

Za otce legitimizačních výkladů náboženskosti lze v mnohém považovat právě Maxe Webera, který jako jeden z prvních tematizoval problémy legitimizace, již označoval požadavek na vládnoucí vrstvy, aby (stále) prokazovaly požadované podmínky panství a práva. Avšak dříve, než se dostaneme k podrobnějšímu výkladu základních pojmů obsahu a systému Weberova myšlení, je třeba jednak připomenout několik dat a faktů, týkajících se života i osudů jeho díla, ale také učinit několik poznámek k obecné duchovní situaci jeho doby.

2. Badatel, doba a interpretace díla

Karl Emil Maximilian Weber se narodil 21. dubna 1864 v Erfurtu jako syn pozdějšího berlínského radního a národně liberálního poslance *dr. Maxe Webera seniora* a jeho ženy *Heleny*, rozené *Fallenstein*. Z otcovy strany pocházel z německo-anglické velkopodnikatelské rodiny, z matčiny strany se jednalo o německé „Bildungsbürgertum“ hugenotského původu. Do kruhu rodiných návštěvníků a otcových politických přátel, s nimiž se syn mohl v rodinném salonu setkávat, patřili např. tehdejší ministr financí *Artur Hübner*, legální rada *Ludwig Karl Aegidius* (který byl současně také Bismarckovým sekretářem na ministerstvu zahraničí), ale také reprezentanti akademické obce jako *Heinrich Julian Schmidt*, *Wilhelm Dilthey*, *Heinrich von Sybel*, *Heinrich von Treitschke* a *Theodor Mommsen*.

V letech 1882–1886 studoval Weber práva, dějiny, filozofii a teologii na univerzitách v Heidelbergu, Strasburku, Berlíně a Göttingenu. Následující čtyři roky studoval v berlínském semináři obchodního práva *Lewina Goldschmidta* německé, italské a španělské prameny pro svou disertaci (*Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter*¹ – K dějinám obchodních společností ve středověku), kterou předložil v roce 1889. Současně se zabýval agrárními dějinami v semináři u *Augusta Meitzena*. U toho se také habilitoval 1892 pramenou prací k římským agrárním dějinám (*Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*² – Římské

1 Weber M., 1889: „Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter“, F. Enke, Stuttgart.

2 Weber, M., 1962: „Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht“, Nachdruck, Amsterdam.

agrární dějiny ve svém významu pro státní a soukromé právo, 1891). Obě rané Weberovy práce mají výrazně historickoprávní charakter a jsou velice důležité pro pochopení jak metodologických předpokladů, tak obsahových intencí jeho pozdějšího vědeckého usilování.

Roku 1893 se Weber stal mimořádným profesorem práv v Berlíně, o rok později dostal stolicí národního hospodářství ve Freiburgu a 1896 byl povolán do Heidelbergu. V tomto prvním období svého života se kromě toho také intenzivně účastnil jednání na Evangelic-kosociálních kongresech a pracoval v křesťansko sociálním kruhu *Friedricha Naumanna*. Zvláštní vztah měl Weber k Rusku, jehož příš- tí velmocenský vzestup se pokoušel odhadnout, a k pravoslaví, jehož zbožnost považoval ve své sekularizované době za jedinou autentic-kou. Po první ruské revoluci 1905 se neuvěřitelně rychle naučil rusky, na základě vlastní četby materiálů události komentoval a v zajate- resovaných kruzích, včetně ruských emigrantů, platil za odborníka.

Pro porozumění Weberově osobnosti je asi důležité, abychom ta- ké zmínili jeho vztah k patriarchálnímu a autoritativnímu otci, vztah, který svými problémy i svým průběhem nebyl nepodobný vztah- hu k otci v případě *Franze Kafky*. Konflikt obou Weberů byl ovšem ještě mnohem ostřejší a dramatictější. Počal 1897 korespondenční výměnou názorů na nejrůznější otázky duchovního a politického ale i osobního života a vyvrcholil ostrou hádkou o rodinných poměrech při otcově návštěvě v Heidelbergu, po které došlo k ostenativně ne- smířnému odjezdu Webera seniora. Ten pak krátce nato zemřel. Konflikt s otcem a následný vývoj událostí slouží řadě weberovských badatelů jako vysvětlení Weberova psychického zhroucení a pauzy ve vědecké i intelektuální činnosti v letech 1897–1902.

V Heidelbergu Weber zůstal až do konce 1. světové války, ale – s výjimkou několika počátečních semestrů – ze (shora naznačených) zdravotních důvodů nepřednášel. Potměšilci prý však tvrdili, že ne- snášel malou pracovitost a nedostatečné vzdělání svých studentů. Teprve až v zimním semestru 1917 a v letním 1918 začal znovu před- nášet ve Vídni. Zde byla jeho přednáškám věnována taková pozor- nost, že byly několikrát „reccenzovány“ v deníku tisku, jako by šlo o di- vadelní představení. Ve Vídni se Weber také znovu vrátil ke svým „kremologickým“ zájmům a vysokým rakouským armádním důstoj- níkům přednesl pozoruhodnou analýzu ruských událostí roku 1917,

v níž předpověděl osudovou nutnost byrokraticke socialismu, jeho fatální vývoj k novému elitářství jakož i jeho kolaps v důsledku eko- nomické neschopnosti.

Weberův bratr Alfred Weber, který – mimo chodem řečeno – v le- tech 1904–1907 působil jako profesor právnické fakulty pražské ně- mecké university, kde k jeho žákům v semináři, věnovaném tehdy módním problémům vztahu rasy a ekonomiky, patřili mimo jiné *Max Brod* a *Paul Leppin*, občas také *Franz Kafka*, se v roce 1918 spolu- podílel na založení *Německé demokratické strany*. Za její frankfurtskou organizaci Max Weber v téměř roce neúspěšně kandidoval v říšských volbách.

V květnu roku 1919 odjel Max Weber jako člen výboru hraběte *Jo- hanna-Heinricha Bernstorffa* pro versailleská mírová jednání do Paříže a po návratu přednášel v Mnichově o nejvýšeobecnějších kategoriích společenských věd. Zde začátkem roku 1919 vznikly i jeho nejslav- nější přednášky: *Politik als Beruf*³ (Politika jako povolání) a *Wissen- schaft als Beruf*⁴ (Věda jako povolání), které lze charakterizovat jako průkopnická díla politické filozofie a teorie vědy v tomto století. Ze- mřel nečekaně 14. června 1920 na pozdě diagnostikovaný zápal plic.

Weberovo výrazné působení v duchovním světě je nepředstavitel- né bez jeho manželky *Marianne Weberové* (1870–1954), která se brzy po Weberově smrti stala zasvěceným a někdy i svěvolným vydavate- lem manželova díla. Sama studovala dějiny umění a malířství, pozdě- ji práva a filozofii. Byla čestnou členkou Německé sociologické spo- lečnosti, po jistou dobu poslankyní v bádenském zemském parla-

3 Weber, M., 1919: „Politik als Beruf“. Jedná se o text přednášky pro cyklus *Duchovní práce jako povolání*, organizovaný Svobodným studentským svazem v Mnichově na přelomu revoluční zimy 1918–19. Weber tento text dopracoval pro tisk na základě stenografického zápisu: *Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistuden- tischen Bund. (Zweiter Vortrag)*, 1919. Pak znovu otištěno v „Gesammelte politische Schriften“ (dále jen: GpS), München, Drei Masken Verlag 1921, str. 396–450. Spolu se statí o „hodnotové neutralitě společenských věd“ jde nepochybně o nejplodnějšíš- Weberův text k filozofii vědy.

4 Weber, M., 1919: „Wissenschaft als Beruf“, in: *Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vor- träge vor dem Freistudentischen Bund. Erster Vortrag*, 1919. Znovu otištěno v: *Ge- sammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (dále jen: GAZW), Tübingen; J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1922, str. 524–555.)

mentu (za Německou demokratickou stranu) a stala se známou také jako umírněná obhájkyně práv žen. Poté, když v roce 1910 vystoupila jako jeden z hlavních řečníků na zasedání Svazu německých žen, došlo ke skandálu. Weber, který byl důstojníkem v záloze, se tehdy cítil povinován obhájit čest své ženy (a tím i svou) před jedním z kolegů, který si o tomto zasedání, jakož i o samotném vystoupení Marianne Weberové dovolil referovat v tisku zlehčujícím způsobem, a vyzval ho na soubor šavlí, k němuž nakonec našťásti nedošlo.

Ještě bohatší než Weberův život, přeplněný cestami, stěhováními, polemikami, konflikty a různými, zejména politickými aktivitami, je jeho dílo. Po vědeckých začátcích v oblasti středověkého obchodního práva Weber záhy přešel k právu římskému a k antickým agrárním dějinám a zabýval se, mimo jiné, zkoumáním ekonomických a sociálních příčin zániku antické kultury. Tyto první práce v oblasti právních dějin ukazují Weberův zájem o struktury, vývoj a procesy „zespoločňování“ života. Hospodářskopolitická situace Německa po Bismarckově pádu a vedle toho i stále častější spolupráce s organizací Verein für Sozialpolitik (Spolek pro sociální politiku) pak jeho zájem obracely k otázkám teorie politiky a k problémům sociálně filozofickým.

Zároveň se Weber začal empiricky zabývat situací východních oblastí Německa a sociálním postavení „východolabských zemědělských dělníků“ psal statí (např.: *Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter*⁵, Vývojové tendence v situaci východolabských zemědělských dělníků, 1894), které bychoom mohli charakterizovat jako sociologické. Po zotavení z psychického zhroutení a po téměř roční studijní cestě kolem světa se věnoval metodologickým problémům politické ekonomie a sociálních věd, zejména otázkám pojmovým, a vytvořil první verzi své metody „ideálních typů“. Metodologická a logická zkoumání však záhy přerušil a dokončil své historicko sociologické studia mravních a náboženských problémů vzniku moderního kapitalismu, zejména analýzu různých historických typů životního způsobu v souvislosti s jejich náboženskými základy a vztahem náboženského způsobu života ke společenským,

5 in: Weber, M., 1924: „Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte“ (dále jen: *GAzSW*), Mohr (Siebeck), Tübingen, str. 470–507.

právním a zejména ekonomickým strukturám. Takto formulované problémy ho však záhy dovedly i k opačné otázce, totiž k pokusu o zjištění hospodářských a sociálních základů „velkých“ náboženství. Avšak i tyto, už jen shromážděným materiálem impozantní výzkumy, shrnuté později (1920) ve třech dílech zakladatelské práce *Sebrané statí k sociologii náboženství*, měly být jen východiskem pro dějiny „okcidentálního kapitalismu“ a zůstaly v zásadě nedokončeny.

Už v roce 1908 napsal *Denkschrift* (Pamětní spis) jako rozsáhlý komentář k sociologickému výzkumu svého bratra Alfreda Webera, nadepsanému *Auslese und Anpassung. Berufswahl und Berufsschicksale* (Výběr a přizpůsobivost. Volba povolání a kariéra), iniciovanému *Spolhem pro sociální politiku*. Weberův komentář bývá považován spolu s dalšími studii *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit?* (K psychofyzice průmyslové práce) za základní kámen moderní sociologie průmyslu a podniku.

Hned nato se Weberův – převážně polemický – zájem obrátil k pokusům o formulaci základních principů vlastního systému sociologie, jak např. dokládá stať z roku 1913 *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* (O několika kategoriích rozumějící sociologie)⁶. O něco později (roku 1917) vznikla jedna z nejslavnějších

6 Vom Verein für Sozialpolitik als Manuskript gedruckt, Berlin, 1908.

7 In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 27. Bd. 1908, str. 730–770; 28. Bd. 1909, str. 219–277; 29. Bd. 1909, str. 513–542.

8 In: Weber *GAzW*, str. 403–450. Další rozvinutí Weberova společenskovedního pojmosloví představuje přepracování této stať v jedné kapitole *Wirtschaft und Gesellschaft*, nadepsané „Soziologischen Grundkategorien des Wirtschaftens“ (Základní sociologické kategorie ekonomiky), kde se Weber zabývá problémy politického panství, sociální stratifikace a seskupování, a za tím účelem definuje pojmy „boj“, „integrace do společnosti“ a „integrace do společnosti“, „otevřený a uzavřený vztah“, „přirádelnost jedmání a vztahy zastupnosti“, „pojmy a druhy seskupení“, „správní a regulační pořádek“, „provaz a seskupení provozů, spolek a zařízení“, „moc a panství“ a konečně „politické seskupení a hierokratické seskupení“. K úplnému pochopení Weberova vidění problémů sociologické pojmovotvorby jako nesamozřejmosti vztahu mezi pojmem a realitou by bylo nevyhnutelně třeba přihlídnout k jeho stať *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (Objektivita sociálněvědního a sociálněpolitického poznání) (*GAzW*, str. 146–214) a také k 5. kapitole *Wirtschaft und Gesellschaft*, věnované základním typům forem náboženské integrace do společnosti a do společnosti.

Weberových prací *Der Sinn der Wertfreiheit in der Sozialwissenschaften*⁹ (Smysl hodnotové neutrality v sociálních vědách), odmítající pro vědu možnost, aby se poznání, které chce být objektivní, beze všeho popojovalo s „hodnotícími soudy“ (v nichž to, co je, čili něco skutečného a empiricky daného, se zároveň hodnotí jako žádoucí nebo ne-žádoucí, kdy tedy do vědeckého popisu skutečnosti intervenuje světový předpis o tom, jaká by skutečnost měla být). Stať vznikla jako dodatečně formulované stanovisko k materiálům Spolku pro sociální politiku k problémům hodnotové neutrality v sociálních a ekonomických vědách, jež byly výbojem tohoto spolku rozesílány už v roce 1913. Už tehdy to vedlo k velké diskusi o vztahu poznání a hodnocení a možnostech propojování teorie sociálních věd s politickou praxí (tzv. „mladší metodologický spor o hodnotících soudech“; kromě Webera se ho zúčastnili J. H. Epstein, Fr. Eulenburg, R. Goldscheid, L. M. Hartmann, A. Hesse, O. Neurath, W. Rohrbach, A. J. Schumpeter, Ot. Spann, Ed. Spranger, L. von Wiese a R. Wildbrant). Terminologicky i svou intencí odtud vzešel např. známý a stále ještě poměrně široce akceptovaný novopozitivistický koncept „nehodnocení ve vědě“, který před 2. světovou válkou ve svých pracích rozvíjel zejména Rudolf Carnap.

Zároveň si však Weber našel čas i pro to, aby se věnoval dějinám hudby a pokusil se formulovat tezi o jejich „racionálních základech“, jak dokládá jeho studie *Die Rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik*¹⁰ (Racionální a sociologické základy hudby), vydaná poprvé v roce 1921.

Vedle těchto posunů zájmu a relativně nezávisle na nich se proměňovalo a posunovalo také Weberovo pojmání některých jeho vlastních kategorií a zároveň i způsobů, jak s nimi metodicky pracovat.

9 In: GAZW, str. 489–540. V této stati se jedná o problematiku Weberem vlastně dlouhodobě zpracovávanou. V jiné perspektivě se s ní setkáváme už v předchozí Weberovým zpracované stati o objektivitě sociálněvědného poznání, která je jakýmsi novým převzetím vedení časopisu „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ (spolu s Wernerem Sombartem a Edgarem Jaffé); vedle toho viz také přednášku Webera jako povolání.

10 Weber, M., 1921: „Die Rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik“, mit einer Einleitung von Theodor Kroyer, Mohr (Siebeck), Tübingen.

To by bylo možné dost jednoznačně dokumentovat např. na pojmu „ideální typ“ (*Idealtypus*), což je jeden z nejdůležitějších a nejcharakterističtějších pojmů Weberovy metody vůbec. Ideální typy měly zpočátku sloužit jako strukturální prostředek pro vypracování smyslu a významu historických a společenských jevů a procesů, později i pro jejich srovnávání, tedy jako prostředek objektivního zpracování dat kvalitativní povahy. V posledním údobí tvorby se charakter „ideálního typu“ postupně měnil a nakonec se výrazně přiblížil k tradičnějšímu pojetí „pouhého“ společenskovědního pojmu jakožto zvláštní formě generální výpovědi o skutečnosti.

