen*, s. 43.

²⁷⁷ *Ibid.*, s. 73.

²⁷⁸ *Ibid.*, s. 74.

²⁷⁹ Popper, K., R., *Věčné hledání*, s. 50-51.

²⁸⁰ Parusniková, Z., *Vyřešil K. R. Popper psychologický problém indukce*, s. 61.

tím přeci indukci do své teorie de facto implicitně zahrnuje.²⁸¹ To sice Popperovu koncepci, v níž kontext objevu hned zpočátku eliminuje, nijak neohrožuje, ale oslabuje to jeho tolik striktní odmítnutí indukce. Ukazuje se totiž, že toto odmítnutí indukce jako metody, která je logicky sporná, lze možná vyloučit z logiky vědy, nikoli však z vědecké, resp. lidské poznávací praxe vůbec.

6.2.2 Problém verifikace

Dále přejděme k problému verifikace a s ním spojenému logickému problému indukce. Někteří autoři²⁸² poukazují na fakt, že v rámci kontextu zdůvodnění není falzifikace možná bez předchozí verifikace observačních tvrzení, která mají vyvrátit předloženou hypotézu. V této souvislosti chceme ale poukázat na to, že Popper tento fakt hned v první kapitole své *Logiky vědeckého zkoumání* přiznává, když popisuje deduktivní testování teorií: Z předložené teorie (hypotézy) odvozujeme singulární tvrzení a následně musíme rozhodnout o těchto tvrzeních na základě porovnání s výsledky experimentů. Dále Popper explicitně píše: „Je-li rozhodnutí pozitivní, to jest, ukáží-li se být singulární závěry přijatelné, nebo *verifikované*, pak tato teorie, aspoň pro tuto chvíli, prošla testy.“²⁸³ Takováto teorie se dočasně „osvědčila“, což Popper nazývá „koroborací“.²⁸⁴

Popper si je tedy tohoto problému již od začátku evidentně vědom. Určitý druh verifikace (na té nejnižší úrovni testování) tedy přiznává, ale dodává, že jím navržená procedura neobsahuje „nic, co by se podobalo induktivní logice“, neboť z pravdivosti singulárních tvrzení neusuzuje na pravdivost, nýbrž nepravdivost teorií (hypotéz) – tento jev nazývá asymetrií mezi verifikací a falsifikací.²⁸⁵ V tomto smyslu se proto domníváme, že Popper se v rámci kontextu zdůvodnění skutečně vyhýbá logickému

²⁸¹ Podle Parusnikové (*Epistemologie K. R. Poppera a darwinistický výklad růstu vědění*, s. 65) to jednoznačně platí u fylogeneze (tedy z hlediska historicko-vědního), zatímco u ontogeneze (z hlediska metodologického) je možné přistoupit na Popperovo stanovisko: „Vědění je tak fylogeneticky a posteriori, ale ontogeneticky a priori.“

²⁸² Např. Parusniková, Z., *Rozum, kritika, otevřenost*, s. 46: „Řečeno ještě ostřeji, falzifikace není možná bez verifikace, ale verifikaci Popper zakazuje.“

²⁸³ Popper, K., R., *Logika vědeckého zkoumání*, s. 10.

²⁸⁴ Přičemž rozhodně nesdílíme názor Salmona, že modus tolles s koroborací je de facto indukce. Viz Salmon, W., C., *The Justification of Inductive Rules of Inference*, s. 28.

²⁸⁵ Srv. Popper, K., R., *Logika vědeckého zkoumání*, s. 20.

problému indukce, pokud je tato definována jako odvození pravdivosti univerzálního tvrzení z pravdivosti singulárních tvrzení.²⁸⁶

6.2.3 Problém psychologismu

A konečně krátce k problému psychologismu. Popper sice, jak bylo řečeno výše, odmítá psychologismus prostřednictvím eliminace kontextu objevu, avšak podle nás se v rámci kontextu zdůvodnění ani on reminiscencím psychologismu nedokázal vyvarovat. Máme na mysli výše zmíněné „rozhodnutí“ ohledně pravdivosti základních tvrzení prostřednictvím experimentu. Podle Poppera spočívá objektivita vědeckých tvrzení „ve faktu, že mohou být intersubjektivně testována“.²⁸⁷ Rozhodnutí o základních tvrzeních by tedy mělo vycházet z intersubjektivního konsensu – to samé by ovšem mohli říci novopozitivisté o empirickém daném. Tomuto problému se lze však těžko vyhnout, alespoň do té doby, dokud vědu budou dělat „jen“ lidé.

Na závěr této části věnované Popperovi zdůrazněme, že pokud by Popper v rámci svého kritického racionalismu zcela a definitivně, to znamená: jednou *provždy* eliminoval nějaký fenomén (ať už indukce, verifikace, psychologismu či jiný), pak by se sám postavil proti kriticko-racionalistickému požadavku pouhého návrhového charakteru a *dočasnosti* všech závěrů, a sklouzl by do jím tolik zavrhaného a obávaného dogmatismu. Ačkoli svoji teorii redukoval pouze na kontext zdůvodnění, ani v tomto omezeném rámci se určitým problémům nevyhne (viz problém verifikace a psychologismu). Navíc touto redukcí (především eliminací kontextu objevu) snižuje explanační sílu své teorie, na které si tolik zakládá. A nadto musí brát v potaz fakt, že věda není čistě logickým postupem, nýbrž velmi sofistikovaným druhem *lidské praxe*, na níž se předpoklad falibilismu musí vztahovat ještě přísněji, než na méně sofistikované lidské činnosti. Právě to v rámci své koncepce kritického racionalismu zdůrazňuje a podrobně rozebírá Popperův následovník Hans Albert.

²⁸⁶ Srv. *ibid.*, s. 3.

²⁸⁷ Popper, K., R., *Logika vědeckého zkoumání*, s. 24.

6.3 Albertovo přemostění propasti mezi poznáním a rozhodnutím

Již jsem naznačila, že z hlediska samotného kritického racionalismu nepovažuji za správné, že Popper ve svém spise *Logika vědeckého zkoumání* vyloučil kontext objevu z epistemologie. Ve snaze eliminovat psychologismus stanovil za předmět teorie poznání, respektive logické analýzy vědy, pouze kontext justifikace, zatímco kontext objevu odsunul zcela stranou (do oblasti psychologie). Jestliže ale Popper teorii poznání ztotožňuje jen s „metodami a výsledky logického zkoumání“ vědeckých teorií, jedná se podle mě o scientistický redukcionismus, který omezuje epistemologii toliko na *logiku*, a v tomto smyslu se tím staví na stejnou úroveň jako Popperem tolik kritizovaný novopozitivismus, pro který sice nebyla cílem *logická* analýza metody vědy, nýbrž *logická* analýza jazyka vědy, obojí ale zůstávají na úrovni logiky.²⁸⁸ Novopozitivismus tak ztroskotal na psychologismu či fenomenalismu empirického daného, resp. protokolárních vět, které měly prostřednictvím empirického kritéria smyslu (verifikace) vést naopak ke zcela objektivnímu poznání. Popper se sice eliminací psychologismu prostřednictvím vyloučení kontextu objevu tomuto problému vyhýbá, na druhou stranu tím však zároveň nepřijatelně redukuje oblast zájmu epistemologie.

Pokud se ovšem podíváme na koncepci kritického racionalismu Hanse Alberta, můžeme vidět značný posun, který Albert v řešení těchto problémů učinil. Nutno podotknout, že to je vždy v rámci a intencích kritického racionalismu, jak jej ustavil Popper, avšak s nepřehlédnutelným přesahem. Sám Albert se vůči Popperovi sice nikdy explicitně kriticky nevymezuje stylem, že by něco tvrdil „na rozdíl od Poppera“,²⁸⁹ přesto je v jeho spisech rozvedených mnoho témat, která Popper pouze tematizoval, ale nedokázal uspokojivě vyřešit. Už ve svém *Traktat über kritische Vernunft* Albert zaprvé začleňuje rozhodnutí do epistemologie tím, že překonává novopozitivistickou (a jak bylo naznačeno výše i popperovskou) propast mezi poznáním a rozhodnutím, čímž de facto začleňuje „kontext objevu“ (*Entdeckungszusammenhang*) do epistemologie; a zadruhé upravuje a rozvádí Popperem zmíněné Friesovo trilema týkající se „kontextu zdůvodnění“ (*Begründungszusammenhang*) jako takzvané trilema Münchhausenovo.

²⁸⁸ Ibid., s. 8.

²⁸⁹ Maximálně naznačuje, že nesouhlasí s Popperovou koncepcí světa-3, i to však až dlouho po Popperově smrti ve spise *Kritische Vernunft und rationale Praxis* nebo v *Gespräche mit Hans Albert*. Viz níže.

6.3.1 Kontext objevu

Jak již víme, Albert nejenže bezprostředně přiznává, že za vším poznáním stojí rozhodnutí, ale nadto nehodlá rozhodnutí z epistemologie eliminovat (jako to udělal Popper), nýbrž požaduje začlenění rozhodnutí, resp. pragmatiky a lidských možností vůbec, do epistemologie. Na rozdíl od Poppera se nesoustředí pouze na logickou analýzu metody vědy, nýbrž na mnohem obecnější *problém racionality*, který podle něj není pouze formálním, nýbrž též pragmatickým problémem. Například už sama volba mezi principem dostatečného zdůvodnění (typickým pro klasické epistemologie) a principem kritického zkoušení (charakteristickým pro kritický racionalismus), to znamená přijetí určité metody, je podle Alberta volbou-rozhodnutím v oblasti pragmatiky.²⁹⁰

Začlenění pragmatiky přitom neznamená schválení naturalistického omylu, nýbrž pouze zohlednění lidských možností v metodologii lidského poznání a vůbec ve všech oblastech lidského myšlení a jednání, a to na základě postulátu realizovatelnosti a postulátu kongruence s vědeckým obrazem světa. Viděli jsme, že postuláty realizovatelnosti a kongruence mají za cíl „přemostění“ propasti mezi poznáním a rozhodnutím, a proto podle Alberta v důsledku není rozlišování kontextu objevu a kontextu zdůvodnění příliš relevantní²⁹¹ (podobně je pro Alberta irelevantní Popperem tolik vyhrocené demarkační kritérium, viz níže). Zopakujme nejprve krátce nejdůležitější body Albertova přemostění poznání a rozhodnutí prostřednictvím postulátů realizovatelnosti a kongruence.

