

Kiepas, Andrzej

Kritika instrumentálního rozumu a problém odpovědnosti v oblasti techniky

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická. 2003, vol. 52, iss. B50, pp. [15]-26

ISBN 80-210-3222-7

ISSN 0231-7664

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107061>

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

ANDRZEJ KIEPAS

KRITIKA INSTRUMENTÁLNÍHO ROZUMU A PROBLÉM ODPOVĚDNOSTI V OBLASTI TECHNIKY

Filozofie a společenské myšlení 20. století se věnovaly kritice instrumentálního rozumu spojené s kritikou racionality, jak se projevovала v oblasti vědy a techniky a také v širší společenské a kulturní oblasti. V tomto širším pojetí byla kritika instrumentálního rozumu součástí kritiky industriální společnosti a masové kultury jako jedné z jejích charakteristických institucí. V tomto kontextu se objevila otázka, jaký je vztah mezi člověkem a technikou, jejímž je právě člověk tvůrcem a uživatelem. Kritika instrumentální racionality získala v posledních desetiletích nový rozměr a větší intenzitu současně s tím, jak se šířilo povědomí o krizi současné civilizace, jejímž jasným projevem se stala krize ekologická. Jiný aspekt kritiky instrumentálního rozumu je spjat s výše uvedeným vztahem člověka a techniky. Otázka po subjektivitě člověka v oblasti technických činností je současně otázkou po podmínkách jeho racionality. Týká se to ostatně nejen oblasti techniky, ale tento fakt se vztahuje širěji k různým oblastem aktivit člověka. Člověk totiž i přes dominantní skepticismus týkající se jeho rozumovosti nadále zůstává především „animal rationale“.¹ V kontextu dnešních diskusí se objevuje také otázka, která bude předmětem úvah naznačených v názvu tohoto článku. Jedná se zde jednak o určení smysluplných hranic kritiky instrumentálního rozumu, jednak o spojení této kritiky s odpovědností, která je jednou z důležitých součástí racionality činností v oblasti vědy a techniky, a s odpovědí na otázku, zda je realizace odpovědnosti v této oblasti negací instrumentální reality, nebo zda je pouze jejím rozšířením a doplněním. Pojmy rozumu a racionality, ačkoliv zcela evidentně blízké, stojí vedle sebe ve vztazích nikoliv zcela jednoznačných. Potíže jsou zde spjaty hlavně s pojmem rozumu, jenž jako substantivum sugeruje, že zde máme co dělat s nějakým předmětem nebo substancí, zatímco když mluvíme o rozumu, máme nejčastěji na mysli nějaké vlastnosti a znaky této substance nebo jejích výtvorů. Mluví-li se o „rozumu“, má se často na mysli rozumovost. Adjektivní užití tohoto termínu je pak blízké pojmu racionality.² H. Schnädelbach

¹ Srov. H. Schnädelbach: *Próba rehabilitacji animal rationale*, Warszawa 2001.

² H. Schnädelbach: Rozum, in E. Martens – H. Schnädelbach (eds.): *Filozofia. Podstawowe pytania*, Warszawa 1995, s. 98 an.

proto správně zdůrazňuje: „Ne náhodou je tedy slovo «rozum» v odborném jazyce vytěšňováno slovem «racionalita», které nevede k redukujícím nedorozuměním v chápání toho, co se má tímto slovem na mysli. Pouze ve filosofii se tento starší způsob vyjadřování ještě udržuje, a to nikoli náhodou, od počátku – alespoň v naší tradici – je filozofie totiž filozofií rozumu, filozofií «logu», filozofií «racionalistickou».“³ Pochybnosti vzbuzuje rovněž pojem racionality, který může být nejobecněji chápán třemi způsoby, a to konkrétně jako: a) čistý predikát – vlastnost činností, rozhodnutí a voleb, kterým je připisována na základě odpovídajících kritérií právě vlastnost racionality; b) jmenný predikát dispozičního charakteru – vztahuje se k osobám a je spjat s jejich kompetencí k provádění určitých činností, rozhodnutí a voleb; c) kulturní racionalita – v tomto rozměru se racionalita vztahuje nejobecněji ke vztahu mezi člověkem a světem a zahrnuje také prvky tohoto vztahu, např. momenty související se způsobem chápání vědy a techniky.

V další části se budeme zabývat hlavně racionalitou v třetím významu, avšak současně také způsoby jejich projevů v různých oblastech činnosti člověka, především pak v oblasti vědy a techniky. H. Lenk a H. Spinner při výzkumu problémů racionality jmenují více než dvacet jejích různých typů a způsobů jejího chápání. K nejdůležitějším je možno přiřadit tyto: a) instrumentální racionalita – tj. taková, která optimálním způsobem volí prostředky sloužící k realizaci daného cíle; je to racionalita prostředků; b) axiologická racionalita – nesoustředí se pouze na prostředky, ale jejím předmětem je výběr cílů odvolávající se na určité hodnoty; c) racionalita rozhodnutí – může mít v závislosti na situaci různou podobu, nejobecněji se zde uvádějí situace jistoty, rizika a nejistoty.⁴

Tyto tři typy racionality nejsou jedinými, jsou pouze nejčastěji uváděnými v diskusích o roli racionality v různých typech praktické činnosti člověka. Své úvahy týkající se racionality shrnuli H. Lenk a H. F. Spinner tím, že poukázali na jisté požadavky, které by měla tvářit v tvář současným diskusím a potřebám odpovídající teorie racionality splňovat. Podtrhují konkrétně to, že se nelze již déle držet monistických teorií racionality. Tyto teorie musí totiž dnes brát v potaz, že se v jejich základech nacházejí různé druhy rozumu – normativního (axiologického), instrumentálního, reflexivního a kognitivního (založeného na znalostech) –, na jejichž jednotu a různorodost musí mít ohled. V tomto kontextu se zdá nesprávné rozdělení emocionality a racionality, které se objevuje také jako jeden z problémů současné ekofilozofie v souvislosti s nutností proměny duchovnosti současného člověka, kterou právě ekofilozofie postuluje.⁵ Racionalita by zde měla být chápána spíše jako spojení rozumovosti a emocionálnosti, a nikoli jako separace těchto dvou stránek lidství. Racionalitu je třeba dnes chá-

³ *Tamtéž*, s. 98.