Weber bývá právem charakterizován jako myslitel přerodový, jako muž, stojící mezi epochami. Snad pro málokoho jiného jako pro něj lze použít metaforu německého sociálního filozofa *Waltera Benjamina* o „andělu dějin“, který letí do budoucnosti obrácený směrem zády kupředu, s pohledem směřujícím do minulosti: Weber rozhodně vystupoval za přijímání židovských spoluobčanů na vysoké školy, zároveň ale patřil k nejužším přátelům antisemitsky smýšlejícího *Friedricha Gundolfa*. Ženám povoloval přístup na své přednášky, což tehdy v Německu ani zdaleka nebylo samozřejmé, a zároveň se stavěl proti tzv. „ochraně svobodných matek“ a jejich dětí. Distance k politicky konzervativním názorům otce (která nakonec přispěla k rozbití synovského vztahu), kritika Bismarckovy mocenské politiky i císařova politického „diletantismu“ mu nebránily v oceňování patriarchálních vztahů v politice i v tvrzích, že monarchistická státní forma je nakonec stejně tou neúčelnější. Četl díla Sigmunda Freudova, chápal význam jeho poznatků, uvědomoval si dokonce nespravedlnost dvojího standardu pro sexuální chování muže a ženy, ale zároveň tvrději trval na sexuální abstinenci před a na monogamii během manželství. Odmítal také přijímání psychoanalytických statí do periodik, v jejichž redakčních radách působil, a sám se nikdy nepř. nepokusil o analytický výklad svých vlastních zdravotních potíží, které chápal jako osud. Měl smysl pro pragmatickou politiku a kompromis, princip volby mu byl fatálním a všepronikajícím existenciálním fenoménem, ale zároveň byl přesvědčen o bezpodmínečné absolutní platnosti osobního morálního kodexu, a – jak už bylo řečeno – za svou čest, případně za čest svých blízkých byl ochoten se bit. Jako jeden z prvních tematizoval nevyhnutelnost procesu racio-

nalizace (a jejich důsledků) ve všech sférách života a analyzoval ho jako osudový problém moderních forem zaspolečenšťování, ale zároveň v tradiční, v zásadě patriarchální rodině, která mu byla nejen příbuzenským vztahem, ale i „společenstvím práce“ viděl s ohledem jak na sociální skupiny a vrstvy, tak na celek společnosti jejich rozhdující stabilizující složku. Rodina pro něho byla jádrem společenskosti samé, vzpěrou jak individua, tak společnosti, a její proměna mu vždy signalizovala proměny kulturních celků. Zajímal se o historické podoby vztahu náboženství a ekonomiky, vyslovil slavnou tezi o souvislosti protestantské etiky a kapitalistického ducha, a na druhé straně – argumentuje slovy z Kristova Kázání na hoře – zároveň zdůrazňoval, že nikdo nemůže sloužit dvěma pánům a byl přesvědčen o neznásitelném protikladu náboženství a ekonomiky. Nominalisticky analyzoval společnost i racionalitu ekonomických a právních vztahů, vznikajících v jejím rámci prostřednictvím jednajících jednotlivců, ale např. svou kritiku zemědělské politiky ve východních oblastech Německa v poslední instanci podrobil hledisku nacionálního a konkurenci na trhu práce vyložil téměř jako substanciální boj vyšší (německé) a nižší (polské a ruské) kultury.

Pro dílo a myšlení Maxe Webera asi ještě silněji platí to, s čím se setkáváme i v případech jiných klasiků. Bývají reinterpretováni, často dezinterpretováni, vždy však alespoň různě interpretovaní. Pokud jde o Webera, jeho vědecké výkony bývají v zásadě vnímány ve trojí možné perspektivě: **Především** jako dílo sociálně filozofické, kdy se zdůrazňují Weberovy analýzy moderního světa, zejména tento svět zcela pronikající racionality a kritika jejich důsledků. Zde jako příklad může sloužit podnětná studie *Karla Löwitha* (1897–1973) *Max Weber und Karl Marx*¹¹ z roku 1932, odkud pochází nejen slavný bonmot o Weberovi jako „buržoazním Marxovi“, ale především – o Heideggerovy analýzy lidského pobytu v knize *Bytí a čas* opřený – pokus o paralelizaci Marxova „odcizení“ (*Entfremdung*) člověka a „odkouzlení“ (*Entzauberung*) světa jako dvou základních ohrožení lidské svobody v situaci moderny. Snahy o filozofující interpretace s kultur-

11 Löwith, K., 1960: „Max Weber und Karl Marx“, in: L. K. Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Kolhamer, Stuttgart, původně in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Nr. 67, 1932, str. 53–99.

ně kritickým podtextem jsou časté i dnes, jak např. dokládá zájímavá a vlivná práce W. Hennise¹², pokoušející se odhalit nietscheovské základy Weberova myšlení. **Druhý**, dodnes působící linie interpretace Weberova díla se orientuje na jeho empiricky analytickou složku a na věcné výsledky jeho výzkumů. Ty pak mají sloužit buď jako východisko pro sociologii vědění anebo jako materiál pro srovnání různých kultur a jejich vývojových fází. Asi nejdůležitější byla tato perspektiva provedena v knize amerického badatele *Reinharda Bendixe* (1916–1991), nazvané *Max Weber. An Intellectual Portrait*¹³ (Max Weber. Intelektuální portrét) a vydané v šedesátých letech. Weberova sociologie zde byla odhalena jako jen duchovní „odraz“ stavu společnosti, pro jehož zachycení byla v určité době zvláště disponována ta její vrstva, která byla současně subjektem změn této společnosti. Zvláštní povaha Weberova přístupu ke skutečnosti je pak podle Bendixe pouze důsledkem jeho zvláštní vnímavosti pro specifiku zkoumaného předmětu, v níž hodnoty jeho kultury hrály stejnou roli jako předmět sám, který prostředky svého zkoumání pozorovnému badateli jakoby sám vnucuje. Jednodušeji řečeno: Weberovy teorie podle Bendixe nejsou ničím jiným než jen „obrazem společnosti“, ovšem koncentrovaným a vyjádřeným jazykem vědy, který si vytvořila jedna její – a sice ekonomicky dominující – sociální vrstva. **Třetí** interpretativní perspektiva se orientuje na teoreticko-metodologickou dimenzi díla. Weber se v této perspektivě chápe jako autor, který napomohl vyproštění sociologie jako vědy z pouh filozofie a jejích spekulací, zejména z okovů filozofie dějin: zdůrazňuje se Weberovo vědecké dědictví sociálních věd, jeho přínos ke gnoseologickému a metodologickému pokroku a oslabují se věcné a obsahové složky jeho díla ve prospěch formálních. Takto Webera vnímala zejména jeho doba, poznamenaná novokantovstvím, např. slavná studie *Alexandra von Scheltinga* (1894–1963) z roku 1922 *Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaften*¹⁴ (Logická teorie historických věd o kultuře).

12 Hennis, W., 1987: „Max Webers Fragestellung“, Mohr (Siebeck), Tübingen.

13 Bendix, R., 1964: „Max Weber. Das Werk. Darstellung, Analyse, Ergebnisse“, Piper, München, původně New York 1962.

14 Schelting, A., von, 1922: „Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaften von Max Weber“, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Nr. 49, str. 624 a násl.

Na Scheltinga pak navazovaly výklady *Talcotta Parsonse* (1902–1979), který Scheltingovu práci přeložil ve 30. letech do angličtiny a který na mnoha místech svého díla zdůrazňoval Weberovu metodologii jako nutný referenční rámec pro systematickou teorii sociálních struktur. O integraci Weberova vědosloví do novopozitivistické teorie vědy se pokusil např. *Karl Gustav Hempel* (1905–1997)¹⁵.

3. Historickofilozofické a sociálněpolitické pozadí Weberovy sociologie

Význam, který pro Weberův vývoj měly proměny německého historismu, jsme už naznačovali. Historismus dominoval údobí, ve kterém se uzavíral obecnější proces rozchodu německého myšlení s idealismem klasické filozofie, a sice ve jménu „vědeckosti“ a „skutečných dějin“, přičemž to byly právě pojmy „věda“ a „dějinnost“, které v tomto procesu prodělaly výraznou reinterpretaci svého obsahu oproti tomu, co znamenaly např. v absolutním idealismu *G. W. F. Hegela* (1770–1831).

Představa, že nějaký poznatek, ale vlastně i vědění vůbec mají význam pouze tehdy, pokud jsou zařaditelné do vyššího celku vědění, a že vědeckost „pravé vědy“ se kryje s její spekulativní úplností, a že tedy filozofičnost je právě tak zárukou vědeckosti vědy, jako musí být zárukou dějinnosti dějin, byla na prahu druhé poloviny minulého století definitivně opuštěna ve prospěch pojetí, v němž rozhodující roli měly hrát zkušenost, metodicky kontrolovatelná a metodologicky zajištěná analýza, a věcná („pozitivní“), tj. nespekulativní argumentace. Jednalo se o výsledek dlouhodobějšího procesu, v němž na místo totality vědění zaručované filozofickou, skutečnost vyčerpávající systematickostí, bylo postaveno vědění samotné; fakticky to znamenalo: analýza empirie nastoupila na místo spekulace, věda o dějích na místo filozofie dějin atd.

Tuto protídealistickou změnu duchovního klimatu v Německu vyslovil přesvědčivě už v polovině století *Rudolf Haym* (1821–1901) v předmluvě ke své – dodnes čtené – monografii o Hegelovi z roku

¹⁵ Hempel, C. G., 1965: „Typologische Methoden in den Sozialwissenschaften“ in: Topitsch, E., *Logik der Sozialwissenschaften*, Kiepenheuer, Köln/Berlin, původně 1952: „Problem of Concept and Theory Formation in the Social Sciences“.

1857¹. Především jeho systém měl totiž Haym na mysli, když hovořil o „ztroskotání ducha“ a když vyzýval: „Odvrhněme poslední ostych před nahou pravdou faktů! Došlo k bezprecedentní a naprosto rozhodující proměně. Teď už není čas pro systémy, ani pro poezii nebo filozofii! Nastupuje doba, ve které, díky velikým technickým objevům století pro nás – jak se zdá – hmota obživla.“ Aby filozof mohl něčemu takovému přitakat, musí se ovšem pro něho definitivně stát minulostí jak systematika, tak zejména spekulace, až dosud považovaná za vůdčí a zároveň specifickou filozofickou metodu, čerpající výlučně z vnitřních principů ducha a rozumu: „Je naprosto nutné,“ pokračoval Haym, „učinit dějinami to, co se událo, dějiny pochopit a vyprávět je.“² Haymovi šlo o takovou historizaci dějin, jejímž nezákladnějším předpokladem by bylo odstranění v zásadě romantického přesvědčení, že historiografie nemůže existovat bez filozofie. Hegel podle něj chtěl všechny jednotlivé jevy zrušit v přítomnosti „vědní absolutního“, tzn. takového, které plně rozumí svým základům, svým zákonům i svému vývoji a ve kterém se skutečnost logicky zároven stává logikou skutečnosti.

Tzv. „konec“ filozofie

Kritika metafyzické spekulace³ tehdy směřovala k myšlence **konce filozofie** vůbec, k představě nemožnosti filozofie v pometafyzické epoše, a to jak z důvodů vnitřních mezi metafyzické spekulace, tak z důvodů akumulace pozitivního vědní o skutečnosti ve speciálních vědách.

- 1 Haym R., 1962: „Hegel und seine Zeit“, (1857), zde citujeme podle reprintu 1. vyd. z 1857, Deutsche Buchgemeinschaft, Darmstadt.
- 2 C.d., str. 5, 7, a 9.
- 3 S tímto pojetím byl Hegel konfrontován už za svého života. Novou kritickou historiografii mu ztělesňovaly trisvazkové „Römische Geschichte“ B. G. Niebuhra (Berlin, 1811–1832). Hegel je odmítl jako výraz subjektivismu, nebyly to pro něj dějiny ve vlastním slova smyslu, ale jen „dějiny dějin a posuzování historických vyprávění, zkoumání jejich pravdy a hodnověrnosti“. Podle Hegela se tedy jednalo o „dějiny pouze reflektující“, v nichž je „metoda upřednostněna na úkor pohybu věci samé“ (sr. Hegel, G. W. F., 1955: „Die Vernunft in der Geschichte“, Meiner, Hamburg, str. 20–21). Hegel tedy právě to, co jeho odpůrcům platilo jako základna vědeckosti a objektivit historické práce, diskvalifikoval jako domyšlivý subjektivismus, a to argumenty, které jako subjektivní spekulace naopak kritizovala druhá strana.

Konec filozofie se chápal v zásadě dvojitým způsobem: Byl to jednak **filozofický konec filozofie**. Specifickou a dodnes působivou figurou tohoto vnímání konce filozofie je koncepce „filozofické angažovanosti“. Jednou z jejích nejstarších variant je myšlenka „zrušení filozofie“ prostřednictvím jejího „uskutečňování“ a s tím spojený problém „falešného vědomí“ (tj. kritika filozofie jako „pouhé ideologie“), jak se s tím setkáváme např. u *Karla Marxe* (1818–1883). Jiným představitelem tohoto obecného typu filozofických úvah o konce filozofie je *Friedrich Nietzsche* (1844–1900). Zde se ovšem nekehtovalo s dějinnou praxí, základem spíše byla filozofická rezignace na filozofii, totiž odhalování údajné prázdnoty její dosavadní podoby a vůbec popírání možnosti metafyziky jakožto teorie dvojího světa, proměnlivého a nedokonalého světa jevů a pravého světa principů a substancí „za“ anebo „nad“ světem prvním.

Jen na okraj a jako zajímavost zde upozorníme na strukturální analogie mezi Marxovou kritikou „falešného vědomí“ (tj. takového, které určité historicky vzniklé a třídní zájmy podmiňuje) a Nietzscheho metodou „genealogizací“ (tj. odhalování a odhalování původních skrytých zájmů a poměrů sil, odpovědných za formulaci a za přijetí určitých hodnot a hodnotových konstelací, třeba křesťanství jako v zásadě kompenzační „otrocké morálky“). Tento směr má ostatně i své soudobé následovníky.

A kromě toho se v téže době setkáváme také s „vědeckým koncem filozofie“. Jednalo se o onu už shora naznačovanou ztrátu výsadního postavení filozofie v celku vědní. Přestala sloužit jako jeho výchozí podmínka a předpoklad, jako jeho záruka i jako jeho ideál. Pozitivismus a naturalismus na jedné straně, stále důraznější a jednoznačnější prosazování přírodních věd, jejich metod, empirické argumentace a jejich věcnosti na straně druhé mohou sloužit jako příklad prokonávání filozofie vědou, jakkoli se filozofii ve většině případů rozuměla vlastně jen metafyzika a spekulace.

Problematika „konce filozofie“ je pro naše téma okrajová jen zčásti. Jak bude ukázáno dále, nakonec totiž vedla ke zvláštní a zároveň všeobecné „metodologizaci vědní“, jež byla důležitá také pro Weberův výklad základů sociologie, a vedle toho vytvářela také předpoklady pro pozdější „sociologizaci vědní“, prude se rozvíjející ve

dvacátých letech tohoto století. Její základy, možnosti a důsledky se pokusil ohledávat také Weber, a sice ve zmiňované přednášce Věda jako povolání.

Novokantovská rehabilitace filozofie

První pokusy o **rehabilitaci filozofie** vycházely těch oblastí, do kterých byla předtím zatlačena: ze sféry dějin myšlení a zejména z jejích dějin vlastních. Jako pevný bod, u kterého je možné se zastavit a případně i otočit vývoj se pak v poslední třetině XIX. století stále častěji ukazovalo dílo Immanuela Kanta, jehož reinterpretační vedly ke vzniku tzv. **novokantovství**, jež nepochybně, vedle tzv. historismu a pozitivismu, představuje třetí rozhodující duchovní proud Webovy doby. To, co různé novokantovské pokusy spojovalo, byl požadavek důsledně antimetafyzického postoje, kritická distance k předchozí idealistické a materialistické spekulaci a zejména hledání návaznosti filozofického myšlení na postupy i výsledky speciálních věd.

Konkrétní provedení argumentace tohoto postoje, který lze obecně označit jako **metodologizaci filozofie**, šlo ovšem v obou základních školách novokantovství – ve škole **marburgské** a škole **bádenské** – různým směrem.

Obě byly a jsou nejčastěji vykládány jako reakce na filozofii pozitivismu, přesněji řečeno na počínající selhávání pozitivistické metodologie. Hlavními argumenty se stávaly: odmítnutí redukcionismu, popření možnosti úplného přenesení metodologických idálů přírodních věd na sféru dějin a společnosti (viz k tomu také shora uvedenou diskusi k Lamprechtově koncepci) a likvidace myšlenky o lineární povaze vývoje a na ní stojící optimistické metafyziky pokroku. Hlavní směr útoku byl obecně veden zejména proti **spontánnímu dogmatismu**, tj. víře v samozřejmost a bezpředpokladovost našeho poznání skutečnosti, který se neprojevoval jen v pozitivismu, indukcionistickém empirismu či přírodovědném materialismu, ale – jak ještě ukážeme – i v historismu.

Kritika ovšem měla nepřímý charakter. Byla nesena snahou o hlubší promyšlení problémů, které pozitivismus zformuloval anebo které vyplynuly jako vedlejší nechtěné důsledky jeho řešení.

Ta z obou škol, která měla své sídlo v Margurku a za jejíž hlavní

představitelé platili **Hermann Cohen** (1842–1918), **Paul Natorp** (1854–1924), případně jejich žák **Ernest Cassirer** (1874–1945), se inspirovala především v racionalitě přírodních věd, byla dlouho orientována na myšlenku **samočinnosti rozumu** a na představu poznání jako konstituování platných pojmů, jakož i na zdůrazňování systému a logiky coby jejich základu. Neusilovala však o to, aby nějakým zvláštním a svébytným způsobem dospívala k poznání světa jako celku, ani neusilovala o jeho světonázorové zpřehledňování. Naopak: svět přenechala jednotlivým speciálním vědám a dílčím průduktivním silám ducha, výměnou za což měl být pro filozofii získán nový předmět, totiž samotný proces získávání vědění, zkoumání jeho charakteristik a hlavně předpokladů jeho platnosti. Ve svém vývoji však nakonec směřovala tam, kde druhá, bádenská škola vlastně začínala: k problémům filozofie kultury a k hledání (kulturních) základů možností vědy a vědění.

