

Hans Albert a kritická racionalita: od myšlení k praxi

Jitka Paitlová

Filozofická fakulta Západočeské univerzity v Plzni

paitlova@kfi.zcu.cz

Abstract:

Hans Albert and Critical Rationality: From Thinking to Practice

The article is devoted to the philosophy of Hans Albert, focusing primarily on his concept of critical rationality. Albert systematically developed critical rationalism as a methodological framework that rejects traditional dogmatic systems and definitive certainties. In my article, I distinguish several levels of rationality in Albert's thinking: from the theoretical and scientific level through to the ethical dimension and up to the problem of the meaning of life. I consider fallibilism, i.e. the assumption that human knowledge is always open to criticism and revision and can therefore never achieve absolute certainty, to be the main assumption of Albert's epistemology. In the area of science, Albert advocates a rationality founded on logical consistency and empirical testability, while understanding science as a key means of examining reality. He also applies critical rationality in ethics, where he proposes an approach of "critical metaethics," which allows for a rational discussion of ethical systems and their revision based on empirical consequences. On the question of the meaning of life, Albert emphasizes that meaningfulness is the result of individual decision-making within the framework of limited human conditions. In my conclusion, I point out the places where Albert's approach intersects with the approaches of Jürgen Habermas, Hilary Putnam and Alasdair MacIntyre.

Keywords: Critical Rationalism, Hans Albert, rationality, epistemology, science, practice, ethics

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2025.3r.465>

Pokoušíme-li se filosoficky uchopit „poznání jako reálný proces“, může to znít na první pohled banálně (vždyť je to něco přirozeného), na druhý paradoxně (filosofie přece nedokáže exaktně popsat poznávací procesy) a na třetí jako donkichotská výzva vyžadující spojení sil kontinentální a analytické filosofie. Donem Quijotem, který se této výzvy chopil, byl německý filosof Hans Albert (1921–2023). Avšak namísto spojování různých filosofických přístupů

spíše vytrvale poukazoval na jejich rozpory a dogmatické kličky a snažil se o vytvoření vlastní koncepce, jejíž podstatou mělo být co nejadekvátnější „přemostění“ mezi poznáním a skutečností. Toto přemostění při tom podle něj umožňuje rozhodnutí se pro racionalitu, která je bytostně kritická, tedy racionalitu, jež především dohlédne své možnosti a postupně se odkrýváním svých jednotlivých dimenzí a kritickou analýzou svých slabin dostává až k životní praxi, respektive skutečnosti, a to do té míry, pokud je člověku možno.

Hans Albert byl nejen filosofem, nýbrž i sociologem a ekonomem, a proto mu přesah k praxi nebyl lhostejný. V návaznosti na Karla Poppera jasně definoval teoretické předpoklady kritického racionalismu nejen v oblasti teorie poznání a teorie vědy, ale rozvinul je například i v souvislosti s etikou či problémem smyslu života. Pozici kritického racionalismu pak ostře vymezil vůči novopozitivismu, analytické filosofii a filosofii jazyka, existencialismu, hermeneutice, neomarxismu frankfurtské školy a různým typům křesťanské (katolické i protestantské) teologie. Kritický racionalismus Hans Albert chápal jako moderní formu *osvícenství*, přičemž zároveň poukazoval i na fakt, že konkrétně v německé jazykové oblasti měla tradice osvícenství jen velmi málo zastánců, protože zde převládla takzvaná německá ideologie, tedy myšlení inspirované německou klasickou filosofií (především Hegelem), fenomenologií a hermeneutikou. Albert se však raději inspiroval u Davida Huma, Immanuela Kanta a Bertranda Russella, které považoval za osvícence.

V této stati představím různé „dimenze“ racionality, které lze systematicky rozlišit v Albertově filosofii. Jak již bylo naznačeno, racionalitu zde budu pojímat jako způsob myšlení, který má z principu vždy konsekvence i v lidském jednání a přesah do životní praxe. Kritická racionalita je obecně takový přístup k poznání a též rozhodování, který klade důraz na potenciální omylnost, principiální otevřenost vůči kritice a také snahu o permanentní zkvalitňování poznání právě s ohledem na praxi. Tento přístup zahrnuje odmítání definitivních jistot, soustavné testování a případné revidování hypotéz, a to zejména na základě kritérií logické konzistence a empirické ověřitelnosti. Od podmínek možnosti racionality a kritického vymezení vůči klasické zdůvodňující racionalitě se postupně dostanu až ke stěžejním předpokladům „teoretické“ kritické racionality, k vědecké racionalitě a posléze až k racionalitě v etice a konečně i k její roli v řešení problému smyslu života.

1. Podmínky možnosti racionality

Otázka po „podmínkách možnosti poznání“ je tradičně kantovská. Ačkoli kritický racionalismus nebývá často dáván do přímé souvislosti se jménem Immanuela Kanta, faktem je, že jak Karl Popper, tak Hans Albert vymezují epistemologické předpoklady kritického racionalismu ve velmi úzké a specifické

návaznosti na Kantův transcendentální idealismus, respektive kriticismus.¹ Popper se na Kanta explicitně odkazuje již ve svém prvním spise *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, kde označuje svoji epistemologickou pozici doslova za „transcendentalismus“.² Ačkoli sama teorie poznání není podle Poppera vědou empirickou, nýbrž *vědou teoretickou*, vztahuje se nicméně k empirickým vědám podobným způsobem, jakým se empirické vědy vztahují ke zkušenostní skutečnosti. Proto jeho pojetí transcendentalismu vyžaduje kritické testování epistemologických tvrzení a pojmů prostřednictvím metod empirických věd. Popper tento předpoklad shrnuje do takzvané základní transcendentální teze: „Epistemologická tvrzení a pojmy musí být testovány skutečným postupem zdůvodňování empirických věd.“³ Platí to i obráceně: úloha transcendentální kritiky spočívá v tom, že teorie poznání má vystavovat účet skutečným postupům přírodních věd.

Toto východisko má pak v Popperově koncepci dalekosáhlé důsledky. Především z něj vyplývá „deduktivistický empirismus“, v němž Popper základní racionalistickou myšlenku, totiž že existují syntetické soudy a priori, odděluje od myšlenky *deduktivismu*. Zároveň odděluje induktivismus od základní teze empirismu, podle které o pravdivosti či nepravdivosti výpovědi o skutečnosti můžeme rozhodnout pouze na základě *zkušenosti*.⁴ Vytváří tak zvláštní spojení racionalistického zaměření na deduktivní postupy s výchozí empiristickou tezí, podle níž i o axiomaticko-deduktivních systémech, pokud jsou aplikovatelné na skutečnost, lze rozhodnout pouze prostřednictvím zkušenosti. Existenci syntetických soudů a priori a induktivní inferenci Popper ze své teorie poznání vylučuje, nicméně připouští takzvaný „genetický apriorismus“, který biologicky danou (apriorní) skutečnost, že disponujeme intelektuálními funkcemi (včetně rozumu), vysvětluje prostřednictvím hypotézy, že tyto funkce se v průběhu evoluce vyvinuly v procesu adaptace. Tvrdí, že základní intelektuální funkce jsou „preformovány“ ve smyslu vrozené adaptace, to znamená, že „existence těchto základních intelektuálních funkcí, teprve činí intelektuální adaptaci (poznání) možnou“.⁵ V tomto „genetickém“ smyslu tedy syntetické soudy a priori sice existují, avšak mohou být a posteriori omylné, a tedy jsou z principu nejisté a modifikovatelné.