⁴ H. Lenk – H. F. Spinner: Rationalitätstypen, Rationalitätskonzepte und Rationalitätstheorien in Überblick. Zur Rationalismuskritik und Neufassung der „Vernunft heute“, in H. Stachowiak (ed.): *Pragmatik* 3, Hamburg 1989, s. 1–10.

⁵ Srov. K. Waloszczyk: Duchowość we współczesnej ekologii światopoglądowej, in J. Dębowski (ed.): *Humanistyka, przyrodoznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery*, Olsztyn 1998, s. 120 an.

pat také jako problém orientace. Určitý subjekt koná racionálně, odvolává-li se nejen na vlastní znalosti a dovednosti a nepostupuje-li rutinně, nýbrž vychází-li právě z něčeho třetího, tj. z příslušné racionality.⁶ Racionalita jako problém orientace se odvolává na jedné straně na obecná pravidla – např. pravidla odpovědnosti⁷ –, kde se také objevují spojení s duchovností, s emocionální sférou, a na straně druhé se také odvolává na ohled na zvláštní okolnosti a určité podmínky spjaté s danou situací, tj. na požadavky, které umožňují vykonávat činnosti účinně a efektivně. V souvislosti s racionalitou máme co dělat na jedné straně s trváním jisté tradice, definované jako moderní a mající svůj počátek v novověku, a zároveň na druhé straně s destrukcí této tradice a s utvářením nového společensko-kulturního řádu, řádu postmoderního. Racionalita v tomto kulturním smyslu je pojmem širokým, zahrnujícím různé způsoby uspořádání světa a jeho poznávání člověkem. Racionalita je zde z jedné strany výsledkem určitého způsobu odkazování a vztahů mezi člověkem a světem, kdežto na druhé straně jsou tyto vztahy uskutečňovány právě v rámci, jenž je definován typem racionality vlastním dané epoše. Kulturní racionalita v nejširším smyslu zahrnuje: a) určitý způsob chápání světa v jeho nejobecnějším, filozofickém rozměru; b) způsob chápání člověka a jeho místa v universu; c) způsob chápání vztahů mezi člověkem a světem.

V tomto posledním případě do rámce racionality patří také určitá přesvědčení, týkající se způsobů chápání různorodých prostředků, pomocí nichž člověk uskutečňuje a zprostředkovává své poměry a vztahy ke světu. Důležitý význam měl v tomto ohledu způsob chápání vědění (vědy) a techniky. Věda a technika se totiž staly hlavním nástrojem realizace určitých vztahů mezi člověkem a světem. Tato historicky proměnlivá kulturní racionalita se odvolává také na dané způsoby diferenciací rozumu, protože v jejích základech jsou vždy odpovídající způsoby jeho chápání. Objevuje se zde také problém vztahů mezi jednotlivými vědami a filozofií a její eventuální rolí prostředníka v oblasti vztahů mezi těmito dvěma kulturními oblastmi. Objevuje se zde také nakonec problém racionality těchto oblastí lidských aktivit a problém jejich proměn tváří v tvář výzvám současnosti. Je vhodné sáhnout zde do soudobé kritiky instrumentální racionality a jejích pramenů, které mají svůj počátek v novověké tradici. Důležitý význam zde měly také názory M. Heideggera a představitelů frankfurtské školy T. W. Adorna, M. Horkheimera, H. Marcusa a J. Habermase. Jiný význam je třeba spojit s názory postmodernistickými, které se rovněž týkají diskuse o současném stavu rozumu a racionality.

Kritiku instrumentálního rozumu rozvíjel mj. také M. Heidegger v práci *Gelassenheit*.⁸ Tvrdí, že současný člověk je na útěku před myšlením, i když to sám nepozoruje, protože je ponořen do technického, instrumentálního a vypočitatelného typu myšlení. Dle Heideggera existují totiž dva druhy myšlení. Konkrétně jde o myšlení kontemplativního typu, tj. uvažování, jehož význam spočívá

⁶ H. Lenk – H. F. Spinner: *Rationalitätstypen...*, s. 21–23.

⁷ H. Jonas: *Zasada odpowiedzialności*, Kraków 1996.