Za hlavní představitele druhého základního směru novokantovství platí **Wilhelm Windelband** (1848–1915), který působil ve Štrasburku, a **Heinrich Rickert** (1863–1936), jenž byl činný v Heidelbergu a patřil k důvěrným přátelům rodiny Maxe Webera. (Právě podle měst působení svých protagonistů byla škola také nazývána „bádenské“ nebo také „jihozápadoněmecké“ novokantovství.) Její stoupenenci se orientovali na problematiku dějin, kultury a na teorii hodnot. Proslavili se svou formulací a výkladem tzv. *dichotomie věd*, totiž metodologickým odlišením generalizujících, „zákonů se týkajících“ a na jejich základě skutečnost „vysvětlujících“ **nomotetických** (přírodověd), a individualizujících, vylučně na „popis jedinečného“ orientovaných věd **idiografických**, usilujících o porozumění jevům právě v jejich individualitě. S tím pak souvisel druhý specifický rys bádenské koncepce, tzv. „vztažení k hodnotám“ (*Wertbeziehung*), což byla základní procedura, jíž se konstitoval předmět poznání, a sice jako výběr faktů z nekonečného proudu historického dění na základě existence plané ríše hodnot. Oba tyto koncepty hrály svou roli také v metodologických úvahách Weberových a budou ještě později podrobněji osvětleny.

Doprovodným jevem diskusí o „konci filozofie“ byly pokusy o **zvědeckění** jednotlivých speciálních věd, jejich rozhodné propouštění ze svazku filozofie, případně rekonstituce jejich předmětu.

Historismus proti osvícenství

V této situaci se stále jednoznačněji prosazovala také **historická věda**. A to jednak svou koncepcí „historizace dějin“, v níž skutečné dějiny přestávaly být jen pouhou kartotékou dokladů a příkladů metafyzických principů, pouhým živlem vyvíjejících se účelů, jednak také svým odlišným pojetím vědeckosti a objektivity historikovy práce. Ta už neměla být založena na obecnosti historicky se rozvíjejícího principu, na zákonitostech „vývoje ducha k sobě samému“ či na konstrukci konečného účelu, ale na **vědeckosti způsobu získávání historického vědění**, tj. především na metodě zjišťování a kritiky pramenů, analogické ke způsobům práce klasických filologů (techniky interpretace), a případně i analogické k provozu instituce práva (ka-suistika).

Zjištění, že to, co je „jenom“ historické, je vždy konkrétní, i když jen jedinečné (tj. neopakovatelné a vzpírající se teoretické systematizaci), a dále poznatek, že ukázaní vzniku a vývoje věcí nám otvírá možnost porozumět jejich současné podobě (a zejména jejich současným rozporům), pak vedly k **osamostaňování „historického rozumu“** jako téměř zvláštní a samostatné formy racionality.

Pro označení této pozice se koncem minulého století obecně ujal označení **historismus**. Pojem sám je ovšem starší, stejně jako je starší i problém. Podat jeho jednoznačnou charakteristiku je obtížné, a to nejen pro obsahovou různost, s níž byl a s níž je tento termín používán, ale také pro rozporné stanovisko různých kritiků i stoupenců individualizujícího myšlení historismu a zejména pro různé konotace jeho základní teze, která dějinnost učinila rozhodujícím principem argumentace: všechno jsoucí může a musí být vysvětleno jen s ohledem na svoji **historicitu**.

Proti **osvícenskému** pojetí člověka a světa, které nejvyšším principem učinilo lidský rozum a jeho neměnné zákony, které zdůraznilo jednotlivá individua a společnost, a to údajně na úkor státu, rodiny a národa, ve kterém se „mechanické“ zdálo dominovat nad organickým a kde měla být („pouhá“) civilizace nadřazena kultuře, chtěl historismus zdůraznit **dějinný původ**, historickou **svěbytnost**, **jedinečnost** událostí i zvláštní **hodnotu tradice**. Animozita vůči osvícenství byla zároven i animozitou vůči liberalismu a proti „jen“ politick-

koekonomickým pojetím života. Řečeno jinak: proti logice (systémové) **platnosti** byla zdůrazněna myšlenka **geneze** a zvláštní „logika“ (historického) vznikání, vývoje a (historických) změn, oproti **vyšvětlování** z obecných principů stálo **porozumění** jedinečnosti vývoje a „individuální kauzalitě“ historických procesů, tj. takové jejich kauzalitě, která nepochybňuje vnitřní (kauzální) nutnost vývoje určitých „řetězců“ událostí, ale pouze možnost jejich (duchovní) univerzalizace. Jinak řečeno: velké události dějin mají své nutné (kauzální) následky, avšak poznání jejich povahy, pořadí a průběhů nemůže vést k obecné formulaci zákona vývoje. **Historické vědomí**, tj. vědomí svěbytnosti historických individuí, událostí a procesů, ovšem zároveň zvláštním způsobem otevíralo poznání sféry fakticity a „pozitivní“ daného, což historismu – zejména později – vyneslo nálepky **historického pozitivismu** a také **historického relativismu**. Avšak historismus se pozitivismu vymykal snadno tam, kde jeho pohled nezůstal „lineárním“ v tom smyslu, že se dodatečně nepropadlo iluzím o jednoznačnosti dějin (možnosti definitivního a zcela jednoznačného seřazení „pouhých“ dat), a zejména kde se nepropadlo nedůvěře v produktivnost různých perspektiv historického poznání. Klade se zdůraznit i své relativizující sklony, tj. důraz na to, že individua a události jsou sice jedinečné, ale zároveň i rovnocenné, a sice v myšleně hodnotového pluralismu, případně multikulturalismu a v etických maximách snášenlivosti, respektu a slušnosti k tomu, co je jiné a odlišné.

Jako doplněk kritiky nehistorického racionalismu osvícenství pak v historismu najdeme kritiku tzv. **naturalismu**. Lidský svět, právo, mravnost, náboženství, stát, politika atd. – to pro historismus není nic přirozeného. Je to naopak **kultura**, tj. soustava norem a idejí, regulujících lidské chování. V kultuře není nic, co by bylo pouze přirozené, co by se dalo pochopit jen jako proces vývoje přírody (a jejích obecně platných zákonitostí). Naopak: jedná se zde o výsledek **záměrných**, tj. více či méně vědomě orientovaných lidských činností; především takových jednání, která vycházejí ze svobodných rozhodnutí individuí o určitých hodnotách a cílech, které samy mají nadindividuální charakter.

Krise historismu

Na konci minulého století se německý historismus poprvé dostal do krize. Byla vyvolána krajnostmi jeho tehdejšího vnitřního vývoje, zejména obnažováním hranic jeho poznávacích možností. K tomu docházelo jak v oblasti dobové teorie vědy, tak ve sféře společenské a politické praxe. Pokud jde o to druhé, zvláštní roli hrál vznik nových společenských realit i proměny starších: Industrializace země, ekonomické, správní i technologické racionalizace a modernizaci neodpovídala modernizace společenská ani politická. Sociální, kulturní i generační konflikty, které se začaly objevovat, začaly mít odlišný charakter a přestávaly být řešitelné tradičními prostředky, v nichž důležitou roli hrála představa zvláštní německé cesty dějinami. Např. pro pobismarckovské generace společenských vědců nebylo přizpůsobení a politická symbióza s „předkapitalistickým“, v administrativě, armádě a zahraniční politice jednoznačně dominujícím junkerstvem ani zdaleka tak samozřejmé a nesporné, jako tomu bylo ještě pro generaci otců, a to jak s ohledem na další perspektivy Německa jako moderního národního státu, tak i s ohledem na politické úkoly jeho nosných vrstev.

Právě to ve své tzv. *Heidelbergské nástupní řeči* v roce 1895 formuloval Max Weber takto: „Jsem příslušníkem buržoazní třídy, jako takové jsem vychován v jejích názorech a ideálech. Je však právě povoláním naší vědy, aby říkala to, co se nerado slyší – nahore, dole a také vlastní třídou (tj. podle Webera šlechtou, sociální demokracií a buržoazií – M. H.) – a jestliže se ptám, zda buržoazie Německa je dnes zralá, aby byla politicky vedoucí silou národa, pak současně na tuto otázku nemohu dát kladnou odpověď.“⁴

4 M. Weber, *Gesammelte politische Schriften* (dále jen GpSch), München, 1921, str. 26. Tato Weberova slavná a dodnes kontroverzně hodnocená nástupní řeč na univerzitě v Heidelbergu, se považuje za výraz problematického postavení německého měšťanstva na konci XIX. století a zároveň za vyjádření Weberova vlastního, k perspektívám měšťanských tříd skeptického chápání politických problémů pobismarckovského Pruska, jímž se stal jedním z mluvčích nastupující politické „generace roku 1890“, pojmenované podle roku velkých politických změn: počátku osobního režimu Viléma II., s tím spojeného propuštění Otto von Bismarcka z kancléřské funkce, a také zrušení „zákona o socialistech“. Ve Weberově dost jednoznačném za-

V oblasti teoretické je možné zmínit zhruba tři základní a navzájem související problémová centra, při jejichž filozoficko-metodologické strukturaci se historismus zdál selhávat.

Především byl zasažen ve svých normotvorných a hodnototvorných iluzích, ve své víře, že z průběhu dějin lze vyčíst nějaké obecné principy a závazné hierarchizovat hodnoty. Např. ještě pro *Johanna Gustava Droysena* (1808–1884) byly etika a historická věda „téměř koordinátami“, a sice z toho důvodu, že „...dějiny objasňují genezi postulatů praktického rozumu, který pro samotný čistý rozum zůstává neodvoditelným.“ Mohlo-li se tedy v určité době zdát, že historický vývoj představuje materiál „pro normativní závěry“ v tom smyslu, že z analýzy toho, co se **událo**, lze odvozovat to, co se **dít bude** nebo co se dokonce **dít má**, a bylo-li na tomto základě možno chápat „státníka jako praktického historika“⁵, tedy něco podobného se od posledního desetiletí XIX. století a od počátku století XX. nezdálo stále větší části vědecké komunity možné. A to jak s ohledem na na požadavky nezaujaté objektivitě historického poznání samotného, tak také s ohledem na argumentaci ostatních společenských věd. Byl to mimo jiné právě argument **specializace** a **přesvědčení o principiální mnohotvárnosti skutečnosti** a tomu odpovídající **otevřenosti** a **neukončenosti** procesu vědeckého **poznávání**, k jehož prosazení historismus nepochybně také sám přispěl.

V procesu specializace vědění se totiž proměňoval nejen obsah, ale také funkce a filozofické odůvodnění **kategorií poznání**. Přestávaly platit nejen jako věčné a zakládající principy všeho, co reálně

sazení ekonomiky do služeb nacionální mocenské politiky je možné vidět dokončení procesu dotvoření německého tzv. národního hospodářství (s jeho historicky individualizujícími a proto i partikularizujícími tendencemi, vzniklými v důsledku kombinace nacionálních, mocenských a hospodářských zájmů) jako čehosi protikladného univerzalistickému a globalizujícímu pojetí politické ekonomie, což byla přece jen pozice, již se Weber nakonec, v poslední fázi svého díla pokusil zavřít. Weberovo pojetí v době heidelbergského působení ovšem vycházelo z dobové běžných, v zásadě konzervativních pojmů jako „národ“, „rasa“, „politický instinkt“ atp., ale také z jeho vlastního chápání „boje“ (sociálního konfliktu) jako zvláštního druhu „sociálního vztahu“, jež svědčí o jeho rané recepci Marxe a Nietzscheho.

5 Droysen, J. G., 1937: „Historik“, první vydání z roku 1858 bylo v průběhu let doplňováno a za nejdůležitější se považuje krit. vyd. München u. Berlin, 1937, podle kterého také citujeme, viz. str. 357, 364 a 365.

existuje, ale přestaly být nosné i jako apriorní, na zkušenosti nezávislá myšlenková určení. To znamená: už nebyly přijatelné jako společné invariantní struktury skutečnosti, poznání i jazyka. Nedůležitým se stával jak jejich počet, tak jejich hierarchie a případně systém; proměnily se v něco jen účelově vytvořeného, v něco konstituovaného vědcem s cílem konkrétního poznání konkrétního předmětu, v „pouhou“ možnost vůbec něco myšlenkově určovat.

Jako filozoficky neprůhledné a v zásadě dogmatické se v historii mu vedle toho zdálo jeho dosavadní řešení samotného vztahu teorie a dějin, „logického“ a „historického“, jež je vždy důležité při výkladu **závaznosti a platnosti** našeho poznání historické a sociální skutečnosti. Metodologicky a filozoficky se jedná o problém „čistoty“ **přechodu od zkušenosti k pojmu**, od výzkumu k teorii a od pravidelnosti k zákonu, jinak řečeno o otázku, jakým způsobem a podle jakých pravidel je možné z rozmanitosti, momentální proměnlivosti a historické jedinečnosti látky zkušenosti přejít do roviny myšlení, k teorii, kde by zkušenostně zprostředkované souvislosti měly charakter nutnosti a objektivit. Zvláštním filozofickým problémem pak bylo, čím vlastně poznání začíná: zda sběrem faktů anebo formulací pojmů (a hypotéz).

Tyto problémy chtěl vyřešit už tzv. „starší spor o metody“⁶, který v německé národohospodářské vědě probíhal téměř paralelně s už zmíněným „sporem o Lamprechta“. Na jedné straně stál tehdy reprezentant konzervativního historismu v národohospodářské vědě *Gustav von Schmoller* (1838–1917). Věřil, že jeho „empirická“, induktivně postupující, s individualitou jeví a detaily pracující metoda toto – v zásadě „kantovské“ – tajemství závaznosti poznatků nakonec uloupí objektu samému (a to obzřetným seřazením historických pozorování), aniž kdy vůbec pocítil potřebu položit si otázku, co je to vlastně „historický fakt“ a do jaké míry předpokládá pojem. Šlo o pozici (pozitivismu podobného) **spontánního dogmatismu**, odmí-

6 Vlastním podnětem sporu se stala Schmollerova recenze Mengerovy knihy *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Oekonomie ins besondere* (Leipzig 1883), nazvaná „Die Schriften von C. Menger und W. Dilthey, Zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften“, (in: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, 1885. Zde jsem pracoval s knižním vydáním: „Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften“, Leipzig, 1889). Dilthey sám se ovšem systematicky ke sporu nikdy nevyjádřil.

tajícího jakoukoli předběžnou úvahu o podmínkách poznávacích schopností lidského rozumu a obcházejícího milllovský problém vždy nedostačující „úplnosti indukce“. Schmoller vycházel z předsvědčení o kontinuitě a homogenitě historickospolečenských jevů a na tom se zakládající možnosti budoucí kvantitativní (statistické) **kompletizace** a obsahové **totalizace** zkušenosti, jež by nakonec měly přirozeně vést k poznání jistému a k vědění úplnému. A na druhé straně stál reprezentant ekonomické teorie mezního užítku *Carl Menger* (1840–1921), který zdůrazňoval nutnost předběžného vypracování přesných abstraktních pojmů (v zásadě dedukcí ze základních psychologických motivů ekonomického jednání). Za nejvládnější prostředek společenskovedního poznání, schopný sklenout rozpory indukcionismu, považoval Menger metodologicky zajištěnou izolaci toho, co je „důležitá“, tj. toho, v čem se podle něj ukazuje „jednotná podstata věcí“ a co někdy nazýval „**typizací**“.⁷ Tento motiv, jak ještě ukážeme, byl důležitý také pro Webera, a sice ve dvojitěm ohledu: svým východiskem v myšlence nekonečné rozmanitosti a bezprostřední neuchopitelnosti skutečnosti samé, do níž je řád vnášen zvnějšku, totiž badatelem, který skutečnost usiluje poznat, a dále svým pojetím „typizace“ jako zvláštního poznání historickospolečenských jevů.⁸

A konečně, vedle nepřijatelnosti historické legitimizace hodnot, vedle nepřesvědčivosti odvodňování přechodu od empirie k teorii se v „křizi historismu“ **zatřetí** jednalo o noetickou nejasnost a nemožnost filozoficko-metodologického statusu samotných pojmů jako „historický fakt“, „historický proces“ atp., které měly historikovi sloužit jako východisko jeho poznávání.

7 Menger, C., 1883: „Untersuchungen über die Methode der sozialwissenschaftlichen und der politischen Oekonomie ins besondere“, Leipzig, str. 43–44; rovněž Menger, C., 1884: „Die Irthümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie“, Wien; sr. k tomu také: Kauder, L., 1962: „Aus Menger's nachgelassenen Papieren“, in: *Weltwirtschaftliches Archiv*, 89, Hamburg.

8 Sr. k tomu v *GAZW*, str. 187, 190, 194, 195; své vlastní pojetí Weber ovšem rozpracovával už se znalostí protiaargumentů Schmollerových, zejména jeho „historicitní teze“, že Menger „podstatu své doby považuje za všeobecnou podstatu národního hospodářství“ (Die Schriften von C. Menger und W. Dilthey zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften, in: viz pozn. č. 6, str. 288; dále viz také Weberovy kritiky toho, co nazýval „scholastikou“, *GAZW*, str. 307, 319, atd.

4. Základní problémy Weberovy metodologie

Svou pozici v tomto prostoru problémů buďoval Weber přísně metodologicky, avšak dodatečně a takřkajíc *ad hoc*, jako už vyzrálý vědec, vycházející především z reflexe svých metodologických řešení vlastních badatelských problémů. Jeho pojetí lze shrnout do tří, resp. čtyř problémových okruhů: **Zprv** se jedná o otázku samotné **konstituce předmětů** společenskovedního poznání, **zadruhé** o otázku procedur a specifík **konstrukce pojmů**, jimiž mohou být tyto předměty uchopovány, **zatřetí** o otázku **možností komunikace** ve vědecké komunitě (v oboru) o výsledcích našeho poznání a **konečně** o širší a filozofičtější otázku celkové orientace našeho poznání kulturní skutečnosti, jíž je **porozumění historickým a sociálním jevům**. Zdá se být účelné tyto jednotlivé komponenty probrat podrobněji.

