

PLURALITA FOREM RACIONALITY A TELEOLOGICKÝ ROZUM

JAROMÍR FEBER, Katedra společenských věd VŠB, Ostrava, ČR

FEBER, R.: The Plurality of the Forms of Rationality and the Teleological Mind
FILOZOFIA 52, 1997, No. 2, p. 98

The article is a contribution to the articulation of the concept of rationality. It discloses the paradoxes of postmodern conception of radical plurality of the forms of rationality. The introduction of the concept "teleological mind" makes the overcoming of this paradox possible. The article is an attempt to prove, to articulate and to apply this concept.

Současná postmoderní filozofie, která akcentuje myšlenku radikální plurality, nevýmaje ani pluralitu forem racionality, se tak dotýká jednoho z tradičně ústředních témat filozofie. Zkoumání racionality v rámci lidského vědomí, posuzování jejich možností a významu ve vzájemném vztahu s jinými formami vztahu člověka ke světu bylo vždy v centru zájmu filozofie, která sama pravděpodobně vzniká jako racionalizace mytologie.

V posledních desetiletích se stal problém racionality jedním z nejaktuálnějších i ve filozofii vědy a německý filozof W. Zimmerli dokonce konstatuje, že "základním a klíčovým problémem, kolem kterého se pohybuje kontinentálně-evropská filozofie našich dní, je racionalita a její hranice" ([1], 327). Ve filozofické literatuře nejen kontinentální Evropy dnes najdeme řadu nových zajímavých titulů věnovaných tomuto tématu ([2]; [3]; [4]; [5]; [6]).

Východiskem předkládané studie, která chce přispět k dalšímu rozvíjení pojmu racionality, bude odhalování paradoxálnosti postmoderní koncepce radikální plurality forem racionality. Paradox narušuje logickou konzistenci libovolné myšlenkové konstrukce, a proto rozum, který nechce být rozporuplný, a tedy nelogický, se chce paradoxům vyhýbat a nalezne-li nějaké, chce je překonat. Formou překonání paradoxu plurality forem racionality bude zavedení koncepce teleologického rozumu. Těžiště studie pak tvoří pokus o zdůvodnění, vymezení a aplikaci této koncepce.

Pojem "paradox" lze pravděpodobně vymezit v nejširším slova smyslu jako "divnou myšlenku", což znamená myšlenku, která odporuje evidenci, t.j. tomu, co považujeme za pravdivé samo o sobě, pravdivé bez nutnosti předložit argumenty, které by pravdivost potvrzovaly. Oblast evidence je takto oblastí konečných argumentů, fundujících konkrétní myšlenku a v konečném důsledku určitou formu rozumu.

Ale ona divnost nemusí být zřejmá, obvykle je skryta, lépe řečeno pouze ve skryté podobě se paradoxálními myšlenkami zabýváme, protože to, co je nesmyslné na první pohled, nezaslужuje naši pozornost a je bezprostředně eliminováno obvykle na intuitivní úrovni, naším rozumem.

Implicitní paradoxálnost určitého tvrzení je nutno explikovat, obvykle deduktivním úsudkem, aby se ona paradoxálnost stala evidencí. Deduktivní úsudek má pak podobu odvozování z postulovaného tvrzení, které je bráno jako pravdivá premisa úsudku, nutného závěru, který v případě, že se skutečně jedná o paradox, vstupuje do rozporu s výchozí premisou a takto do rozporu s logickou evidencí.

V užším slova smyslu je proto možné paradox vymezit jako myšlenku odporující logickým zákonům, jako tvrzení, které obsahuje rozpor, t.j. jako tvrzení, které nelze dokázat, protože obsahuje své vlastní popření, popření vlastního obsahu.

Tvrzení, jehož paradoxálnost bych chtěl explikovat, je základní tezí postmodernismu týkající se koncepce radikální plurality ve vztahu k lidské racionalitě.