Jednak to byli novopozitivisté, kteří ostře oddělili vědu od metafyziky (a tedy spekulativní filosofie), přičemž cílem vědy podle nich mělo být *objektivní* poznání empiricky „daného“ a filosofie byla v tomto pojetí redukována a transformována v metodu logické analýzy jazyka. A jednak to byli existencialisté, kteří takovéto formální a hodnotově neutrální vědecké poznání odsuzovali pro jeho povrchnost a soustředili svoji pozornost na hlubší filosofický vhled do podstaty existence člověka, který mělo zprostředkovat *subjektivní* a angažované existenciální rozhodnutí.²⁹² Podle Alberta tak přes všechny rozdíly novopozitivisté i existencialisté prohloubili propast

²⁹⁰ Srv. Ibid., s. 71-74.

²⁹¹ Srv. Ibid., s. 49.

²⁹² Srv. Ibid., s. 70.

mezi „poznáním“ (*Erkenntnis*) a „rozhodnutím“ (*Entscheidung*), to jest mezi teoretickým a praktickým rozumem, mezi „bytím“ (*Sein* – tím, co je) a „povinností“ (*Sollen* – tím, co má být), mezi věcnou deskriptivní analýzou a normativním hodnocením.

Dichotomie objektivně racionálního poznání a subjektivně iracionálního rozhodnutí je však podle Alberta zcela *neadekvátní*, „a to již proto, že za každým poznáním – vědomě či nevědomě – stojí rozhodnutí“.²⁹³ Poznání věcných souvislostí tedy může mít konsekvence pro normativní přesvědčení, a to aniž by tím byla zrušena platnost Humova zákona. Právě proto Albert zavádí takzvané přemosťovací principy, jimiž jsou postulát realizovatelnosti a postulát kongruence. *Postulát realizovatelnosti*, to jest teze „povinnost implikuje možnost“ (*Sollen impliziert Können*), znamená, že to, co bychom ideálně dělat „měli“, závisí na tom, co reálně udělat „můžeme“, co je pro nás v naší konkrétní situaci reálné a možné udělat. Tento postulát slouží „kritice nerealizovatelných požadavků ve všech oblastech“.²⁹⁴ *Postulát kongruence* požaduje, aby se naše teoretické konstrukce *shodovaly* s vědeckým obrazem světa. Na základě tohoto postulátu je podle Alberta třeba odmítnout všechny teorie, které si nárokují zvláštní status nezávislý na skutečnosti poznatelné prostředky vědy, takže se z hlediska vědy jedná o nepoznatelné, neprokazatelné a tedy „netestovatelné“ entity.

Tento postulát pak úzce souvisí s jedním ze základních předpokladů Albertova kritického racionalismu, s *kritickým realismem*, podle něhož existuje jen jedna skutečnost či realita, která je nezávislá na našem myšlení, zároveň je pro nás do určité míry poznatelná a umožňuje, aby naše teorie ztroskotávaly na povaze této skutečnosti. Významným faktem, který do velké míry poskytuje oprávnění pro postulát kongruence, je, že tato na nás nezávislá skutečnost dosud byla a stále je nejlépe poznávána prostřednictvím vědy. Hlavní hnací silou pokroku poznání ve vědách by proto podle Alberta měl být zájem o nezaujaté hledání pravdy, „zájem o poznání skutečných souvislostí, o zlepšení našeho vědění o realitě, k níž my sami jako poznávající a jednající patříme“.²⁹⁵

Z výše uvedeného vyplývá, proč Albert neakceptuje ostrou demarkaci poznání a rozhodnutí (jako například novopozitivismus či existencialismus), neboť je považuje

²⁹³ Ibid., 73.

²⁹⁴ Zimmer, R., Morgenstern, M., *Gespräche mit Hans Albert*, s. 41.

²⁹⁵ Albert, H., *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, s. 166.

za komplementární procesy: rozhodnutí (či hodnocení) je proto součástí poznání a zároveň je *racionálně kritizovatelné*. Ani samotná epistemologie ani filosofie vědy nemůže být podle Alberta zcela hodnotově neutrální – v tomto smyslu lze totiž „epistemologii a filosofii vědy nazírat jako takovou část nauky o hodnotách, v níž jde o rozvinutí hledisek pro podporu racionality našeho řešení problémů v oblasti poznání.“²⁹⁶

6.3.2 Kontext zdůvodnění

K problému kontextu zdůvodnění Albert říká (stejně jako Popper), že v rámci kritického racionalismu nejde v této souvislosti „o ospravedlnění výroků a systémů výpovědí, nýbrž o jejich kritické zkoumání“.²⁹⁷ Albert navíc specificky upravuje a rozvádí Popperem v *Logice vědeckého bádání* zmíněné Friesovo trilema.²⁹⁸ Nazývá jej *Münchhausenovým trilematem*, které jak již několikrát zaznělo, souvisí s problémem posledního zdůvodnění poznání, tzn. s hledáním bezpečného základu a jeho absolutního zdůvodnění neboli archimédovského bodu v oblasti poznání. Münchhausenovo trilem je paradoxní situace, jejíž řešení může mít tři alternativy.

První alternativou je *nekonečný regres*, kdy jde požadavek zdůvodnění při hledání jistých základů stále nazpět, což je neproveditelné. Druhou alternativou je *logický kruh*, kdy se v rámci procesu zdůvodnění vztahujeme na výroky, které se vyskytují dříve jako sami potřebující zdůvodnění, což je nerozhodnutelné. Třetí alternativou je *přerušování zdůvodňovacího procesu v určitém bodě* a stanovení tohoto bodu jako archimédovského, jako jistého základu poznání, který dále nepotřebuje zdůvodnit, a na němž je postaveno veškeré další poznání, což ale de facto vede k suspendování principu dostatečného zdůvodnění poznání na základě samoevidence apod. Albert to označuje za rezignační řešení a v důsledku za dogmatismus, který je z kriticko-racionálního hlediska naprosto nepřijatelný. Ukazuje totiž, že klíčovou roli

²⁹⁶ Ibid., s. 73.

²⁹⁷ Ibid., s. 46.

²⁹⁸ Popper, K., R., *Logika vědeckého zkoumání*, s. 82: tzv. Friesovo trilema: „dogmatismus vs. nekonečný regres vs. psychologismus“. V Albertově pojetí (*Traktat über kritische Vernunft*, s. 36) spadá dogmatismus a psychologismus nakonec vjedno, neboť dogmatické přerušování zdůvodňovacího procesu má v zásadě „svévolný charakter“. Svě trilema proto Albert doplňuje logickým kruhem, který Fries i Popper opomněli a který vzniká proto, „že se ve zdůvodňovacím procesu zpětně vztahujeme na výroky, které se vyskytují dříve jako nutně zdůvodnitelné“ (ibid., s. 15).

v přerušení zdůvodňovacího procesu hraje naše *rozhodnutí*, kterému v zásadě nelze odejmout *svévolný* charakter. Navíc je takový dogmatismus spojen imunizací svých rádo by nezpochybnitelných principů, které jsou tím *uměle* chráněny před jakoukoli kritikou, což vede ke stagnaci poznání.²⁹⁹

Proto, jak již také víme, požaduje Albert dosadit na místo ideje posledního zdůvodnění *ideu kritického zkoušení*, respektive provizorní *konstrukci* hypotéz a jejich následnou racionální *kritiku* v myšlenkových i reálných experimentech. Jen tak se můžeme přiblížit k pravdě, ačkoli se zároveň zřikáme takzvaných jistot (které jsou beztak autofabrikované). Důsledem odmítnutí požadavku posledního zdůvodnění poznání je tedy na jedné straně nejistota, na straně druhé vyhlídka vyšší aproximace k pravdě. Jak bylo několikrát zdůrazněno, nevede tento požadavek konsekvntní kritiky ke skepsi, nejedná se o kritiku skeptickou či destruktivní, nýbrž jde naopak o kritiku *konstruktivní*, která má ve smyslu racionální heuristiky vést k pokroku poznání.

Albert proto tvrdí, že „poznání se pohybuje mezi konstrukcí a kritikou“ a dodává, že „je to součást lidské praxe, ve které musí být neustále činěna rozhodnutí“.³⁰⁰ A tím se opět vracíme k problému „propasti“ mezi rozhodnutím a poznáním, resp. mezi kontextem objevu a kontextem zdůvodnění. Na základě výše uvedených důvodů může Albert konstatovat: „Rozlišení mezi kontextem objevu a zdůvodnění v poznání, a s tím spojená dichotomie mezi logikou vědy na jedné straně a historií, sociologií a psychologií vědy na straně druhé, nelze při zohlednění skutečných kvalit poznávací situace udržet.“³⁰¹

V této části jsme tedy představili Albertovo rozpracování problému zdůvodnění, které je víceméně kongruentní s Popperovým chápáním kontextu zdůvodnění. V jistém smyslu lze i Albertovu tezi, že za každým poznáním stojí rozhodnutí, najít též u Poppera, avšak v rámci kontextu objevu své koncepce logiky vědy odsouvá Popper tento problém stranou. Albert se neomezuje toliko na logiku vědy, nýbrž snaží se načrtnout komplexní *teorii* vědy, která zahrnuje i vědeckou *praxi*. Proto odmítá ostré rozlišování kontextu objevu a kontextu zdůvodnění jako pro vědeckou praxi irelevantní. Právě v této oblasti pak Albert Poppera do velké míry překonává, což ukážeme v následující této kapitoly na Albertově řešení problému hodnotové neutrality vědy

²⁹⁹ Ibid., s. 36.