1. **Obecný problém vztahu předmětu poznání a poznání předmětů**, se Weberovi zdál průchodný jen jako řešení vztahu **poznání a hodnot**, skutečnosti a kultury. Zvláštní roli přitom hrálo jeho **nominalistické přesvědčení**, že obecným určením, jak jsou vyjadřována v našich pojmech a našich teoriích, neodpovídají ve skutečnosti žádné zvláštní reality ani substance; nejsou ničím jiným než pouhými, námi (subjektivně) vytvořenými a námi **konstituovanými** prostředky poznávání a orientace.

U Webera najdeme mnoho míst, která zřetelně ukazují, že skutečnost ve své nezákladnější podobě se mu jeví jako nestrukturovaná, jako chaos jednotlivých, navzájem nepropojených, jen předchozích, současných anebo následných elementů, jímž smysl a strukturu propůjčuje až „práce“ poznávajícího vědce. To, co je „skutečné“, si tedy spíše sami konstruujeme než abychom to zcela samozřejmě

„před sebou“ nacházeli jako hotový „před-měr“, jde spíše o naši „před-stavu“ (tedy obsah vědomí, vzniklý naším mentálním aktem), pročež našemu poznání nemohou odpovídat ani žádné substance ve skutečnosti: „Bez konce valí se proud nezměrného dění věčnosti vsůíc. Vždy znovu a jinak zabarveny se utvářejí kulturní problémy, jež hýbou lidmi, a proměnlivý proto zůstává okruh toho, co pro nás v onom stále stejné nekonečné proudu dostává individuální smysl a význam, co se stává historickým individuem. Mění se myšlenkové souvislosti, jimiž je (skutečnost – M. H.) nahlížena a vědecky postuhována. Východiska věd o kultuře tím zůstávají směrem k neohrančené budoucnosti proměnlivá, dokud čínské ustrnutí duchovního života lidstvo neodnaučí klást stále stejně nevyčerpatelnému životu nové otázky.“¹⁾

Takové pojetí skutečnosti, kde všechny její prvky a složky, všechny události a všechny procesy stojí pospolu v nekonečném a o sobě nepřehledném vztahovém systému, aniž je absolutní komplexnost těchto souvislostí vědcem uchopitelná, v zásadě odpovídá tomu, co bylo u Webera novokantovského přítele Heinricha Rickerta nazváno „heterogenní kontinuum“²⁾.

Situace extenzivní (kvantitativní) i intenzivní (kvalitativní) rozmanitosti skutečnosti jako nezákladnějšího terénu poznání je nejzřetelnější v případě věd o dějinách a společnosti. Jako jediný možný a zároveň racionální prostředek pro zvládnutí nekonečnosti předmětu ve sféře těchto věd pak podle Webera (a v návaznosti na novokantovství) nastupují **hodnoty: vyčleňování předmětu společenskovedního poznání probíhá jako vztahování** (stále stejně iracionální) **skutečnosti k hodnotám** (tzv. Wertbeziehung)³⁾, jež my sami a naše doba vyznáváme.

„Vztažení k hodnotám“ představuje jakési **badatelské gesto**, jímž se má řešit podvojný problém, a sice – zprv – co se má nahlížet ja-

1 GazW, str. 184

2 Rickert, H., 1921: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, Mohr (Siebeck), Tübingen, str. 28.

3 GazW, str. 184, podobně 175. Tento termín pochází rovněž od H. Rickerta, u Webera už ovšem není spojován s představou nějakého nadhistoricky nebo dokonce absolutně platného řádu hodnot.

kých, civilizačních, ekonomických, uměleckých atp. událostí, jedinečných historických osobností, paradigm atd., jakýchsi individuálních zauzlení hodnot, které nám jaksi samy, zvláštní strukturou svého (nepřehlédnutelného) významu umožňují porozumět individuálním řetězcům historických událostí, jež zasahují až do naší přítomnosti.

Své pojetí empirické vědy, v němž se její předmět dotváří v procesu jeho zkoumání, a kde také hranice mezi jednotlivými vědami nejsou dány ani tak realitou, která má být zkoumána, jako spíše způsobem by metodologického propracování problému,⁷ Weber shrnuje pod nadpisem **věda o skutečnosti** (Wirklichkeitswissenschaft). Definiuje ji takto: „Společenská věda, jakou bychom chtěli provozovat my, je vědou o skutečnosti. O skutečnosti života, která nás obklopuje, do níž jsme zasazeni a již chceme porozumět v její jedinečnosti – tj. porozumět souvislosti a kulturnímu významu jejích jednotlivých projevů v jejích dnešní podobě na jedné straně, a důvodům její historické jedinečnosti a neopakovatelnosti na straně druhé.“⁸ Z jedinečného charakteru dějinného a společenského světa s jejich bohatstvím údajů a dat, s jejich stálou změnou a sebeproměňováním, a dále z faktu, že jejich třídění, hierarchizace a porozumění jsou závislé na hodnotách, které jsou v poslední instanci subjektivně, dobově, kulturně atd. vázane (a proto se navzájem relativizují), a protože i „popis do konce nejmenšího výřezu skutečnosti nikdy není myslitelný jako vyčerpávající“⁹ – z toho všeho vyzývá Weber zásadní důsledek: je třeba smířit se s bytostnou pluralitou všech možných historických resp. sociologických perspektiv a kladení otázek. Anebo, formulováno v diskursu naší přítomnosti: unitaristické pojetí vědy a unitarizující pojetí světa, usilující o jediný výklad, jsou nemožné a nepřipustné. Ve vědě se nejedná o postupné a pozvolné přibližování k (absolutní) pravdě dějin, jde „jen“ a pouze o bádání, o výzkum, které svůj předmět vytváří z různých předpokladů a vnímá ho v různých kontextech. V této souvislosti můžeme hovořit o demokratickém potenciálu Weberova nominalistického, pluralistického pojetí společenských věd.

7 Sr. k tomu: GAZW, str. 166.

8 GAZW, str. 170.

9 GAZW, str. 166.

ko vědecky relevantní skutečnost, a – z druhé – podle jakých principů, jakými procedurami má být tato vědecky relevantní skutečnost odfiltrována z onoho nekonečného a nepřehlédného proudu dění.

A Weber hned vysvětluje: „Do onoho chaosu vnáší řád pouze ta okolnost, že v každém případě má pro nás význam a je pro nás zajímavá vždy jen určitá část individuální skutečnosti, poněvadž jen ona je ve vztahu k hodnotovým ideám kultury, se kterými ke skutečnosti přistupujeme“.⁴ To, co zde chce Weber vlastně zdůraznit, je výchozí sklo v předvědeckém, příslušnou kulturou neseném rozhodnutí o tom, co je důležité, a proto i „poznání hodné“. Ve „vztažení k hodnotám“ se proto nemůže jednat o žádnou svévoli vůči skutečnosti, nebo dokonce o nějaký „subjektivní idealismus“, usilující jen ze sebe sama konstruovat svůj předmět. Principem „vztažení k hodnotám“ je závislost na kulturním významu, již má nějaká událost pro určitou dobu. Ve snaze dešifrovat toto Weberovo poněkud velkorysé používání slov „význam“, „kultura“ a „hodnota“ použil Dieter Henrich příklad, který se mi zdá instruktivní také svým původem v problémech sociologie náboženství: „Konstatováním souvislosti kulturních jevů bylo třeba tvrzení, že v Anglii 16./17. století se kapitalistické hospodářské smýšlení objevovalo současně s různými formami kalvinistické protestantské teologie. **Kauzální podminěnost** by byla ukázána pak, když by se prokázala srozumitelná závislost jednoho na druhém a současně se ozřejmilo, které historické podmínky tehdejší Anglie byly tak příznivé, že takováto kauzální souvislost mohla vůbec vzniknout. **Kulturní význam** této události bude ovšem zkoumán tehdy, jestliže se bude usilovat o objevení vlivu – z kalvinismu vycházejícího – hospodářského systému na veškerou kulturu tehdejší Anglie a pak dále o prokázání následků, které měl tento kauzální význam pro celek kultury Západu.“ (proložil M. H.)⁵

Weber vždy zdůrazňoval tu stránku „kulturního významu“, jímž minulá kultura působí na kulturu následující. V tom zůstával věrný Rickertovi a jeho pojmu „historických center“⁶, výrazných politic-

4 GAZW, str. 178.

5 Henrich, D., 1952: „Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers“, Mohr, Tübingen, str. 78.

6 Rickert, H., 1896: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, Mohr-Siebeck, Tübingen u. Leipzig, str. 28–29.

Ve Weberově konstituci předmětu prostřednictvím „vztažení k hodnotám“ se ovšem nejedná o žádnou **logicky absolutní** svěvolivou skutečnost. Weber se jí vždy snažil vyloučit, a sice tím, že poukázal na **ontickou dimenzi hodnot**, která podle něj vzniká jejich neustále probíhající kulturně historickou sedimentací. Hodnoty v určité kultuře vždy platí, ale současně se zdůrazněním jejich dějinnosti je také vyjádřeno, že naše přítomnost je zároven vždy **přítomností dějin**. To znamená, že je už nějak (předem) utvářena, že vznikla jednáním lidí (předchozích generací) a že v ní proto existuje jakási zvláštní kontinuita minulých a přítomných jednání, jakkoli ta byla a mohou být orientována na různé hodnoty. Proto je skutečnost, ať už v historickém anebo současném smyslu, vždy jakoby předem kulturně (znovu) upozorňují: nikoli však substanciálně) strukturovaná a má nějaký určitý smysl.

Tak bylo zdůrazněno dvojí: Jednak požadavek, aby si vědec byl vždy vědom provázanosti svého **poznávacího stanoviska** a své **společenské situace**, což celou diskusi vede na půdu odlišování vědecké **deskripce skutečnosti** a ideologické **preskripce hodnot**. A dále, že východisko vědy o kultuře je do značné míry závislé na předvědeckém konsenzu o tom, co je poznání hodné, a to Weberovi znamenalo: co je závislé na kulturně zprostředkované shodě o tom, co je pro současnost důležité.]

2. Tím se dostáváme ke druhé hlavní složce Weberova pochopení metody a metodologie. V jejích základech leží požadavek **komunikace** mezi subjekty, usilujícími o vědecké poznání. Předpokladem každé komunikace ve vědě je **objektivita**, s níž výsledky svého poznání prezentujeme: hodnoty, od kterých se nutně, z důvodů povahy vědy samotné, vychází při konstituci předmětu, v žádném případě už pak do našeho poznávání nesmí dále intervenovat. Weber v této souvislosti hovoří o nutnosti **hodnotové neutrality** (Wertfreiheit), a míní tím maximální zdrženlivost ode všech a jakýchkoli hodnotících soudů o skutečnostech, jež usilujeme poznávat. Jedině tak totiž může být podle něj umožněna jak **intersubjektivní demonstrace poznatků**, tak jejich následná kontrola na fóru vědy, tj. před vědeckou komunitou, která poznání nakonec vždy verifikuje, akceptuje a kodifikuje. Jestliže je tomu opravdu tak, že si historickou a společenskou skutečnost sami konstruujeme prostřednictvím „vztažení k hodnotám“,

„které nemohou být dány absolutně, a protože neexistuje žádný jejich pevný, všeobecně závazný či dokonce transcendentní řád, pak „musí badatel i přednášející nevyhnutelně rozlišovat mezi konstatováním empirických faktů (včetně zjištěného „hodnotičího“ chování zkoumaných empirických osob) a mezi svým prakticky hodnotícím stanoviskem, tj. mezi tím, které z těchto faktů (včetně případných „hodnocení“ empirických osob o úloze objektu zkoumání) on sám posuzuje jako „žádoucí anebo nežádoucí z etických, kulturních anebo jiných hledisek“, jak je tedy „hodnotí“.¹⁰ Hodnotová neutralita pak navíc může plnit dva úkoly:

a) musí korigovat „empirické látkozroutství“ (Stoffhuberei), totiž „naivní sebeklam toho odborníka, který nedbá na to, že od počátku to byly ideje hodnot, s nimiž nevědomky přistupuje ke své látce, a jejichž silou z absolutní nekonečnosti vyzvedl nepatrný díl jako to, o co se mu jedinečně jedná v jeho zkoumání“¹¹, a kromě toho

b) musí zároveň také korigovat každé „smysložroutství“ (Sinnhuberei), každé prázdné „mlácení“ smyslu, počínající už jednoduchým a nereflektovaným směřováním vědeckého poznání se světonázorovými soudy, kdy na místo toho, co je, vstupují iluze o tom, co být mělo.

To první je Weberovou kritikou „uhlířského pozitivismu“, zejména na jeho spontánního dogmatismu, to druhé je kritikou všech pokusů o intervenci ideologií a světonázorů do vědy. Principiální filozofický obsah konceptu „hodnotové neutrality“ pak byl dále podtržen Weberovými historickými analýzami vývoje vědy a jejího různého „smyslu“ v různých historických údobích (věda jako cesta k „pravěmu bytí“ v antice, k Bohu, přírodě a pravému umění v renezanzi, anebo jako základ emancipace, sociálního štěstí a smyslu světa, jak věřilo XIX. století), kdy se ukazuje, že vira v hodnotu vědecké pravdy není žádným – jak Weber říká – „přírodním faktem“, ale jen produktem určité kulturní konstelace.¹²

3. Vedle nesamozřejmě povahy každé (historické či sociální) skutečnosti, k níž se svým poznávacím zájmem obrací společenskovědní badatel, Weber současně – a k tomu komplementárně – poukazoval

10 GAZW, str. 499.

11 GAZW, str. 181.

12 GAZW, str. 598 (540).

také na nesamozřejmou povahu **pojmu**, jimiž vůbec může být náš poznávací zájem o tuto skutečnost realizován. Zvláštní roli přitom hrálo Weberovo již zmiňované **nominalistické přesvědčení**. Pojmy, o které se Weberovi jednalo, měly umožnit kontrolovatelný přechod od různorodosti a rozmanitosti skutečnosti, od kontingence pouze empirické současnosti a následnosti jevů k teorii o těchto faktech a fenoménech. Nazval je **ideálními typy** a byly pro něj jednoznačně jediným vhodným prostředkem pro poznání skutečnosti nějaké dané, současné resp. minulé kultury, případně pro komparaci jejich různých daností, a to jak v synchronním, tak diachronním smyslu. Jako „konstituce“ je zde charakterizují záměrně, abych zdůraznil roli badatele, který k nim u Webera dospívá „jednostranným *stupňováním jednoho* nebo *několika* hledisek a shrnováním bohatství difuzních a diskretních jednotlivých jevů, existujících tu více, tam méně a někde vůbec ne, které se s oněmi jednostranně zdůrazněnými hledisky spojují do určitého vnitřně jednotného *myslenkového* obrazu.“¹³ **Ideální** ideálního typu má tedy – jak Weber ostatně opakovaně zdůrazňuje – poukazovat na jeho „vytvořenost“, na jeho pomyslnost a jeho charakter **vystupňování** fenomenálního, s čímž pak souvisí i jeho **selektivní funkce**: opomíjí to, co se nezdá důležité. Nemá v sobě nic závazného, normativního či vzorového nebo bezpodmínečného a nelze jej používat ani axiologicky či „*utopicky*“ (eschatologicky).

Koncepce ideálního typu je u Webera výsledkem hledání protiaargumentace k dobovým iluzím o možnosti formulace naprosto exaktních induktivně vypracovaných zákonů a pojmů (srovnatelných s přírodovědnými) ve společenských vědách, z nichž by mělo být možno dedukovat vysvětlení jednotlivých konkrétních případů. Za pouze ideálnětypické považuje proto Weber nutně také všechny společenskovědní teorie, a to i ty, kde si to jejich autoři neuvědomovali. **Ideálně typická pojmotvorba** je mu osudem vědeckosti společenských a historických věd, a právě proto také vyžaduje její plánovitě, úmyslně a standardizovaně zavádění.

