

PETR HORÁK

NĚKOLIK POZNÁMEK K PROBLÉMU HODNOCENÍ RACIONALITY LIDSKÉHO JEDNÁNÍ V DĚJINÁCH

Vycházíme z předpokladu, že problém hodnocení racionality lidského jednání v dějinách je dnes určován především vzájemným vztahem mezi kategoriemi člověka, vědy a techniky. Je si třeba především uvědomit, do jaké míry a jak tento vztah naplňuje problém racionality člověka, to jest do jaké míry uspokojuje lidskou touhu po racionálním chápání skutečností, jež člověka obklopují, respektive po jejich racionálním přetváření.

Na prvý pohled je patrné, že to, co jsme právě vytýčili jako jeden z problémů vyplývajících ze vzájemného vztahu mezi kategoriemi člověka, vědy a techniky, je jednou ze základních otázek jak filosofie, tak dějin, pokud ovšem máme na mysli dějiny v obojím jejich možném významu, to jest jak v hegelovském pojetí dějin jako praktického naplnění úsilí po seberealizaci ducha, tak v marxovském pojetí dosud neuzavřeného projektu tvůrčí lidské praxis; záleží tu výhradně na jejich lidských nositelích, do jaké míry vědomě, tedy racionálně zvládnou objektivní společenské a přírodní procesy, aby vytvořili společnost vskutku lidskou. Jak je známo, vyplývá toto marxovské pojetí dějinné praxis (subsumující základní filosofické otázky a jejich řešení) z Marxova chápání člověka, jež překonává jak jednostrannosti předmarxovského materialismu, tak jednostrannosti německé klasické filosofie. Jelikož je toto Marxovo pojetí člověka pojetím celistvým, jelikož je charakterizováno nutností a zákonem, není a nemusí být kompenzováno zvnějšku jinými zřeteli.¹ Je rovněž zjevné, že Marxovo pojetí je racionální jak z hlediska hodnot — to jest cílů, které klade před člověka jako společenskou bytost, tak z hlediska vnitřní výstavby tohoto pojetí: racionalita Marxova pojetí je tedy jednotná. Racionalita cíle — osvobození člověka a vzbudování vskutku lidské společnosti — není ani utopickou představou, ani pozitivním teologickým výkladem, nýbrž je odvozena z vědeckého poznání dosavadního dějinného vývoje lidstva, který podléhá jistým racionálně poznatelným nutnostem a zákonitostem. Z hlediska naší úzce vymezené otázky vztahu mezi kategoriemi člověka, vědy a techniky je Marxovo pojetí nepochybně důsledným pokračováním oné tradice filosofického myšlení, které má své kořeny již v antice a které bylo obnoveno v Evropě v období nástupu kapitalismu. Jde tu o ná-

¹ Viz J. S r o v n a l, *Teze k problematice: Člověk—věda—technika*, nepublikováno, dokumentace ÚFS, fil. sekce, Praha 1971. Srov. zejména J. Z e l e n ý, *Praxe a rozum*, Praha 1968.

zor, že vědění jako poznání daného je ipso facto oprávněno (eventuálně povinně) zkoumat a odhalit z poznání daného to, co má být, a implicitně nebo explicitně vyjádřit přesvědčení, že to, co má být, je (bude) věcně i hodnotově lepší než to, co je, nebo to, co bylo. Toto přesvědčení je dějinně filosoficky založeno na jistotě, že člověk je od přírody racionálně uvažující bytost. V judeokřesťanské tradici se projevuje jako víra v racionalitu božského úradku (byť by i jeho dílčí projevy byly nevyzpytatelné) a přesvědčení o povinnosti lidského jedince osobní vírou a intelektem hledat a praktickou prací naplňovat tento (nevyzpytatelný) úrdek. V helénské tradici, vyjádřeně v jejím klasickém údobí především sofisty, pak vede k názoru, že zákony (nomoi) obce (polis) jsou vytvořeny lidmi jako konvence umožňující jejich soužití.