1 Na tuto skutečnost upozorňuje např. Alexandr Naraniecki. Viz např. Naraniecki, A., Neo-Positivist or Neo-Kantian? Karl Popper and the Vienna Circle. *Philosophy*, 85, 2010, No. 4, s. 511–530. V českém jazyce viz např. Paitlová, J., Kantovské nuance Popperovy rané teorie poznání. *Filosofický časopis*, 68, 2020, č. 5, s. 717–735.

2 Popper, K. R., *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*. Tübingen, Mohr Siebeck 1994, s. 7. Tento spis Popper napsal již v roce 1933, ale poprvé byl publikován až v roce 1979.

3 Tamtéž, s. 58.

4 Tamtéž, s. 15.

5 Tamtéž, s. 88.

Hans Albert hovoří o své teorii poznání jako o „transcendentálním realismu“. Vychází v něm z Kantova transcendentálního způsobu tázání, který se nezabývá fakty, nýbrž podmínkami, za nichž mohou být fakta, respektive zkušenosti učiněny srozumitelnými pro poznání.⁶ V Kantově přístupu rozlišuje Albert tři zásadní myšlenky: „1) struktura lidské poznávací mohutnosti má centrální význam pro poznání, 2) poznávající subjekt má k této struktuře bezprostřední přístup, takže může nahlédnout její zákonitosti s apodiktickou jistotou, a 3) poznávací mohutnost je pro předměty poznání konstitutivní, takže svět jeví je jí konstruován jako empirická realita.“⁷ Ačkoli obě posledně jmenované teze jsou z pohledu kritického racionalismu problematické, ta první je pro Alberta klíčová. V rámci kritického pojetí racionality proto odmítá požadavek apodiktické jistoty, zdůrazňuje snahu o přiměřené vysvětlení *poznání jako reálného procesu* a v návaznosti na onu první tezi tvrdí: „Pokud nahlížíme na lidské poznání jako na reálný proces, pak musí být pro adekvátní vysvětlení tohoto procesu vzata v potaz struktura poznávací mohutnosti.“⁸ Transcendentální otázku po podmínkách možnosti poznání tedy interpretuje veskrze realisticky, a proto jeho kriticko-racionalistická teorie poznání ve smyslu transcendentálního realismu vychází nejen z reálných podmínek možnosti poznání, nýbrž také z realizovatelných cílů a požadavků.⁹

Na základě tohoto předpokladu Albert (podobně jako Popper) odmítá všechny „čisté“ teorie poznání, které si nárokují jednak autonomii, to jest nezávislost na výsledcích zkoumání jednotlivých věd, jednak metodologickou nadřazenost nad ostatními vědami, s cílem zajistit či fundovat vědecké poznání. Teorie poznání (stejně jako každá jiná teorie či oblast řešení problémů) si podle něj nesmí nárokovat ani autonomii, ani nadřazenost, jinak by se pohybovala v teoretickém vakuu a upadla do dogmatismu. Úkolem realisticke epistemologie je „vysvětlit proces poznání, to jest problém, k jehož řešení mohou přispět principiálně všechny vědy“.¹⁰ Nicméně vysvětlení poznávacího procesu, v němž hraje hlavní roli racionalita, a objasnění možnosti racio-

6 Tímto konstatováním se podle Röda dostává Albert dokonce ještě blíže Kantovým názorům než Popper. Viz Röde, W., Kritischer Rationalismus und kantianischer Kritizismus. Versuch einer Vermittlung der Standpunkte. In: Franco, G. (Hrsg.), *Der kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise. Festschrift zum 90. Geburtstag von Hans Albert*. Klagenfurt – Wien, Kitab Verlag 2012, s. 131–147.

7 Albert, H., *Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens*. Tübingen, Mohr Siebeck 2000, s. 18–19.

8 Albert, H., Die Möglichkeit der Erkenntnis. In: Salamun, K. (Hrsg.), *Karl R. Popper und die Philosophie des kritischen Rationalismus. Zum 85. Geburtstag von Karl R. Popper*. Amsterdam, Rodopi 1989, s. 10.

9 Srov. Paitlová, J., Problém poznání v kriticko-racionalistickém pojetí Hanse Alberta. *Filosofický časopis*, 65, 2017, č. 4, s. 563–581.

10 Albert, H., *Kritische Vernunft und rationale Praxis*. Tübingen, Mohr Siebeck 2011, s. 4.

nálního poznání vůbec jsou úkoly nadmíru složité a na filosofické úrovni je snadné sklouznout k různým simplifikacím, které však posléze vedou k paradoxům.

2. Paradox klasické „zdůvodňující“ racionality

Klasická racionalita je podle Alberta tradičně zacílena na „pravé“ poznání, jehož smyslem je jisté zdůvodnění jeho pravdivosti. Pravé poznání je chápáno jako poznání pravdivé, to jest poznání „pravdy o povaze nějakých reálných souvislostí“, o němž se zároveň snažíme nabýt „jistoty, zda to, co jsme našli, je takto pravdivé“.¹¹ Tato jistota je při tom spojena s hledáním „základu“ či „důvodu“ našeho poznání, který toto poznání „zdůvodňuje“ jako pravdivé, a staví ho tak mimo veškerou pochybnost. Načrtnutý postup, v němž se snoubí *pravda s jistotou a zdůvodněním*, Albert definuje jako ideál klasické „zdůvodňující racionality“. Na první pohled se požadavek jistého zdůvodnění pravdy jeví být zcela racionální a podle Alberta je západní filosofické myšlení touto „fúzí pravdy a jistoty v ideji zdůvodnění“ veskrze prodchnuto.¹²