⁸ Srov. M. Heidegger: *Gelassenheit*, Pfullingen 1960; srov. také týž: *Gelassenheit – Bycie w pobliżu rzeczy*, in *Studia Filozoficzne*, 1986, č. 3.

v tom, že dává věcem smysl, a o myšlení kalkulační, vypočitatelné, tj. spjaté s racionalitou instrumentálního typu. Současný člověk ztrácí půdu pod nohama tím, že rezignuje na první typ myšlení a přiklání se ke druhému, čímž se odcizuje sobě samému, své podstatě. Člověka tedy neohrožuje něco, co stojí ve vztahu k němu vně, ale naopak se největší hrozby objevují ve sféře jeho ducha a vědomí. Příčiny těchto hrozeb jsou obsaženy v novověké tradici, jež u člověka způsobuje závislost na informacích a nedává mu příležitost rozvíjet smysluplné uvažování a kontemplativní myšlení. Takto se šíří racionalita instrumentálního typu, která zdůvodňuje sebe sama prostřednictvím účinnosti svých výsledků a nikoli smysluplností dosahovaných cílů. Východiskem z této situace je návrat do sféry kontemplativního myšlení a distancování se od toho, co člověku vnucuje myšlení vypočitatelné, kalkulační. Neznamená to odmítnutí všeho technického, ale pouze takové distancování a uvolnění (zdrženlivost, neulpívání) se ve vztahu ke světu věcí, vyjádřené právě v *Gelassenheit*, aby byla překonána odcizující podřízenost člověka světu věcí. Druhým elementem tohoto postoje je „otevřenost vůči tajemství“, jež je ze sféry instrumentální racionality odstraněna. Pro instrumentální racionalitu je totiž vše v úplnosti vypočitatelné a místo pro tajemství v ní nezbývá. Prvek otevřenosti vůči tajemství je však prvkem přinášejícím možnost kontemplace a uvažování. M. Heidegger proto píše: „Uvolnění se ve vztahu k věci a otevřenost vůči tajemství k sobě vzájemně náležejí.“⁹ Oba tyto elementy spolu tvoří jistý typ postoje člověka ke světu, vyjadřují jeho postavení a také určitý způsob existence člověka ve světě. Není to jen výlučně změna kognitivního charakteru, jež by se omezovala jen na jakousi konverzi v oblasti myšlení a vědomí, ale má v ní být vyjádřen takový způsob existence člověka ve světě, v němž člověk nebude něčím vnějším a odcizeným – člověkem bez vlasti, ale naopak bude ve světě ukotven skrze vazby, které jsou pro něj i svět životně důležité. Otevřenou otázkou zůstává nadále to, jak se má tento způsob existence člověka ve světě a ono vytváření živého celku člověka a světa v praxi uskutečňovat a jaké podmínky musí být splněny, aby bylo možno něco takového v dnešním světě realizovat a aby nezůstalo jen u postulativních vyjádření. Na tyto otázky nenajdeme u Heideggera odpověď, což však nijak neznehodnocuje jím rozvíjenou kritiku instrumentální racionality, jež se dnes šíří.

Kritiku instrumentální racionality rozvíjeli také představitelé frankfurtské školy, a to její starší představitelé (M. Horkheimer, T. W. Adorno) i mladší generace, o jejíž názorech byla již dříve zčásti řeč (H. Marcuse, J. Habermas). M. Horkheimer rozlišuje dva druhy rozumu, a to: a) subjektivní rozum – jde o rozum, který se soustřeďuje na sebe sama, v oblasti vztahů mezi prostředky a cíli na adekvátnost prostředků, přičemž současně pomíjí otázku racionality cílů; tímto způsobem se subjektivní rozum stává instrumentálním; „subjektivizovaný rozum podléhá zároveň formalizaci“ – píše Horkheimer;¹⁰ b) objektivní rozum –

⁹ M. Heidegger: *Gelassenheit...*, s. 23.

¹⁰ Srov. M. Horkheimer: *Krytyka rozumu instrumentalnego*, in též: *Spoleczna funkcja filozofii*, Warszawa 1987, s. 251. Horkheimer současně zdůrazňuje, že subjektivizaci a formalizaci považuje za „prakticky souznačné“ (s. 251). Subjektivní rozum je právě proto takto popisován, v jeho sféře totiž není místo pro nic objektivního, co by mohlo být mírou racionality. Tou je

projevoval se mj. ve velkých filozofických systémech antiky, přičemž se odvolával na objektivní racionalitu, jejímž odrazem byl určitým způsobem on sám; „Filozofické systémy objektivního rozumu předpokládají, že je možné odhalit všeobjímající a fundamentální strukturu jsoucna a z ní vyvodit koncepci lidského osudu.“¹¹

Šíření subjektivního rozumu má různorodé příčiny. Jedním z hlavních projevů tohoto šíření bylo jeho zapojení do procesu ovládnutí světa člověkem. Důsledkem toho je, jak píše Horkheimer: „Všechny pojmy jako spravedlnost, rovnost, štěstí a tolerance, které měly být rozumu vlastní nebo jím měly být potvrzovány, ztratily své duchovní kořeny.“¹² Takto se spolu s rozvojem vědy a civilizace v novověku rovněž objevuje dominance instrumentálního rozumu, který současně nahrazuje přirozené a objektivní umělým a subjektivním. Toto uzavření se rozumu v sobě samém, jeho subjektivizace a formalizace mohou být překonány pouze samotným vysvobozením rozumu. A právě zde se objevuje jeden důležitý úkol, který nyní stojí před filozofií. Úkolem filozofie jako „korektorky dějin“ je emancipace rozumu prostřednictvím demaskování a kritiky všeho toho, co jej zotročuje. Je zde exponována především kritická funkce, jež zde má základní význam. Konstruktivní systematizující role nehraje u Horkheimera a stejně tak i u jiných představitelů frankfurtské školy nijak důležitou roli. „Metoda negace, demaskování všeho toho, co lidstvo ochuzuje a překáží mu ve svobodném vývoji, je založena na víře v člověka.“¹³ Korektorem rozumu má být rozum odhalující to, za co je v současné době rozum považován, neboli rozum uskutečňující se na poli kritiky instrumentálního rozumu. Zanechme na chvíli tento názor bez komentáře, stojí totiž za to podívat se dříve ještě na dodatečné aspekty, jež se týkají šíření instrumentálního rozumu v osvícenské tradici.