Wolfgang Ivers, přední teoretik postmodernismu, vymezuje postmodernismus následovně: "Postmodernu zde chápeme jako stav radikální plurality, postmodernismus pak hájíme jako jeho uchopení... Postmoderna je ona dějinná fáze, v níž se radikální pluralita jako základní stav společnosti stává uznávanou realitou a v níž se proto plurální vzory smyslu a jednání stávají neodbytnými, dokonce dominantními a závaznými... Základní zkušeností postmoderny je nepřekročitelná oprávněnost nanejvýš rozdílných forem vědění, životních rozvrhů, vzorců jednání... Pokud tuto zkušenost nepotlačíme, nýbrž necháme ji působit, ocitneme se v "postmoderně". Pravda, spravedlnost, lidskost jsou napříště v množném čísle... Prohibitivním důsledkem a druhou stranou tohoto zásadního pluralismu je jeho protitotalitní opce... postmoderna ofenzivně vystupuje ve prospěch mnohosti a rozhodně se staví proti všem starým a novým nárokům na hegemonii." ([7], 12-15).

Na této proklamativní úrovni lze jen stěží nalézt něco, co by nepřivítal každý jen trochu nedogmaticky uvažující jedinec. Paradoxálnost těchto tezí totiž není úplně zřejmá, a může proto být pro rozum přijatelná. Problém vzniká na filozofické úrovni tehdy, když se pokusíme důsledně pluralitně uchopit sám problém rozumu. Pluralita totiž vystupuje mimo jiné též jako pluralita forem racionality. Jejich vztah proto v situaci postmoderny nemůže již být uspořádán dovoláváním se jediné závazné formy racionality.

První paradox myšlenky o pluralitě forem racionality by mohl být explikován následovně: předpoklad plurality rozumu znamená popření totality rozumu, ale negace totality rozumu může být vedena pouze univerzálním rozumem, protože tato negace předpokládá jeho univerzální kompetenci. Útok na jednotný rozum je takto vnitřně paradoxální, protože se zjevně sám ruší tím, jak vede totální kritiku rozumu pomocí prostředků rozumu. V tomto duchu je vedena i kritika postmodernismu ze strany Habermase, který se snaží prokázat, že postmoderní kritika rozumu je rozporná: buď totiž probíhá mimo řec argumentů a pak se sice vyhne rozporu sama se sebou, avšak opouští "komunikativní společenství rozumných lidí", nebo se snaží o likvidaci rozumu založenou na argumentaci, ale pak se ocitá v dilematu a musí dementovat právě ty instance, podle nichž argumentuje, aniž může vykazat jinak. Radikální pluralita postmoderny tak naráží především na problém identity rozumu. Východiskem může být pouze nutnost připustit formální, tzn. logickou jednotu, logickou univerzálnost rozumu.

Druhý paradox myšlenky o pluralitě forem racionality by mohl být explikován následovně: absolutizace diference rozdílných forem racionality, která odmítá

možnost vztahů mezi formami, se dostává do rozporu sama se sebou, protože se prokazuje, že není žádná různorodost bez společného a žádná specialita bez obecnosti. Má-li být totiž určitá jednotlivá racionalita rozumná, musí přejít do své vnitřní formy, t.j. nahlédnout svou vlastní specifickou a hranici, jinak řečeno postřehnout své meze a respektovat je. Ale to je zjevně možné jen prostřednictvím zkušenosti jiného — jiné racionality se stejným vnitřním právem. Zatarasíme-li ale cestu k této rozhodující zkušenosti tím, že uchopíme různorodost abstraktně a klademe ji absolutně, nemůžeme vůbec dojít ke zkušenosti mnohosti. Welsch, který si tento paradox uvědomil, dělá závěr: "Absolutní teorém difference podřívá sebe sama." ([7], 130).

Welsch konstatuje, že hledání přechodů na bázi mnohosti je způsobem, jak lze uniknout dvojímu nebezpečí: dekretu jednoty, nebo rozptýlení rozumu do mnohosti. Rozum vzhledem k mnohosti svých forem musí mít svoji jednotu v možnosti přechodů mezi těmito formami. Welsch proto zavádí pojem transverzálního rozumu a rozlišuje rozvažování (racionalitu) jako schopnost pojmů, umožňující exaktní uchopení a praxi jedné oblasti (v tomto smyslu hovoříme např. o kognitivní, etické, estetické, náboženské, technické atd. racionalitě) a rozum. "Rozum není nějakou schopností chápat na vyšší či integrální rovině vzhledem k rozvažování. Vztahuje se sice k totalitě, avšak jen v modu spojení a přechodů." ([7], 136). "Rozum je přitom účinný ve třech rovinách: v úvahách o povaze forem racionality a o možnosti přechodů; v praxi takových přechodů; jako médium řešení konfliktů mezi různorodými nároky." ([7], 145).