Tato helénská tradice však navíc vyjádřila víru v privilegované a povolání postavení toho jedince, který ví a zná — v antickém pojetí tedy filosofa — jakožto jedince inspirovaného (theios anér) a zasvěceného, tudíž také povolání k vládnutí. Jestliže se toto pojetí u historika Xenofóna objevuje překvapivě jako oprávnění velet,² je u Xenofónova současníka Platóna rozvinuto v tom smyslu, že skutečné vědění posvěcuje toho, kdo ho nabyt, ke skutečné vládě; v klasické řecké tradici „politika“ jako umění vlády pak je završením veškeré filosofie.³

Patrně nepochybíme, budeme-li vidět v tomto stručně načrtnutém platónském pojetí „politiky“ motiv, který se stal součástí evropského dědictví racionálního myšlení vůbec. Obsahuje v sobě jak podnět k tomu, racionálně se zmocňovat světa rozprostírajícího se kolem člověka, tak podnět k jeho přeměně podle určité představy. Oba uvedené podněty jsou přítomny v platónském motivu „filosofa-vládce“ ještě v dialektické jednotě. Hodnotová ospravedlněnost rozhodnutí „filosofa-vládce“ o tom, co je dobré a prospěšné, je odvozena z nenapadnutelné a nepopíratelné hodnoty jeho vyššího vědění, jež je samo výrazem onoho božského privilegia (theia moira), jež „filosofa-vládce“ právě k tomu vybírá.⁴ Platón nepochybně potřeboval toto zakotvení hodnoty „vyššího“ vědění svého „filosofa-vládce“ ve zcela vědomém protikladu vůči sofistům. Tím do tradice evropského racionálního myšlení však mimo vědomí o závazném vztahu mezi rozumovým poznáním a z něho odvozeným jednáním vnesl také potřebu ospravedlnit určitý výběr z možných navrhovaných rozumových (nebo za ně se vydávajících) poznání a jednání. Uvedli jsme, že judeo-křesťanská větev antické tradice zakládá svůj výběr toho, co je racionální, na víře, že tak činí v souladu s racionálním (i když nevyzpytatelným) úradkem božím, a postupuje tak — jen zdánlivě paradoxně — v souladu s jinou antickou tradicí, jež racionalitu výběru zakládá ve věci samé, to jest ve správnosti racionálního myšlení samého. Zde jde o aristotelovskou větev řecké tradice; obě se proplétají až do konce osvícenské epochy evropského myšlení.

Platónský vliv racionálního poznání jako ospravedlněnosti racionálního ovládnání je také přítomen, a to v plné míře, v moderním myšlení. Bez přihlídnutí k této skutečnosti nebude patrně člověk schopen řešit problémy, s kterými ho konfrontuje moderní věda — tedy nejpregnantnější výsledek racionálního myšlení vůbec — a to tím více, že v moderní vědecké racionalitě instrumentální povaha poznávací schopnosti a možnosti je jednak ztotožňována s racionalitou sa-

² Srov. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, s. 428.

³ Tamtéž, s. 428–429.

⁴ Tamtéž, s. 428.

inou, jednak je jí jednoznačně používáno k dosažení mocenských cílů, pro něž také dodatečně poskytuje ospravedlnění. A konečně, vědecká racionalita je dnes v některých svých důsledcích chápána jako protiklad racionality, jako její zvrát či karikatura. Moderní kritika racionality sama ovšem zdůrazňuje toto zaměňování scientistní racionality za racionalitu vůbec, jestliže ve své kritice rozlišuje dvojí racionalitu — vědeckou exaktní a filosofickou — kterou původní platónské pojetí rozumového poznání a činnosti neznalo a kterou v moderní ostře dichotomické podobě neznalo ještě ani osvícenství.