³⁰⁰ Ibid., s. 65.

³⁰¹ Albert, H., *Traktat über rationale Praxis*, s. 49.

a jeho koncepce kritického racionalismu nikoli pouze jako logiky vědy, nýbrž jako celkového návrhu způsobu života.

6.4 Od logiky vědy ke způsobu života

Několikrát již bylo zdůrazněno, že Popperova koncepce kritického racionalismu tak, jak je představena především v jeho *Logice vědeckého zkoumání*, je zaměřena v první řadě na logiku vědy (jak je zřejmé již z názvu) a soustředí se na problémy indukce a demarkace v rámci kontextu zdůvodnění, přičemž se Popper snaží vymezit vůči novopozitivistické metodě verifikace založené právě na principu indukce a vůči novopozitivistickému odmítnutí metafyziky.³⁰² Viděli jsme, že Albert už ve svém prvním *Traktátu* rozpracovává některé problémy, které Popper pouze naznačil a zároveň Poppera v mnoha ohledech překonává (zahrnutí kontextu objevu a – jak ještě uvidíme – i kontextu aplikace). Jiné (především problém indukce a problém demarkace) ponechává zcela stranou, přičemž není jisté, zda je to proto, že je považoval za Popperem dostatečně vyřešené, nebo proto, že jim nepřikládal význam.

6.4.1 Problém demarkace a problém hodnotové neutrality vědy

Alespoň co se problému demarkace týče, můžeme se oprávněně (na základě přemost'ovacích postulátů realizovatelnosti a konkrurence, k nimž se přidává postulát jednotné metody vědy a předpoklad teoretického pluralismu a konstruktivní metafyziky) domnívat, že Albert jej zřejmě nepovažuje za podstatný.³⁰³ Albert se zaměřuje spíše na problém hodnotové neutrality vědy, který byl již pojednán výše. Je třeba podotknout, že v určitém smyslu souvisí s problémem demarkace. Týká se totiž fundamentální teoreticko-vědní otázky po obecné metodologické bázi věd, to jest otázky: Co opravňuje dotyčný systém výpovědí k tomu nazývat se vědou? Krátce proto ještě jednou shrňme hlavní body Albertova řešení.

Albert nepředpokládá, že by vědecká metoda měla být ve smyslu novopozitivismu zcela oproštěna od metafyziky a rozhodnutí, ani že by měla být vydána

³⁰² Srv. ale např. osobité pojetí pozitivismu českého filosofa Josefa Tvrdeho, který v rámci svého pozitivisticky orientovaného myšlení metafyziku neodmítá. Viz Kratochvíl, M., *Pozitivismus v české filosofii první poloviny 20. století*, s. 115-119.

³⁰³ Srv. Wetterstein, J., R., *Eine aktuelle Aufgabe für kritische Rationalismus*, s. 185-188.

napospas subjektivnímu rozhodnutí nebo dějinnému působení, což byl nárok filosofické hermeneutiky. Na jedné straně nesouhlasí s ostrým ohraničováním objektivního poznání a subjektivního rozhodnutí, zároveň na straně druhé uznává platnost známého Humova zákona. *Věcné výpovědi* podle něho mohou mít konsekvence pro *normativní přesvědčení*. Problém hodnotové neutrality vědy spočívá právě v tomto napětí mezi deskriptivním (poznáním) a normativním (rozhodnutím).

V rámci problému hodnotové neutrality vědy rozlišuje Albert tři roviny. Naposledy je zopakujeme: Zprvée rovinu *meta-jazyka*, na níž vyvstává otázka: *Jak dalece musejí být výpovědi věd založeny na (lidském) hodnocení?* Albert odpovídá, že na této úrovni věda nemůže být nikdy hodnotově neutrální, neboť je přirozené, že sociálně vědní výzkumná praxe je stejně jako každá jiná vědecká činnost závislá na hodnotových hlediscích a různých druzích *hodnocení* (například už při rozhodnutí o volbě problémů, potřebnosti hypotéz a teorií, adekvátnosti vysvětlení, důležitosti pozorování a přijatelnosti metod).

Zadruhé rozlišuje rovinu *objektů* (tj. *předmětů*), kde vzniká otázka: *Jak dalece musejí sociální vědy činit hodnocení předmětem svých výpovědí?* Albert odpovídá, že na této úrovni věda hodnotově neutrální být nemusí, neboť je samozřejmé, že sociální vědy musejí činit hodnocení předmětem svých výpovědí. Důležité však je, že tyto jejich výpovědi pouze *informují* o určitých hodnoceních konkrétních osob, a proto nejsou hodnotícími soudy, nýbrž kognitivními výpověďmi, které mají *informativní* charakter stejně jako výpovědi o předmětech přírodních věd.

Zásadní je pro problém hodnotové neutrality vědy podle Alberta až rovina třetí, *rovina objektového jazyka* (tj. *výpovědí o předmětech vědy*), která involvuje otázku: *Jak dalece musejí mít sociálně vědní výpovědi samy charakter hodnotových soudů?* Albert na ni odpovídá tak, že ve smyslu technologicko-metodologického charakteru vědeckých teorií není žádná věda nucena přijímat hodnotové soudy o své objektové oblasti ve svém systému výpovědí. Právě v rovině svého objektového jazyka by (každá) věda měla být *hodnotově neutrální*. Aniž by to vyžadovalo jejich normativizace, jsou totiž čistě informativní teorie (jako technologie) často úspěšně prakticky použitelné, přičemž pro jejich aplikaci je rozhodující informační obsah a relevance pro řešení dotyčných praktických problémů.

Navíc zde zdůrazněme, že Albert přiznává vědeckým teoriím nejen *konjekturální*, nýbrž v důsledku též *doporučující* charakter. Tím se však zásadně odlišuje od Popperova striktně zákazového charakteru vědeckých teorií.³⁰⁴ V této souvislosti zopakujme, že podle Alberta nezáleží kriticistické teorii tedy vědy na tom, „aby ve vědách legitimizovala status quo, tedy: ospravedlnila stávající hranice, vědecké oblasti, metody a řešení problémů, nýbrž aby přispěla ke zlepšení poznávací praxe ve vědách“.³⁰⁵ V obecné metodologické bázi by proto jednotícím zájmem všech věd měl být *zájem o nezaujaté hledání pravdy*, tj. zájem o poznání *reálných* souvislostí, o zlepšení našeho vědění o realitě.

Všechny výše zmíněné postuláty (realizovatelnosti, kongruence a jednotné metody vědy) spolu s předpoklady teoretického pluralismu a konstruktivní metafyziky Albertovi umožňují překonat požadavek samotného demarkačního kritéria, na němž lpěli jak pozitivisté, tak Popper. Podle Alberta by měl princip kritického zkoušení být obecnou metodologickou bází nejen všech věd (přírodních i humanitních), nýbrž nadto vůbec všech lidských řešení problémů (např. i politiky, ekonomiky, náboženství, etiky etc.). A nadto se nejedná pouze o zákazy (jako u Poppera), ale o doporučení, jak postupovat v praxi.

6.4.2 Kontext aplikace

Ačkoli to Albert, alespoň pokud vím, nikde explicitně nezmiňuje, vztahuje se podle mého názoru jeho řešení statutu vědecké teorie a metodologie jako takové k problému třetího možného kontextu, a to „kontextu aplikace“ (*Verwertungszusammenhang*) vědecké teorie. Někteří autoři³⁰⁶ zařazují tuto problematiku do kontextu objevu, s čímž však nesouhlasím. Podle Alberta je totiž třeba striktně rozlišovat mezi *technologii* jako určitým systémem výpovědi, který by měl být hodnotově neutrální (patří tedy spíše do kontextu zdůvodnění), a *technikou* jako použitím dotyčného systému výpovědi v praktickém životě (což evidentně tematizuje kontext aplikace). Albert apeluje na to, abychom nezaměňovali relevanci technologických systémů pro řešení určitých

³⁰⁴ Srv. Popper, K., R., *Logika vědeckého zkoumání*, s. 20: „Ne pro nic za nic nazýváme přírodní zákony ‚zákony‘: čím více zakazují, tím více říkají.“

³⁰⁵ Albert, H., *Kritische Vernunft und rationale Praxis*, s. 56.

³⁰⁶ Např. Gadene, V., *Rationale Heuristik und Falsifikation*, s. 61.

problémů s legitimací pro jejich praktické použití. Technologické systémy totiž nemají normativní charakter, neobsahují žádné předpisy, nýbrž pouze informace o lidských možnostech jednání a působení, a právě v tom spočívá jejich praktický význam.

Již Popper ve své *Logice* vždy zdůrazňuje *návrhový* charakter tvrzení. Podle něj „nemohou být ve vědě žádná konečně platná tvrzení“.³⁰⁷ A to platí i pro samotnou filosofii vědy: poukažme na fakt, že i svoji metodu falzifikace označuje Popper pouze jako „návrh na dohodu či konvenci“.³⁰⁸ To je velmi podstatný moment a zásadní charakteristický rys kritického racionalismu vůbec. Také podle Alberta je podstatou kriticistického přístupu právě *dočasnost* a pouhý *návrhový* či *hypotetický* charakter veškerých (nejen vědeckých) tvrzení a teorií, a to jak v rovině „horizontální“, tedy v oblasti tvrzení, která jsou prizmatem kritického racionalismu zkoumána, tak v rovině „vertikální“, to jest v rámci metodologických východisek samotného kritického racionalismu. Proto stejně jako Popper i Albert vysloveně přiznává, že kritický racionalismus je též pouze *hypotéza*, která „je otevřená kritické argumentaci a nemůže si pro sebe nárokovat žádnou jistotu“.³⁰⁹

Albert nadto explicitně postuluje kritický racionalismus jako *návrh způsobu života*, což znamená, že připouštíme svoji omylnost, zároveň ji ovšem reflektujeme, díky čemuž neusilujeme o nemožné. Dále akceptujeme permanentní nejistotu, avšak k orientaci ve světě nám slouží vědecký světonázor. Zároveň nemáme existenciální jistotu „smyslu“ našeho konečného života, ale máme možnost sami se svobodně rozhodnout, v čem jej budeme spatřovat. Cílem by mělo být zlepšení našeho poznání a v důsledku též jednání (včetně jeho morální dimenze) opravou našich omylů.