Precedentním zástupcem klasického pojetí racionality je podle Alberta například René Descartes, jenž vychází ze suverenity rozumu a z primátu teoretického vědění a připouští pouze jasnou a evidentní intuici, skrze níž máme mít bezprostřední přístup k nepochybné pravdě. Po počáteční skepsi Descartes dospívá k nezpochybnitelnému nahlédnutí principu *cogito*, který se stává takzvaným archimédovským bodem poznání, tedy jistým základem, který zdůvodňuje veškeré další poznání, neboť z něj lze dedukci na základě pravidla *clare et distincte* dospět k dalším poznatkům. Podle Alberta zde „původ poznání tvoří společně pravda a jistota, přičemž jistota je spolu s pravdou přenášena na jiné poznatky vždy upřednostněným procesem zdůvodnění“ (dedukce).¹³ Albert zde však kritizuje přecenění dedukce, neboť deduktivní odvození, ačkoli je bezproblémové, „obsahuje pouze transformace, které nenavýšují obsah výpovědí, jež přicházejí v úvahu, takže z relativně obsahu-prázdných, eventuálně analytických principů nevyplývají žádné obsahu-plné konsekvence“.¹⁴

Nadto Albert poukazuje i na nesamozřejmý důsledek: klasické teorie poznání (a nejde jen o racionalismus, ale také o empirismus, fenomenologii, pozitivismus etc.) lze díky jejich úsilí o dosažení pravého poznání a jeho jistého zdůvodnění uchopit v rámci takzvaného „modelu zjevenosti poznání“, který

11 Albert, H., *Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens*, c.d., s. 9–10.

12 Albert, H., *Traktat über rationale Praxis*. Tübingen, Mohr Siebeck 1978, s. 8.

13 Tamtéž, s. 28.

14 Tamtéž, s. 30.

se zakládá na optimistické epistemologii, jež inspirovala zrod moderní vědy. Jde o zásadu, která vychází z předpokladu, že ačkoli může být pravda zpočátku zahalena a není snadné ji odhalit, tak jakmile ji odhalíme, to jest, jakmile se nám jednou „zjeví“, je pravda nadále zjev(e)ná a „stačí pouze otevřít oči, abychom ji spatřili“.¹⁵ V tomto modelu se poznání pravdy rozumí samo sebou, zatímco omyl je nutné vysvětlit. Tento proces však podle Alberta „obzvlášť pregnančně vyjadřuje autoritativně-dogmatický ráz této epistemologie“.¹⁶

Problém dostatečného, respektive posledního zdůvodnění poznání pak souvisí především s hledáním *spolehlivého*, respektive *jistého* základu poznání. Ovšem jeho zdůvodnění – jedná se o „všeobecný *postulát klasické metodologie racionálního myšlení* (...) : hledej vždy dostatečné zdůvodnění pro všechna svá přesvědčení“ – které se zdá být přirozené a samozřejmé, je jen zdánlivě nevinné.¹⁷ Podle Alberta je totiž myšlenka zdůvodnění nějakého přesvědčení odvoláním se na jisté základy sice velmi lákavá, ale kdyby měl být tento princip aplikován *důsledně*, tedy kdybychom měli být skutečně konsekventní v požadavku jistého zdůvodnění pravdy, vedlo by to k zásadnímu problému: „Bude-li požadováno zdůvodnění *všeho*, pak je třeba požadovat také zdůvodnění poznatků, z nichž byly vyvozeny názory – resp. příslušné množiny výroků –, které mají být zdůvodněny.“¹⁸ Požadavek zdůvodňující racionality proto vede k racionálnímu paradoxu, který je označován německy jako Münchhausenovo trilema nebo česky též jako *trilema barona Prášila*.¹⁹ Tento prolhaný baron totiž mimo jiné tvrdil, že sám sebe i s koněm vytáhl za svůj vlastní cop z bažiny. Požadavek posledního zdůvodnění poznání ústí podle Alberta v obdobně neřešitelný problém, konkrétně v trilema, to jest v paradoxní situaci, jejíž řešení má tři varianty, avšak ani jednu z nich nelze z pohledu kritického racionalismu akceptovat.

První variantou je *nekonečný regres*, kdy jde požadavek zdůvodnění při hledání jistých základů stále nazpět. Druhou variantou je *logický kruh*, kdy se v rámci procesu zdůvodnění vztahujeme k výrokům, které se vyskytly dříve a samy potřebují zdůvodnění. Poslední variantou je pak *dogmatismus*, tedy přerušení zdůvodňovacího procesu v určitém bodě, který je následně stanoven jako pevný „archimédovský“ základ. Právě tento třetí postup lze provést nejsnáze a Albert tvrdí, že je klasickými epistemologiemi obvykle

15 Tamtéž.

16 Albert, H., *Traktát o kritickém rozumu*. Přel. J. Paitlová. Praha, Karolinum 2022, s. 34.

17 Tamtéž, s. 25–26.

18 Tamtéž, s. 29.

19 Jde o specifické rozvedení Popperem zmíněného Friesova trilematu: „dogmatismus vs. nekonečný regres vs. psychologismus“ (viz Popper, K. R., *Logika vědeckého bádání*. Přel. J. Fiala. Praha, Oikoymenth 1997, s. 82). V Albertově pojetí spadá dogmatismus a psychologismus nakonec v jedno, neboť dogmatické přerušení zdůvodňovacího procesu má v zásadě „svévolný“ charakter“ (viz Albert, H., *Traktát o kritickém rozumu*, c.d., s. 29).

uplatňován: určitý bod (například princip *cogito*) je ustanoven za jistý základ poznání, jenž již dále nepotřebuje zdůvodnit, a následně je na něm postaveno veškeré další poznání. Přerušení zdůvodňovacího procesu je většinou obhajováno samoevidencí, jistou pravdou, tím, že další zdůvodnění prostě není nutné. Všechny podobné důvody ale Albert označuje za „rezignační řešení“ a především za „autofabrikovaný“ *dogmatismus*, který je podle něj naprosto nepřijatelný.²⁰ Takový dogmatismus je navíc spojen s imunizací svých údajně 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 konečně též svévolný.

3. Kritická racionalita

Jak se tedy vyhnout tomuto trilematu klasické zdůvodňující racionality? Podle Alberta je „rozumnější“ přijmout racionalitu kritickou, která namísto regresivně dogmatických posledních jistot v poznání upřednostňuje progresivní konstrukci pokusných přezkušitelných hypotéz a klade důraz na jejich následnou diskusi, vedenou dle relevantních hledisek v myšlenkových i reálných experimentech. Albert doslova tvrdí: „Dosadíme-li naproti tomu na místo myšlenky zdůvodnění *ideu kritického přezkušování*, kritické diskuse všech relevantních výroků pomocí racionálních argumentů, sice se zříkáme námi samými produkovaných jistot, ale máme vyhlídku, že se cestou pokusu a omylu – cestou zkusmé konstrukce testovatelných teorií a jejich kritické diskuse na základě relevantních hledisek – přiblížíme k pravdě, ovšem aniž bychom dosáhli jistoty.“²¹ Důsledkem odmítnutí požadavku posledního zdůvodnění poznání je tak sice na jedné straně principiální nejistota, na straně druhé však zároveň možnost lepšího přiblížení se k pravdě, a tedy potenciální pokrok poznání vůbec. Proto ačkoli se na první pohled může zdát, že nahrazení zdůvodňující racionality racionalitou kritickou vede ke skepsi, není tomu tak. Kritická racionalita je skeptická či negativní jen do té míry, „pokud jí záleží nikoli na pozitivní *zdůvodnitelnosti* a odpovídajícím úsilí o zdůvodnění, nýbrž na *vyvrátitelnosti* a pokusech o vyvrácení, jejichž výsledkem ovšem může být osvědčení, jakkoli vždy pouze předběžné.“²² Klade důraz nejen na vyhledávání, ale zejména na odstraňování rozporů, jež má vést ke zlepše-