Jak mají takové konstrukce vypadat, exemplifikoval Weber na příkladu ideálního typu středověkého **městského hospodářství** (Stadtwirtschaft): „Pojem městského hospodářství *nebyl* vytvořen ja-

13 GAZW, str. 191.

ko průměr hospodářských zásad ve všech městech, která máme zkoumat a která také skutečně existovala, nýbrž právě jako ideální typ...“ To znamená, že ho vytváříme „na základě specifického zájmu“ (třeba přesvědčení o důležitosti středověkého města pro vznik kapitalismu), a to „spojováním jednotlivých rozptýlených historických jevů“ a hierarchizací jejich významu na základě určitého jednostranného (*individuálního*) hlediska“ (třeba jejich jen hospodářského významu). „Jednotný myšlenkový obraz“, který tak vznikne, se ve své úplnosti a čistotě v realitě nikde a nikdy nevykytoval, je utopíi „a pro historickou práci vystává úkol, aby v každém *jednotlivém případě* zjistila, jak se realita onomu ideálnímu obrazu blíží či jak je mu vzdálena, do jaké míry ekonomický charakter poměrů určitého města lze tedy v pojmovém smyslu vyjádřit jako město-hospodářský.“¹⁴

Jako ideální typy je možné vytvářet nejen „abstraktní pojmy souvislosti, které před námi vyvstávají v proudu dění jako něco relativně trvalého, jako historické jednotliviny, které podléhají dlouhodobějším historickým změnám“ (stát, kapitalismus, politické panství, náboženská sekta atp.); na stejném místě Weber dokonce zdůrazňuje, že „existují ideální typy nevěstinců právě tak jako ideální typy jednotlivých náboženství“. Ideálnětypické pojmy mají být používány i pro porozumění významu jednotlivých historických událostí a individuální kauzality „vývojových změn“,¹⁵ ale, což je důležité, také pro porozumění průběhu a úloze (individuální kauzality) různých druhů historických a společenských procesů. V těchto souvislostech se stávají něčím jako prostředkem budování **kontrafaktické logiky**¹⁶: „...abychom mohli prohlédnout skutečné kauzální souvislosti, konstruujeme si neskutečné.“¹⁷ Jako příklad tohoto použití ideálnětypického přístupu aktualizoval kdysi *Raymond Aron* (1905–1983) příklad bitvy u Marathonu, používaný ovšem už ve Weberově době: „Chceme-li zkoumat... význam bitvy u Marathonu, ptejme se nejdříve-

14 Tamtéž.

15 GAZW, str. 203.

16 Takto charakterizují Weberovu kontrafaktickou logiku (j. logiku typu „co by bylo, kdyby...“ Gerhard Wagner a Heinz Zyprian ve své důležité studii „Methodologie und Ontologie: Zum Problem kausaler Erklärungen bei Max Weber“, in: Zeitschrift

für Soziologie, Jg. 14, 1985, str. 119.
17 GAZW, str. 287.

ve, co by se stalo, kdyby byli Řekové nevířili, a pokusme si představit – nikoli to, co by se stalo v jednotlivostech (což je nemožné) – ale to, jak by jinak ve všech obecných ohledech probíhal vývoj Řecka... Takovému hypotetické zrušení času se zdá být možné. Především nám při tom pomůže srovnání s podobnými případy... – jednání Peršanů na dobytých územích nám dá představu teokratické formy panství, která by po perském vítězství pravděpodobně byla zavedena také v Řecku. Rozdíl... mezi vývojem pod perskou nadvládou a vývojem skutečným mám pak dovolu pochopit „nejmen význam této události“ samotné, ale zároveň i „rozhlišovat adekvátní (a případně nahodilé) příčiny“ v individuální kauzalitě dějin.¹⁸

④ Pro Webera tedy neexistuje žádný předem daný řád světa, žádný jednoznačný a lineární vývoj či pokrok, ani smysluplná hierarchie jevů a procesů, žádný „pravdivý“ smysl světového dění a nic podobného. Proto nepovažuje za možné ani to, že by ve společenských vědách v nejšířším slova smyslu mohl úspěšně dopadnout pokus, aby se z nadindividuálních sociálních útvarů (kapitalismus, modernizace atp.), třeba už z toho, že historicky (nebo sociálně) existují, vyvozovala platnost nebo závaznost hodnot nějaké (třeba naší moderní) kultury.

Cíl sociálněvědní práce, tj. kauzální vysvětlování souvislostí přírodních jevů v jejich historické jedinečnosti, je podle Webera dosažitelný jen tehdy, když analýzu počneme u jednání jednotlivých „lidí kultury“, u toho, jak se svým jednáním „hodnotově vztahují“ ke svému okolí, a tím mu propůjčují **subjektivní smysl**.

Sociologické porozumění proto může začínat jediné a vždy u toho smyslu, u těch účelů a cílů, které si klade jednotlivý člověk, a případně u hodnot, o které ve svém jednání usiluje at už jako individuum nebo příslušník skupiny. **Jednání** samo, „onen specifický objekt sociologie porozumění... je srozumitelně *vysvětlitelné* jen z tohoto (subjektivně) míněného smyslu.“¹⁹ Sociologie je tak myslitelná jen jako **sociologie rozumějící** („verstehende Soziologie“), a v ní se Weberův **filozoficko-metodologický nominalismus** spojuje

18 Aron, R., 1969: „Deutsche Soziologie der Gegenwart. Systematische Einführung in das soziologische Denken“, Kroener, Stuttgart, str. 119–123.
19 GAZW., str. 429.

s **nominalismem sociologickým**.²⁰ Porozumění“ jakožto cíl zkoumání je konečně také důvodem, proč sociologie porozumění (v našem smyslu) jako nejspodnější jednotku, jako svůj atom... pojednává jednotlivé individuum a jeho jednání. Ze stejného důvodu je však pro tento způsob zkoumání jednotlivec také hranicí nejvyšší... pojmy jako „stát“, „družstvo“, „feudalismus“ a podobně pro sociologii označují, obecně řečeno, kategorie určitých druhů vzájemného lidského jednání, a je tedy její úlohou, aby je redukovala na „srozumitelné“ jednání, a to bez výjimky znamená: na jednání účastníků se jednotlivců.“²⁰

Společnost se tak proměnila v pouhou sumu sociálních jednání lidí, a sice právě jako subjektivních bytostí, a teprve z jejich jednání jako jednotlivců se vědecky konstruuje sociální svět a konstituují sociální útvary jako tradice, zvyky, mravy, konvence, právo, stát, trh atd. Tyto útvary totiž pro Webera nejsou nic jiného než šance, že jednotlivci budou jednat určitým způsobem: „Nějaký stát“ přestává sociologicky existovat, jakmile zmizela šance, že budou probíhat určité druhy sociálních jednání orientovaných na nějaký smysl. Tato šance může být velmi velká anebo nepatrně malá. V tom smyslu a tou měrou, že tato šance... trvala nebo trvá, trval anebo trvá příslušný sociální vztah.“²¹

Pro Weberův radikalismus na této půdě je přitom důležité, že smysluplné jednání individuů **nelze bezprostředně přičítat** nějakým kolektivním entitám, spojovat je se sociálními útvary, s institucemi a skupinami. Pro jeho sociologii jsou tyto a všechny ostatní útvary společností „pouze procesy a souvislostmi specifického jednání jednotlivých lidí, poněvadž pouze ti jsou pro nás srozumitelnými subjekty jednání, orientovaného na nějaký smysl.“²²

Weberův nominalismus se tedy přes analýzu jednání jednotlivců spojil s jeho světonázorovým individualismem. Ten byl kromě toho podtržen ještě dalším motivem, a tím je Weberovo **herakleitovské** vědění života jako boje a věčného konfliktu. Konflikt a boj jsou pro něho bytostnou součástí každého kulturního usilování a jakkoli se mo-

20 GAZW., str. 439.

21 GAZW., str. 554.

22 GAZW., str. 538/539.

hou měnit jejich prostředky, předmět, nositelé anebo i cíle, boj sám nelze ze společnosti odstranit.²³

Tato představa, která je pro Webera nancijyš charakteristická, nám může dokonce připadat jako jediný skutečně metafyzický princip jeho myšlení a nepochybně spoluvytvářela polemický patos jeho osobnosti. Není však, jak se někdy tvrdívá, pouze důsledkem Weberova překvapivě důkladného promyšlení Nietzscheho. Přinejmenším stejnou roli jako intelektuální zkušenost²⁴ zde hrálo Weberovo zevšeobecňování principů liberalisticky pojatého trhu, a dále také zájem o politiku, ať už jako boj idejí a konkurenci demokratických argumentů na rovině ideální, anebo jako boj a konflikty skupin a zájmů, národů a států v politice reálné a praktické.²⁵ S bojem se podle Webera setkáváme už „při volbě prostředků pro dosažení určitých cílů, třeba v souvislosti s otázkou, do jaké míry určitý cíl světí prostředky, nasazované pro jeho dosažení“.²⁵

„Metafyzika“ boje je u Webera funkcí jeho nominalismu, souvisí s jeho relativistickým a nesubstanciálním pojetím hodnot jako pouhých vztahů, vyvážených jen jako konkrétní poměr někoho k něčemu. Proto je také možné jednu a touž skutečnost hodnotit se zcela protikladnými znaménky: „...Je otrápanou moudrostí, že něco může být pravdivé, ačkoli... to není ani krásné, ani svaté, ani dobré. To však jsou nejelementárnější případy... zápolení různých bohů jednotlivých řádů a hodnot. Jak chcete, vědecky rozhodnout mezi hodnotou francouzské a německé kultury, to nevím. Právě zde probíhá svár různých božstev, a ten je věčný. Existuje jen v jiné podobě než jak existoval ve starém světě, ještě nezraveném bohů a démonů... A nad těmito bohy, nad jejich bojem vládné možná osud, ale určitě ne ‚věda‘. Lze jen chápat, co je božstvem pro jednoho a co pro druhého anebo co je božstvem v jenom či druhém řádu...“²⁶ Weber byl rozhodně přesvědčen, že všechny analýzy konkrétního jednání lidí nám dokazují, že otázka cílů, stanovisek a hodnocení je individuální

23 Viz k tomu např.: GAzW., zejména str. 479 a násled., dále 469, 592 atd.

24 Viz k tomu např. Julien Freund v monografii „The Sociology of Max Weber“ (New York, 1968) kde se pro Weberův obraz světa zdůrazňuje jeho vynikající znalost Baudelaireovy poezie, Tolstého a blízkost Schopenhauerovi (st. c. d., str. 17).

25 GAzW., str. 479.

26 GAzW., str. 546.

záležitostí každého jednotlivce a jeho volby a že zde autorita vědy rozhodně selhává: „Můžeme například přesvědčenému syndikalistovi názorně dokázat, že jeho jednání je sociálně neúčinné, tj. že nemůže mít žádný vliv na změnu vnějšího třídního postavení proletariátu, ale že dokonce i může vyvoláním reakčních nálad toto postavení bezodkladně zhoršovat. A přece se tím pro něho – jestliže se opravdu hlásí k posledním důsledkům svého jednání – *ničeho nic* nedokázalo. A to ne proto, že by byl pomatený, nýbrž proto, že ze svého hlediska může mít pravdu...“²⁷

Pokusíme-li se shrnout dosavadní výklad základních složek Weberova pochopení vědy a metodologie, můžeme říci, že pro Webera je úkolem vědy o kultuře registrace jednotlivých hodnotových systémů, které se v různých dobách na různých místech objevily, a popis jejich vzniku, růstu, panství a zániku, čemuž se snaží porozumět právě s ohledem na jedinečnou neopakovatelnost každé historické události (*das So-und-nicht-anders-Gewordensein*). Pro postup těchto věd je charakteristické, že (v pojmotvorných procesech) pro sebe svůj předmět poznání konstruují a komponují, a to vždy znovu a z různých (hodnotových) hledisek. Protože neexistuje žádná sféra absolutních hodnot, v níž např. chtělo věřit badenské novokantovství, neexistuje tedy pro „vědy o kultuře“ žádná skutečnost absolutní, výlučná a konečná, stejně jako nemůže existovat žádná její konečná mimo danou kulturu platná analýza. Co považujeme za vědecky relevantní, je pro Webera vždy závislé na tom, co my sami pro naši současnost považujeme za významné, za hodnotné nebo alespoň za **poznání hodné**. Nikdy to však není skutečnost celá, ale jen její konečná část. Takto vymezená relevance pak ovšem implikuje zásadní parciálnost veškerého jejího poznání a zároveň zakládá přesvědčení o **pluralismu** možností vědeckého uchopování konečných částí nekonečné skutečnosti. Neboť hledisek (hodnot), z nichž můžeme analyzovat jednotlivé jevy skutečnosti jako pro nás významné, je aktuálně i potenciálně nesmírně mnoho, stejně jako existuje nesmírně mnoho zásad, podle nichž můžeme vybírat jejich souvislosti.

Anebo, kdybychom to chtěli formulovat postmoderním jazykem dnešní doby, unitarizující pojetí vědy a unitaristická pojetí světa, usi-

27 GAzW., str. 513.

lující o jediný a jednotný výklad všeho, která by se mohla opřít o metafyzickou závaznost filozofických (axiologických) metanarací, jsou zde nemožná a nepřipustná. Filozofická hlediska mohou být nápomocná při vytváření plodných badatelských hypotéz, jsou ale viděna a poměřována jen s ohledem na rozsah poznání, jež ale viděna zprostředkovat, nikoli s ohledem na závaznost a výlučnost, jež by chtěla tomuto poznání přírknout.

Veškerá racionalita vědy spočívá na základech iracionální skutečnosti a stává se – což je důležité pro její pozdější pragmatičká i světová názorová pojetí – třeba v sociologii vědění – závislou na lidské činnosti, jejímž je produktem.

Požadavek otevřenosti vědy a plurality jejích přístupů je nejzřejměji vidět na Weberově „historizaci historiografie“ a „sociologizaci sociologie“, totiž právě na pochopení závislosti na „hodnotových ideách vládnoucích vědci a jeho době“⁹⁸ v případě historiografie, a na zdůraznění závislosti hledisek na pluralitě společenských poznávacích zájmů v případě sociologie. Obojí, historizace historiografie a sociologizace sociologie rostou z uvědomění dějinnosti – a to samozřejmě znamená z uvědomění relativity – svých vlastních poznatků.

Proto historie a společenské vědy vůbec nesmí být chápány jako postupně a pozvolně přibližování k absolutní pravdě, ale spíše jsou bytostně „pouhým“ bádáním, výzkumným provozem, který svůj předmět konstituuje z různých předpokladů a vidí v různých kontextech. Weber zůstává novokantovcem jen v tom, že jednoduše a bezesouhlasně nepřijímá to, co je zprostředkováno empiricky, nýbrž snaží se hledat podmínky poznání, které tuto zkušenost zprostředkují, které ale samy nemají zkušenostní charakter.

V těchto svých úvahách Weber přímo ztělesňuje demokratický a liberalistický potenciál pluralistických, relativistických a antiunitaristických sebecpochopení vědy, jakkoli v otázkách praktické politiky i v osobním životě zůstával konzervativcem.

5. Sociologie: konstrukce a porozumění

Weberovy práce k problémům obecné sociologie lze rozčlenit do dvou velkých, tematicky poměrně přesně vymezených celků, které – jakkoli se mohou zdát vnitřně úzce provázány jediným a jednotným badatelsko-metodologickým gestem – jsou natolik samostatné, že je lze prezentovat odděleně. Z biografického hlediska můžeme tyto práce chápat jako relativně pozdní výsledek určitého směřování, v němž se nakonec propojily Weberovy reflexe metodologické s některými obecnějšími závěry jeho prací historických a historicko-právních.

„Konkrétní“ a „abstraktní“ sociologie

Pro odlišení základních perspektiv Weberova pojetí sociologie se zdá účelné využít termíny **konkrétní** a **abstraktní sociologie**, jež zavádla Marianne Weberová¹. Pak lze jedné straně ukazovat Weberovu podrobnou a rozsáhlou konstituci prostředků „abstraktního“ výkladu společnosti, jehož charakter je především pojmově analytický. Jedná se o vyjasnění základního konceptu disciplíny: o její obsahové i metodické zaměření, o její centrální pojmy i o vztahy jak k obecným dobovým ideálům vědy a vědeckosti, tak k ostatním speciálním vědám. A to, co lze v této Weberově „abstraktní sociologii“ chápat jako její empirickou složku, má spíše jen ilustrativní povahu; sloužilo výlučně jako prostředek **systematického znázornění a objasnění**

1 Toto odlišení se ovšem do značné míry opírá o vlastní Weberovy úvahy. Viz k tomu: Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild, Tübingen, 1926, zejména str. 215 a násl.

„pojmu“. Weber tu na základě empirických údajů demonstroval heuristické, srovnávací, strukturovorné atp. funkce pojmů a jejich vnitřní logiku, přičemž – což je dáno Weberovým badatelským východiskem v historiografii – se ilustrace opírají zejména o materiál historický. Takovito abstraktní a pojmově systematický charakter má vlastně celý první díl Weberova nejznámějšího sociologického spisu *Wirtschaft und Gesellschaft* (Hospodářství a společnost) a v něm pak zejména první kapitola, někdy také označovaná jako „Weberova teorie kategorií“. Byla nadepsána *Soziologische Grundbegriffe*³ (Základní sociologické pojmy) a je rozčleněna do sedmnácti paragrafů, enumerujících abstraktní a formulačně náročné (někdy skoro až nestro- zumitelné) definice nezákladnějších kategorií Weberovy sociologie: **sociálního jednání**, **sociálního vztahu** a **legitímního** (společenského) **řádu**. Kapitola neposkytuje žádnou svěbytnou sociologickou teorii, ale jen přesné instrumentarium pro poznávání z pozice jed- noznačně definovaných hledisek. Důraz na definice je citelný zejmé- na v závěrečných paragrafech této kapitoly, zabývajících se různými konkrétními podobami **sociálních vztahů** a různými formami **social- ní organizace**, ale vlastně pokračuje i ve všech následujících částech knihy, věnovaných speciálním disciplinám (ekonomické a politické sociologii, sociologii náboženství a práva atd.).

K výkladu sociologických jevů ve vlastním slova smyslu se náš au- tor dostává až na začátku druhé třetiny knihy. Pro tuto část použila Marianne Weberová označení „konkrétní sociologie“. V ní se už ne- jedná o objasnění pojmového základu oboru, ale o **systematické zobrazení struktury a individuální kauzality** sociální, ekonomické, kulturní **skutečnosti**. Systematicky objasněné a **ideálnětypicky** vy- pracované pojmy zde slouží výlučně k intelektuálnímu proniknutí do konkrétní podoby zřetězení společenských faktů, do historické jedinečnosti fenoménů, jak jsou významné pro duchovní pochopení světodějných „zřízení“ a procesů. Je tedy zřejmé, že odlišení abs- traktní a konkrétní sociologie neodpovídá zcela dnešnímu odlišová- ní sociologické teorie a interpretovaného sociologického výzkumu. Společná je – zhruba řečeno – metodologizace a „instrumentaliza- ce“ teorie, což ovšem neznamená, že by se „přístup“ někdy stal důle-

2 Viz k tomu pozn. č. 8 v I. kap.

žitějším než „problém“ sám, což se moderním empirickým popisům bez teorie někdy vyčítá. U Webera je odlišení neseo **jiným pojetím obecnosti**: ta u něj měla rozhodněji odpovídat historické individuali- litě jednotlivých společenských fenoménů, pročez také kladl větší důraz na jejich „faktičnost“ než na jejich „nutnost“.