Welsch shrnuje význam koncepce transverzálního rozumu následovně: "Představuje základní schopnost postmoderní životní formy. Neboť postmoderní skutečnost všude vyžaduje, aby mohla přecházet mezi různými systémy smyslu a konstelacemi reality. Tato schopnost se stává přímo postmoderní ctností. Je v každém případě podmínkou zdárného života ve znamení postmoderny." ([7], 157).

Welsch vymezuje postmoderní koncepci radikální plurality v opozici k monistickým koncepcím jednoty, ale zároveň se snaží překonat aporie plurality. Především se pak snaží ohradit vůči bezbřehému pojetí plurality, která přechází k indiferenci, čímž ruší sama sebe, protože se stává pouze horší variantou jednoty.

Pod monistickou jednotou pak Welsch chápe identitu ve smyslu něčeho stejného, co existuje mimo difference (něco na způsob absolutního prostoru či stejnorodých stavebních kamenů). Vyvrátit takové pojetí jednoty není skutečně obtížné a kdyby současný monismus obhajoval podobné pojetí jednoty, nebyl by vskutku důstojným protivníkem.

Welschově koncepci lze podle mého soudu vytknout jeho nekriticky sdílený nominalismus. A právě nominalismus je zamlčeným metodologickým předpokladem jeho argumentace i formulovaných závěrů. Jsou-li totiž reálné pouze rozdílné jednotliviny (difference), pak jejich jednota může být jen něčím vnějším, něčím, co jejich reálnou odlišnost potlačuje. V tomto případě nemá zjevně pluralismus alternativu. Budeme-li ale za stejně reálné považovat i vztahy mezi jednotlivinami (diferencemi), pak právě tyto vztahy mohou být tím, co reálně sjednocuje, t.j. mohou být reálně obecným (pozice realismu) [8]. Formálně-logická jednota myšlení, kterou připouští i Welsch, by se pak mohla rozšířit i o takto pojatou ontologickou jednotu. Ale i ona zůstává pouze formální jednotou, a proto neumožňuje překonat další paradox plurality, stejně jako to

neumožňuje koncepcí transversálního rozumu, která již představuje dosti zásadní ústup z pozic ortodoxně pojaté plurality rozumu.

Paradoxálním zůstává za předpokladu možnosti, ba dokonce nutnosti přechodu z jedné racionality do druhé, kterou vyžaduje orientace v různých oblastech života s rozdílnými evidencemi, kdo nebo co rozhodne o kompetenci jednotlivých forem racionality? A dále a především, kdo bude kompetentní v otázkách lidského života jako takového? Ani on se přece nemůže obejít bez uvědomělé orientace! Kompetentním v otázkách celostné životní orientace může být přece pouze jednotný, univerzální rozum.

Aktuální se v této situaci jeví otázka, může-li si přisvojit roli univerzálního rozumu vědecká racionalita.

Abychom mohli na tuto otázku odpovědět, musíme se nejprve pokusit vymezit samotný pojem racionality a následně vědecké racionality, což vytvoří pro hledání možné odpovědi nezbytný metodologický předpoklad.

Aktivní diskuse věnovaná otázce racionality, které jsou vedeny nejen na úrovni filozofie, metodologie a logiky, ale i sociologie, psychologie a přírodní vědy, nepřivedly k projasnění a upřesnění významu pojmu racionality, ba dokonce ještě prohloubily jeho neurčitost.¹ Na intuitivní úrovni se zdá, že je zřejmé, jak chápat racionalitu, ale snahy o její pojmové uchopení končí nezdarem.

S vědomím problematičnosti jakkoliv pojmově uchopit racionalitu se přesto pokusím tak učinit, protože i špatný pojem je lepší než žádný, protože umožňuje další zamýšlení, bez kterého by nebylo ani racionality.