20 Albert, H., *Traktát o kritickém rozumu*, c.d., s. 47: „Všechny jistoty v poznání jsou autofabrikované, a tedy pro uchopení skutečnosti bezcenné.“

21 Tamtéž, s. 52.

22 Tamtéž, s. 62.

ní poznání oproti stávajícímu stavu, tedy k progresu poznání, což je důležitý konstruktivní prvek kritické racionality.

V tomto Albertově pojetí chci vyzdvihnout tři základní principy – poznatelnost, omylnost a revidovatelnost –, které vycházejí z teoretických předpokladů kritického racionalismu jakožto filosofického přístupu. Princip *poznatelnosti* lze odvodit z takzvaného „kritického realismu“, který spočívá na dvou základních tezích. Zaprvé, na ontologické tezi, že existuje na lidském myšlení nezávislá skutečnost, která umožňuje doslova „ztroskotání našich teoretických konstrukcí na skutečnosti“.²³ Zadruhé, na epistemologické tezi, podle které „tato skutečnost je pro nás alespoň do určitého stupně poznatelná“.²⁴ Albert dodává, že onu na lidském myšlení nezávislou skutečnost nejúspěšněji popisuje věda, která proto nejvíce přispívá k jejímu poznání. Abychom neupadli do bezbřehého relativismu či nerealistické metafyziky, je podle Alberta nutné formulovat, respektive zkoušet hypotézy či teorie vždy ve shodě s vědeckým světonázorem (viz níže postulát kongruence).

Princip *omylnosti* vychází z předpokladu takzvaného „konsekventního falibilismu“, který postuluje potenciální omylnost veškerého lidského myšlení a potažmo jednání, respektive zdůrazňuje fakt, že všechna lidská (i veskrze racionální) řešení problémů mohou být chybná, což platí jak pro vědu, tak pro lidskou praxi obecně. Jedná se o předpoklad, který se důsledně vztahuje na každou možnou instanci, odmítá jakýkoli nárok na neomylnost a platí pro všechny oblasti teorie i praxe. Pravda nemůže být postulována absolutně jistě, nýbrž může se pouze dočasně osvědčit. Zásadní charakteristikou kritické racionality v souvislosti s falibilismem je proto předpoklad prozatímnosti veškerého našeho vědění, pro které si v současnosti jistou a do budoucna definitivní platnost nelze nárokovat.

Princip *revidovatelnosti* je důsledkem „metodologického revizionismu“, který předpokládá, že všechna dosažitelná teoretická řešení problémů jsou zpochybnitelná, respektive opravitelná a mají vždy pouze hypotetický charakter. Jak již bylo zmíněno, pokrok v poznání bezprostředně vyžaduje překonání starých a zakořeněných zvyklostí myšlení a vnímání. Metodologický revizionismus tedy cílí na „překonání dosavadního stavu vědění a revizi stávajících přesvědčení“.²⁵ Tím se přímo vztahuje ke stanovování cílů ve vědě a k pokroku poznání vůbec. Kritická racionalita ukazuje, že dogmatizace je sice možná, ale nikoli nutná, a chápe „všechna řešení problémů ve všech oblastech jako konstrukce hypotetického charakteru, které principiálně podléhají kritice a mohou se osvědčit či ztroskotat“.²⁶

23 Tamtéž, s. 50.

24 Albert, H., *Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens*, c.d., s. 16.

25 Tamtéž, s. 50–54.

26 Albert, H., *Kritische Vernunft und rationale Praxis*, c.d., s. 13–14.

Ze zmíněných předpokladů pak vyplývají dva důležité požadavky, které kritická racionalita nárokuje: Prvním je *postulát kongruence*, který je analogický Popperově transcendentální tezi a požaduje, aby se teorie poznání vztahovala k vědeckým výsledkům, protože právě vědy se dosud nejlépe osvědčily při popisu skutečnosti. Druhým je *postulát realizovatelnosti*, který požaduje zohlednění lidských možností, a to včetně zkoumání skutečné lidské poznávací situace, neboť poznání závisí také na povaze prostředí, v němž se odehrává. Kritická racionalita tedy musí vycházet z reálných podmínek možnosti poznání a z realizovatelných cílů a požadavků. Jak již bylo zmíněno, ani teorie poznání není v tomto ohledu „uzavřená a aprioristicky formulovaná disciplína o všech vědách, nýbrž je to oblast problémů, na jejímž zkoumání se mohou principiálně podílet všechny vědy“.²⁷

4. Kritická racionalita ve vědě

V oblasti vědy je primárním cílem kritické racionality objektivní a hodnotově neutrální poznání. Nicméně jak *objektivita*, tak *hodnotová neutralita* jsou v reálné vědecké praxi dosažitelné velmi problematicky. Albert tato témata řeší v souvislosti s kritikou umělé dichotomie objektivního poznání a subjektivního rozhodnutí a v kontextu weberovského problému hodnotové neutrality vědy. Snaží se navrhnout řešení, která jsou v souladu s výše zmíněnými principy a postuláty, jimiž se kritická racionalita řídí. Podle Alberta se zejména novopozitivističtí filosofové pokoušeli oddělit vědu od metafyziky a od jakékoli spekulace, přičemž cílem vědy mělo být objektivní poznání empiricky daného. Naopak existencialističtí filosofové neuznávali takovéto objektivistické poznání, odsuzovali ho jako reduktivní a soustředili svoji pozornost na hlubší vhledy do podstaty existence člověka, jež měly být zprostředkovány subjektivním existenciálním rozhodnutím. Albert si všímá, že přes všechny rozdíly novopozitivisté i existencialisté společně prohloubili propast mezi objektivním poznáním a subjektivním rozhodnutím, to jest mezi teoretickým a praktickým rozumem, mezi věcnou deskriptivní analýzou a normativním hodnocením.

Dichotomie objektivně racionálního poznání a subjektivně iracionálního rozhodnutí je však podle Alberta neadekvátní, protože je třeba přiznat, že „za každým poznáním – vědomě či nevědomě – stojí rozhodnutí“.²⁸ Nadto Albert tvrdí, že poznání věcných souvislostí může mít důsledky pro normativní přesvědčení, aniž by tím byla zrušena platnost Humova zákona, podle něhož z deskriptivních výpovědí nelze vyvozovat výpovědi normativní.