Důležitou roli přitom hrál Weberův **nominalismus** a nevysslovova- né přesvědčení, že **sociologická teorie** je v první řadě záležitostí **me- todologickou**, jen prostředkem k účelu; takto viděno nejsou otázky **metodologie** ničím jiným než pragmatickým problémem úspěšnosti na- šeho poznávání a hodnoty jeho výsledků.

Konstruktivistický a pluralistický étos takto vyloženého přístupu je u Webera výstovný: „Nikoli *věcné* souvislosti *objektů*, nýbrž *mýšlenko- vé* souvislosti *problémů* leží v základech pracovních oblastí jednotli- vých věd: kde se jde novou metodou za novým problémem a tak se objevují pravdy, které otevírají nová významná hlediska, tam vzniká nová „věda“.⁴

Oním přístupem ke kulturním fenoménům, který prolomuje hranice a problematizuje základy jen historického, případně jen psychologického výkladu pravidelnosti a souvislosti sociálních jevů, byla pro Webera právě **sociologie**. Definoval ji jako „vědu, která chce sociálnímu jednání porozumět výkladem, a tím je přičinně vysvětlit v jeho průběhu i v jeho účincích“.⁴

V návaznosti na tuto definici pak Weber rozvádí ze svého hledis- ka nezákladnější určení sféry objektů sociologického zájmu. Jako nejvšeobecnější pojem se v této souvislosti vymezuje **lidské chování** vůbec, tj. např. „vnější a vnitřní konání, opomíjení něčeho, trpnost“ atp., a mimo jiné také **všechno jednání**. Jednání představuje podtří- du lidského chování, a sice takovou, kde jednající individuuum nebo jednající skupina „spojují se svým *chovááním* nějaký subjektivní smy- sl“. Dělí a podobně ohraničenou sférou (podtřídou podtřídy) jed- nání je pak **sociální jednání**, to znamená podle Webera takové, kde se „míněný subjektivní smysl vztahuje na chování *ostatních*, a podle toho se ve svém průběhu orientuje“.⁵

3 GAzW, str. 166.

4 WuG, str. 1

5 Srovnaj k tomu WuG, str. 1.

vycházel národohospodář *Lujo Brentano* (1844–1931) – mimocho- dem synovec básníka *Clemense* a bratr filozofa *Franze Brentana* – jehož státi a posléze i kniha *Die Entwicklung der Wertlehre*⁶ (Vývoj učení o hodnotách) z roku 1908 se Weberovi stala podnětem ke kritice té- to perspektivy výkladu sociálních jevů.

Od psychologického výkladu dějin i společnosti, tj. takového, který se chtěl opírat o možnost vcítění do jednání druhých, o **znovu- prožívání** historických událostí, se Weber rozhodně distancoval už ve svých prvních metodologických státech, např. v *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* (Roscher a Knies a logické problémy historického národohospodářství) z let 1903–1906⁷ a zejména v recenzní státi *Grenznutzlehre und das „psycholo- gische Grundgesetz“* (Učení o mezním užtku a „základní psycholo- gický zákon“) z roku 1908⁸. Termíny „psychologie“ a „psychologic- ký“ začal používat v zásadě jen jako synonyma pro „subjektivistický“ nebo „iracionální“.

Psychologismus Weberovy doby vycházel z předpokladu, že **empi- rická psychologie**, která se tehdy konstituovala jako samostatná dis- ciplína, bude a v něčem už dokonce je schopna odhalit v lidském myšlení empirické zákonitosti podobného druhu, jako jsou ty, je- jichž pomocí všechny přírodovědy tak úspěšně vysvětlují materiální svět, do něhož byl člověk postaven. Takovéto v lidském světě údajně vládnoucí „přírodní“ zákony myšlení pro psychologismus představo- valy výsledek akumulace zkušenosti, zachycení struktury jejího obsa- hu, a nejsou – oproti Kantovi a vlastně proti filozofické tradici od Platóna vůbec – odvoditelné z čistého myšlení samého (tj. *a prio- ri*), nýbrž musí být objeveny nad zkušeností a jejím (zejména in- duktivním) zpracováním.

To ovšem vedlo k jednostrannostem: k rozpoštění nadindividu- álních sociálních vazeb a vztahů do pouhých psychologických návyků a mentálních dispozic, k psychologizaci (všobecných) pravd a (platných) hodnot atd.

6 Brentano, L., 1908: „Die Entwicklung der Wertlehre“, München.

7 In: GAzW, str. 1–145.

8 In: GAzW, str. 360–375.

Centrem Weberovy sociologie, již lze z hlediska jejího předmětu charakterizovat jako **sociologii jednání** a z hlediska metody jako **sociologii rozumějící** (či chápající) (verstehende Soziologie), je po- jem **smyslu** a jeho analytické zachycení nejen ve struktuře lidských jednání, ale vlastně i ve všech sociálních „institucích“, které se na zá- klade různých forem, různých možností (Weber sám je nazývá „šan- cemi“) a různých záměrů konkrétních jednání nakonec „stabilizují“ a které z nich v různých podobách „sedimentují“. Důsledkem pak je, že procesy **individuace** a **socializace** nemohou být nahlíženy jako protiklady, ale spíše se musí vycházet z předpokladu, že v různých sociálních vztazích se vyskytují v zásadě **stejně**, i když konkrétně transformované momenty smyslu. Zdůrazněme už zde, že „smysl“ nepředstavuje pro Webera nic substanciálního, není ani cílem dějin, ani jejich spodním proudem; pro Webera se i zde, jako ve všech pří- padech pojmovosti, jedná o **badatelskou konstituci**, metodologické ustanovení (komplementární ke **konstrukci předmětu**), která má umožnit porozumění, a to právě i tam, kde skutečně účely jednání z nějakého důvodu zůstaly skryty anebo kde jednání neprobíhá jed- noznačně.

Kritika psychologismu

Důležitým motivem Weberova rozpracovávání systematické, tj. jak „abstraktní“, tak „konkrétní“ sociologie, které měly společnost, ekono- miku, právo a politiku zkoumat s ohledem na jejich základ v in- dividuálních, různě motivovaných a různě orientovaných lidských **jednáních**, bylo také jeho vyrovnání s dobovým **psychologismem**. Ten na rozdíl od historismu, pozitivismu i novokantovství nikdy ne- představoval zcela samostatnou a svébytnou školu, ale spíše jen obecnější intenci, probíhající často napříč různými disciplínami. Jako iniciátor psychologismu bývá zmiňován *John Stuart Mill* (1806–1873), o něco později také *Richard Avenarius* (1843–1896) a *Ernst Mach* (1838–1916), lze s ním spojovat i pokusy *Friedricha Lan- gheho* (1828–1875) o fyziologický výklad Kantova *a priori*. Za nejvýraz- nější reprezentanty psychologismu v Německu se dnes považují *Wil- helm Wundt* (1832–1920), *Theodor Lipps* (1889–1941) a *Theodor Zie- hen* (1862–1950). V národohospodářské teorii z psychologismu

Dobová kritika psychologismu upozorňovala zejména na to, že z analýzy vývoje duševna lze sice vysvětlit, proč něco **považujeme** za platné, nikoli však samotný **nárok na platnost**, který by měl mít navíc také charakter (logické, věcné, vědecké, etické atd.) **nutnosti**.⁹

Weberova kritika psychologismu je důležitá z několika důvodů. Jednak se pro něj stala východiskem pokusů o hledání a promyšlení jiných, od transcendentálního, psychologismu i historismu odlišných základů moderní **racionality** a rovověkého procesu **racionalizace**, jednak si Weber na této pozici upřesňoval mechanismy a standardy svého konceptu **porozumění** historicko-sociálním jevům. A konečně zvláštní, můžeme říci morálně filozofickou roli hrála tato kritika při Weberově výkladu pojmu lidské **svobody**.

a) *Racionalizace a její pragmatičko-ekonomický původ*

Pokud se jedná o první bod, o problém původu a základů moderní racionality a racionalizace, pak pro Webera z kritiky psychologismu vyplývá, že **původ novověkého rozumu** i principy racionality již nelze odhalit v sebevědomí subjektu, ať už by bylo spojeno s „vrozenými idejemi“ myslí, anebo formulováno s ohledem na „transcendentální principy poznávajícího vědomí“. To znamená: nikoli autonomie lidského rozumu a spontaneita jeho výkonů (jak se domnívalo kantovství), nikoli „logika“ vznikání, „logika“ vývoje a změn historicky individuálního (jak se domníval historismus) a už vůbec ne zákony naší psychiky, jak se je snažila formulovat empirická psychologie, ale lidské jednání samo (zejména ekonomické), odehrávající se vždy v napětí mezi svými cíli a svými prostředky, je pro Webera tím, co by se propříště mělo stát interpretačním centrem porozumění racionality lidské skutečnosti. Nejednalo se však o jednoduchý posun v posuzování jednání od motivů chťení k výsledkům chťení (třeba v tom smyslu, jak Kantovu etiku ve *Fenomenologii ducha* kritizoval Hegel), ale o složitější strukturu: inspirací zde byla (ekonomická) **kalkulace**, pragmatičky zakotvené permanentní („kontinuální“) racionální rozvažování o našich cílech, o zamýšlených prostředcích

9 Sr. k tomu např. H. Noack: Die Philosophie Westeuropas im zwanzigsten Jahrhundert, Basel/Stuttgart, 1976, str. 178-181.

a o jejich vhodnosti či nevhodnosti pro dosažení přesné a jednoznačně pochopených záměrů, a případně dokonce i úvahy o nechtěných vedlejších důsledcích a „vedlejších ziscích“ našich řešení. Lidské racionální jednání v dějinách a společnosti není tedy pro Webera nic neproblematického nebo samozřejmého, ale je to poměrně dost složitá, nakonec však nicméně průhledná a srozumitelná struktura.

Racionalita a racionalizace Webera nezajímaly ani tak filozoficky (jako principy) nebo jen metodologicky (jako postupy našeho myšlení a poznání), ale především ve svých funkcích; v tom, jak jsou charakteristické pro konkrétnost a jedinečnost historických a společenských jevů, tj. zejména jak jsou **použitelné jako prostředek pro porozumění kapitalismu**, jeho vzniku a jeho specifik, a případně i pro jeho srovnání s jinými kulturními a sociálně-ekonomickými uskupeními. A nakonec byly pochopeny jako jakýsi „osud kapitalismu“, jako jedna z rozhodujících nosných sil tohoto řádu. V celku Weberova díla se objevily ve dvou (navzájem propojených) základních polohách, **metodologické** a **empirické** (resp. historické). Dokaže se dá říci, že pojem „racionalita“ vyvstává vnitřní jednotu díla a je jakýmsi metodologickým pojátkem mezi Weberovou konkrétní výzkumnou prací a jeho explicitně neformulovanou filozofii dějin (jakožto stále znovu naznačovanému přitakání neustálému růstu a prosazování racionálních principů do dalších a dalších oblastí lidského života), i jeho pochopení fenoménu moderní, s lidskou praxí Propojené vědy.

Neboť, jak se Weber snažil prokázat, „...jenom v Okcidentu existuje věda v takovém vývojovém stadiu, které dnes uznáváme jako platné“. Indické geometrii podle něho „chyběl racionální důkaz, babylonské astronomii matematický základ a přírodověda Východu vůbec neznala racionální experiment a laboratoř, v níž je prováděn.“ Jen na Západě, dovozuje Weber, „byla věda systematicky a racionálně rozvíjena a jen zde vznikla vrstva vzdělaných odborníků. Rovněž racionální organizace pomocí odborně kvalifikované byrokracie je výlučně západní záležitostí. A nakonec i stát jako politická instituce, s racionálně vypracovanou ústavou a právem a na racionálních základech vybudovaným zákonodárstvím, je znám Pouze na Západě.“ A právě tak je tomu podle Webera také se samot-

nou „nejosudovější mocí našeho moderního života“ – s kapitalismem.¹⁰

S ohledem na „specifičnost kapitalistické racionality Západu“ si Weber v úvodu své práce *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Protestantská etika a duch kapitalismu) klade otázku, jaká spleť okolností vedla k tomu, že „právě na půdě Okcidentu a jen zde se objevily kulturní jevy, které – jak si alespoň rád představujeme – přesto leží ve směru vývoje, který má univerzální význam a platnost?“¹¹ Weber přitom odmítá dobové charakteristiky kapitalismu jako pouhého „pudu po zisku“ (Erwerbstrieb). Ten podle něho existoval už před kapitalismem a existuje i mimo něj. Kapitalismus mu byl spíše identický se „zkrocením (či spoutáním: Bändigung – M. H.), přinejmenším s racionálním temperováním tohoto iracionálního pudu“¹² a je jednoznačně charakterizován snahou o **zisk kontinuální**.

To znamená dvojí: kontinuálnost zisku předpokládá 1. pravidelnou **opakovatelnost směn**, což vyžaduje zcela jiný způsob chování na trhu, než jak je to obvyklé třeba v orientálním bazaru, kde směna neprobíhá na základě „pevné“ ceny a určitých, v zásadě stále stejných pravidel, ale kde má naprosto jedinečnou formu **smlouvání**, která umožňuje, aby se pokaždé jiným způsobem a na jiné úrovni realizoval jak zájem prodávajícího, tak kupujícího. Toto však Webera nezajímalo tolik jako 2. **podmínka rentability produkce zboží**, tj. rentability provozu kapitalistického podniku, což má pro Webera význam přímo paradigmatický.

Orientaci na dosažení rentability, bez níž by každý kapitalistický podnik ztroskotal, vysvětloval Weber v analýze nejmenší ekonomické struktury, jíž je mu **kapitalistický hospodářský akt**. Zisk je racionálně dosahován jen tehdy, jestliže je odpovídající jednání orientováno na

10 Weber jde ve svém úsilí o postížení jedinečnosti okcidentálního racionalismu tak daleko, že se pokouší vypočítávat „racionální prvky“ západního umění, které nejsou nikde jinde známy, a mluví např. o „klasické racionalizaci veškerého umění... kterou u nás (tj. v Evropě) vytvořila renesance“ a která byla v malířství uskutečněna „prostřednictvím lineární a barevné perspektivy“ (sr. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, dále jen: *GAZR*, Bd. I, str. 3).

11 *GAZR*, I, str. 1.

12 *GAZR*, I, str. 4.

propočet kapitálu, což znamená, že toto jednání „je uspořádáno podle naplánovaného použití věcných či osobních nutných výkonů jakožto prostředků zisku takovým způsobem, že bilančně propočítány závěrečný zisk jednotlivých podniků z finančně zhodnotitelného vlastnictví statků (anebo bilančně propočítaná odhadní cena finančně zhodnotitelných statků v kontinuálním provozu podnikání) má při uzavěře *překračovat* (při trvalém podnikání stále znovu překračovat) „kapitál“, tzn. *bilanční odhadní cenu věcných prostředků*, použitých pro zisk a směnu“.¹³ Každé jednání, které se orientuje na zisk, musí být tedy započato i ukončeno bilancí, která stanoví rentabilitu. **Racionální hospodaření, charakterizované propočtem a bilancí**, pak Weberovi, právě pro svou jednoznačnost a průhlednost, slouží jako nezákladnější model tzv. **účelové racionality jednání** (někdy také hovoří o „racionalitě formální“), a zároveň je předpokladem jejího celosvětového rozšiřování, její „globalizace“.

Racionální hospodaření kapitalistického podnikatele je tedy rentabilní „věcný provoz“, orientovaný podle „peněžních cen, které vznikají vzájemným konkurenčním bojem lidí na trhu. Bez zhodnocení peněžních cen, tedy bez onoho boje, není možná žádná kalkulace.“¹⁴ Právě prostřednictvím peněz, jež jsou tím nejneosobnějším a nejabstraktnějším, co v lidském životě existuje, se podle Webera kosmos moderního kapitalistického hospodářství stává zcela nepřístupným pro jakékoli jen psychologické, osobní nebo dokonce i „lidské“ vztahy; naopak se rozšiřuje na jejich úkor, neboť nevyhnutelně a stále více sleduje výlučně svou vlastní imanentní nutnost.

Rentabilitě jako podmínce racionalizace je pak podřízen také vývoj věd, zejména přírodních, které rozpracováváním určitých technických možností kapitalismus spouštěly při jeho vzniku, a zároveň, z druhé strany, dostávaly a dostávají „rozhodující impulzy od kapitalistických šancí“, vážících se jako prémie na jejich hospodářskou zhodnotitelnost¹⁵.

Ve všech těchto případech, které západní civilizaci ukazují jako „jedinečnou událost lidských dějin“, se podle Webera jedná o „speci-

13 *GAZR*, I, str. 4–5.

14 *GAZR*, I, str. 544.

15 *GAZR*, I, str. 10.

ficky uzpůsobený racionalismus". Racionalita obecně je totiž pro Webera obsahově velice širokým, a co do svého použití mnohotvárným a ve svých výsledcích mnohoznačným jevem. Jednostranná "osvicenská" adorace rozumu je Weberovi právě tak nepřijatelná, jako jeho "romantické" odmítní. Obecně je pro něho pojem "racionality" charakterizovatelný jen jako mnohostranná intencionalita lidského jednání, případně jako duchovní postoj, jež se orientuje na metodické dosahování určitých cílů pomocí stále preciznějšího (a efektivnějšího) zvládnutí prostředků. Vedle racionalizace hospodaření, techniky, vědecké práce, války a vojenství, administrativy, atd. pro Webera právě tak existuje racionalizace třeba mystické kontemplace, tzn. "chování, jež - viděno z perspektivy jiných oblastí života - je specificky iracionální". Každá racionalita je tedy různá podle "posledních hledisek a cílů", podle kterých se orientuje.