Obecně vymezují lidskou racionalitu jako schopnost reflektovat obsahy vědomí a vytvářet na tomto základě konceptuální schémata, která umožňují všestrannou orientaci člověka ve světě. Životní orientace, která je v souladu s vytvořeným konceptuálním schématem, je pak hodnocena jako racionální.

Nelze vyloučit, že existuje více způsobů, jak tuto schopnost realizovat. Na možnost, ba dokonce nutnost s touto eventualitou počítat nejradikálněji, upozorňuje především postmoderní filozofie ([10], 60-63), ale tato skutečnost nezůstala nepovšimnuta ani v současné filozofii vědy.²

Jednotlivé formy racionality se liší především oblastí evidence, respektive tím, co jsme ochotni za evidenci považovat (smyslovou zkušenost, fakta pozorování

¹ Například H. Lenk uvádí dvacet jeden významů termínu "racionalita" ([9], 20-21).

² Pravděpodobně nejznámější je z tohoto pohledu práce T. Kuhna, jehož zdůvodňování existence vědeckých revolucí vede ke konstataci pluralismu historicky se měnících forem racionality. V důsledku byla zpochybněna všeobecnost a nutnost vědy jako ahistorické a nepodmíněné racionality [11]. Jeden z německých filozofů vědy H. Lenk, dokonce tvrdí, že bylo chybou ustavení příliš těsného vztahu mezi racionalitou a vědou. Podle Lenka není evropská věda prototypem racionality a racionalita a vědeckost není jedno a totéž ([9], 12).

Podobnou pozici zaujímá K. Hübner, který rovněž odmítá ztotožnění racionality s vědou a snaží se zdůvodnit, že i ty formy vědomí, které se obvykle kladly do protikladu s vědou, jako například mýtus, mají ve skutečnosti svou racionalitu, která je podmíněna specifickým, pojmáním zkušenosti odlišným od vědeckého ([12], 424).

a experimentu, společenskou praxi, pragma, racionální intuici, cogito, transcendentální já, přirozený svět, lidskou existenci, boží zjevení, hodnoty dobra a krásy...), ale také způsobem, jak je s touto evidencí dále nakládáno, tj. jak je konceptuálně transformována a jaké nabývá konceptuální formy, a následně, jak je výsledná konceptuální forma využívána.

Vědecká racionalita, kterou především novověká osvícenecká tradice (a pod jejím vlivem převážná část vědecké i laické veřejnosti) považuje za nejdokonalejší vyjádření racionality, a proto má tendenci racionalitu jako takovou ztotožňovat s vědeckou racionalitou, se vyznačuje řadou specifických znaků, které z jedné strany umocňují její efektivitu, ale zároveň redukuje její platnost.

Ža specifické znaky vědecké racionality (kritéria vědeckosti) lze považovat především specifickou oblast evidence, kterou jsou fakta pozorování a experimentu (vědecká zkušenost), a dále používání určitých postupů, vědeckých metod, pomocí kterých jsou fakta transformována do specifické konceptuální podoby, která je v rámci vědy nazývána vědeckou teorií. Vědecká teorie je abstraktní, idealizovaná a formalizovaná (vzniklé metodou vědeckého abstrahování, idealizace a formalizace) schéma, které slouží především k příčinnému objasňování jevů přítomných a k anticipaci jevů budoucích.

Vědecká racionalita znamená především schopnost vytvářet zvláštní "teoretický svět", který modeluje realitu v systému pojmových konstrukcí, často negujících běžné představy o světě, protože umožňují pronikat lidskému myšlení do sfér, které nejsou běžnému nespecializovanému vědomí dostupné. Teoretický svět, který vzniká jako účelné zjednodušení reálného světa, vždy nesrovnatelně bohatšího než jakákoliv možnost jeho konceptuálního uchopení, ale může být s reálným světem ztotožňován, ba dokonce může být dogmatizován. Vědecká teorie se může stát dominantní strukturou, potlačující jiné formy vědomí a může se takto odcizit živému člověku. Vzniká tak scientismus, pro který víra ve vědu zaměnila víru v Boha ([13], 43-44). V sekularizovaném světonázoru takto může věda zaujmout roli náboženství s jeho schopností dát konečnou a bezpodmínečně závaznou odpověď na všechny otázky týkající se světa a lidského života v něm.