V osvícenských návrzích bylo totiž dle M. Horkheimera a T. W. Adorna obsaženo přesvědčení o nutnosti emancipace člověka, jejímž nástrojem měl být rozum a oblastí realizace věda a technika. Osvícenství se tímto způsobem obracelo proti všemu iracionálnímu. Iracionalitu však chápalo po svém, jako to, co nepodléhá „vůli“ rozumu. V souvislosti s tím se osvícenství obracelo také proti jakémukoli mýtu, jenž je situován právě v oblasti iracionality, přičemž však současně provedlo specifickou mytologizaci rozumu. Nebyla to však mytologizace rozumu a rozumnosti jako takové, ale pouze jeho určitého typu, konkrétně právě rozumu instrumentálního. „Animismus oduševňoval věc, industrialismus odlidš-

jedině – lepší nebo horší – služba cílům. S tím je spjata krize současného rozumu, jak píše Horkheimer: „Současná krize rozumu vyplývá z faktu, že v určité etapě myšlení buď ztratilo schopnost takovou objektivitu vytvářet, anebo ji začalo vylučovat jako fantazii. V důsledku toho se žádná neobvyklá realita nemůže jevit per se jako rozumná; všechny základní pojmy se staly pouze formálními slupkami“ (s. 251).

¹¹ *Tamtéž*, s. 256.

¹² *Tamtéž*, s. 265.

¹³ *Tamtéž*, s. 413. Dále Horkheimer píše toto: „Je možno dokázat, že tak zvaným konstruktivním filozofiím toto přesvědčení ve skutečnosti chybí a že následkem toho se nejsou schopny postavit kulturnímu úpadku“ (s. 413). V tomto bodě se Horkheimer dotýká také těch aspektů, jež se týkají rovněž kritiky osvícenské tradice, kterou rozvíjel společně s T. W. Adornem.

ťuje duši.¹⁴ Osvícenské návrhy spatřovaly hrozbu pro civilizaci v tom, co bylo přirozené, a proti tomu stavěly sílu rozumu, jenž své možnosti uskutečňuje ve vědě a technice. „Absolutní hrozbou pro civilizaci byla,“ jak píší autoři *Dialektiky osvícenství*, „existence čistě přírodní, animální a vegetativní. Mimetické, mýtické a metafyzické chování bylo jedno po druhém považováno za překonané stadium. Z návratu k tomuto chování se rodil strach, že se já opět promění v něco čistě přírodního, od čehož se tak pracně vzdálilo a což jej právě proto naplňuje obavou“.¹⁵ V důsledku toho samotné osvícenství podlehl při boji s mýtem mytologizací ve vztahu k rozumu, i když současně to bylo spojeno: a) s absolutizací toho, jak se rozum projevuje, přesněji s absolutizací instrumentální racionality, jež byla zaměřena právě k ovládnutí toho, co je živelné a přírodní; b) se spuštěním takových procesů, v nichž se rozum stával základem vývoje civilizace, ačkoli se za čas ukázalo, že tentýž rozum je také hrozbou pro tento vývoj; totální kontrola rozumu vede k jeho popření a k uvolnění toho, co je ve vztahu k němu protichůdné a proti čemu se sám stavěl; v konečném důsledku začíná být rozum, jenž je základem vývoje civilizace, rovněž pro civilizaci hrozbou.

Názor Horkheimera a Adorna je interpretován jako předzvěst postmoderní dekonstrukce lidské subjektivity a racionality a jako stanovisko spjaté s postheideggerovskou dekonstrukcí subjektivity člověka a v této souvislosti i s tím, co jej v současném světě ohrožuje. M. J. Siemek si zde všímá také motivu navazujícího na M. Heideggera – „motiv extrémní kritiky vědecké a technické racionality, jež je tak extrémní, že ve svém důsledku vede až k utopii a absurdnu“.¹⁶ Siemek kromě toho poukazuje na dvě charakteristické aporie, jež jsou podle něj autorům *Dialektiky osvícenství* vlastní: a) autoři absolutizují instrumentální racionalitu, kterou ztotožňují s jakoukoli racionalitou vůbec, přičemž jednak nevidí oblasti racionality neinstrumentální (např. spjaté s etikou) a jednak propadají víře v jakési formy myšlení neinstrumentálního, které se odvolává na novou racionalitu, novou vědu, techniku atd., avšak tato víra není schopna navrhnout novou logiku, jež by byla základem těchto forem myšlení; b) ztotožňují racionalitu vlády s vládou racionality a důsledkem absolutizace, ke které v této oblasti dochází, je popření rozumu.¹⁷

Na konci pak M. J. Siemek píše: „Ctitelé Heideggera a ‚dekonstruktéři‘ nové doby ukazují tedy dnes v plném světle ty hrozby, které přináší hyperkritické paradigma ‚racionality založené na vládě‘. Toto paradigma stírá a ztrácuje pravdu, že rozum je jeden a že různorodé – buď ‚instrumentální‘, ‚represivně-dominantní‘, anebo osvobozující – mohou být jen způsoby jeho používání.“¹⁸ S někte-

¹⁴ Srov. M. Horkheimer – T. W. Adorno: *Dialektika Oświecenia*, Warszawa 1994, s. 44.

¹⁵ *Tamtéž*, s. 47.

¹⁶ Srov. M. J. Siemek: Posłowie do wydania polskiego, in M. Horkheimer – Th. W. Adorno: *Dialektika Oświecenia...*, s. 296. Tento extrém nespojuje v úplnosti s názorem M. Horkheimera a T. W. Adorna, ale spíše s M. Heideggerem. Zároveň však zdůrazňuje, že „základní schéma takové totální kritiky vědecko-technického rozumu pochází od Adorna a Horkheimera“ (s. 296).