Žádné takzvané klasické filosofické doktríny nerozlišovaly totiž mezi filosofickým úsilím a požadavkem racionálního vědění.⁵ Myšlení bylo pro ně buď racionální, nebo se stavělo zjevně mimo tuto racionalitu: jak Sokrates, tak Platón žádají, aby se filosofie zbavila afektivity básnického způsobu vyjadřování, Humeův skepticismus není myslitelný vně rozumu. Pascalovo přihlášení se k víře a jeho zavržení filosofie⁶ potvrzují — každé svým způsobem — jedinečnost a nedělitelnost racionality. Co se staví mimo tuto racionalitu, staví se vědomě do opozice proti ní a je také mimo ni. Založení filosofie na logice — dialektické u Platóna, formální u Aristotela, logice matematické u Descarta a Spinozy, historické u Hegela⁷ — je jen důkazem toho, že filosofie jako racionální rozumová činnost par excellence nejen nepotřebuje, ale také nesmí hledat zdroj svého oprávnění jinde než právě v této rozumové činnosti. Ve stejném smyslu je třeba také chápat Marxovo zdůraznění jednoty racionality.

Je ovšem historickou skutečností, že vývoj moderních přírodních věd a techniky zakotvil v obecném povědomí představu rozpadu racionality na racionalitu filosofickou a scientistní,⁸ přičemž v obraně prvého typu racionality se zhusta používá argumentů, které jsou v přímém protikladu vůči tradici klasického filosofického (v tomto smyslu jediného) typu racionality, anebo — což je neméně paradoxní — rozdělení věd na společenská a exaktní, vyplývající z přirozené dělby vědecké práce, se používá jako dělítka mezi dvěma druhy racionality.⁹

Je však zjevné, že obrana filosofické racionality jako svébytné nebo rovnoprávné s racionalitou exaktních věd není motivována jen malichernými nebo prestižními důvody, ale že je výsledkem jisté společenské skutečnosti, totiž nepopíratelného vzrůstu reálné váhy exaktních věd v moderní kapitalistické, ale také v socialistické společnosti. Za touto společensky konkrétní vahou exaktních věd se skrývá nejen ovládnutí přírody lidmi a její využívání, nýbrž obecně manipulativní a instrumentální charakter, který je těmto vědám objektivně vlastní. V moderní době právě tyto vědy naplňují platónský ideál vládce jako člověka znalého, mnohem více než filosofie nebo vědy obecně označované jako vědy

⁵ Srov. F. Alquié, *Signification de la philosophie*, Paris 1971, s. 128.

⁶ Tamtéž, s. 129.

⁷ Uvedené příklady jsou opět vzaty od F. Alquié, cit. d., s. 129.

⁸ Dobrým dokladem této skutečnosti je dnes již klasický spor G. P. Snowa a R. R. Leavise. Srov. C. P. Snow, *The two cultures: and a second look*, Cam., U. Press 1959, 1963, a F. R. Leavis, "Two Cultures? The Significance of C. P. Snow," *Spectator*, 9. 3. 1962.

⁹ Právě uvedené dělení na dva předpokládané druhy racionality je běžným a ustáleným rysem populárních a mnohdy i vědeckých úvah o vědecké práci. Jeho historickým podkladem je nepochybně novokantovské dělení věd na idiografické a nomotetické, které zavedla marburská škola, a které bylo prohloubeno Diltheyem. Samo je mimo jiné výsledkem vlivu pozitivismu 19. století. Je zajímavé, že moderní logický pozitivismus se snaží překonat toto rozdělení racionality redukcí na racionalitu analytického vědního postupu. Srov. práce členů tzv. Videňského kruhu, dále práce Ayerovy a Popperovy.