Právě nebezpečí dogmatizace a růstu autoritativnosti vědy ve vztahu k živé individualitě se stává často předmětem oprávněné kritiky nejen ze strany humanisticky nalaďené filozofické veřejnosti, ale i z tábora filozofů vědy. Snad nejznámější jsou v této souvislosti výroky P. Feyerabenda, který obvinil scientismus z "raciofašismu" a nezdravé spojení vědy a racionalismu označil za zdroj "imperialistického šovinismu" vědy ([14]; [15]; [16]). Oddělení státu od církve musí být podle něho doplněno odlukou státu od vědy, této nejagresivnější a nejdogmatictější náboženské instituce, jinak nedosáhneme humanismu.

Obháje vědy a vědecké racionality mohou oprávněně namítnout, že věda je schopna se proti vlastní dogmatizaci bránit a naplňovat tak osvícenecké představy o vědě jako vyjádření antiautoritativního a antidogmatického ducha. Věda, vědecké poznání sice vždy probíhá v určitém zadaném konceptuálním systému, který je vymezen více či méně explikovanými metodologickými i ontologickými předpoklady, ale zároveň má vědecká racionalita schopnost vyjít za hranice svého uzavřeného

konceptuálního prostoru a kriticky přehodnocovat ty předpoklady, které leží v jeho základu. V kuhnovské terminologii bychom řekli, že věda je schopna překonávat hranice stávajícího paradigmatu, je schopna uskutečňovat kritickou reflexi libovolných paradigmat, libovolných "konečných" vědeckých obrazů světa. Takto se věda může bránit dogmatizaci, která vzniká tehdy, když se určitá konceptuální pozice klade mimo dosah kritiky a ztotožňuje se se samotnou realitou.

Nehledě na schopnost kritické autoreflexe zůstává základním rysem vědecké racionality zaměřenost na objekt a snaha o jeho adekvátní uchopení, t.j. snaha o objektivitu. Tato relativní objektivní uzavřenost vědecké racionality je hlavní předností, ale zároveň hlavním důvodem, proč vědecká racionalita nemůže plnit funkci univerzálního, integrujícího lidského rozumu.

Věda jako duchovní činnost, která produkuje konceptuální systémy (teorie), pomocí nichž se snaží o příčinné objasňování jevů, postuluje činné příčiny jako determinanty, objektivní podmínky života, jejichž zohledňování umožňuje přežít, být. Věda tak orientuje člověka adaptivně, na život "v mezích zákona" za předpokladu, že zákon, nutný vztah mezi jevy, tvoří základní podmínku bytí. Vědecká racionalita tak orientuje na bytí, které je v souladu s objektivními podmínkami, a racionálním se pak jeví to, co těmto podmínkám neodporuje.

Ale! Člověk je tvor, který je otevřen světu,³ což znamená, že je schopen, a jako člověk tuto schopnost neustále realizuje, objektivní svět na základě hodnotové samodeterminace měnit. Je to tvor, který nejen objektivně je, ale také subjektivně existuje, uvědoměle tvoří, čímž neguje objektivitu, danost.

Je-li člověk subjektem, je-li tedy otevřen vůči světu, což znamená, že je vůči objektivnímu světu svobodný, pak jeho všeobecnou orientací nemůže být racionalita, která se úmyslně snaží subjektivitu eliminovat a která takto trpí etickou, estetickou hluchotou. Právě hluchota vůči subjektivitě, která je zřejmě hlavní předností vědy usilující o objektivitu, je také tím, co vymezuje její hranice a omezuje tak oblast kompetence.

Integrativní funkci pro tvora se subjektivní existencí může zřejmě plnit pouze otevřená racionalita. Pro subjekt může být konstitutivní pouze rozum otevřený vůči subjektivitě. Prototypem takového rozumu by mohl být filozofický rozum jako teoretické vyjádření otevřené racionality. Filozofický rozum spojuje vědecký poznatek s hodnotou, čímž konstituuje celostnou intelektuální pozici osobnosti.