¹⁷ *Tamtéž*, s. 295–298.

¹⁸ *Tamtéž*, s. 298. Dále autor píše: „A právě takovým způsobem musíme číst Adorna a Horkheimera: učit se od nich mistrovství v kritickém používání rozumu, ale zásadně odmítat je-

rými argumenty je zde třeba souhlasit, ačkoli je nemožné současně nepocíťovat pochybnosti. Četba *Dialektiky osvícenství* může skutečně vyvolávat dojem, že autoři opravdu ztotožňují instrumentální racionalitu s racionalitou jako takovou, a takto uskutečňují její mytologizaci, proti které sami vystupují. Zdá se tedy, že se sami dostávají do pastí, v jaké se nakonec ocitlo jimi kritizované osvícenství. Jejich pozitivní postuláty se proto nezdají být tak nosné jako kritická vrstva jejich díla. A tento fakt platí o to více v situaci, kdy tyto postuláty nakonec vyúsťují v šíření daného názoru a kritické racionality. Je vhodné ještě připomenout, že to nijak neřeší problém vztahů mezi vědou, technikou a etikou, tj. vztahy mezi racionalitou teoretickou, praktickou a axiologickou. Postulát nové vědy, techniky a nové racionality se vůbec nemusí odvolávat na novou logiku. K tomu se však vrátíme v další části textu. Zdá se, že otázka, zda je rozum jeden, zatímco způsobů jeho používání je mnoho, nebo také zda mnohost racionalit vede k „dekonstrukci“ a rozpadu samotného rozumu, nemá větší poznávací význam. Odmítnutí metafyzického rozumu nemusí totiž znamenat pohroužení se do iracionality různých vzájemně na sobě nezávislých racionálních diskursů. Může to znamenat naopak pouze to, že budování této jednoty se nezdá být tak prosté a jednoduché, jak se je snažili vidět v osvícenství. Odvolávání se na jeden rozum není tedy vůbec schopno vyřešit problémy, které se zde objevují. Z hlediska těchto problémů se zdá, že je naopak nutné položit si otázku, která by se týkala rozumu v kontextu subjektu racionálně konajícího v odpovídajících podmínkách. Je to otázka, kterou je zapotřebí na nějaký čas odložit, aby bylo možné nejdříve přesně načrtnout problémová pole, která jsou s ní spjata. Vraťme se tedy ke kritice instrumentální racionality, kterou rozvíjeli představitelé frankfurtské školy.

H. Marcuse, navazující zde na M. Heideggera, přejímá nakonec stanovisko technického determinismu. Právě technika a s ní spjatá racionalita instrumentálního typu je jím považována za nezávislý faktor současných sociálních a kulturních změn. Podobně jako autoři *Dialektiky osvícenství* zdůrazňuje represivní význam současné kultury ve vztahu k tomu, co je spontánní a přirozené.¹⁹ Východiskem z této dominance instrumentální reality je mimo jiné transformace společnosti, jež se má uskutečňovat revoluční formou a jež má směřovat k překonání rámců průmyslové společnosti skrze v podstatě utopický postulát oddělení výroby od pravidla produktivity.²⁰ Objevuje se zde také myšlenka „uvolněné existence“, jež navazuje na heideggerovskou *Gelassenheit*, která vládu celkově neeliminuje, ale je spjata s její osvobozující formou. Uvolněná existence totiž

jich movou mytologií“ (s. 298).

¹⁹ Srov. H. Marcuse: *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998. H. Marcuse zde cituje schémata freudovského způsobu vidění kultury jako faktoru, jež má ve vztahu k lidské „přirozenosti“ represivní povahu.

²⁰ V postindustriální společnosti dochází jistým způsobem k opuštění zásady produktivity, dochází totiž k výraznému posunu směrem ke službám, protože základním problémem se stává nikoli množství vytvořených statků, nýbrž jejich kvalita. Nejde o to, aby bylo co nejvíce vyrobeno, protože to není hlavní problém, před kterým stojí dnešní hospodářství. Hlavním problémem je to, jak prodat to, co bylo – bohužel často v nadměrné míře – vyrobeno. Jako obvykle se to netýká všech, ale těch nejrozvinutějších. Z tohoto hlediska se ke kritice průmyslové společnosti, rozvíjené H. Marcusem, hodí pojmenování kritiky romantické.

neznamená negaci civilizace a myšlenky ovládnutí světa přírody, její podstatou je naopak posttechnologický rozum. Technika má být totiž prostředkem umění žít a její funkce mají být shodné s funkcí umění. Prostředkem k postulované estetizaci světa má být negace a kritika. „Kritické teorii společnosti – jak píše H. Marcuse – nejsou vlastní ideje, jež by mohly vybudovat most mezi současností a budoucností; ona nedává žádné sliby a neprokazuje se žádným úspěchem, zůstává negativní. Tímto způsobem chce zůstat loajální vůči těm, kteří, ač bez naděje, odevzdávali a odevzdávají život Velkému odmítnutí.“²¹