Jak víme, podle Alberta neexistuje a ani nemůže žádná garance pro to, že náš konečný život na této zemi je smysluplný – už jen proto, že člověk nemůže ovlivnit všechny podmínky svého života. Každý se však může sám *rozhodnout*, zda a jakým smyslem svůj život naplní. Výzva kritického racionalismu k permanentní kritice má tu *výhodu*, že je spojena nejen s neustálou snahou o zlepšení našeho poznání, nýbrž v v důsledku též jednání a podmínek našeho života vůbec.

³⁰⁷ Popper, K., R., *Logika vědeckého zkoumání*, s. 27.

³⁰⁸ Ibid., s. 16. A zároveň Popper (ibid.) dodává: „Nakolik mohu vidět, je jen jedna cesta, jak racionálně argumentovat na podporu mých návrhů. Totiž analyzovat jejich logické důsledky: ukázat jejich plodnost – jejich sílu osvětlovat problémy teorie poznání.“ I zde si všimněme oněch vlastní tvrzení částečně oslabujících výrazů „nakolik“ a „návrhů“.

³⁰⁹ Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, s. 224.

6.5 Jediná explicitní neshoda Alberta s Popperem: SVĚT-3

V poslední části této kapitoly se pokusím rozvinout Albertovu zmínku o tom, že Popperova teorie světa-3 se rozchází s jedním ze základních předpokladů kritického racionalismu, s kritickým realismem. Ačkoli Albert končí u této zmínky a dále ji nerozvádí, protože se zřejmě nechtěl s Popperem dostat do konfliktu (a to ani po Popperově smrti), pokusím se tuto námitku sama argumentačně podložit. Jde především o problém, že Popper pro svět-3 nárokuje existenci a dalekosáhlou autonomii, čímž se zřejmě z ontologického hlediska odvrací právě od předpokladu kritického realismu.

6.5.1 Popperova teorie tří světů

Nejprve představme Popperovu *teorii tří světů*, jak je uvedena v knize *Objektive Erkenntnis*. V kapitole příznačně nazvané „Teorie poznání bez poznávajícího subjektu“ rozlišuje Popper mezi třemi „světy“ či „univerzy“: zaprvé *světem-1*, tj. světem fyzikálních předmětů nebo fyzikálních stavů; zadruhé *světem-2*, tj. světem subjektivních stavů vědomí či duševních stavů; a zatřetí *světem-3*, tj. světem objektivních myšlenkových obsahů.³¹⁰ Světy-1 a -2 reprezentují v dějinách filosofie notorický známý problém psychofyzického dualismu. Mě zde však bude zajímat především svět-3. Popper hned na začátku přiznává určité podobnosti s Platónovou teorií idejí a Hegelovou teorií objektivního ducha. A zároveň s tím se Popper okamžitě zařikává: „jsem realista“.³¹¹ Už to dává tušit problémy.

Podívejme se nejdříve na základní charakteristiky světa-3, které Popper ve zmíněné knize uvádí. K „obyvatelům“ světa-3 řadí teoretické systémy, problémy a problémové situace, kritické argumenty, stav diskuze nebo stav kritické polemiky, zároveň také obsah časopisů, knih a knihoven. Do světa-3 patří také vědecké poznání, ovšem poznání v „objektivním smyslu“, které je plně nezávislé na individuu – jde o „poznání bez poznávajícího subjektu“.³¹² Pro epistemologii jako takovou je relevantní

³¹⁰ Srv. Popper, K., R., *Objektive Erkenntnis*, s. 109.

³¹¹ Ibid., s. 110. Srv. též Popper, K., R., *Vermutungen und Widerlegungen*, s. 300: „Jsem zaprvé indeterminista, zadruhé realista, zatřetí racionalista.“

³¹² Popper, K. R., *Objektive Erkenntnis*, s. 112.

pouze takovéto poznání v objektivním slova smyslu jako součást dalekosáhle autonomního světa-3. Naopak poznání v subjektivním smyslu (v rámci světa-2) je pro vědu irelevantní. Poznání světa-3 (epistemologie) přitom podle Poppera může přispět k poznání světa-2 (psychologie), obráceně však nikoli.³¹³ Tato absence zpětné vazby se projevuje ještě v dalším ohledu, neboť ačkoli je svět-3 produktem našeho vědomí jako světa-2 a ačkoli na nás určitým způsobem působí, je na nás světa-3 přesto nezávislý, Popper hovoří doslova o „dalekosáhlé autonomii“ nebo přímo o „existenci autonomního světa-3“.³¹⁴

Dále Popper tvrdí: „Ačkoli je tento svět-3 lidským produktem, existuje mnoho teorií o sobě a argumentů o sobě a problémových situací o sobě, které nikdy nebyly vyprodukovány nebo pochopeny a možná lidmi nikdy ani vyprodukovány a pochopeny nebudou.“³¹⁵ Přičemž hned sebekriticky přiznává, že taková „teze o existenci světa-3“ se může zdát nanejvýš metafyzická a dubiózní. Přesto Popper trvá na tom, že „pojem autonomie“ stojí v centru jeho teorie světa-3 a znovu dodává, že „ačkoli je svět-3 lidských výtvořem, [...] tvoří svoji vlastní autonomní oblast“.³¹⁶

Ve své intelektuální autobiografii *Věčné hledání* si Popper klade otázku, „jaký je ontologický status objektů ze světa-3“, resp. zda „jsou teorie, problémy a argumenty *reálné*“.³¹⁷ Dochází k závěru, že tyto objekty jsou reálné, resp. „víceméně reálné jako fyzické stoly a židle“, resp. „nejsou tak docela reálné jako stoly a židle“.³¹⁸ Onu „víceméně“ reálnost zakládá na argumentu, že reálným nazýváme vše, co může nějak působit na fyzické předměty. Podle Poppera sice svět-3 nemůže působit na svět-1 přímo, přesto je to zprostředkovaně možné díky světu-2. A ačkoli je svět-3 „produktem lidské mysli“ a jsme to tedy „my, kdo tvoří objekty světa-3“, mají tyto objekty „vlastní inherentní nebo autonomní zákony tvořící nezamýšlené a nepředvídatelné důsledky“.³¹⁹ Na tom pak Popper zakládá své tvrzení o „(částečné) autonomii světa-3“.³²⁰

³¹³ Srv. *ibid.*, s. 115.

³¹⁴ *Ibid.*, s. 115.

³¹⁵ *Ibid.*, s. 119.

³¹⁶ *Ibid.*, s. 121.

³¹⁷ Popper, K., R., *Věčné hledání*, s. 176.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Ibid.*, s. 178.

³²⁰ *Ibid.*, s. 177.

Shrňme nejdřívě základní body Popperovy *silné* charakteristiky³²¹ světa-3:

- svět-3 zahrnuje poznání v *objektivním* smyslu, tj. *bez* poznávajícího subjektu
- svět-3 je na nás *nezávislý*
- svět-3 je *dalekosáhle autonomní*
- svět-3 *existuje* jako autonomní oblast
- svět-3 tvoří teorie, argumenty, problémové situace *o sobě*
- tyto objekty světa-3 jsou *reálné*
- objekty světa-3 mají své *autonomní zákony* tvořící nezamýšlené a nepředvídatelné důsledky

Je ovšem třeba zdůraznit, že Popper tyto charakteristiky často – avšak nikoli vždy – *oslabuje* tím, že jakoby mimochodem dodává, že svět-3 je „lidským produktem“ (tzn. produktem světa-2), že objekty světa-3 jsou *víceméně* reálné nebo že „nejsou tak docela“ reálné a že autonomie světa-3 je v závorce *částečná*. A v této souvislosti samozřejmě nesmíme zapomenout na jeho zapřísahání se, že je realista. Tvrdím ale, že podobná nepřímá oslabení v souvislosti s výše zmíněnou silnou charakteristikou jsou nanejvýš vágní. Co znamená tvrzení, že objekty světa-3 jsou „víceméně reálné“? Jak si představit „částečnou autonomii“ světa-3? A těžko lze pochopit také tvrzení, že svět-3 je naším produktem a zároveň na nás *nezávislý*.

Do zřejmého rozporu pak Popper podle mého názoru upadá, když k demonstraci oné „(více či méně) nezávislé existence světa-3“ uvádí dva myšlenkové experimenty. Experiment 1 zní: „Všechny naše stroje a nástroje budou zničeny, stejně tak jako veškeré naše subjektivní vědění včetně naší subjektivní znalosti strojů a nástrojů a jejich používání. Zůstanou ale zachovány knihovny a přežije i naše schopnost se z nich učit. Je jasné, že se náš svět po počátečních potížích znovu uvede do pohybu.“³²² Experiment 2 zní: „Tak jako předtím budou zničeny všechny stroje a nástroje a s tím také naše subjektivní vědění včetně našich subjektivních znalostí strojů a nástrojů a jejich používání. Ale tentokrát budou zničeny všechny knihovny, takže naši schopnost učit se

³²¹ Silnou charakteristikou zde rozumím vlastnosti, které Popper explicitně připisuje světu-3 (bez případných následných oslabení).