Intelektuální pozice osobnosti, její racionalita je racionalitou orientovanou ne adaptivně, ale subjektivně. Otevřená racionalita je tou racionalitou, která tím, že autonomně vytyčuje cílové hodnoty, dodává subjektivní existenci smysl, který jednak

³ V současné filozofické antropologii, zvláště od doby M. Schelera a A. Gelena, se celkový vztah člověka ke světu, jeho celkové chování označuje termínem "otevřenost vůči světu". Na toto pojetí navazuje i E. Coreth, když tvrdí, že lidské jednání "činná seberealizace, sebeuskutečňování člověka se dále ukazuje jako svobodné vůči prostředí a vůči pudům, což jsou dva aspekty téhož fenoménu." ([17], 60). Coreth dále shrnuje: "Jen člověk... může svým jednáním utvářet svět. ... Proto jeho svět není nikdy hotov... Je to otevřený svět, který se stále rozšiřuje a dále utváří. Otevřenost vůči světu znamená obojí: člověk je otevřen světu a jeho svět je otevřený svět." ([17], 67).

funduje subjektivní strategii a dodává osobnosti sílu k překonávání obtíží, které z takovéto strategie vyplývají, ale především teleologicky stmeluje osobnost a její schopnosti. Cílová hodnota se tím zároveň stává kritériem účelnosti využívání odlišných forem racionality. Objektivní účelnost, tento základní motiv vědecké racionality, je následně brána ne jako samoučel, ale jako prostředek realizace subjektivně kladených cílů.

Dualismus přírody a kultury nelze překonat objektivizací člověka, ale naopak důslednou ontologizací jeho subjektivity, což vede i k nutnosti nově pojmově uchopit i lidskou racionalitu. Ontologizace subjektivity znamená pojmově uchopit člověka ne jako objekt mezi objekty, ale jako spolutvůrce světa, ve kterém člověk žije, tzn. jako subjekt.

Subjektivita pak nestojí v opozici ke světu, ale pouze k objektivitě. Celek světa není tvořen jen objekty, které může člověk pouze poznávat a následně se jim přizpůsobovat. Celek světa je konstituován vzájemným působením subjektivity a objektivit.

Subjekt-objektová kategorizace na úrovni filozofické reflexe je vyjádřením potřeby postihnout lidskou činnost jako specifický druh aktivity, při které je člověk schopen postavit se vnější objektivní realitě na odpor a svět se tak reálně rozpadá na část subjektivní a část objektivní.

"Subjekt" a "objekt" přestávají být v tomto pojetí pouze gnozeologickými kategoriemi, ale stávají se kategoriemi ontologickými, protože charakterizují nejen protipóly poznávací činnosti, ale protipóly totality světa. Lidská činnost se stává reálným střetem objektivit (možného) a subjektivity (chtěného) a svoboda mírou omezenosti subjektu objektem.

Statut demiurga, který si člověk historicky vydobyl, předpokládá teleologické pojetí rozumu, protože demiurg je tvor, který je determinován nejen objektivními příčinami, ale především svobodně zvoleným cílem. Integrujícím regulativem lidské svobodné existence proto může být jedině teleologický rozum, který prostřednictvím cíle integruje jednotlivé formy racionality.⁴ Teleologický rozum tak překonává tu paradoxální situaci, jak trefně poznamenává Schnädelbach, kdy "racionalita vytěsnila rozum" ([19], 8).

Otázkou zůstává, může-li se teleologický rozum, tento univerzální regulativ individuální existence stát také univerzálním regulativem obecně lidské existence. To zřejmě závisí na možnosti nalést univerzální, obecně lidské hodnoty, které by se mohly stát obecně lidským cílem. Jejich možnost je zároveň možností postulovat teleologický rozum nejen individuálně, ale také nadindividuálně, obecně lidsky.