Když J. Habermas zcela správně kritizuje postoj H. Marcusa z důvodu jeho technického determinismu, odvolává se na komunikační racionalitu,²² která má být současně základem etiky diskursu, jež sám rozvíjel. Rozšiřování komunikace a komunikační racionality je cestou k emancipaci a překonání represivních forem instrumentální racionality.²³ Komunikační rozum plní mediační funkce ve vztahu k různým druhům racionality, určuje jim jejich pozici, vyznačuje jejich hranice a konečně provádí reflexi principů komunikačních činností.²⁴ Oblastí pro uplatnění komunikační racionality má být etika diskursu, která je v Habermasově pojetí založena na několika předpokladech, a to konkrétně: a) v praktickém diskursu mohou zúčastnění bez nucení akceptovat následky a účinky jednání; b) jsou odstraněny autoritativní nároky subjektů diskursu – je to pravidlo rovnocennosti zúčastněných a současně vymezuje procedurální racionalitu;²⁵ c) efektivní diskurs se opírá o ideální komunikační situaci, jejímž základem je jazyková kompetence účastníků;²⁶ d) dosažení určité (postkonvenční) úrovně morálního vědomí účastníků diskursu vyžaduje překonání všech partikularismů i nároků univerzálních etických zásad.²⁷

V tomto kontextu není nakonec nejdůležitější, zda vůbec a jakým způsobem je

²¹ Srov. H. Marcuse: *Człowiek jednowymiarowy...*, s. 314.

²² Srov. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1981; srov. také týž: Pojęcie racjonalności komunikacyjnej w świetle teorii aktów mowy, in T. Buksiński (ed.): *Rozumność i racjonalność...*

²³ Očividná přítomnost tohoto paradigmatu „emancipace“, jež se realizuje pomocí rozumu a komunikační racionality, je základem toho, že je J. Habermas oprávněně považován za pokračovatele osvícenské tradice. Srov. M. Kaniowski: Postawa krytyczna a etyka. Problem uniwersalizacji, in H. Kozakiewicz – E. Mokrzycki – M. J. Siemek (eds.): *Racjonalność współczesności*, Warszawa 1992, s. 71 an.; J. Habermas: *Moderna – niedokończony projekt*, in S. Czerniak – A. Szahaj (eds.): *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996.

²⁴ Srov. T. Buksiński: Dwa rozумы filozofii, in týž: *Rozumność i racjonalność...*, s. 197 an. T. Buksiński přitom zdůrazňuje: „Komunikační racionalita se vyskytuje ve funkci transcendentálního rozumu, podobně jako Vernunft klasické německé filozofie. To ona provádí reflexi racionalit a jejich zásad“ (s. 198).

²⁵ Jak zde zdůrazňuje také T. Buksiński: „Čili o zásadách, kritériích používaných pro pravdu, správnost, upřímnost rozhoduje souhlas (tradice), a nikoli tato kritéria. Souhlas je totiž konstituuje“ (s. 199). Přítomnost racionality je zde potvrzena skrze její účast na příslušných postupech, a nikoli na obsahu, jehož se tyto postupy týkají.

²⁶ Srov. J. Habermas: Pojęcie racjonalności komunikacyjnej w świetle teorii aktów mowy...

²⁷ V tomto ohledu se Habermas odvolává na koncepci L. Kohlenberga, srov. L. Kohlenberg: *Moral stages and moralization*, in T. Lickona (ed.): *Moral development and behaviour*, New York 1976. Ve shodě s procedurálním charakterem této racionality zde však nejde o poukázání na jakékoli univerzální normy, které by mohly být základem řešení situací, v nichž jsou ze strany příslušných subjektů vznášeny různé, dokonce protichůdné, nároky.

možno tato pravidla v praxi naplnit, mají totiž výrazně formální charakter a nejsou v souvislosti s tím schopna určit podmínky dobrého života. Uvádějí nutné a dle Habermase rovněž postačující podmínky k tomu, aby mohl diskurs o této otázce probíhat spravedlivým způsobem. V důsledku toho je tedy: „Základní slabinou Habermasovy racionality ve všech jejích podobách je to, že se utváří v opozici ke světu života a v konfliktu s ním. Ve svém důsledku ničí zdroj, z něhož vyrůstá.“²⁸ I přes mnohá pozitiva spjatá mimo jiné s dnes důležitými aspekty, které se týkají komunikace, je obtížné plně uznat etiku diskursu za správný způsob řešení mnoha otázek, s nimiž se setkáváme v různých oblastech praktické a poznávací činnosti člověka. Jako pozitivní je třeba hodnotit také obrácení pozornosti na jednostrannost instrumentálního rozumu, jehož kritika zcela oprávněně rozvíjená na půdě frankfurtské školy se zde však nedočkala správných řešení. Zahleděnost do instrumentálního rozumu vedla ve svém důsledku k tomu, že byl ztotožněn s rozumem jako takovým. Ukázalo se, že jeho překonání není možno uskutečnit a že dokonce není možné ani navrhnout východiska z existující situace dominance instrumentálního rozumu. Na tuto kritiku částečně navazuje také postmodernismus, který se ve svých důsledcích posouvá ještě dále, protože směřuje k eliminaci rozumu ve prospěch různých racionalit a diskursů, které jsou ve skutečnosti nesouměřitelné a vzájemně neredukovatelné. V tom má spočívat překonání totalitních sklonů obsažených v moderním rozumu.²⁹ Kritika rozumu se zde často obrací proti hegelovské a kantovské tradici.³⁰ Charakteristický názor zastává v tomto ohledu také W. Welsch, podle něhož máme v současné době co do činění s novou situací a s novými podmínkami pro rozum, které se projevují v tom, že se rozum musí ověřovat skrze své reálné výsledky. Současně s proměnlivou povahou racionality musí proto i samotný rozum získat novou podobu. Nová struktura racionality se naproti tomu projevuje: a) v pluralizaci – setkáváme se s mnoha racionalitami, v jejichž rámci se objevilo také mnoho paradigmat; oblasti racionality jsou v souvislosti s tím různě definovány, což se týká také definování jejich hranic; pluralizace je spjata právě s mnohostí paradigmat, a nikoli pouze s mnohostí racionalit; b) v propletení vztahů mezi paradigmaty – tvoří síťovou strukturu, což svědčí o existujících propojeních, avšak neurčuje to žádné hierarchizované uspořádání; c) v neuspořádanosti – projevuje se to nejen ve smyslu relativního vztahu k nějakému řádu,

²⁸ Srov. T. Buksiński: *Dwa rozumy filozofii...*, s. 199.