²⁷ Tamtéž, s. 21.

²⁸ Albert, H., *Traktát o kritickém rozumu*, c.d., 79.

V této souvislosti používá výše zmíněné postuláty jako takzvané *přemostovací principy*. Postulát realizovatelnosti slouží ke kritice nerealizovatelných požadavků ve všech oblastech, neboť ukazuje, že to, co bychom ideálně dělat „měli“, závisí na tom, co reálně udělat „můžeme“, tedy na tom, co je pro nás v naší konkrétní situaci reálně a možné udělat. Postulát kongruence vyžaduje, aby se naše teoretické konstrukce shodovaly s vědeckým obrazem světa, přičemž hlavní hnací silou pokroku poznání ve vědách by měl být právě 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“.²⁹ Na základě výše uvedeného Albert neakceptuje ostrou demarkaci poznání a rozhodování a považuje je naopak za komplementární procesy: rozhodnutí (či hodnocení) je součástí poznání a zároveň je racionálně kritizovatelné. Tvrdí, že „poznání se tedy pohybuje mezi konstrukcí a kritikou; je to část lidské *praxe*, ve které musí být stále činěna *rozhodnutí*“.³⁰

Ačkoli tedy Albert na jedné straně nepředpokládá, že by vědecká racionalita měla být zcela oproštěna od rozhodování a obecně nesouhlasí s ostrým ohraničováním objektivního poznání a subjektivního rozhodování, zároveň na straně druhé uznává platnost Humova zákona. Právě v napětí mezi deskriptivním (poznáním) a normativním (rozhodnutím) spočívá takzvaný problém hodnotové neutrality vědy, který pojmenoval už Max Weber, na něhož Albert navazuje, přičemž navíc rozlišuje tři roviny tohoto problému. Zprv: rovinu meta-jazyka, na níž vyvstává otázka: *Jak dalece musejí být výpovědi věd založeny na (lidském) hodnocení?* Na této úrovni *nemůže* být věda nikdy hodnotově neutrální, neboť je přirozené, že každá vědecká činnost je závislá na hodnotových hlediscích a různýchruzích hodnocení (například rozhodnutí o volbě problémů, potřebnosti hypotéz a teorií, adekvátnosti vysvětlení, důležitosti pozorování a přijatelnosti metod). Zadruhé: lze rozlišit rovinu objektů (tj. předmětů vědy), kde vzniká otázka: *Jak dalece musejí (zejména sociální) vědy činit hodnocení předmětem svých výpovědí?* Na této úrovni věda hodnotově neutrální být *nemusí*, neboť 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 hodnotovými soudy, nýbrž kognitivními výpověďmi, které mají informativní charakter, stejně jako výpovědi o předmětech přírodních věd.

29 Albert, H., *Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive*. Tübingen, Mohr Siebeck 1987, s. 166.

30 Albert, H., *Traktát o kritickém rozumu*, c.d., s. 71. Tímto přístupem Albert mimo jiné překonává Popperovo původní odlišení mezi kontextem objevu („proces vymýšlení nové teorie“) a kontextem zdůvodnění („výsledky jejího logického zkoumání“). Srov. Popper, K., *Logika vědeckého bádání*, c.d., s. 8.

Zásadní pro problém hodnotové neutrality vědy je podle Alberta až rovina třetí, tedy rovina objektového jazyka (tj. rovina výpovědí o předmětech vědy), která zahrnuje otázku: *Jak dalece musejí mít sociálně vědní výpovědi samy charakter hodnotových soudů?* Žádná věda není nucena přijímat hodnotové soudy o své objektové oblasti ve svém systému výpovědí. Albert tvrdí, že právě v rovině svého objektového jazyka by (každá) věda *měla být* hodnotově neutrální. Navíc: čistě informativní teorie jsou často úspěšně prakticky použitelné, aniž by to vyžadovalo jejich normativizaci, přičemž pro jejich aplikaci je rozhodující informační obsah a relevance pro řešení konkrétních praktických problémů. Proto Albert přiznává vědeckým teoriím nejen *hypotetický*, nýbrž v této souvislosti i *doporučující* charakter. V tomto smyslu mohou mít věcné výpovědi konsekvence pro normativní přesvědčení, avšak nikoli nutně a závazně.

Jak je tedy možné dosáhnout pokud možno objektivního vědeckého poznání? Východiskem vědecké kritické racionality by měl být opět falibilismus, tedy teze o omylnosti rozumu, v důsledku čehož ani ve vědách nemůže být pravdivost výpovědí postulována absolutně jistě. Klíčové je poukazovat na hranice lidského poznání a následně též jednání, tedy na fakt, že naše řešení problémů jsou potenciálně omylná. To znamená, že při řešení určitých problémů se můžeme mýlit – a často se také mýlíme – z toho však nevyplyvá, že se vždy mýlit musíme. Znovu tedy vychází najevo, že tyto hranice dané přirozenou lidskou omylností nejsou nijak fixní či definitivní, a nevedou tedy ke skepticismu. Systém racionální kritiky pomáhá reagovat na změny, které nevedou k paralyze daných hypotéz, ale spíše přispívají k jejich opravě a následnému dynamickému rozvinutí. Albert to shrnuje následovně: „V teorii poznání a filosofii vědy, pokud má metodologický charakter, běží o pokus podporovat racionalitu rozhodování, a tedy lidské praxe v určité oblasti sociálního života tím, že v této oblasti umožňuje relevantní kritiku. Tím je ale navržena koncepce racionality, která bude mít důsledky pro všechny oblasti sociálního života.“³¹

5. Kritická racionalita v etice

Výše popsany postulát realizovatelnosti i Albertův důraz na důsledky kritické racionality ve všech oblastech teoretického poznání, vědy i sociálního života napovídá, že přemostění těchto oblastí je možné. Díky tomu je Albert schopný implementovat základní principy kritické racionality i do oblasti etiky, respektive metaetiky. Vychází přitom ze zmíněného rozdílu mezi objektovým jazykem a meta-jazykem. Toto rozlišení pochází z analytické filo-

31 Albert, H., *Traktát o kritickém rozumu*, c.d., s. 72.

sofie, jejímž cílem je analýza jazyka: v případě objektového jazyka se jedná o jazyk jako *předmět*, který je podrobován analýze; meta-jazyk je pak jako *nástroj* používán k oné analýze. V oblasti etiky je tedy objektovým jazykem jazyk morálky (tj. etické výpovědi či systémy), jehož analýzu provádí metaetika. V protikladu k tradiční morální filosofii je analytická morální filosofie charakteristická tím, že se omezuje pouze na takováto metaetická zkoumání. Výhodou tohoto přístupu je zdánlivě dokonalá neutralita metaetiky, avšak podle Alberta to analytický přístup s neutralitou přehání. Ve skutečnosti totiž určité etické systémy často vystupují spolu s určitými metaetickými názory, a dokonce společně ovlivňují používání jazyka v určitých sociálních skupinách.