Jinak řečeno: pro Webera neexistují různé druhy racionality, ale jen různé možnosti jejího zaměření, její různá směřování, a "racionality" se liší se tedy pouze tím, které oblasti a s jakým záměrem byly racionalizovány. "Konfuciánský racionalismus" - píše se v této souvislosti - "znamenal racionální *příprávu* se světa. Puritánský racionalismus jeho racionální *ovládnutí*".¹⁶ Jako komplementární k tomuto "jen" intencionalnímu (a to zároveň nutně znamenalo: mnohoznačnému) pojetí racionality se pak vymezoval také její opak: "Iracionální není nikdy nic o sobě, nýbrž vždy jen z určitého 'racionálního' hlediska. Pro náboženského člověka je každý nenáboženský, pro hedonika každý asketický způsob života iracionální, i když, měřeno jejich vlastními posledními hodnotami, mohou být racionalizací."¹⁷

b) Porozumění smyslu sociálního jednání

Právě ve Weberově kritice psychologismu a na ní mohla být zároveň přesvědčivě ukázána svébytnost i odlišnost jednotlivých sociálních a historických věd a jejich postupů, zejména alternativní poznávací síla Weberova pojetí myslenkových konstrukcí (tj. ideálních

16 GAZR, I, str. 534.

17 GAZR, I, str. 35, pozn. č. 1.

typů) jakožto základních prostředků racionálního porozumění lidským jednáním. Ale oproti historiografii, která pomocí ideálních typů „usiluje o kauzální analýzu a přiřazení *individuálních*, ale zároveň *kulturně* důležitých jednání, sociálních útvarů, osobností atd.“¹⁸, se sociologie pokouší tvořit ideální typy – ať už se jedná o „ideální typy“ jednání, postojů, institucí, procesů atd. – naprosto jednoznačně a synchronně platné. Jejich *idealita* má jen *paradigmatický* charakter, umožňuje srovnávat i rozumět, ale tyto typy se ve své „absolutně čisté ideální formě v realitě nevyskytují...“ Weberova sociologie... hledá obecná pravidla dění“ a její pojmovtorba bere svůj materiál „z relevantních realit jednání“, přičemž zvláštností jejich abstrakce je, že „tak jako i v ostatních generalizujících vědách“ jsou její pojmy „ve srovnání s konkrétní realitou historična realitně neurčitě či obsahově *prázdňe*“.¹⁹

Důraz na *konstruovanost* je důrazem na *objektivitu*, tj. pro Webera právě na ideálnětypický charakter sociálněvědného zkoumání, kdy se hledají a zjišťují „pouze *racionálně* srozumitelné, tzn. bezprostředně a intelektuálně jednoznačně smyslupné“ segmenty zkoumaného jednání, tj. vlastně to, „jak by jednání mělo probíhat“, kdyby nebylo ničím ovlivněno nebo rušeno.²⁰ Jen tak je totiž možné kauzální Porovnávání odchylek s ideální konstrukcí a tím i porozumění. „Konstrukce nějakého přísně účelové racionálního jednání tedy slouží sociologii... jako *typ* (ideální typ)“, jehož prostřednictvím lze rozumět „reálnému, iracionalitami všeho druhu (afekty, omyly atd.) ovlivněnému jednání jako ‚odchylce‘ od průběhu, představitelného v případě chování čistě racionálního.“²¹

Weber svou kritiku psychologismu rozpracovával zejména v souvislosti s ekonomickou *teorií mezního užítku* (která, velice zhruba řečeno, vycházela z přesvědčení o subjektivním významu, tj. o čistě subjektivní hodnotě každého určitého spotřebovávaného statku, přičemž tento význam se podle ní vytváří s ohledem na množství a relativní dostupnost tohoto statku). Weber teorii mezního užítku

18 WtG, str. 14.

19 Třámtéz; podobně: GAZW, str. 191.

20 WtG, str. 3

21 Třámtéz.

v zásadě přijímal a fascinovala ho zjednodušující schopnost této teorie, snažil se ji však jinak teoreticky odůvodnit.

Hodnotu, kterou pro nás má nějaký statek, nemůžeme podle něj chápat jako něco fundovaného jen psychologicky, ale pouze v širší souvislosti sociálního jednání, a sice právě na základě odlišení **prostředků a účelů** jednání a racionální rozvahy obou těchto komponent, anebo přímo na základě kalkulace **nákladů a zisku**: "...Učení o mezním užtku pojednává za určitým poznávacím účelem lidské jednání tak, jako by od A až do Z probíhalo pod kontrolou *obchodnického kalkulu*: to znamená kalkulu budovaného na znalosti všech jeho v úvahu přicházejících podmínek. Jednotlivé potřeby, ale i ony pro uspokojování těchto potřeb dané nebo produkované či směřované statky teorie mezního užtku pojednává jako kvantitativně zjistitelné položky a výkazy kontinuálního účetnictví, člověka (nahlíží) jako kontinuálně pracujícího, podnikového vědoucha a jeho život jako objekt tohoto účetně kontrolovaného, podniků To všechno je přece opravdu *opakem* jakékoli, psychologické!"²²

A pokud jde o tzv. neracionální (nebo dokonce mimoracionální) momenty tržních procesů, Weber je vykládá jako pouhé „poruchy“, případně jako „odchylky“ od normálního, tj. racionálního (idálně-*lozofické* doktríny: „materialismus, vitalismus, psychologický paralelismus, všechny teorie vzájemného působení jsou pro tuto pozici právě tak hostejné jako lippsovské, freudovské i každé jiné *podvědomí*... ve všem se usiluje pouze o to, aby byla nalezena *matematická* formule průběhu ekonomicky relevantního jednání, která by je umožnila teoreticky uchopit.“²³

Výklad jednání podle „jednoznačně a jasně formulovaných účelů“ nevyžaduje ve Weberově pojetí psychologii právě pro svou transparentní orientaci. Může být pochopeno a vysvětleno pouze a jedině tehdy, jestliže jeho porozumění (a porozumění jeho objektivním výsledkům) vyzýváme „ze subjektivních očekávání o chování *objektů* (subjektivně účelová racionalita) a z očekávání, která smíme mít na základě platné zkušenosti (objektivně správná racionalita)... [Čím

22 GAZW, str. 370.
23 GAZW, str. 368.

jednoznačnější jednání odpovídá typu objektivní správnosti, tím méně je třeba jeho průběh činit smysluplně srozumitelným prostřednictvím nějakých psychologických úvah.“²⁴ A právě proto také rozumnější sociologie nemůže být částí žádné „psychologie“.)

Jestliže je tedy racionalita lidského jednání charakteristická tím, že jednání je vědomě a plánovitě zaměřeno na určitý cíl a přitom současně probíhá podle jistých pravidel, srozumitelných ostatním (a tím v zásadě činitých jednání nejen opakovatelným, ale zároveň i „vsůčným“), pak je možné od sebe odlišit **dva typy racionálního jednání**: 1. **účelově racionální** jednání, které je zaměřeno na určitý zisk anebo na „úspěch“, jichž má být dosaženo tím, že jsou určité vnější podmínky jednání plánovitě nasazovány jako prostředky, a vedle něho 2. **hodnotově racionální** jednání. To není orientováno na „úspěch“ a jeho kalkulaci, nýbrž je nesené „vědomou vírou ve vlastní, svěbytnou hodnotu určitého chování“²⁵ především ale určitou hodnotu považuje za dále „nediskutovatelnou“. Mimo oblast analýzy jednání lze hodnotově racionálně rozumět také jako obecnému pojmovému prostředku pro objasňování jak sociální a politické, „účinnosti“ tradice, tak pro popis „kulturní sedimentace“ úspěšných vzorů a vytváření sociálních a kulturních stereotypů.

Weber sám to dále shrnuje takto: „*Účelově racionálně* jedná ten, kdo své jednání orientuje podle účelů, prostředků a vedlejších následků, přičemž racionálně *rozvažuje* jak prostředky s ohledem na účely, tak účely s ohledem na vedlejší následky, a zároveň i různé možné účely navzájem; tedy ten, kdo v žádném případě nejedná ani afektivně (a zvláště ne emocionálně) ani tradičně. Rozhodnutí mezi konkurujícími si a kolidujícími účely a následky přitom může být samo orientováno *hodnotově racionálně*: pak je jednání účelově racionální jen ve svých prostředcích... Ale z hlediska účelové racionality je hodnotová racionalita vždy *iracionální*, poněvadž stále méně reflektuje důsledky jednání, a to tím méně, čím více se absolutizuje hodnota, na níž se jednání orientuje, čím bezpodmínečněji je kladena jeho vlastní svěbytná hodnota (čistě svědomí, krása, absolutní povinnost).“²⁶

24 GAZW, str. 226–227.

25 WuG, str. 17.

26 WuG, str. 18.

Protikladnost účelové a hodnotové racionality, kde se protivstaví na jedné straně „nahé zájmy“ individuí a na druhé „kulturně podstatné“ hodnoty, tradice vázané normy atp.,²⁷ má – podobně jako i jiné Weberovy koncepty – jen **ideální** („paradigmatický“) charakter. V konkrétních badatelských kontextech jsou ovšem u Webera oběma „racionalitám“ vyhrazeny určité domény: zatímco pojem „hodnotová racionalita“ mu byl důležitý zejména pro zkoumání oblastí sociologie náboženství, „účelová racionalita“ byla rozhodující při zkoumání specifick kapitalismu. To, jak Weber pojímal jejich krátký historický vztah, ukážeme ještě podrobněji v souvislosti s kladem jeho tzv. **teze o protestatismu**.

Jak už jsme naznačili, možnost poznání historických a sociálních jevů, institucí a procesů byla u Webera založena na přesvědčení o rozhodujícím významu lidských jednání. Zásadním předpokladem přitom je, že těmto jednáním, jejich průběhu i struktuře je možno v zásadě objektivně porozumět. Jako základ porozumění však u Webera není zdůrazněna filozofická, v zásadě scholastická myšlenka, že „stejně je poznáváno jen stejným“, jejíž reformulace u *Giambattista Vico* (1668–1744),²⁸ že totiž přesné poznání může existovat o tom, čeho jsme sami tvůrci, a že tudíž svět dějin je nám přístupnější než svět přírody, jejímž tvůrcem je Bůh, se teorie porozumění často dovolávala. Zcela obecně viděno, nejzákladnějším předpokladem Weberovy sociologie je fakt, „že jsme lidmi kultury, nad nimi schopností a vůlí zaujímat ke světu stanovisko a propůjčovat mu smysl“.²⁹

Podle Webera jednotlivým jednáním rozumíme proto, poněvadž je každé orientováno na dosažení nějakého cíle, poněvadž se při tom vždy používají určité (zjistitelné) **prostředky**, poněvadž toto jednání většinou probíhá na základě více či méně racionální **rozvahy** (třeba kalkulace rentability), a v neposlední řadě také proto, že má vždy určité **důsledky** atd., které jsou pro nás významné. A to vše znamená, že vlastně v každém jednání jsou potenciálně zjistitelné nějaké **účelové** nebo dokonce **pravidelnosti**, které je pro nás činí průhled-

27 WuG, str. 21–22

28 Giambattista Vico, *Nová věda*, Academia, Praha, 1990.

29 GAzW, str. 180.

ným. V řadě případů jsme ovšem nuceni **pouze předpokládat**, že jednání, jemuž se snažíme rozumět, je jednání smysluplné, to znamená jednání probíhající za nějakým uvědoměným cílem, že nejde o pouze reaktivní anebo afektivní **chování**. Tam, kde smysl jednání z jakýchkoli důvodů zůstává nejasný nebo nedostupný, kde ho nejsem schopni zjistit a kde přesto chceme nebo musíme rozumět, tam také musíme smysl předpokládat a sami ho ze souvislosti jednání rekonstruovat tak, jako kdyby se podle něj jednání skutečně orientovalo.

Pod pojmem **smyslu** v procedurě sociologického porozumění můžeme zcela obecně rozumět různé věci. Především se hovořívá o porozumění pouhému **sémantickému smyslu**, tj. o významu znaku, obsahu nějakého slova či symbolu atp., s nimiž se v sociální sféře setkáváme. Porozumění pak většinou směřuje k tomu, aby se – v zásadě hermeneuticky – z existujících „dokladů“ vysvětlila možnost různých výkladů („různosti smyslu“), který nějaký znak nebo nějaká objektivně definovaná situace mohou dostávat u různých aktérů. V tomto použití se ovšem s problémem smyslu u Webera prakticky téměř neseetkáme, a pokud, tak jen v souvislosti s odchylkami od pravidelnosti, tzn. mimo hlavní tahy výkladu.

Porozumění smyslu se však může dále zaměřovat také na **sociální smysl**, to znamená: usiluje ukázat produktivitu a význam, které má pro lidské jednání následování určitých **sociálních pravidel**, respektování daných hodnotových hierarchií, trvání na tradovaných orientacích atp. (třeba v procesech socializace). V duchu svého nominalismu Weber v této souvislosti někdy hovoří o „smyslu míněním průměrně“,³⁰ podle kterého se orientuje nějaká skupina jednajících lidí. Jak už bylo naznačeno, zjišťování tohoto „sociálního smyslu“ bývá někdy důležité ve Weberových výkladech tzv. **hodnotově racionálního jednání**.

„Smysl“ bychom kromě toho ještě jinak mohli také charakterizovat jako „**objektivovaný**“, na jednotlivých individuích už víceméně nezávislý a jimi akceptovaný **smysl nějaké kultury**. Ten má pro ně většinou funkcionální charakter, a sice v tom, že plní zvláštní (v tomto případě bychom asi řekli: motivační) **funkci** směrem k celkové souvislosti nadřazeného systému. Je „všeobecný“, intersubjektivně

30 WuG, str. 14.

zprostředkovaný, je ovlivňován objektivními souvislostmi jednání a projevuje se zejména v procesech sociálních změn. S ohledem na Durkheimovy analýzy společenské **anomie** by se v tomto případě možná dalo hovořit o smyslu „**nomickém**“, jehož porušování a proměny mají – jak se právě Durkheim snažil ukázat – dalekosáhlé důsledky jak v životě společnosti, tak v životě jednotlivce.³¹

Kulturní či „**nomický**“ smysl z antropologického hlediska odpovídá lidské potřebě řádu a stability života, historicky a sociologicky vytváří kulturní systémy a jim odpovídající „**kolektivní řád**“ pospolitostí, reguluje rovnováhu možnosti a nároků individuí a zpevňuje v zásadě neurčitý a „**otevřený**“ horizont všech lidských jednání. Historicky a politicky pak může být používán se záměry legitimizačnými, a pro nás je vlastně téměř identický s tím, co už bylo výše analyzováno jako Weberovo pojetí „**kulturního významu**“ v případě konstrukce historických a společenských skutečností.

Pro nás je ovšem nejdůležitější to pojetí smyslu, které vypracoval Weber a které on sám definoval jako **subjektivně míněný smysl** a které výlučně spojil se svým pojetím „**empirických** a historických věd o jednání“. Tento smysl podle něj může být buď „**míněn fakticky**“, to znamená: je v „**historicky daném** případě míněn jedním jednotlivcem“, případně se jedná o smysl „**průměrný** či **přibližný**“ který má konkrétně na mysli nějaká daná masa jednajících lidí. Anebo se ve dle toho jedná o „**smysl, míněný subjektivně** v pojmově zkonstruovaném **čistém** typu“, používaný za účelem racionálního poznání nebo také racionálního jednání. Nejedná se tedy o žádný smysl normativně „**správný**“ anebo metafyzicky „**platný**“.³²

Smysl je něco lidmi vytvářeného a měly se jím rozumět všechny úmysly a intence, záměry a důvody, cíle a účely, podle nichž subjekty orientovaly své jednání (případně také své poznání), nebo podle kterých své jednání strukturují a které jsou intersubjektivně strozu-

31 Jen na okraj a jako příklad zde uvedme, že toto použití slova „**smysl**“ je svou intencí blízké Masarykově koncepci (náboženského) „**smyslu** českých dějin“. Byl formulován nejen jako prostředek porozumění jednotě a kontinuitě národní minulosti, přítomnosti a budoucnosti, ale zároveň jako prostředek legitimizace tehdejší politiky, jejích způsobů i jejích orientací, a dokonce také jako základ hierarchizace národního života a jeho hodnot.

32 WuG, str. 1.

mitelné a komunikabilní. Právě toto, potřeba objektivně analyzovat jednání jako něco **objektivně strukturovaného**, i když jen na základě smyslu, který jednající člověk sám svému jednání subjektivně dává, ale jehož výsledky a důsledky jsou objektivní – tj. ekonomické, politické, historické atp. – je druhým hlavním důvodem Weberovy kritiky psychologismu.