o člověku či společnosti (historie, sociologie atd.). Nepřekvapuje tedy, že „obranu filosofie“, které jsou vedeny prostředky, jež jsme označili jako přímo protikladné racionalismu samému, chtějí nalézt a vyzvednout „slabá místa“ exaktních věd tím, že se snaží ukázat jednak neadekvátnost exaktně vědeckého racionalismu vůči předmětu jeho poznávání (exaktní vědy nejsou svými dílčími prostředky schopny poznat člověka jako celistvou individuální a společenskou bytost) jednak neschopnost těchto věd plnit druhou část platónského požadavku, to jest na základě poznání úspěšně vládnout. V rovině filosofické kritiky, kde se snad nejdříve setkáváme s odporem proti takzvaným přehnaným nárokům vědeckého racionalismu, je možno pozorovat zpochybnění oprávněnosti racionalismu nejprve v kritice filosofických systémů založených na důsledné dialektické výstavbě logiky historie, jakým byl systém Hegelův. Jen okrajově je možno se zmínit o Kierkegaardově kritice Hegela nebo o Nietzscheově kritice jakékoli důsledně vybudované filosofické argumentace. Obojí naznačuje¹⁰ nejen nástup iracionalismu a subjektivismu vůbec, nýbrž je také výsledkem zpochybnění hodnoty racionálně systémových, univerzálně platných výkladů dějin, jakým je Hegelův filosofický systém, zpochybnění, k němuž dala podnět především historiografie 19. stol. Jestliže historická věda 19. století musela pod vlivem konkrétních výsledků, k nimž dospěla, v mnohém korigovat obraz o člověku a jeho dějinách, z něhož původně vyšla a který jí byl dodán racionálními systémy s univerzalistickým nárokem, aniž si to ostatně mnohdy připustila, je nasnadě, že dříve nebo později musel být obdobným způsobem zpochybněn obraz člověka a jeho postavení v přírodě. K tomu došlo hned poté, co exaktní vědy dodaly konkrétní údaje, které se neshodovaly s představou člověka jako bytosti vždy a za všech okolností, racionálně se vyvíjející (eventuálně odpočátku existující), a zejména bytosti jednající. Tradice racionalismu byla po zkušenostech 20. století oslabována filosoficko-dějinnou skepsí a fatalismem. Vyzdvižením nadřazenosti existenciálně pojatého individuálního prožitku byla odsouzena jako plochá v teorii a zotročující v praxi, neboť v důsledku nepochopení některých kategorií Hegelovy filosofie právě jí byla podstrčena Hegelova myšlenka o dějinné lsti. Některé dílčí projevy historické praxe (nacistické a fašistické totální režimy) byly tak vykládány jako nezbytné a nutné důsledky tradice velkého evropského racionalismu (včetně marxismu s implicitní nebo explicitní narážkou na stalinismus). Zejména existenciální filosofie¹¹ při útoku proti racionální tradici sáhla k prostředkům, které měly prokázat, že racionalismus této tradici vlastní je pouze vnější, že byl zvnějšku vložen do nitra chodu dějin společnosti i individuálního života, kdežto její racionalismus, založený na otevřeném příklonu k primátu individuálního, subjektivního prožitku, pocitu, soudu a jednání, je naopak výrazem individuální svobody jednání,¹² a tudíž projevem racionality vyššího druhu. Takto „poznaná nutnost“ mění svobodu v něco podstatně jiného, než jak byla

¹⁰ Mezi oběma mysliteli jsou ovšem velké rozdíly, které nebude nikdo ani popírat, ani zaměňovat Kierkegaardovu obranu racionality subjektu proti Hegelově racionalitě faktu s výbuchy Nietzscheovy afektivity, jistě pronikové, ale až příliš často jakoby schválně působící, jež si klade za cíl osvobození od váhy akademického historismu a tíhy pochybných maloměšťáckých hodnot.

¹¹ Filosofie obsažená jak v dílčích řečících vlastních filosoficko-problematiku, tak v uměleckých útvarech nejruznějšího druhu.

¹² Ve smyslu postoje, kdy jedinec přijímá s větším nebo menším sebeuvědoměním, že je „jeden“ situací, v níž se nalézá a za níž není zodpovědný.

chápána v tradicích velké evropské racionální filosofie. Jedinec má mít napříště právo — tj. svobodu — rozhodovat se bez jakékoliv podmínky, jež by racionálně brala v úvahu možnost toho, co jest, anebo toho, co racionálně může a má být. Je totiž vůči vnějšímu bez odpovědnosti, protože nemá moc toto vnější podle svého přání změnit. Svoboda se tím ztotožňuje s „absolutní svobodou“, pro níž je jediným kritériem jakákoliv akce, pokud je bezprostředně spjata s afektivitou. Právo jedince takto se rozhodovat je bezděčně směřováno s předpokládaným (a někdy deklarovaným) právem — se svobodou k volnému projevu vášně.¹³ To je považováno za jedině kritérium skutečné autenticity a tím tedy za prostředek k záchraně jednatelů tzn. prostě žijících — individua před odcizující mašinérií světa, vytvořeného institucionalizovanou, na člověka a lidstvo zvnějšku vloženou racionalitou. Odtud je jen krok k zpochybnění hodnoty filosofie jako vhodné přípravy k vládnutí a naopak, stále v duchu platónského motivu, oprávnění vlády toho, kdo zná, k zdůraznění hodnoty analytické racionality, jak se projevila v dílech vědách o přírodě i společnosti. Historiografie a sociologie mají nyní podat důkaz, že dějiny neznají univerzální racionalitu, ale jen racionalitu dílčí, která se v dějinách uskutečňuje krok za krokem v podobě jednotlivých typů společností, analyticky vydílitelných a klasifikovatelných.¹⁴