²⁹ *Tamtéž*, s. 194 an. „Postmodernisté, ačkoli předkládají podobnou postgnózi současnosti jako dialektické osvícenství, liší se od nich vírou v pluralismus uvažování. Je třeba zničit rozum, ale ponechat uvažování, a směřovat k jeho zmnohonásobení nebo oslabení. V jejich pracích jsou dva návrhy, jež mají umožnit likvidaci totalitarismu a subjektivismu rozumu: (a) rozparcelování oblasti rozumu na mnoho nesouměřitelných diskursů, frází, nezávislých systémů; (b) prolamování hranic panujícího diskursu, jejich rozšiřování, oslabování pravidel a norem v diskursu panujících“ (s. 194). Přitom není možno zapomínat, že postmodernismus měl ve svých počátcích blízko k umění a jevům, k nimž v umění docházelo. Zde mohou diskursivní normy vypadat poněkud jinak než v jiných oblastech. V praxi je však situace o něco složitější, o čemž se přesvědčíme dále na příkladu vědy a techniky.

³⁰ Srov. K. Gloy: *Rozum a to, co Inne wobec rozumu*, in T. Buksiński: *Rozumność i racjonalność...*, s. 203 an.

ale jde o charakteristickou vlastnost struktury racionality.³¹

V důsledku této nové situace v oblasti racionality, jak soudí Welsch, se objevují také výzvy pro rozum, který nemůže být s racionalitami ztotožňován. Rozum je totiž zaměřen na celek, kdežto racionality mají vždy partitivní charakter. V důsledku toho není možno rozum a racionalitu vzájemně redukovat. V tomto kontextu se objevuje právě idea transverzálního rozumu, který není rozumem metafyzickým, nýbrž je to rozum přechodný. Jeho úkolem je analýza a korektura paradigmat, jakož i nacházení orientace v oblasti neuspořádanosti.³² Transverzální rozum je rozumem nemetafyzickým a jako takový zůstává bez obsahu.³³ W. Welsch konečně zdůrazňuje: „Rozum se tedy stal schopností plnou rizika a bez solidního základu, bez konečného zajištění. Dalo by se to popsat takovýmto způsobem: rozum odmítá každou – v podstatě příliš pohodlnou – interpretaci sama sebe jako racionality. Neustále si dělá nárok na provádění objasňování skrze činnost překonání rozumu chápaného jako rozum. V tomto smyslu se koncepce transverzálního rozumu staví jak proti hybridu rozumu orientovaného na minulost – opětovnému podřízení pravidel autonomnímu rozumu, tak i proti aktuálnímu defetismu rozumu – rezignaci na rozum ve prospěch velkého množství racionalit. Tato koncepce se snaží najít východisko z dvojité slepé uličky.“³⁴ Podaří se toho dosáhnout? Odpověď na tuto otázku se nezdá být jednoduchá a jednoznačná, o to více, že různorodé pokusy o kritiku Welschova názoru nebyly zcela prosty určité jednostrannosti.³⁵ Koncepce transverzálního rozumu se zdá být zdánlivě blízká takovému chápání, kde je rozum v podstatě redukován na funkce, které plní. Za touto svéráznou funkcionalizací (instrumentalizací) rozumu se neskrývají žádné intence a v jejím dohledu se nenachází žádný výrazný předmět. Transverzální rozum snad proto nemůže být přirovnáván k rozumu instrumentálnímu. Transverzální rozum nemá ve své podstatě za cíl nalézt nějakou formu konsensu. To bylo úkolem rozumu komunikačního. Transverzální rozum není prostředkem k nalezení jistoty, i když zároveň neznamena úplnou rezignaci na jistotu ve prospěch nejistoty. Je způsobem, jak se pohybovat v oblasti speci-

³¹ Srov. W. Welsch: Rozum i przejsia. O rozumie transwersalnym, in T. Buksiński: *Rozumność i racjonalność...*, s. 91 an.

³² *Tamtéž*, s. 97 an. W. Welsch přitom zdůrazňuje: „Rozum nemůže konečně prolomit «neuspořádanost» racionality a vytvořit metařád, protože takový řád není možný“ (s. 97). Dále zdůrazňuje: „Nové vědomí si uvědomuje vazby na jiná paradigmata a uznává pluralismus a legimitizaci jiných paradigmat“ (s. 102). V důsledku toho se místo ideje jednoty objevuje idea spravedlnosti, jakožto „nová vůdčí perspektiva rozumu“ (s. 102–103).

³³ *Tamtéž*, s. 110. Autor přitom píše: „Koncepce transverzálního rozumu pokračuje v důsledném opouštění obsahových principů – a to důsledněji než moderní reklamace univerzálních formálních principů. Rozum je třeba přesně chápat jako čistou možnost“ (s. 110).

³⁴ *Tamtéž*, s. 110.

³⁵ Srov. S. Borzym: *Obecność ryzyka*, Warszawa 1998, s. 139 an. „Transverzální rozum chce vystupovat nejen ve jménu toho, co je osvětleno, toho, co je v centru světla rozumu, ale také ve jménu neodstranitelného stínu. Obraz celku zůstává vždy mimo možnost jeho zobrazení. Transverzální rozum způsobuje, že se život stává lidštějším“ (s. 168).

fického „přítmi“.³⁶ V tomto smyslu je třeba souhlasit s hodnocením, že transversální rozum je bližší životu než čistě abstraktní rozum komunikační.