Oproti analytické metaetice navrhuje Albert postavit takzvanou *kritickou metaetiku*: „Regulativní a kritická metaetika se neváže na jazykový úzus ani se necítí být vázána výlučně na analýzu jazyka, nýbrž spíše na vypracování a racionální diskusi regulativních principů a jejich aplikací, a může kriticky polemizovat s ostatními metaetickými a morálními názory.“³² Na rozdíl od analytické metaetiky může kritická metaetika polemizovat dokonce i s morálními názory, a to proto, že není neutrální ve vztahu k etickým systémům. Analogicky to odpovídá tomu, že teorie vědy není neutrální ve vztahu k vědeckým teoriím. Běžná pravidla morální argumentace podléhají metaetické kritice, která předpokládá rozhodnutí pro určitá kritéria, jež plní regulativní funkci. Toto rozhodnutí však nesmí být dogmatické, nýbrž musí vycházet z racionální diskuse samotných metaetických kritérií.

Přijetí principů kritické racionality má tedy podle Alberta své důsledky nejen v oblasti teorie poznání a vědy, ale také v oblasti morálky. Tyto oblasti přestávají být zcela oddělené, protože je spojuje jak uznání logiky a kritického zkoušení, tak též odmítnutí autorit a dogmat. „Centrální úlohou kritické morální filosofie není analýza etických výrazů, nýbrž kritické přezkoumání kontextů zdůvodnění v etické argumentaci, kritické zhodnocení morálních principů a kritika převládajících etických systémů a vládnoucí morálky. Funkci morální filosofie tímto způsobem určuje racionalismus.“³³ Albert k tomu dále poznamenává, že tradice může sloužit pouze jako zdroj možných morálních názorů, avšak nikoli jako ospravedlňující instance. Také v oblasti morálky je třeba zohledňovat výsledky vědeckého myšlení a kromě toho je navíc nezbytné zohledňovat faktické důsledky morálních principů a jejich působení v sociálním životě.

32 Albert, H., Ethik und Meta-Ethik. Das Dilemma der analytischen Moralphilosophie. In: Albert, H. – Topitsch, E. (Hrsg.), *Werturteilsstreit*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971, s. 506.

33 Tamtéž, s. 511.

Kritická racionalita jak ve vědě, tak v oblasti etiky uplatňuje nárok na principiální *revidovatelnost* všech systémů, které přicházejí v potaz. Dogmatická etika (podobně jako čistá epistemologie), která je nerevidovatelná a imunituje se vůči jiným systémům a vůči zkušenosti, je z pohledu kritické racionality nepřijatelná. I etické systémy jsou totiž principiálně *kritizovatelné* z hlediska logické rozporuplnosti, navíc je lze přezkoušet na základě zkušenosti. To znamená, že lze přezkoušet realizovatelnost požadavků obsažených v těchto etických systémech a jejich důsledky. Albert tvrdí: „Také etické systémy se mohou více či méně osvědčit, ačkoli jiným způsobem než ve vědě. Kritérium takového osvědčení podléhá také lidskému rozhodnutí. Pro jeho volbu musí být určující metaetický názor na funkci morálky.“³⁴

Při postulování kritéria umožňujícího osvědčení etických systémů je třeba brát v potaz všechny skutečnosti, které lze kontrolovat na základě lidské zkušenosti (tj. v praxi) – a které se týkají například „uspokojení lidských potřeb, naplnění lidských přání, vyvarování se nenutnému lidskému utrpení, intrasubjektivní a intersubjektivní harmonizace lidských snah“ a podobně.³⁵ Zásadním faktorem, který určuje výběr tohoto kritéria, je *racionální diskuse*. Toto kritérium má podle Alberta metaetickou povahu, což znamená, že slouží k přezkoušení etických systémů, nikoli k posouzení konkrétních jednání. Proto je důležité rozlišovat normativní funkci etických systémů, které se vztahují na lidské jednání, a *kritickou funkci metaetiky*, která se vztahuje na etické systémy. Své teoretické pojednání o etice a metaetice Albert uzavírá konstatováním: „Z hlediska kritického racionalismu existují určité paralely mezi vědou a etikou, což ale v žádném případě neznamená, že lze etiku redukovat na vědu. Tyto paralely jsou metodologické povahy a vycházejí principiálně ze stejného kritického postoje vůči oběma druhům kontextů výpovědí.“³⁶

To znamená, že jak vědecké teorie, tak etické systémy mají *hypotetický* charakter. Jsou to návrhy, nikoli dogmata, a nadto podléhají určitým kritériím, která jsou nastavena tak, že na základě racionální diskuse umožňují revizi jak vědeckých, tak i morálních názorů, a to se zřetelem na zkušenost, tedy na jejich *realizovatelnost*. Rozdíl spočívá zejména v tom, že v případě vědy se jedná pouze o informativní teorie, jejichž kritériem je zejména informační obsah, zatímco v případě etiky jde o normativní systémy, jež musí zohledňovat důsledky pro lidský život. Úlohou filosofie přitom podle Alberta je především „diskutovat problémy, které souvisí se stanovením kritérií tohoto

34 Tamtéž, s. 512.

35 Tamtéž, s. 513.

36 Tamtéž, s. 516.

druhu, vyvíjet taková kritéria a podrobit je kritice“.³⁷ I tato kritéria lze totiž jako návrhy racionálně diskutovat a následně je buď hypoteticky akceptovat, jestliže se osvědčí, nebo je revidovat, či dokonce odmítnout.

Ukažme to na příkladu diskuse o trestu smrti. Analytická metaetika by se zaměřila na význam slov a logickou strukturu morálních výpovědí, takže by například zkoumala, co přesně znamená tvrzení „Trest smrti je nespravedlivý“. Zkoumala by, jakým způsobem je pojem „nespravedlnost“ definován, jak se v běžném jazyce používá, a zda má toto tvrzení koherentní logickou formu. V rámci této analýzy by se ale vůbec nezabývala tím, zda je trest smrti skutečně správný nebo špatný, protože jejím primárním cílem je zůstat „neutrální“ vůči konkrétním morálním otázkám. Kritická metaetika by šla dál: nejenže by analyzovala význam slov, ale nadto by racionálně zkoumala samy morální principy, které jsou v etických systémech přítomny. Ptala by se například na to, jaké jsou faktické důsledky trestu smrti, zda lze trest smrti racionálně obhájit na základě takových etických kritérií, jako je lidská důstojnost nebo spravedlnost, jaký je vztah mezi trestem smrti a lidskými právy nebo jaké jsou společenské a historické kontexty různých morálních postojů k trestu smrti. Albert by tedy neviděl etiku jako čistě formální analýzu pojmů, ale jako systém, který musí být racionálně kritizovatelný a testovatelný v praxi. Jeho kritická metaetika by například mohla dojít k závěru, že pokud se ukáže, že trest smrti nezabraňuje kriminalitě nebo vede k nevratným justičním omylům, je tento princip neobhajitelný z hlediska racionální etiky.