³²² Popper, K., R., *Objektive Erkenntnis*, s. 111.

z knih nelze využít. [...] V tomto druhém případě naše civilizace po tisíciletí nepovstane.“³²³

Tvrdím, že konstrukce Experimentu 1 je logicky nesprávná.³²⁴ Na počátku Popper uvádí *expressis verbis* zničení *všeho* našeho subjektivního vědění. Když pak zůstanou zachovány knihovny, přichází ale někdo, kdo umí číst, zná jazyk a ovládá danou odbornou disciplínu. Odkud ale tyto kompetence přichází, když všichni lidé ztratili *veškeré* své subjektivní vědění. Naše konzervované vědění v tištěné podobě a dnes včetně datové podoby v rámci IT jsou absolutně bezcenná, pokud je nemá k dispozici odborník znalý jazyka a především daného oboru. Takové konzervované vědění nemůže být autonomní ani objektivní. Závěr Experimentu 2 proto podle mého názoru platí ve stejné míře i pro Experiment 1.

Ovšemže lze zhruba pochopit, že Popper zformuloval teorii světa-3 jako určitý návrh řešení psychofyzického problému a ukotvení objektivního poznání. Nepochybně je také možné považovat tuto teorii za velmi zajímavý pokus o rozvinutí filosofie mysli a evoluční epistemologie. Zaměříme se ale nyní hlavně na otázku, zda je Popperova teorie světa-3 v rámci a prizmatem kritického racionalismu plausibilní, tedy především na otázku ontologického statusu světa-3 v souvislosti s předpokladem kritického realismu, na což poukázal právě Hans Albert³²⁵ – jak již bylo řečeno, Albert tento svůj poukaz dále nerozvádí, pokusíme se jej tedy v jeho intencích extrapolovat. *Ontologický status* teorie světa-3 podle mého názoru jednoznačně definují výše zmíněné Popperovy charakteristiky, které jsem označila jako „silné“: svět-3 je na nás *nezávislý*, existuje jako *autonomní* oblast, jde o poznání v *objektivním* smyslu (poznání bez poznávajícího subjektu), svět-3 tvoří teorie, argumenty, problémové situace *o sobě*, objekty světa-3 jsou *reálné* a mají své *autonomní zákony* tvořící nezamýšlené a nepředvídatelné důsledky.

³²³ Ibid.

³²⁴ Na jiné logické nesrovnalosti Popperovy teorie světa 3 (především v souvislosti s kauzálním působením entit světa-3) poukazuje např. Cmorej, P., *Popperov svet 3*, s. 17-21.

³²⁵ Albert však tento problém pouze zmiňuje, neboť se vždy snažil být k Popperovi jako svému učiteli a příteli co nejvíce shovívavý. Snad jen v *Gespräche mit Hans Albert* mluví v tom smyslu, že z pohledu konsekventního naturalismu nelze akceptovat Popperovu ontologii tří světů, resp. že to je nenutná a neudržitelná konstrukce. Viz Zimmer, R., Morgenstern, M., *Gespräche mit Hans Albert*, s. 43 a 53.

6.5.2 Kritika Popperova konstruktů světa-3

Moje následující kritika tohoto autonomního a nezávislého ontologického statusu Popperovy teorie světa-3 vychází z jednoho z již zmíněných východisek kritického racionalismu: z takzvaného kritického realismu. Zásadní pro nás v tomto smyslu je, že realismus předpokládá existenci (*jediné*) na nás nezávislé reality.³²⁶ Podle takzvaného naivního realismu je nám tato realita dána přímo, to znamená, že je pro nás bezprostředně poznatelná. Kritický realismus toto přímé a bezprostřední poznání omezuje: realita je pro nás poznatelná (pouze) do určitého stupně.³²⁷ S tím pak souvisí kriticko-racionalistický předpoklad falibilismu, tedy možnosti omylů, které je však vždy možné korigovat (nejedná se tedy o skepticismus).³²⁸

Pokud akceptujeme tento předpoklad kritického realismu, pak ovšem existuje pouze *jedna na nás nezávislá realita*, totiž materiálně-fyzikální svět, v němž platí jednotné zákonitosti. Člověk je součástí tohoto světa, podléhá oněm zákonitostem a snaží se o co nejpřesnější poznání tohoto světa a jeho zákonitostí (což zatím neúspěšněji činí prostřednictvím vědy). Na základě toho nelze říci, že člověk a jeho vědomí tvoří vlastní autonomní ontologickou oblast (svět-2), natož pak tvrdit nezávislou realitu teoretických konstruktů (světa-3), resp. jejich ontologickou autonomii s vlastními zákony. Navíc, i kdyby Popper jednotlivé světy považoval za pouhé mikromodely v rámci jednoho ontologického makromodelu,³²⁹ v souvislosti s výše zmíněným Experimentem 1 jsem ukázala, že Popperův předpoklad nezávislé existence světa-3 – tedy předpoklad nezávislé existence objektivního poznání bez poznávajícího subjektu – je neudržitelný. Přesně to konstatuje Hans Albert: že Popperův svět-3 je doslova „nenutnou a neudržitelnou konstrukcí“.³³⁰ Podobně Herbert Keuth odmítá Popperův svět 3 jako „přebujelou ontologii“.³³¹

³²⁶ Srv. Niemann, H.-J., *Lexikon des Kritischen Rationalismus*, s. 308.

³²⁷ Srv. Albert, H., *Kritischer Rationalismus*, s. 16.

³²⁸ Srv. Albert, H., *Der Mythos des Rahmens und der moderne Antirealismus*, s. 12.

³²⁹ V jiném smyslu pojmy „subjektivní mikromodel“ a „objektivní makromodel“ srv. Sievering, U. O., *Kritischer Rationalismus: Erkenntnis ohne erkennendes Subjekt*, s. 25.

³³⁰ Zimmer, R., Morgenstern, M., *Gespräche mit Hans Albert*, s. 53.

³³¹ Keuth, H., *Realität und Wahrheit. Zur Kritik des kritische Rationalismus*, s. 190. Jinde Keuth poukazuje například na Carnapův přístup, který podle něj představuje možnost, „jak mluvit o objektech světa-3 a zároveň se vyhnout Popperově ontologickému postulátu“. Podle Keutha nerozlišuje Carnap ontologicky mezi různými světy, nýbrž pouze objektivními sférami (fyzické, psychické, duchovní,

V souladu s kritickým realismem proto tvrdím, že existuje jen jedna realita, tedy svět, který zahrnuje materiální objekty (Popperův svět-1) i lidské subjekty (Popperův svět-2), svět, který umožňuje ztroskotání našich teorií (Popperův svět-3) právě na té jedné realitě. Všechny tyto oblasti (objekty, subjekty, teorie) se navzájem ovlivňují, přičemž pouze materiální objekty mohou být nezávislé na člověku, člověk je naopak těmito materiálními objekty značně (ne-li zcela) determinován, stejně tak, jako jsou teorie determinovány člověkem. Dále tvrdím, že kritický racionalismus je slučitelný s předpokladem existence pouze jedné na nás nezávislé reality už jen proto, že předpokládá jen jeden pojem či ideu pravdy, která slouží jako regulativní idea pro veškeré poznání oné jednotné (avšak dynamické) reality.

6.6 Shrnutí

V poslední kapitole jsem vysvětlila, proč se domnívám, že Albertovo řešení problému kontextů objevu, kontextu zdůvodnění a kontextu aplikace vědecké teorie je plausibilnější než eliminační řešení Popperovo. Za významný Albertův přínos pak považuji především jeho přemostění propasti mezi poznáním a rozhodnutím, tedy ostrého ohraničení těchto dvou, respektive tří kontextů prostřednictvím postulátů realizovatelnosti a kongruence. Ty – spolu s postulátem jednotné metody vědy a předpokladem teoretického pluralismu a konstruktivní metafyziky – umožňují Albertovi překonat též požadavek ostrého demarkačního kritéria (na němž lpěli jak pozitivisté, tak Popper), protože podle něj by měl princip kritického zkoušení být obecnou metodologickou bází nejen všech věd (přírodních i humanitních), nýbrž nadto vůbec všech lidských řešení problémů (např. i politiky, ekonomiky, náboženství, etiky etc.).

logické, matematické, biologické, etické) ve smyslu *konstitutivních stupňů*, přičemž všechny objekty jsou konstituovány na stejné bázi (viz Keuth, H., *Die Philosophie Karl Poppers*, s. 364).

ZÁVĚR

K jakému závěru jsem ve své práci došla? Především k tomu, že Albertovo uchopení kritického racionalismu je ve snaze o co největší konzistenci systematické a filosoficky poctivě ukotvené (nikoli však ve smyslu definitivního zdůvodnění). I přes řadu možných námitek se mi jeho pozice jeví být udržitelnou. Podle Alberta jsou pro kritický racionalismus rozhodující následující teze: Zaprvé, že poslední, pravdu skýtající jistota není možná; zadruhé, že nezbytným znakem kritického racionalismu je platnost logiky; a zatřetí, že metafyzika poskytuje rámec pro vědecké poznání, neboť metafyzické tvrzení, že existuje strukturovaná skutečnost, kterou můžeme v zásadě poznat, je základem věd.³³²

Ukázala jsem, že o racionalismus *kritický* se jedná proto, že omezuje i samotný rozum tím, že involvuje rozhodnutí. Všechna východiska kritického racionalismu (*konsekventní falibilismus, metodologický revizionismus, kritický realismus* a další) mají navíc konjekturální a technologicky návrhový charakter. Jejich cílem není pouze „horizontální“ kritika alternativních teoretických konstrukcí, které jsou kriticky zkoušeny v reálných souvislostech vědecké a lidské praxe. Nadto jsou samotná tato východiska zároveň otevřena „vertikální“ kritice sebe samých. Obě roviny této kritiky pak nejsou jen destruktivní – jejich cílem není pouhé vyhledávání chyb a na jejich základě vyvracení určitých teorií, nýbrž zejména oprava těchto chyb, vylepšení oněch teorií a vůbec snaha o pokrok poznání. Imanentní sebekritika kritického racionalismu tak umožňuje optimalizaci sebe sama po změnách, které v budoucnosti nastanou, aniž by bylo nutné ihned odmítnout celý systém jako slepou uličku pro již nevyhovující návrhy.