Klasickým dokladem těchto snah je dílo Maxe Webera,¹⁵ pokračující dnes zejména v americké analytické a funkcionalistické sociologii, např. u Talcotta Parsonse. Zatímco pojetí univerzální racionality dějin pracuje vždy s kategorií historického času a vzájemně závislého smyslu dílčích úseků v dějinách, analytické pojetí racionality historického vývoje ve formě, jakou mu dal M. Weber, pomíjí

¹³ Srov. R. P o l i n, *Ethique et Politique*, Paříž, 1968.

¹⁴ Vedle toho je zapotřebí alespoň stručně se zmínit o skutečnosti, že v myšlení třicátých let se v úplné míře také prosadily teorie filosoficko-dějinné skepse. (O. S p e n g l e r) a filosoficko-dějinného fatalismu (A. T o y n b e e h), neoddělitelné právě od pokusů o analyticko-racionální typologizaci dějin. I když tyto pokusy neziskaly ihned živnou půdu v akademické generaci, jež dosahovala profesionálního vrcholu a která byla spíše orientována ještě liberální ideologií a scientistním pozitivismem, posíleným navíc u mnohých jejich představitelů alainovsko-bergsonovským racionalismem, začínaly přece jen mnohem více působit na mladší generaci. Válečný a poválečný existencialismus pomohl této filosoficko-dějinné skepsi, resp. fatalismu potud, že uvolnil ve vědomí individuum z jeho společenské zodpovědnosti (eventuálně je naopak učinil závislým na jeho osobním hledání, rozhodnutí nebo náhlém vzplanutí individuální energie). Tak proti pocitu individuální svobody v naprosté vnější nesvobodě — S a r t r e, *Situations*, stojí pozvolně a téměř neuvědoměle zpracování individua k osobnímu rozhodnutí, celku se téměř netýkajícího a na něm jakoby nezávislého, rozhodnutí pro hrdinství — opět S a r t r e, *Chemins de la liberté*, III. díl, závěr — vůči situaci, za níž nemůže a na jejíž vývoj nemůže působit ani v pozitivním, ani v negativním smyslu (A. C a m u s, *Cizinec*). Přitom je opět ponecháno náhodě individuálního vnitřního ustrojení charakteru, zda je postoj hrdiny — spíše bychom měli říci: situace jedince, s nímž se děje — směsí odcizené lhostejnosti (C a m u s, *ibid.*) nebo stoického odhodlání (A. C a m u s, *Mor*). Existencialismus tak ovšem učinil skvělými výrazovými prostředky umělecké tvorby, čímž dokázal zásadně podstatně širší okruh než výrazově bombastické, v závěrech skutečným dějinným průběhem překonané dílo O. S p e n g l e r a a než příliš obsáhlé a pro historicky nedostatečně erudovaného čtenáře unavné dílo A. T o y n b e e h o. (Popularita, jaké naopak dosáhlo zkrácené vydání T o y n b e e h o *Study of History* z pera A. S o m m e r v i l l a, ovšem dokazuje naopak působivost tezi T o y n b e e h o.) Filosoficko-dějinný fatalismus a existenciální prožití individuálního osudu tvoří takto dva protilehlé, nikoliv však protikladné póly filosofického postoje, který se staví do vědomé opozice proti veškeré tradici evropského racionalismu, ústícího v přesvědčení o tom, že je možno pomocí racionální reflexe vnějších daností tyto danosti pronikat, činnorodě přetvářet a v této činnosti spatřovat projev praktického naplnění svobody a že jsme to dokonce povinni činit.