6. Kritická racionalita a smysl života

Tím se dostávám blíže k odpovědi na otázku, co z těchto úvah o kritické racionalitě vyplývá pro lidský život v praxi? Jestliže přijmeme a chceme rozvíjet kritickou racionalitu, pak musíme připustit její potenciální *omylnost*. Zároveň s tím musíme akceptovat permanentní *nejistotu* našich „racionálních rozhodnutí“. V souvislosti s tím si nutně uvědomíme principiální *dočasnost* našich řešení problémů. Spolu s postuláty kongruence (shody našeho světónázoru s vědeckým výkladem světa) a realizovatelnosti (uznání našich omezených možností řešení problémů) navíc kritická racionalita implikuje, že nemáme žádnou existenciální jistotu „smyslu“ našeho konečného života, danou ať už všemohoucím Bohem či jinou na nás nezávislou entitou, kterou nelze dokázat ani vědecky, ani jinými racionálními prostředky. Vůči těmto důsledkům kritické racionality pro lidský život vznáší závažnou námitku Gerhard Ebeling, jenž pokládá zásadní otázku: „Jak by člověk vůbec mohl

37 Tamtéž.

žít v permanentní nejistotě?³⁸ Jinými slovy, Ebeling naráží na skutečnost, že kritická racionalita, která vychází z potenciální omylnosti, permanentní nejistoty veškerého lidského myšlení a dočasnosti lidského života, nemůže garantovat smysluplnost lidského života, tedy smysluplnost, k níž se člověk odedávna upínal a upíná, a to zejména prostřednictvím víry v Boha.

Ještě vyhoceněji tento problém formuluje katolický teolog Hans Küng, podle něhož je lidský život bez Boha vydán napospas „ztracenosti, nicotě, nesmyslnosti a zoufalství“.³⁹ Na to poukazuje Otakar A. Funda, který ve spise *Racionalita versus transcendence* analyzuje spor Hanse Alberta s moderními teology. Všimá si, že Küng s oblibou používá tuto patetickou volbu mezi dvěma se vylučujícími možnostmi: „Bůh, nebo nihilismus.“⁴⁰ Funda Küngovi vytýká, že „při nastavení alternativy spása, nebo ztracení je přání, kam chce svého čtenáře dotlačit, otcem myšlenky“.⁴¹ Jinde pak Funda dodává, že „život má ještě úplně jiné alternativy než Bůh, nebo provaz, Bůh, nebo nihilismus, smysl, nebo nicota“.⁴² Jako další alternativu uvádí právě kritickou racionalitu: „Kritická racionalita a na ní založené věcně strážlivé, odpovědné jednání – bez posedlosti tou bláhovou potřebou posledního smyslu či nějaké garance posledního smyslu.“⁴³ Pokud se totiž vzdáme touhy po jistém zdůvodnění poznání, pak v praktickém životě z toho plyne možná triviální o to však existenciálně tíživější důsledek: musíme se vzdát i touhy po jistém (garantovaném) smyslu života. Kritická racionalita sice implikuje permanentní nejistotu, zároveň ovšem také otevřenost. Funda k tomu podotýká, že „její jedinou zbraní je racionální argumentace“, a proto je sice slabá a zranitelná a často prohrává, zároveň nás však „angažuje pro kritické, racionální myšlení, pro co nejvíce kritické, pro co nejvíce nepředpojaté zvážení situace, všech komponent, které jsou ve hře“, čímž nám pomáhá proplout mezi Skyllou rádoby absolutních pravd a Charybdou svévolného relativismu.⁴⁴

Také Hans Albert připouští, že v pojmání světa a skutečnosti hrají náboženství a teologie velkou roli, avšak poukazuje i na fakt, že vědecký a náboženský světónázor jsou v mnoha ohledech nesouměřitelné, neboť mnohé náboženské teze jsou v rozporu s racionálními argumenty a vědeckými výsledky. Na základě toho pak striktně odmítá nárok náboženských idejí na pravdi-

38 Ebeling, G., *Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts „Traktat über kritische Vernunft“*. Tübingen, Mohr Siebeck 1973, s. 12.

39 Funda, O. A., *Racionalita versus transcendence. Spor Hanse Alberta s moderními teology*. Praha, Filosofia 2013, s. 75.

40 Tamtéž.

41 Tamtéž, s. 87.

42 Funda, O. A., *Racionalita jako způsob vnímání, myšlení, jednání – žití i umírání*. *Studia Philosophica*, 57, 2010, č. 1, s. 43.

43 Tamtéž.

44 Tamtéž, s. 39–40.

vost.⁴⁵ Ovšem i Albert si – stejně jako Ebeling – klade otázku, zda život v intencích kritické racionality, tedy život v permanentní nejistotě, bez víry v existenci Boha a s tím spojených nadějí v nesmrtelnost duše, může být uspokojivý a smysluplný. A navrhuje následující kriticko-racionalistickou odpověď: „Garance toho, 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 uspokojivé, nebo mohou přispět k naplnění oněch úkolů. Skutečnost, že všechno štěstí na zemi je časově omezené, není sama o sobě důvodem, abychom na toto štěstí nahlíželi jako na bezvýznamné, a pomíjivost všech stavů, včetně těch, kterých si nejvíce ceníme, nečiní jejich pozitivní hodnocení v žádném případě iluzorním.“⁴⁶

Podle Alberta tedy neexistuje, a ani nemůže existovat, žádná jistota ani garance smyslu našeho života – už jen proto, že člověk nemůže ovlivnit všechny podmínky svého života. Každý se však může svobodně a zodpovědně rozhodnout, „zda je schopen naplnit svůj život smyslem, tak aby se mu zdál smysluplný“.⁴⁷ A samozřejmě pak záleží na každém, jestli se subjektivně rozhodne vidět smysl spíš v kritické než zdůvodňující racionalitě, nebo ještě v něčem jiném. Z hlediska kritické racionality je požadavek permanentní kritiky smysluplný, neboť je neoddělitelně spojen s neustálou snahou o zlepšení našeho poznání a v konečném důsledku též jednání a podmínek našeho života vůbec. Právě přirozená snaha o zlepšení, svoboda volby a otevřenost vůči budoucnosti mohou být pro mnoho lidí dokonce smysluplnější a perspektivnější než víra v nadpřirozenou bytost garantující posmrtnou spásu.