Na otázky, zda je v rámci kritického racionalismu možné pravé poznání, respektive čistá teorie poznání, jsem podala záporné odpovědi. Ukázala jsem, že nejenže takzvané pravé poznání ve formě pravdivého a jistého a zdůvodněného poznání je utopismus par excellence, navíc že se jedná o svévolný dogmatismus, který namísto pokroku poznání involvuje jeho stagnaci. Stejně tak čistá teorie poznání, která si nárokuje nezávislost a nadřazenost nad vědami, jejich metodami a výsledky, přistupuje k problému poznání nerealisticky a nijak proto nepřispívá k pochopení poznání jako

³³² Srv. Zimmer, R., Morgenstern, M., *Gespräche mit Hans Albert*, s. 49.

reálného procesu v reálném kontextu lidské poznávací praxe. O takové pochopení však Hans Albert ve své kriticko-racionalistické teorii poznání usiluje především. Poznání jako reálný proces uchopuje prostřednictvím *transcendentálního realismu*. Jde o analýzu a vysvětlení reálných podmínek možnosti poznání. Na jedné straně přitom musí být zohledněn význam struktury poznávací mohutnosti, která však, jak bylo ukázáno, ani v rámci genetického a priori není neomylná. Na straně druhé je při této analýze třeba vzít v potaz výsledky vědeckého zkoumání, neboť je to zejména věda jako určitá oblast řešení problémů, která se dosud nejlépe osvědčila při pokusech o poznání skutečnosti. K tomu přichází přiznání nemožnosti absolutní objektivity neboli hodnotové neutrality těchto řešení, která jsou ve skutečnosti prostoupena metafyzickými i hodnotovými předpoklady a jsou založena na rozhodnutích různých druhů a úrovní. To sice na jedné straně znemožňuje jednoznačná řešení, na straně druhé lze chápat právě lidské omyly a hodnoty (respektive rozhodnutí) jako heuristické impulsy, jež je možné jako podmínky poznání konfrontovat s kritickým rozumem, neboť zda se pro něj rozhodneme, je závislé na tom, jak tyto podmínky hodnotíme.

Kriticky jsem poukázala na skutečnost, že Albertův kritický racionalismus nepovažuji za aktuální návrh vědecké praxe. Konsekventní kritika na základě falzifikovatelnosti vědeckých hypotéz, to jest transparentní přezkoušení kompletních výzkumných dat v exorbitálním množství je totiž dnes prakticky nemožné. Stejně tak jsem uvedla důvody, proč kritický racionalismus Hansa Alberta nepovažuji za komplexní návrh způsobu života: při rozhodování v krajních existenciálních situacích nebude mít totiž zřejmě racionalita příliš váhy, ačkoli by bylo jistě lepší a praktičtější, kdyby si člověk vždy dokázal „zachovat rozum“. Existenciální rozhodnutí musí činit a smysl svému životu dávat každý sám, Albertův kriticko-racionalistický návrh přitom stojí v každém případě za zvážení.

Nakonec jsem vysvětlila, proč se domnívám, že Albertovo řešení problému kontextů objevu, kontextu zdůvodnění a kontextu aplikace vědecké teorie je plausibilnější než eliminační řešení Popperovo. Za hlavní Albertův přínos považuji především jeho přemostění propasti mezi poznáním a rozhodnutím, tedy překonání ostrého ohraničení těchto dvou, respektive tří kontextů prostřednictvím postulátů realizovatelnosti a kongruence. Ty – spolu s *postulátem jednotné metody vědy* a předpokladem *teoretického pluralismu* a *konstruktivní metafyziky* – umožňují Albertovi překonat též požadavek ostrého demarkačního kritéria (na němž lpěli jak

pozitivisté, tak Popper), protože podle něj by měl princip kritického zkoušení být obecnou metodologickou bází nejen všech věd (přírodních i humanitních), nýbrž nadto vůbec všech lidských řešení problémů (např. i politiky, ekonomiky, náboženství, etiky etc.). V souvislosti s tezí *Sollen impliziert Können* totiž Albert odmítá veškeré nerealistické a nerealizovatelné požadavky, a to ve všech oblastech lidského života. Kritický racionalismus totiž nemusí být pouze určitou metodou myšlení, nýbrž i celkovým způsobem života. To v důsledku znamená, že také Albert musí být připraven konsekventně aplikovat princip kriticismu i na své nejpevnější názory, to jest: podrobovat je (racionální) kritice.

Na základě výše uvedeného tvrdím, že Albert není pouhým Popperovým epigonem, ale že podstatným způsobem kritický racionalismus rozvíjí a domýšlí do důsledků. Tím, co Popper například nijak netematizuje, avšak u Alberta to hraje důležitou roli, je vztah kritického racionalismu k náboženství či problém „přemostění“ propasti mezi *Sein und Sollen*, mezi poznáním a rozhodnutím. Albert tak ve svém *Traktátu*, jak konstatují například Zimmer s Morgensternem, „zpracoval kritický racionalismus jako filosofickou pozici poprvé v systematické formě“.³³³ Jak ovšem bylo naznačeno výše, přes veškeré kriticko-racionalistické souznění Poppera a Alberta existují mezi jejich koncepcemi určité rozdíly („nenutná a neudržitelná konstrukce“ světa-3).

Budiž mi nyní dovoleno připojit na závěr i mé osobní prožitky spojené s touto disertací. Dlouholetá práce s Albertovým dílem (dočasně) končí. Měla jsem tu čest poznat přitom myšlení člověka, který se svou vůlí dokázal přerodit z role služebníka nejzrůdnější ideologie, která kdy vznikla na půdě národa komponistů a filosofů (jak se sami vzdělání Němci definovali až do konce 19. století), do celoživotního houževnatého obránce kritického rozumu. Zároveň jsem se potkala i s celou plejádou myslitelů, ať už jeho spolubojovníků za věci rozumu (Mill, Weber, Popper) či jeho protivníků v četných polemikách (Adorno, Habermas, Ebeling).

Jak teď vnímám Alberta já? Vojenský plášť bez distinkcí měl sice na sobě i v prvních dnech svého studia ve zničeném poválečném Kolíně, ale jenom proto, že poškozené budovy neměly okna a nebylo čím topit. Tak toto je výsledek ideologie,

³³³ Ibid., s. 42.

která měla spasit lidstvo? Neskočily a nekončí podobně vlastně všechny ideologie? Kde byl tenkrát rozum a kde je nyní, ptal se mladý Albert a chtěl tomu přijít na kloub. Ale i pro něj platí, že není možné vytáhnout sám sebe z bezedných bažin jen tak za svůj vlastní cop. Tu záchrannou ruku mu podal nevědomky, ale včas Karl Popper. Albert dokázal rozpoznat v jeho díle nástin nového epistemologického modelu, dokázal Popperovy myšlenky uspořádat, metodologizovat a posléze i rozvinout a doplnit. Hlavní Albertovo dílo „Traktát o kritickém rozumu“ je ale pouze programovým prohlášením, nikoli dogmatickým spisem vedle mnoha jiných pokusů o teorii poznání v dějinách myšlení. Jeho následující knihy jsou pak aplikacemi kritického racionalismu v dalších sférách lidské praxe, kdy neváhá bránit kritickou racionalitu před myšlenkovými proudy jako je hermeneutika či salonní neomarxismus frankfurtské školy, ani před všemi formami náboženského dogmatismu.

Doufám, že se mi v této disertační práci podařilo uvést plausibilní argumenty, jejichž účelem však nebylo kritický racionalismus dogmaticky zdůvodnit, nýbrž obhájit v kritické diskusi jako sice ne veskrze aktuální a nikoli zcela komplexní, ale *prozatím* akceptovatelné stanovisko otevřené případným revizím.

Zusammenfassung

Die Dissertation – *Kritischer Rationalismus von Hans Albert* – behandelt seine kritisch-rationalistische Methodologie, Erkenntnislehre und Wissenschaftstheorie. Hans Albert ist Nachfolger von Karl R. Popper und ist gegenwärtig der bedeutendste Vertreter des kritischen Rationalismus im deutschen Sprachraum. Der Hauptbeitrag dieser Arbeit für die tschechische akademische Gemeinde besteht in der Bekanntmachung der spezifischen kritisch-rationalistischen Erkenntnislehre und Wissenschaftstheorie Alberts, der im Gegenteil zum Popper hier fast unbekannt ist.

Im ersten Kapitel wurden die wichtigsten Meilensteine des Lebens und der intellektuellen Entwicklung Alberts vorgestellt, zum Beispiel seine Teilnahme am zweiten Weltkrieg, seine erste Begegnung mit Karl Popper im Alpbach, sein Studium an der Universität Köln, Professur in Mannheim, Kurzbericht über seine Rolle im Positivismusstreit usw.

Das zweite Kapitel ist eine systematische Analyse der acht grundlegenden methodologischen Ausgangspunkte der Albertschen Konzeption. Vorgestellt wurde sein: universaller Kritizismus, konsequenter Fallibilismus, methodologischer Revisionismus, kritischer Realismus, theoretischer Pluralismus, konstruktive Metaphysik, Postulat der Einheitsmethode der Wissenschaften und der kritische Rationalismus als ein Entwurf einer Lebensweise.