tento historicismus ve prospěch sledu „sociálně kulturních jevů“. Racionalita, která se v těchto jednotlivých sociálně kulturních jevech projevuje, nepretenduje ve Weberově pojetí na to, aby byla chápána jako součást univerzální historické racionality: její totalita není také pro postižení těchto jednotlivých sociálně kulturních jevů podstatná nebo dokonce nezbytná. Proto také popis těchto sociálně kulturních jevů metodologicky převládá nad požadavkem výkladu jejich smyslu, pokud by byl chápán jako pouhá (i když nezbytná) součást výkladu smyslu univerzální totality dějin. Dialektická a hermeneutická funkce racionality je tedy redukována na její funkci analytickou, poznání dějin je upřen jeho univerzalistický nárok a naopak je vyzdvižen instrumentální ráz funkcionalistického poznání jednotlivosti. Mnoho Weberových prací tomu přisvědčuje, téměř všechny odhalují instrumentální racionální jednání lidí v dějinách, a to i v těch oborech lidské činnosti, které by se na prvý pohled zdály vzdálené nebo cizí Weberovu zájmu.¹⁶ Toto jednání Weber v plné shodě s mnohokrát zmíněným platónským motivem chápe jako účelové:¹⁷ v tomto smyslu je třeba rozumět jeho dělení racionálního jednání lidí v dějinách na jednání hodnotové a cílové, obojí je tu přitom pojato jako zpětná projekce toho, co je a co má být, do oblasti individuálního a kolektivního chování. Hodnotové racionální jednání je podle Webera motivováno existujícími hodnotovými vzory (existujícími v každé dané společnosti, tedy nikoli absolutně), jejich respektování může umožnit (respektive má umožnit) dosažení společenského úspěchu. Naopak cílovým, účelovým jednáním rozumí Weber takové jednání, které je motivováno vzhledem k pragmatickým cílům. Jak je známo, považoval M. Weber za určující pro strukturu racionální společenské organizace především tento druhý typ jednání, zatímco prvý typ je určující spíše v takové společenské struktuře, v níž hraje významnou roli osobnost vyznačující se charismatickou autoritou. Racionalita postupuje v dějinách především díky onomu druhému, tedy účelovému, pragmatickému typu jednání, které je také vlastním zdrojem racionalizace byrokratické a technické. Pragmaticky stanovené cíle a racionální užití (eventuálně ve sféře správy a techniky úsilí racionalizační), zaměřené k dosažení těchto pragmatických cílů, zatlačují v dějinách do pozadí stálou, ale marnou snahu o překonání z toho, co je, do ideálně pojatého toho, co býti má. Osobnosti nadané charismatickou autoritou se o to mohou snažit; v dějinách jistě nechybí okamžiky, kdy se vzácně spojují oba druhy racionálního jednání a dávají tak vznik sociálně-kulturnímu jevu.¹⁸ Avšak univerzální racionalita — třeba ve smyslu Hegelově — je dějinám cizí.

Weberovo analyticko-racionalistické pojetí dějin, s nímž se i dnes běžně setkáváme v nejrůznějších funkcionalistických školách západní empirické sociologie, tedy pomohlo odrazit iracionálně motivovaný útok proti společenským vědám, právě tím, že zbavilo dějiny nutnosti hledat univerzálně platný, racionální vý-

¹⁵ Samo ovšem stěží myslitelné bez kontextu německé „sociologizující“ historiografie konce 19. a začátku 20. století, jak o tom píšeme jinde: P. Horák, *Studie z dějin historického pozitivismu*, ČSAV Praha 1971.

¹⁶ Dobrým dokladem je tu malý spis Maxe Webera, *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik*, Mnichov 1924.

¹⁷ Srov. M. Weber, *Wirtschaft u. Gesellschaft*, k jeho chápání racionality jako racionalizace viz *Fragen der Rationalisierung, Gewerkschaftliche Schriften*, Schweiz-Gewerkschaftsbund, Zürich 1930.