Kritika instrumentálního rozumu má samozřejmě své hranice, protože není ani možné ani nutné úplně odmítat požadavky této racionality. Je to dobře patrné na příkladu současné vědy a techniky a také na problému jejich racionality, s nímž je spjat problém legitimizace jejich výsledků. Kritéria a požadavky instrumentální racionality jsou zde nedostačující pro legitimizaci činností, rozhodnutí a výběrů v oblasti vědy a techniky. Ve vztahu k odpovědnosti se v tomto kontextu objevují problémy týkající se subjektivních a objektivních podmínek její realizace. Neprůhlednost intencí a důsledků příslušných činností vyvolává potíže, jak připsat odpovědnost konkrétním subjektům. Tradičně bylo toto připsání odpovědnosti možné, když:

- bylo možno subjektu připsat příslušné intence, které byly výsledkem jeho vědomého výběru nebo rozhodnutí (etika přesvědčení ve smyslu M. Webera³⁷);
- bylo možno subjektu, jakožto původci, připsat příslušné důsledky (etika odpovědnosti ve smyslu M. Webera);
- bylo možno subjektu připsat jak příslušné intence, tak i následky, které byly důsledkem jeho činností a rozhodnutí; oprávněnost tohoto připsání byla v tomto případě spjata především s poukázáním na vztah mezi intencemi příslušných činností a jejich důsledky.

Podmínkou existence odpovědnosti a jejího připsání byla tedy specificky chápáná subjektivita člověka, kterou tvořily: a) schopnost vykonávat činnost (zručnost, techné) a s ní spjatá dovednost čili instrumentální schopnost působit něco (technická kompetence); b) schopnost předvídat důsledky vlastních činností (kognitivní kompetence); c) schopnost hodnotit tyto následky v morálních kategoriích (axiologická kompetence). Spojení těchto tří prvků: kompetence technické, kognitivní a axiologické, vytváří předpoklady pro to, aby byl subjekt racionálním subjektem činnosti. To je i nutnou podmínkou, jež je spjata s přiřazením příslušného dílu odpovědnosti tomuto subjektu. Jiným problémem je hodnocení úrovně těchto kompetencí, které není úkolem lehkým ani na rovině obecné, a tím spíše ani v individuálních a konkrétních případech. Ve svém důsledku tedy nemusí být realizace odpovědnosti v oblasti vědy a techniky spjata s odmítnutím požadavků instrumentální racionality. Na straně druhé však požadavky této racionality nejsou ještě dostačující pro to, aby se na jejich základě daly plně legitimizovat výsledky lidské aktivity v těchto oblastech. Nemusíme vůbec rezignovat na požadavky a kritéria instrumentální racionality, stejně jako nemůžeme rezignovat na výdobytky současné civilizace. To však nemusí znamenat nekritickou akceptaci všeho toho, co s sebou přináší pokrok ve sféře vědy a techniky. Instrumentální racionalitu je zde proto třeba doplnit uskutečňováním a praktiková-

³⁶ Souzní to jistým způsobem s tím, co na téma postavení člověka napsal P. Wurst. Srov. P. Wurst: *Niepewność i ryzyko*, Warszawa 1995. „Opravdová životní moudrost – píše – riskuje na základě minima poznávacích schopností a maxima víry v univerzální řád. Znamená to projev maximum respektu, maximum pokory a maximum lásky“ (s. 180). Zdá se, že transversální rozum na tento respekt pamatuje a že eventuálně v tom spočívá jeho převaha.

³⁷ Srov. M. Weber: *Polityka jako zawód i powołanie*, Warszawa 1989, s. 32 an.

ním odpovědných činností, rozhodnutí a výběrů. Změny, jež se týkají vědy a techniky, se totiž nakonec projevují: a) ve způsobu jejich fungování jako příslušných společenských institucí; b) v chápání požadavků jejich racionality, jež souvisejí s vědou a technikou, jakožto s danými způsoby poznávání a proměňování světa; racionalita vědy zahrnuje taktéž kritéria a normy pro hodnocení jejích výsledků, racionalita ve vztahu k technice pak zahrnuje i pravidla a normy pro vytváření příslušných technických objektů a technologických postupů; v tomto ohledu rozsah pojmu racionality zahrnuje také metodologické zásady a pravidla, jež jsou vědě a technice vlastní; c) v étosu vědy a techniky, především ve vztahu k rozsahu jejich odpovědnosti a způsobu vymáhání jejich požadavků.

Praktické, kognitivní a axiologické aspekty zde tvoří jediný celek, jenž se může díky praktikování a realizaci odpovědnosti stávat faktorem regulace činností v oblasti vědy a techniky a také jedním z podstatných faktorů kontroly různorodých následků, které se objevují v důsledku popularizace jejich výsledků.

THE CRITIQUE OF INSTRUMENTAL REASON AND THE PROBLEM OF RESPONSIBILITY IN THE DOMAIN OF TECHNICS

The article follows new aspects of the critique of instrumental reason that emerge in connection with the awareness of the crisis of modern civilisation. The paper is directed towards the limits of this critique and towards its connection with responsibility as one of the significant elements of scientific and technical activities. It delimits the notion of rationality, its particular types and ways of its reading and in this context it deals in the first place with M. Heidegger, M. Horkheimer, Th. W. Adorno, J. Habermas and W. Welsch.

Autor: Andrzej Kiepas – řádný profesor, dr hab., ředitel Institutu filozofie, Uniwersytet Śląski, Katowice.