Das dritte Kapitel wurde gewidmet der epistemologischen Problematik und zielt auf zwei wesentlichen Fragen hin: Ist eine echte Erkenntnis möglich? Ist eine reine Erkenntnislehre möglich? Obwohl Alberts Antworten negativ sind – denn die Forderung nach einer echten Erkenntnis immer in das sogenannte Münchhausen-Trilemma mündet, beziehungsweise die Tatsache, dass die reine Erkenntnislehre unakzeptable Ansprüche stellt –, bietet Albert trotzdem im Rahmen seines transzendentalen Realismus interessante Lösungen dieser Probleme.

Das vierte Kapitel behandelt das Wertfreiheitsproblem der Wissenschaft, das aufgrund der Dichotomie der objektiv-rationalen Erkenntnis und der subjektiv-irrationale Entscheidung entsteht. Albert zeigt, dass er im Rahmen seiner realistischen Wissenschaftstheorie durchaus fähig ist, diesen Unterschied zu überbrücken und bietet wieder eine Lösung in der Gestalt einer Forderung der Wertfreiheit, aber nicht mehr

nach Wertbasis der Wissenschaften und nicht in der Objektsprache der Wissenschaften, sondern im einem System der Wissenschaftsaussagen.

Im fünften Kapitel ist dargestellt der Übergang von der Theorie zur Praxis, und zwar zuerst der Übergang zur Wissenschaftspraxis. Hier wird hingewiesen auf die Voraussetzungen des kritischen Rationalismus, die mehr oder weniger erfolgreich in der Wissenschaftspraxis implementiert sind (konsequenter Fallibilismus, theoretischer Pluralismus und konstruktive Metaphysik als Heuristik). Weiter behandelt wird auch die Alltagspraxis, denn Albert postuliert den kritischen Rationalismus nicht nur als einen Entwurf einer Erkenntnislehre und Wissenschaftstheorie, sondern darüber hinaus auch als einen Entwurf einer Lebensweise. Daher wird versucht eine Antwort auf die Frage zu finden, ob der Mensch fähig ist in einer permanenten Ungewissheit, bloß in einer kritischen Rationalität zu leben.

Im letzten, sechsten Kapitel wird Alberts Konzeption, des im oberen Kapiteln analysierten kritischen Rationalismus, verglichen mit der ursprünglichen Version von Karl Popper. Es wird sichtbar, dass Albert die Poppersche Version in mancher Hinsicht nicht nur weiterentfaltet, sondern auch überschritten hat. Dazu wird noch eine Tatsache hervorgehoben, dass in einem Fall (im Zusammenhang mit der sogenannten Theorie der Welt-3) Albert sogar Popper kritisiert, ohne jedoch diese Kritik selbst zu formulieren. Diese Aufgabe habe ich zum Schluss selber übernommen.

Summary

The present dissertation thesis is focused on the critical-rationalist methodology, epistemology and theory of science created by a German philosopher Hans Albert, who is an important follower of Karl R. Popper and the most significant contemporary representative of critical rationalism in the German speaking area. Specific contribution for Czech academic surrounding lies in the fact that unlike Popper's famous philosophy is Albert's particular development of critical-rationalist epistemology relatively unknown to local social scientists.

The first chapter introduces the most important milestones of Albert's life and intellectual development, including for example his participation in World War II, meeting with Karl Popper in Alpbach, studies in Cologne, followed by acquiring a professorship in Mannheim and finally his participation in the so-called "dispute over positivism".

The second chapter is a systematic analysis of eight basic methodological foundations of Albert's philosophical system: universal criticism, consequent fallibilism, methodological revisionism, critical realism, theoretical pluralism, constructive metaphysics, postulate of unified method of science and finally of critical rationalism as the way of life.

The third chapter is devoted to epistemological issues and focuses on two fundamental questions. The first one is Albert's concern whether true knowledge is really possible. The second one is Albert's aim to find out whether it is possible to have a pure theory of knowledge. Although Albert's answers are negative - that is because of the requirement of true knowledge directly implicates the Münchhausen trilemma that says that the pure theory of knowledge poses unacceptable demands - he offers interesting solutions to these problems within the scope of transcendental realism.

The fourth chapter deals with the problem of value neutrality of science that arises on a basis of dichotomy which includes objectively rational knowledge and subjectively irrational decision. It turns out that Albert can bridge this gap and once again offer a plausible solution in the form of specification of requirements on aforementioned value neutrality of science.

The fifth chapter moves from theory to practice. Assumptions of critical rationalism that are more or less successfully implemented in scientific practice are also highlighted and they are presented in this part with the main focus on consequent fallibilism, theoretical pluralism and postulate of constructive metaphysics as heuristics. As Albert postulates critical rationalism not only as a proposal of the theory of knowledge but also as a way of life the thesis turns its attention on scientific concerns of our everyday life. Therefore a question of whether one is able to meaningfully live in permanent uncertainty is discussed towards the end of the chapter.

The last, sixth chapter, concentrates on a comparison of Albert's concept of critical rationalism (analyzed in detail in previous chapters) with the original ideas of Karl Popper. It turns out that Albert not only expands Popper's philosophy in many ways but he also goes beyond and creates a system of its own. Moreover the dissertation thesis helped to unfold the yet-unknown fact that Albert even criticizes Popper in one respect. It comes in a connection with the so-called theory of world-3. Albert does not go too deep in this which is why we try to undertake this task ourselves in the end.

Bibliografie

- ADORNO, Theodor W. (ed.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Frankfurt am Main, Luchterhand 1972.
- AGASSI, Joseph. *A Philosopher's Apprentice. In Karl Popper's Workshop*. Amsterdam, Rodopi 1993.
- ALBERT, Hans. Das Werturteilsproblem im Lichte der logischen Analyse. In: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 112. Band, s. 410-439.
- ALBERT, Hans. Der Mythos des Rahmens und der moderne Antirealismus. Zur Kritik des idealistischen Rückfalls im gegenwärtigen Denkens. In: Gadenne, V., Wendel, H., J. (eds.), *Rationalität und Kritik*. Tübingen, Mohr Siebeck 1996, s. 9-28.
- ALBERT, Hans. Die Idee der kritischen Vernunft. Zur Problematik der rationalen Begründung und des Dogmatismus. In: *Aufklärung und Kritik*, 2/1994. Dostupné na www: <http://www.gkpn.de/id126.htm> [cit-12-08-2015].
- ALBERT, Hans. Die Möglichkeit der Erkenntnis. In: Salamun, K. (ed.), *Karl R. Popper und die Philosophie des kritischen Rationalismus*. Amsterdam, Rodopi 1989, s. 3-18.
- ALBERT, Hans. Die Wertfreiheitsproblematik und der normative Hintergrund der Wissenschaften. In: Gadenne, V., Visintin A. (eds.), *Wissenschaftsphilosophie*. Freiburg / München, Verlag Karl Alber, 1999, s. 167-182.
- ALBERT, Hans. *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*. Tübingen, Mohr Siebeck 1982.
- ALBERT, Hans. Habermas ante portas. Anmerkungen zu einem merkwürdigen Buch. In: *Aufklärung und Kritik*, 1/2013, s. 149-152.
- ALBERT, Hans. *In Kontroversen verstrickt. Vom Kulturpessimismus zum kritischen Rationalismus*. Münster, LIT Verlag 2010.

- ALBERT, Hans. *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*. Aschaffenburg, Alibri 2008.
- ALBERT, Hans. *Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus*. Hamburg, Hoffmann und Campe 1972.
- ALBERT, Hans. *Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive*. Tübingen, Mohr Siebeck 1987.
- ALBERT, Hans. *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*. Tübingen, Mohr Siebeck 2012.
- ALBERT, Hans. *Kritik des transzendentalen Denkens. Von der Begründung des Wissens zur Analyse der Erkenntnispraxis*. Tübingen, Mohr Siebeck 2003.
- ALBERT, Hans. *Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens*. Tübingen, Mohr Siebeck 2000.
- ALBERT, Hans. *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*. Stuttgart, Reclam 1977.
- ALBERT, Hans. *Kritische Vernunft und rationale Praxis*. Tübingen, Mohr Siebeck 2011.
- ALBERT, Hans. Max Webers Auffassungen zur Wertproblematik und die Probleme von heute. In: Zecha, G., (ed.), *Werte in den Wissenschaften. 100 Jahre nach Max Weber*. Tübingen, Mohr Siebeck 2006, s. 5-25.
- ALBERT, Hans. *Plädoyer für kritische Rationalismus*. München, R. Piper & Co. 1975.
- ALBERT, Hans. *Rationalität und Existenz. Politische Arithmetik und politische Anthropologie*. Tübingen, Mohr Siebeck 2006.
- ALBERT, Hans. *Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft*. Tübingen, Mohr Siebeck 1973.
- ALBERT, Hans. *Traktat über kritische Vernunft*. 5., verbesserte und erweiterte Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck 1991.
- ALBERT, Hans. *Traktat über rationale Praxis*. Tübingen, Mohr Siebeck 1978.