¹⁸ Takové spojení je podle Wegbera typické pro vznik moderního kapitalismu.

klad dějin, zato však položilo důraz na manipulativní ráz lidského jednání a na jeho jednorázovou účelovost. Tím se plně ztotožnilo s tendencí projevující se v aplikovaných přírodních vědách a v technice a pomohlo dotvrdit přesvědčení o dokonalém rozštěpu racionality, o němž jsme se už zmínili.

Sociologie v podobě empiricko-funkcionalistické vědy získala, v nemalé míře právě Weberovou zásluhou (hlavně díky jeho teoreticky fundovaným a sugestivně formulovaným analýzám), charakter a také pověst technické, tzn. manipulativní výzkumné činnosti. Tato činnost je přízpůsobena pragmatickým cílům (které pomáhá sama stanovit) a je osvobozena od hodnotového a hermenutického „balastu“, kterými byly „zatíženy“ dřívější filosofie dějin.¹⁹ Racionalita funkcionalistické sociologie je proto kritizována právě tak, jako je kritizována i jednostranná racionalita technická, v níž najednou lidstvo spatřuje hrozivého příbuzného učedníka ze známé Goethovy básně, aniž si je přitom jisto tím, že mistr bude vždy po ruce, aby napravil, co učedník způsobil svým nepředloženým jednáním.²⁰

Žádná kritika „technické“, „instrumentální“ racionality soudobých exaktních věd, techniky a empirické sociologie nemůže však sama o sobě zvrátit skutečnost, že moderní společnost povolává vědu ve stále větší míře nikoli k tomu, aby jen poznávala, aby jen odhalovala v duchu osvícenského racionalismu skrytý řád věcí a chod světa, nýbrž k tomu, aby konkrétním poznáním způsobila neméně konkrétní žádané přeměny. V tomto smyslu je moderní racionalita nezbytně instrumentální, ať jí používají přírodní, nebo společenské vědy. Tím je ovšem sama součástí lidské praxe, objektivně působící k přetváření společenské struktury a tak koneckonců sama napomáhá překonat onu zdánlivou rozdrovenost moderní racionality, kterou jsme vzali za východisko našich úvah. Nepopíratelná manipulativnost moderních analytických přístupů ve vědě o přírodě a společnosti je globálně eliminována poznáním, které tyto přístupy přináší na úrovni konkrétních výzkumů a tak pomocí kritické reflexe, která je samozřejmou součástí každé racionální činnosti, stejně připravují základnu k volbě, jako potvrzují nedělnost racionality.²¹

¹⁹ K vlivu Maxe Webera srov. například Talcott Parsons, *Společnosti, vývojové a srovnávací hodnocení*, Praha, Svoboda 1971. Kniha je doslova postavena na analýzách a pojetech Maxe Webera.

²⁰ Kritika funkcionalistické sociologie se zdaleka neomezuje na marxistickou sociologii a historiografii. Typická je z tohoto hlediska tzv. frankfurtská škola, v níž zejména Max Horkheimer (v práci *Eclipse of Reason*) podrobuje negativnímu hodnocení daný stav rozumu — vědu a techniku. M. Horkheimer chápe tento rozum v jeho filosofických a ideových formách jako „buržoazní rozum“. Z kritiky filosofických a ideových forem racionality odvozuje Horkheimer pojetí novověkého rozumu, pro nějž je příznačná tendence k subjektivizaci, instrumentalizaci a částečnosti. Racionalita takto omezená dějinným vývojem představuje rozum v krizi, neboť už nemůže pomoci jedinci ani společnosti k určení žádoucích cílů, tj. k jejich výběru. Rozum proto mění svou funkci, stává se pouhým nástrojem, který snadno podléhá ideologické manipulaci a propagaci jakéhokoliv druhu. Subjektivní rozum přestal být duchovní autoritou, schopnou volby cíle, tím nabyt princip většiny zcela iracionálního rázu, stal se jádrem nových mytologií, pověr a paranoí. Horkheimer ve své kritice buržoazního rozumu — v mnohém koncem 19. století předjaté J. Burckhardtem — dochází do důsledků, které pouhou kritikou překračují a ve svých důsledcích vedou ke ztrátě víry v další vývoj vědy a člověka vůbec.