Lidská podstata je paradoxální, protože to, co je vlastní všem lidem, určité atributy lidství (takové jako například vědomí, pojmové myšlení, morálka, společná činnost, jazyk, kultura, jejichž nositelem je totalita společnosti), tvoří nejen společný základ

⁴ Koncepce teleologického rozumu se tak přimyká k tomu pojetí rozumu, které lze považovat za tradiční v evropské filozofii počínaje Platonem a Aristotelem, přes Augustína, T. Akvinského, Descartese, Leibnize, Locka až po Kanta, Fichte a Hegela. V souladu s touto tradicí vymezuje Kant rozum, v protikladu k rozvažování, především jako transcendentální schopnost produkovat ideje, s pomocí kterých je dána systematická jednota vědění [18]. S tím důležitým rozdílem, že základním smyslem teleologického rozumu není prostřednictvím transcendentálních idejí systematizovat vědění o jsooucím, ale produkovat ideje, cílové hodnoty, které orientují k dotváření jsooucího.

lidství, ale zároveň je tato univerzální ontologická konstituce člověka tím, co lidské jedince reálně rozděluje. To, co lidi objektivně spojuje v určitý celek, je zároveň rozděluje a často vede k nesmiřitelnému boji jedněch proti druhým.

Naděje, že se lidé spojí, protože člověk je ve své podstatě dobrý, a proto "láska zvítězí nad nenávistí", je iluzorní. Lidé jsou tvorové jak družní, tak nepřátelští vůči sobě navzájem a výběr mezi oběma možnými alternativami se uskutečňuje především podle podmínek života. Apely k uznání všelidských hodnot, které by byly schopny vést k růstu spolupráce a přátelství mezi lidmi, mohou být vyslyšeny pouze tehdy, bude-li jim odpovídat něco reálného ve skutečném životě.

Konkrétní obsah všelidských hodnot, mají-li tyto být schopny přispět k integraci lidstva a tím k jeho rozvoji, musí proto splňovat dva základní požadavky: mít (alespoň potenciálně) význam pro každého jednotlivce a být historicky a kulturně základní podmínkou lidské existence. Formulování všelidských hodnot by mělo být ideální formou reálně dosažené lidské univerzality.

Tyto podmínky splňuje uznání lidské individuality jako základní všelidské hodnoty. Hledání všelidských hodnot se tak stává odhalováním individuálního smyslu univerzálně lidského [20].

LITERATURA

- [1] ZIMMERLI, W.: Die Grenzen der Rationalität als Problem der europäischen Gegenwartsphilosophie. In: Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. Freiburg-München 1986.
- [2] Rationality. Ed. B. Wilson. Oxford 1970.
- [3] KEKES, J.: A justification of rationality. Albany 1976.
- [4] Rationality in science and politics. Dordrecht etc. 1984.
- [5] KASAVIN, I. T., SOKULER, Z. A.: Racionalnost' v poznanii i praktike. Moskva 1989.
- [6] TONDL, L.: Věda, technika a společnost. Filosofía 1994.
- [7] WELSCH, W.: Naše postmoderní moderna. Praha, Zvon 1994.
- [8] FEBER, J.: Realita obecného. In: Realismus ve vědě a filosofii. Filosofía 1995, s. 400-405.
- [9] LENK, H.: Typen und Systematik der Rationalität. In: Kritik der wissenschaftlichen Rationalität.
- [10] LYOTARD, J. F.: O postmodernismu. Praha 1993.
- [11] KUHN, T.: The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, Univ. of Chicago Press 1962.
- [12] HÜBNER, K.: Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. Freiburg-München 1986.
- [13] REICHENBACH, H.: The Rise of Scientific Philosophy. Berkeley 1951.
- [14] FEYERABEND, P.: Winder den Methodenzwang. Frankfurt a. M. 1976.
- [15] FEYERABEND, P.: Erkenntnis für freie Menschen. Frankfurt a. M. 1979.
- [16] FEYERABEND, P.: Farewell to reason. London-New York 1987.
- [17] CORETH, E.: Co je člověk. Praha, Zvon 1994.
- [18] GAJDENKO, P. P.: Problema racionalnosti na ischodě XX. věka. In: Voprosy filosofii N 6, Moskva 1991, s. 10-14.
- [19] Rationalität. Hg. H. Schnädelbach. Frankfurt a. M.
- [20] FEBER, J.: Svoboda jako všelidská hodnota. In: Svobodná společnost — svobodná morálka. Olomouc 1995.

PhDr. Jaromír Feber, CSc.
Květná 596
736 01 Havířov-Bludovice
ČR