- ALBERT, Hans. *Treatise on Critical Reason*. Translated by Mary Varney Rorty. Princeton New Jersey, Princeton University Press 1985.
- ALBERT, Hans, TOPITSCH, Ernst (eds.). *Werturteilsstreit*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971.
- BARTLEY, William, W. *Flucht ins Engagement. Versuch einer Theorie des offenen Geistes*. München, Szczeny Verlag 1964.
- BAUM, Wilhelm (ed.). *Paul Feyerabend / Hans Albert Briefwechsel*. Frankfurt am Main, Fischer 1997.
- CMOREJ, Pavel. Popperov svet 3. In: Havlík, V. (ed.), *Metoda – význam – intence. Popperovské motivy v současném analytickém myšlení*. Praha, FILOSOFIA 2003, s. 11-22.
- EBELING, Gerhard. *Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen, Mohr Siebeck 1973.
- FOSSATI, Lorenzo. Interview mit Hans Albert. In: *Aufklärung und Kritik*, 2/2002, s. 6-18. Dostupné na www: <http://www.gkpn.de/fossati.pdf> [cit-12-08-2015].
- FUNDA, Otakar, A. *Když se rákos chvěje nad hladinou*. Praha, Karolinum 2009.
- FUNDA, Otakar, A. *Racionalita versus transcendence. Spor Hanse Alberta s moderními teologi*. Praha, FILOSOFIA 2013.
- GADENNE, Volker. Ist Hans Albert ein Popperianer? In: Franco, G. (ed.), *Der kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise*. Klagenfurt/Wien, Kitab Verlag 2012, s. 13-33.
- GADENNE, Volker. Rationale Heuristik und Falsifikation. In: Gadenne, V., Wendel, H., J. (eds.), *Rationalität und Kritik*. Tübingen, Mohr Siebeck 1996, s. 57-78.
- GADENNE, Volker, VISITIN, Aldo. *Wissenschaftsphilosophie*. Freiburg/München, Verlag Karl Alber 1999.
- GRUNDMANN, Thomas. *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*. Berlin, Walter de Gruyter 2008.

- HILGENDORF, Eric. *Hans Albert zur Einführung*. Hamburg, Junius Verlag 1997.
- KEUTH, Herbert. *Die Philosophie Karl Poppers*. Tübingen, Mohr Siebeck 2000.
- KEUTH, Herbert. *Realität und Wahrheit. Zur Kritik des kritische Rationalismus*. Tübingen, Mohr Siebeck 1978.
- KRATOCHVÍL, Miloš. *Francouzská epistemologie. Přehled vývoje do poloviny 20. století*. Praha, Triton 2013.
- KRATOCHVÍL, Miloš. *Pozitivismus v české filosofii první poloviny 20. století*. Plzeň, Západočeská univerzita v Plzni 2014.
- LENK, Hans. *Metalogik und Sprachanalyse*. Freiburg, Rombach 1973.
- LYOTARD, Jean-Francois. *O postmodernismu*. Praha, Filosofický ústav AV ČR, 1993.
- LANGTHALER, Rudolf. *Kritischer Rationalismus. Eine Untersuchung zu Aufklärung und Religionskritik in der Gegenwart*. Frankfurt am Main, Peter Lang 1987.
- MATĚJČEK, Petr. Rozhovor s Patricií Pineauovou. In: *Hospodářské noviny*, č. 169, 29. – 31. srpna 2014, s. 22.
- MATYÁŠ, Josef. „Matematika má podivínskou pověst, říká mladý český expert.“ Rozhovor s Danielem Králem. In: *Lidové noviny*, 11. prosince 2010. Dostupné na www: http://relax.lidovky.cz/matematika-ma-podivinskou-povest-rika-mlady-cesky-expert-pmo-/veda.aspx?c=A101211_142855_In_veda_jmt [cit-12-08-2015].
- MATYÁŠ, Josef. „Zájem o nové směry je cesta do pekel, říká evoluční biolog.“ Rozhovor s Jaroslavem Flegrem. In: *Lidové noviny*, 22. června 2010. Dostupné na www: http://relax.lidovky.cz/zajem-o-nove-smery-je-cesta-do-pekeln-rika-evolucionni-biolog-pkc-/veda.aspx?c=A100621_164005_In_veda_ev [cit-12-08-2015].
- MILLER, David. *Out of Error: Further Essays on Critical Rationalism*. Aldershot/Burlington, Ashgate Publishing 2006.

- MILLER, David. Overcoming the Justificationist Addiction. In: *Studia Philosophia Wratislaviensia*, Supplementary Volume, English Edition 2012, s. 93-103.
- MORGENSTERN, Martin, ZIMMER, Robert (eds.). *Hans Albert / Karl Popper Briefwechsel*. Frankfurt am Main, Fischer 2005.
- MUSGRAVE, Alan. Hans Albert and the criticism of justificationism. In: Franco, G. (ed.), *Der kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise*. Klagenfurt/Wien, Kitab Verlag 2012, s. 126-130.
- NIEMANN, Hans-Joachim. Hans Albert und die philosophischen Schulen. In: *Aufklärung und Kritik*, 1/2001. Dostupné na [www: http://www.gkpn.de/albert.pdf](http://www.gkpn.de/albert.pdf) [cit-12-08-2015].
- NIEMANN, Hans-Joachim. *Lexikon des Kritischen Rationalismus*. Tübingen, Mohr Siebeck 2006.
- PARUSNIKOVÁ, Zuzana. Epistemologie K. R. Poppera a darwinistický výklad růstu vědění. In: Nosek, J., Havlík, V. (eds.), *Evoluce a věda*. Nymburk, OPS 2008, s. 63-78.
- PARUSNIKOVÁ, Zuzana. *Rozum, kritika, otevřenost. Živý odkaz filosofie K. R. Poppera*. Praha, FILOSOFIA 2007.
- PARUSNIKOVÁ, Zuzana. Vyřešil K. R. Popper psychologický problém indukce? In: Havlík, V. (ed.), *Metoda - význam - intence. Popperovské motivy v současném analytickém myšlení*. Praha, FILOSOFIA 2003, s. 55-65.
- PLÜMACHER, Martina. *Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag 1996.
- POPPER, Karl, R. *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*. Tübingen, Mohr Siebeck 1994.
- POPPER, Karl, R. *Logika vědeckého zkoumání*. Praha, OIKOYMENH 1997.
- POPPER, Karl, R. *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*. Hamburg, Hoffmann und Campe Verlag 1993.

- POPPER, Karl, R. *Realismus und das Ziel der Wissenschaft. Aus dem Postskript zur Logik der Forschung I*. Tübingen, Mohr Siebeck 2002.
- POPPER, Karl, R. *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*. Praha, Vesmír-Prostor-OIKOYMEN 1990.
- POPPER, Karl, R. *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*. Tübingen, Mohr Siebeck 2009.
- RÖD, Wolfgang. Kritischer Rationalismus und kantianischer Kritizismus. Versuch einer Vermittlung der Standpunkte. In: Franco, G. (ed.), *Der kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise*. Klagenfurt/Wien, Kitab Verlag 2012, s. 131-147.
- RUSSELL, Bertrand. *Logika, věda, filozofie, společnost*. Praha, Svoboda 1993.
- SALMON, Wesley, C. The Justification of Inductive Rules of Inference. In: Lakatos, I. (ed.), *The Problem of Inductive Logic*. Amsterdam, North-Holland Publishing Company 1968, s. 24-43.
- SCHMIDT-SALOMON, Michael. Das "Münchhausentrilemma" oder: Ist es möglich, sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpf zu ziehen? In: *Aufklärung und Kritik*, 5/2001. Dostupné na www: http://www.gkpn.de/aufklaerung_und_kritik.htm [cit-12-08-2015].
- SIEVERING, Ulrich, O. Kritischer Rationalismus: Erkenntnis ohne erkennendes Subjekt. In: Sievering, U., O. (ed.), *Kritischer Rationalismus heute*. Frankfurt am Main, Haag und Herchen 1988, s. 1-38
- UHLÍŘ, Martin. „Nedrážděme tygra.“ Rozhovor s Geoffreyem Boultonem. In: *Respekt*, roč. XXVI., č. 27-28, 29. 6. – 12. 7. 2015, s. 42-47.
- VLČKOVÁ, Eva. „Nobelovu cenu jsme neprošvihli.“ Rozhovor s Pavlem Exnerem. In: *Lidové noviny*, 13. května 2011. Dostupný na www: http://relax.lidovky.cz/nobelovu-cenu-jsme-neprosvihli-d3q-/veda.aspx?c=A110512_230316_ln_veda_mev [cit-12-08-2015].
- WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha, OIKOYMENH 2009.

- WENDEL, Hans, J. Fallibilismus und Letztbegründung. Über notwendige Voraussetzungen und die Kontingenz von deren Erkenntnis. In: Gadenne, V., Wendel, H., J. (eds.), *Rationalität und Kritik*. Tübingen, Mohr Siebeck 1996, s. 29-55.
- WETTERSTEIN, John, R. Eine aktuelle Aufgabe für den kritischen Rationalismus. In: Gadenne, V., Wendel, H., J. (eds.), *Rationalität und Kritik*. Tübingen, Mohr Siebeck 1996, s. 183-212.
- WOHLGEMUTH, Michael. Wettbewerb als Entdeckungs- und Widerlegungsverfahren. Hans Alberts Plädoyer für einen konsequenten Fallibilismus. In: Franco, G. (ed.), *Der kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise*, Klagenfurt/Wien, Kitab Verlag 2012, s. 255-275.
- ZECHA, Gerhard. Hans Alberts Beitrag zur Werturteilsdiskussion 1956-2006: Eine Würdigung als rationale Kritik der Ansichten eines kritischen Rationalisten. In: Franco, G. (ed.), *Der Kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise*. Klagenfurt/Wien, Kitab Verlag 2012, s. 276-297.
- ZEMAN, Vladimír. Karl Popper and Hans Albert – The Broad Scope of Critical Rationalism. In: Parusniková, Z., Cohen, R. S. (eds.), *Rethinking Popper*. BOSTON STUDIES IN THE PHILOSOPHY OF SCIENCE, Volume 272, 2009, s. 91-100.
- ZIMMER, Robert. Streiter im Dienst der Aufklärung. Hans Albert als Kritiker des theologischen und hermeneutischen Denkens. In: Zimmer, R., Morgenstern, M., (eds.), *Gespräche mit Hans Albert*. Münster, LIT Verlag 2011, s. 131-161.
- ZIMMER, Robert, MORGENSTERN, Martin (eds.). *Gespräche mit Hans Albert*. Münster, LIT Verlag 2011.