U staršího Horkheimera tak přestala být kritika kapitalistické společnosti „kritikou politické ekonomie“ z hlediska perspektivy socialistických společenských změn a přeměnila se v kritiku technologické společnosti vůbec, jako společnosti instrumentalizovaného rozumu do níž jsou zahrnuty jak různé stupně pohybu kapitalistické společnosti, tak i dosavadní

DE L'ÉVALUATION DE LA RATIONALITÉ: QUELQUES REMARQUES SUR LE DÉVELOPPEMENT DE L'ÉVALUATION DU CONCEPT DE LA RATIONALITÉ

L'auteur essaie de dégager les grands courants du rationalisme dans l'histoire de la pensée européenne. Il soutient la thèse que le rationalisme classique — qui est aussi celui de Marx — tout en développant les facultés cognitives et instrumentales de la raison humaine respectait toujours le concept de l'indivisibilité de la raison.

La crise de ce concept du rationalisme s'annonce avec l'avènement de la raison technologique. Elle se manifeste par l'irruption de l'irrationnel dans la philosophie, par la critique violente des grands systèmes philosophiques classiques, du développement rationnel de l'histoire selon une logique historique, etc.

La critique contemporaine de l'„unidimensionalité“ de la raison technologique, basée sur l'identification de ce type de raison avec la raison tout court, ne fait que prolonger les analyses des différentes formes historiques de la rationalisation, présentées jadis par Max Weber. Cette critique, est-elle justifiée? En effet, l'auteur pose la question si, finalement, la prétendue division de la raison en deux types distincts de la rationalité, l'une technologique et l'autre philosophique, dont se plaignent les diverses critiques contemporaines, n'est qu'un trait superficiel, derrière lequel se cache le fait que la raison technologique, en s'identifiant avec la praxis de l'homme contemporain, contribue au contraire à confirmer l'indivisibilité de la rationalité humaine.

fáze vývoje socialistických zemí. Tato společnost instrumentalizovaného rozumu tíhne k stále úplnějšímu panství zvěčněných vztahů, aparátů a technologického ratia ve všech formách a podobách. Podle Horkheimera opsal racionalismus osvícenství bludný kruh: dospívá ke své vlastní negaci, v níž jsou jednotlivci stále fatálněji vtahováni pod logiku lidmi vybojovaného panství nad přírodou. Negace osvícenského rozumu vede k všeobecné represi, včetně represe přírody v člověku; represe vytváří všudypřítomnou základnu zvratu k barbarství. Horkheimerova negativní definice buržoazního rozumu, později aplikovaná na technologickou společnost vůbec, útočí na jednostrannost („jednorozměrnost“), utilitarismus, z něho plynoucí antidialektičnost, ztrátu perspektivy překračující danost, neschopnost podstoupit volbu, jež by ve svých důsledcích nesla přeměnu daného. K němu se obdobnou kritikou moderní racionality pojí Marcuse (*One-Dimensional Man*, Boston 1964), Adorno (zejména v diskusi *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Kölner Zeitschrift f. Soziologie u. Sozialpsychologie, 1962, Hft., 2.), J. Habermas (mj. *Gegen einem positivistisch halbierten Rationalismus* Kölner Zeitschrift f. Soziologie atd. (1963, Hft. 4.), atd. Konečně je zajímavé, že v přímé návaznosti na Webera (a odporu vůči němu) chápe J. Habermas pojem racionality jako kapitalistickou formu výrobního způsobu, buržoazní soukromoprávní činnosti a byrokratického panství (viz J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“* Frankfurt a. M., 1968). Tato racionalita v sobě podle Habermase slučuje jak technicky progresivní systémy racionálně účelového jednání, tak pokus reorganizovat všechny komunikační vztahy, a již existující, přirozené upevněné interakce právě podle tohoto vzoru, což nemusí mít nezbytně za následek osvobození od otroctví a ponižování, spíše naopak. Weber použil pojmu racionalizace k tomu, aby jím zpětně postihl působení vědecko-technického pokroku na institucionální rámec společnosti (Habermas, *ibid.*).