Závěr

Hans Albert se zapsal do dějin filosofie jako významný představitel kritického racionalismu. Své dílo zasvětil důkladné systematizaci a aplikaci tohoto filosofického směru v různých oblastech, včetně teorie poznání, vědy, etiky a lidské praxe. Programově navázal na myšlenky Karla Poppera, rozvinul kritický racionalismus jako moderní formu osvícenství a neúnavně se vymezoval vůči všem reminiscencím dogmatismu. Jak jsem ukázala jinde, hlavní rozdíl mezi Albertovým a Popperovým kritickým racionalismem spočívá v jejich přístupu ke kontextu objevu a kontextu zdůvodnění. Zatímco Popper

45 Zároveň však Albert neodmítá potenciální konstruktivně metafyzickou funkci náboženských myšlenek. Neodmítá ani to, že každý může vyznávat jakékoli náboženství, avšak vždy pouze v rámci svého subjektivního přesvědčení, a tedy bez nároku na obecnou pravdivost.

46 Albert, H., *Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens*, c.d., s. 186.

47 Tamtéž.

striktně odděloval kontext objevu (psychologický proces generování teorií) od kontextu zdůvodnění (logické posouzení platnosti teorií), přičemž ten první eliminoval z epistemologie, aby se vyhnul psychologismu, Albert odmítl ostré oddělení obou kontextů, protože podle něj rozhodování a poznání nejsou protikladné, nýbrž propojené. Dále zformuloval koncepci trilematu barona Prášila, prostřednictvím kterého odmítl zdůvodňující způsob myšlení, jenž spojuje pravdu s jistotou. Albert také rozšířil Popperovu redukci epistemologie na logiku vědy a navrhl širší pojetí kritického racionalismu, které zahrnuje pragmatické aspekty poznání a propojuje teorii s její aplikací v praxi. Ve svém pojetí zformuloval postuláty realizovatelnosti, kongruence a hodnotové neutrality vědy. Tím se Albertův kritický racionalismus stal nejen metodologií vědy, ale také návrhem na způsob života, který podporuje kritickou reflexi a snahu o zlepšení poznání ve všech oblastech lidské činnosti.⁴⁸

Jak jsem ukázala v této stati, v Albertově filosofii lze rozlišit několik klíčových dimenzí racionality, a to od definování jejích podmínek možnosti vůbec přes vyhnutí se paradoxu zdůvodňující klasické racionality až po samotnou kritickou racionalitu a její vědeckou, etickou a praktickou dimenzi. Ve všech těchto oblastech Albert klade důraz na kritické testování a případné revidování hypotéz, odmítání definitivních jistot a snahu o permanentní aproximaci k pravdě prostřednictvím logické konzistence a empirické ověřitelnosti. Pro přemostění mezi teorií a praxí je zásadní Albertovo tvrzení, že poznání a rozhodování jsou neoddělitelně propojené procesy. Kritická racionalita – založená na principech poznatelnosti, omylnosti a revidovatelnosti – usiluje o lepší poznání skutečnosti a adekvátní rozhodování v praxi.

Na závěr chci ještě doplnit, že témata, jež Albert systematicky uchopil především ve svém díle *Traktát o kritickém rozumu* (1968), specifickým způsobem rozvíjeli i další myslitelé, například Jürgen Habermas. Ačkoli byl Habermas zpočátku výrazným Albertovým oponentem (zejména během tzv. sporu o pozitivismus, jenž propukl v německé sociologii v 60. letech minulého století), nakonec implementoval mnoho prvků kritického racionalismu do své koncepce „komunikativního jednání“. Ve spise *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) Habermas akcentuje nutnost kritické diskuse a otevřenosti ve veřejném prostoru. Kritickou diskusí považuje za nejlepší prostředek přibližování se k pravdě a prosazuje ideu „diskurzivní etiky“, která klade důraz na racionální odůvodňování norem a hodnot.⁴⁹

48 Srov. Paitlová, J., Vyřešil Hans Albert problémy Popperova kritického racionalismu? *Filosofie dnes*, 7, 2015, č. 2, s. 79–95.

49 Srov. Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. I: Handlungs rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1981.

Další paralelu lze nalézt u Hilaryho Putnama, zejména v jeho spise *Reason, Truth, and History* (1981), v němž analyzuje otázky vztahu mezi vědeckým poznáním a lidskými hodnotami. Putnamova kritika striktního oddělení faktů a hodnot koresponduje s Albertovým přesvědčením, že vědecká racionalita, i přes svou snahu o hodnotovou neutralitu, není zcela oproštěná od rozhodování a hodnotových soudů.⁵⁰ Oba autoři odmítají ostře vymezenou dichotomii mezi objektivním a subjektivním poznáním, přičemž připouštějí, že naše rozhodování a naše poznání je neoddělitelně propojeno.

Albertovo dílo rezonuje také s moderními diskusemi v oblasti etiky a metaetiky. Alasdair MacIntyre v díle *After Virtue: A Study in Moral Theory* (1981) kritizuje moderní etické systémy, které podle něj ztratily kontakt s praktickým životem. I když MacIntyre přistupuje k morálce z jiné perspektivy než Albert, oba sdílejí názor, že etické systémy musí být vystaveny racionální kritice a přehodnocování na základě své praktické realizovatelnosti.⁵¹ Albertova kritická metaetika by mohla sloužit jako alternativní rámec pro MacIntyrovu volání po návratu k praktikám zakotveným v komunitních hodnotách.

A konečně by Albertovy myšlenky mohly být příspěvkem i v současných diskusích o etice a odpovědnosti v oblasti umělé inteligence. Například Nick Bostrom ve svém spise *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies* (2014) zkoumá, jak mohou být etické principy a kritická racionalita aplikovány na vývoj umělé inteligence a jak lze zajistit, aby tato technologie sloužila lidstvu bez upadnutí do nebezpečných dogmatických přístupů.⁵² V tomto kontextu by principy omylnosti a revidovatelnosti mohly sloužit jako etický rámec navrhování systémů, které se budou neustále kriticky přehodnocovat a zlepšovat. Koncepte Hanse Alberta tak nabízí nejen robustní metodologický nástroj pro zkoumání současných problémů, ale také poskytuje inspiraci pro další rozvoj kritického racionalismu v souvislosti s technologickými výzvami, a to nejen ve vědě.

50 Srov. Putnam, H., *Reason, Truth, and History*. Cambridge – New York, Cambridge University Press 1981.

51 Český překlad: MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti*. Přel. P. Sadílková – D. Hoffman. Praha, Oikoymenh 2004.

52 Český překlad: Bostrom, N., *Superintelligence. Až budou stroje chytřejší než lidé*. Přel. J. Petříček. Praha, Prostor 2017.