Jako **motiv** nějakého jednání pak Weber označuje „**souvislost smyslu**“, která se jednajícím samotnému – anebo pozorovateli jeho jednání – zdá být dostatečným „**základem**“ jeho chování. Z této definice se pak odvíjí odlišení „**adekvátnosti smyslu**“ a „**adekvátnosti kauzality**“, které se ve skutečnosti ovšem vždy navzájem propojují, a tak umožňují formulaci výpovědí rozumějících i vysvětlujících zároven, od nichž se pak dospívá ke konstituci sociologických pravidel, to znamená takových racionálních konstrukcí smysluplných jednání, které mohou být alespoň přibližně analyzovány: „**Srým smyslem adekvátní** je souvislost nějakého probíhajícího chování do té míry, pokud vztahům jeho jednotlivých součástí přitakáme na základě průměrných myšlenkových a citových návyků jako typické souvislosti smyslu. Jako **kauzálně adekvátní** má být označena taková následnost událostí..., pokud s ohledem na pravidla naší **zkušenosti** existuje šance, že budou vždy probíhat stejným způsobem.(...) Kauzální vysvětlení tedy znamená zjištění, že po nějaké určité události... bude s odhadnutelnou mírou pravděpodobnosti následovat nějaká jiná událost.“³³

Jestliže jsme pojem „**smyslu**“ označili za rozhodující charakteristiku Weberova pojmu jednání, pak koncept „**porozumění**“ stojí v centru jeho metodologie a má vyčerpávat všechny formy Weberova pojetí subjektivně míněného smyslu. „**Porozumění**“ podle něj „**znamená uchopení výkladem a) v jednotlivém případě reálné (tj. „fakticky“ – M. H.) míněného smyslu (při historickém zkoumání), nebo b) smyslu míněného průměrně nebo přibližně (při sociologickém zkoumání masových jevů), nebo c) vědecky („ideálně typicky“) zkonstruovaného smyslu, případně souvislosti smyslu čistého typu (ideálního typu) nějakého početného jevu.“³⁴**

33 WuG, str. 5.

34 WuG, str. 4.

S ohledem na Weberovu teorii jednání je možné tuto definici extrapolovat tak, že prvním krokem sociologického „porozumění výkladem“ je rekonstrukce „subjektivně míněného smyslu“ sociálních jednání, tzn. motivů, vědomostí, důvodů a cílů, která nám umožní **rozumět**, jak jednající subjekt vnímá svou **situaci**, jaké úmysly a která přesvědčení se svým jednáním spojuje.

Tím však samozřejmě otázky sociologického poznání nekončí. Porozumění smyslu následuje **výklad samotného průběhu jednání**. K tomu je zapotřebí, abychom s ohledem na danou situaci znali nejvíce různé možnosti **alternativy jednání**, neboť ty, jak jsme viděli, jsou následky určité (vědomé nebo zautomatizované atd.) volby. Proto se průběh konkrétně analyzovaného jednání musí vždy srovnat s (ideálnětypicky) konstruovanými možnostmi jednání vůbec (účelově nebo hodnotově racionálními atd.), aby se tak odhalily alternativy, mezi nimiž se jednající v dané situaci rozhodoval.

Ve třetím kroku, jímž teprve se sociologické „porozumění jednání“ výkladem **„dokončuje**, je třeba se soustředit ještě na působení a následky zvoleného jednání. Ty mohou být od původních úmyslů odlišné, dokonce na nich mohou být nezávislé. A sice nejen proto, že jednající si často svých motivů sám není vědom, případně že jsou zatlačeny motivy jinými, nýbrž také proto, že za jednáními, která na první pohled mohou vypadat jako podobná nebo dokonce stejná, může být často zcela odlišný subjektivní smysl.

Porozumění výkladem Weber nepovažoval za „kauzálně platné vysvětlení“, které by bylo srovnatelné s výsledky přírodních věd, ale pouze za jakousi „kauzální hypotézu“ či „myšlenkový experiment“ interpretace jednání.³⁵

I když je zřejmé, jak důležitými elementy Weberovy koncepce jsou „situace“, „subjekt jednání“, „jednání samo“ a jeho „následky“, základem poznání Weberovy sociologie zůstává důraz na jednotlivce a jednotlivé, a to i tehdy, když se jeho zájem obrací k nadindividuálním „sociálním útvarům“ (jako je třeba stát, družstvo, akciová společnost, kapitalismus, sekta atp.). V případě všech těchto útvarů se v duchu Weberova nominalismu nejedná o žádná zvláštní reality, nanejvýš o „sedimenty“ jednotlivých jednání, které jen vytvářejí „situa-

35 WuG, str. 5.

ci“ pro „různé průběhy a různé souvislosti specifického jednání *jednotlivých lidí*, poněvadž pouze ti jsou pro nás srozumitelnými nositeli smyslně orientovaného jednání.“³⁶ Právě to totiž zakládá podle Webera přednost jeho vlastního sociologické perspektivy, jejího principální otevřenost: oproti „pouhému zjišťování funkcionálních souvislostí a pravidel („zákonů“) ...“ a nade všechno jen „pozorujícího vysvětlování“ se tak pozvedá – i když možná za cenu „hypotetičtějšího a fragmentárnějšího charakteru výkladu“ – k „*porozumění chování* zúčastněných *jednotlivců*“, což je právě „na sociologickém poznání to nejspecifičtější“.³⁷

c) Svoboda v situaci moderní racionalizace

Dvojitá možnost racionality jednání a racionalizace jakožto „osudu moderního světa“ se ve Weberově pojetí paradoxně stává základem diskuse o možnostech lidské svobody i neshody. Racionalita je podmínkou lidské svobody tam, kde umožňuje, abychom jednali smyslně, a tak svůj život pozvedali z nediferencované závislosti a plochého prožívání k nutné sebereflexi a vědomému utváření. Je touto podmínkou proto, že nám vždy znovu a autenticky umožňuje řešit vyvážející se napětí mezi našimi účely a našimi prostředky, a právě v tom odpovídá na klasický problém vztahu „svoboda“ a „**zodpovědnosti**“: nakonec se jedná o nejracionalnější analýzu cílů, prostředků a vedlejších následků našich jednání.³⁸

Tezi o racionalitě jako místu svobody Weber nejlouběji argumentoval ve svých polemikách s národohospodáři *Wilhelmem Roscherem* (1817–1894) a *Karlem Kniesem* (1821–1898), kde odmítl jejich pokusy o „naturalizaci“ a „psychologizaci“ svobody, přesněji řečeno: kde odmítl jejich přesvědčení o identitě svobody a „iracionality“ jednání. Weber namítal: „Čím svobodněji, to znamená čím více na základě ‚vlastních‘ úvah, neznečištěných vnějším tlakem nebo neovládnutelnými ‚afekty‘ klade jednáající člověk svůj ‚úmysl‘, tím úplněji se vřazuje motivace *ceteris paribus* do kategorií ‚účelu‘ a ‚prostředku‘, tím úplněji je možné dosáhnout racionální analýzy

36 WuG, str. 6.

37 WuG, str. 7.

těchto kategorií a jejich zařazení do schématu racionálního jednání". A nejen to: "Čím svobodnější je jednání, tzn. čím méně v sobě nese charakter přírodního dění, tím více vstupuje v platnost onen pojem 'osobnosti', jejíž podstata spočívá v konstantnosti vnitřních vztahů člověka k určitým konečným 'hodnotám' a životním 'významům', jež se při svém uskutečňování zhodnocují jako účely... a tím více mizí onen romanticko-naturalistický obrat v myšlence, osobnosti, který naopak hledal... svatost v tupém, nediferencovaně vegetativním 'původu' života, to znamená... v oné iracionalitě, kterou osobnost naprosto sdílí se zvířetem."³⁸

Podobně Weber argumentoval také v polemice s právním historikem *Eduardem Mayerem* (1862–1933) o materialistickém pojetí dějin, proti němuž zdůrazňoval: "S nejvyšším stupněm pocitu svobody se setkáváme... právě u oněch jednání, která si uvědomujeme a která jsme uskutečňovali *racionálně* (to znamená za nepřítomnosti fyzických i psychologických 'tlaků', vášnivých 'afektů' a 'náhodných' znečištění jasnosti úsudku), v nichž sledujeme... nejadekvátnějšími prostředky jasně postavený 'účel'."³⁹

Avšak ve Weberově vyznávání racionality se nejednalo o žádný "rationalistický předsudek", a zejména ne o žádnou víru ve faktickou nadvládu racionality nad životem. Proto se může zdát paradoxním jen na první pohled, že pro Webera je "racionalita" také právě tak příčinou lidské nesvobody. Stává se jí tam, kde vedla k obnažení a osamostatnění prostředků anebo k instrumentalizaci hodnot, které jednání původně orientovaly; když jednání hodnotově formalizuje nebo vyprázdňuje, když se cílem jednání stalo jednání samo a když začínáme být vlečení pravidly, která jsme původně přijali zcela svobodně; když se struktura jednání absolutizovala a když jeho racionální základy "degenerují" do strnulé, jen naučitelné, mechanicky opakovatelné formy, podobné třeba magii nebo tradičním formám jednání.]

38 *GAzW*, str. 132. Zde se ovšem nejednalo jen o přímou kritiku Roschera a Kiese, prováděnou v širším záběru, ale nepřimo také o darwinovský kolorovanou nacionalní romaniku historika Treitschkeho a jeho "hádky osobnosti", kde byla svoboda vůle jednoznačně zasazena do oněch oblastí v člověku souvisejících s přírodou.
39 *GAzW*, str. 226–227.

To vytváří nové kontexty našich rozhodnutí o cílech a prostředcích. V procesu historickospolečenského vývoje je tak člověk zaplétán do "sféry prostředků", také on sám se proměňuje v pouhý prostředek a stává se nesvobodným, a to zcela novým a dosud nebyvalým způsobem. Jím samým vytvořený systém racionálně fungujících institucí mu nakonec vnucuje jednání, které už vůbec nebere ohled na možnost volby a svobodu jeho rozhodnutí: "Právě empiricky, svobodně, to znamená podle svých vlastních uvážení jednajícím člověkem je při dosahování svých cílů teleologicky svázán prostředky, které jsou mu z hlediska objektivní situace dány jako použitelné. Továrníkovi v konkurenčním boji nebo makléři na burze pomůže 'svoboda vůle' skutečně málo. Volí mezi ekonomickou likvidací anebo sledováním určitých maxim ekonomického jednání."⁴⁰ Na jedné straně tedy vidíme obraz člověka jako "racionálně a svobodně jednajícího individua", které si svobodně volí racionální cíle i racionální prostředky svého jednání, ale které je na druhé straně osudově svázáno objektivní nutností úspěchu a prosazení svého jednání, že je mu tak vlastně znemožněno, aby bylo plně svobodné.

Deficity racionality a její bytostnou dvojznačnost Weber tedy nijak nedémonizoval a iracionalitu se nesnažil dále kultivovat, třeba do podoby nějakého nového mýtu. Nepokusil se ale ani novověkou racionalizaci separovat a případně ji dále rozvíjet směrem k utopii rozumu. Nejednoznačnost racionality pro něho byla jen komplexivním faktem k historické jedinečnosti vývoje evropského novověku a její analýza končí u zjištění, že se stále častěji jedná o neracionální "skutečnost" racionalizace, s níž je třeba se intelektuálně a morálně smířit.⁴¹

Weberovo rozlišování obou podob racionálního jednání, hodnotové i účelové racionality, a zároveň i poznání jeho vnitřní dvojznačnosti pak klade zvláštní nároky na řešení problémů mravního jednání. U Webera se setkáváme s odlišením **dvou základních principů mravnosti**, které jsou pro něj důležitě při analýze "jednání politických". Weberovými slovy řečeno: jde o odlišení "dvou navzájem nesmiřitelně protikladných maxim jednání. Jednání může být oriento-

40 *GAzW*, str. 133.41 *Srvn. GpS*, str. 64.

váno budto na „etiku smýšlení“, anebo na „etiku zodpovědnosti“. To neznamená, že by etické smýšlení mělo být totožné s nezodpovědností a etická odpovědnost s bezcharakterností... Ale je to propastný protiklad...⁴²

Na jedné straně můžeme vycházet z nejzákladnějších a nejlhlubších maxim našeho vlastního mravního smýšlení (Gesinnung), kdy jednáme takřkajíc z vůle k dobru a pro dobro samo. Jak Weber zdůrazňuje – „v náboženské mluvě: křesťan koná dobro a úspěch přičítá Bohu“⁴³. Jednání i uvažování pak nabírá takový směr a účel, které budou často dokonce výrazně odlišné od našeho vlastního zájmu nebo užitku. Etika smýšlení (Gesinnungsethik) pak lidská jednání řídí a posuzuje jen s ohledem na jejich na výchozí vnitřní morální hodnoty, zato výsledky a následky jsou bezvýznamné. Musí tedy odsoudit každé jednání, které používá mravně závadné prostředky, i když je to třeba jediná možnost, jak nějaké morální hodnoty realizovat. Svou nejčistší podobu tato etika dostala v příkazech lásky Kristova Kázání na hoře. Nicméně však s ohledem na důsledky, k nimž podle Webera tento postoj mravního rigorismu „dobrých úmyslů“ v realitě vede a které nemusí být ani dobré, ani ideální, představuje pro něj smysluplnou etickou pozici jen ve zcela výjimečných případech. Člověk se na této etické pozici „cítí, zodpovědným“ jen za to, aby neuhasl plamen ryzího smýšlení, např. plamen protestu proti nespravedlnosti sociálního zřízení. Stále znovu jej rozdmýchávat je účelem jeho zcela iracionálních činů, posuzováno z hlediska možného úspěchu. Jsou to činy, které mohou a mají mít jen cenu příkladu.⁴⁴

Na druhé straně můžeme zaujmout pozici zodpovědnosti (Verantwortung), v níž odmítáme nechat se determinovat situací nebo pouze danými prostředky. V etice zodpovědnosti (Verantwortungsethik) přijímáme světi i jeho nedostatky a jednáme tak, že můžeme „zodpovídat za (předvídatelné) následky svého jednání...“, a když je to nutné, dokonce i pomocí pochybných prostředků, ale tak, aby výsledky našich jednání mohly být nahlíženy na nás nezávisle a obecně uznány.⁴⁵

42 GpS, str. 441.

43 GpS, tamtéž.

44 GpS, str. 442.

45 GpS, tamtéž.

Avšak ani tím ještě není pro Webera problém vyčerpán, neboť dobře ví, že „žádná etika na světě se nevypořádá se skutečností, že dosažení ‚dobrých‘ účelů je v četných případech vázáno na to, že se zároveň počítá s mravně povážlivými nebo alespoň nebezpečnými prostředky a s možností – nebo i s pravděpodobností – nedobrých vedlejších následků. Žádná etika na světě nevyřeší, kdy a v jakém rozsahu eticky dobrý účel ‚světí‘ eticky nebezpečné prostředky či eticky nebezpečné vedlejší následky.“⁴⁶ Touto principiální jistotou, že nám žádná etika v našem konkrétním rozhodování nakonec nemůže stoprocentně pomoci, nakládá na každého, kdo se musí rozhodovat a kdo musí jednat anebo naopak nejednat, zvláštní patos zodpovědnosti.

Evidence porozumění

Ospravedlnění základů sociologie jako empirické vědy o rozumění sociálnímu jednání a s tím spojené otázky závažnosti procedury porozumění historicko-sociálním skutečnostem Weber věnoval třikrát tolik pozornosti, než všem ostatním základním definicím oboru dohromady. To jednak poukazuje na dobovou nejistotu nastupující disciplíny směrem k ostatním vědám, co do standardů vědeckosti vůči sociologii v zásadě nedůvěřivým a kritickým, jak ostatně dokládá také výše analyzovaný „spor o Lamprechta“, ale ještě více je svědectvím ze strany „dogmatických věd“, tj. takových, které většinou mají „normativní“ charakter, což pro Webera byly všechny „právní vědy, logika, etika, estetika“ atd., „... které na svých objektech sice chtějí zkoumat jejich ‚správný‘ a ‚zavazující‘ smysl“⁴⁷ aniž si kladou otázku po jeho povaze, funkcích a po (kulturních) základech jeho platnosti.

Proto také porozumění, stejně jako každý výklad, musí usilovat o evidenci. Evidence porozumění podle Webera „může být buďto a) racionální, a pak zase buď logická anebo matematická, nebo b) znovuprožívajícím vcítěním: mít emocionální, uměleckoreceptivní charakter“.⁴⁸ Racionálně evidentní, téměř jakoby matematicky

46 GpS, tamtéž.

47 WuG, str. 1.

48 Sr. k tomu: WuG, str. 2.

(ve smyslu kalkulace) srozumitelná jsou podle něj pouze taková jednání, která jsou ve své účelové orientaci („v méně souvislosti smyslu“) beze zbytku pochopena a intelektuálně průhledná, a to tedy znamená taková jednání, která vycházejí z faktů zkušenosti, opírají se o rozvahy cílů a prostředků a která jsou proto ve svých důsledcích naprosto jednoznačná. Pokud jde o dosahování zamýšleného účelu, je na ně tedy možno použít striktní odlišení „správného“ a „nesprávného“ jednání. „S nespornou, ale pro naši potřebu vysvětlení dostatečnou evidencí“ rozumíme také omylům jednání a jeho problematickým zauzením, „jejichž vznik může být znovuprožíván třeba vctěním“. Některým jednáním rozumíme, protože „známe“ sami sebe a dovedeme si představit, proč někdo jednal tak či onak, i když to nebylo „racionální“. Čím radikálnější se však tato jednání odlišují od našeho vlastního hodnotového systému, tím obtížnější je, aby se „prostřednictvím vctující fantazie stala pro *znovuprožívání* srozumitelnými“. Potom se musíme spokojit pouze s tím, že jednání „vykládáme jen *intelektuálně*, anebo je (s tušením záměru) akceptujeme jako daná“. Sem patří „výjimečné náboženské a charitativní výkony“, ale třeba také „extrémně racionalizované fanatismy“ a aktuální afektivity jako strach, hněv, ctižádost, závist, hrdost, pomsta, láska atd.⁴⁹ Nicméně dříve, než lze *porozumění* přijmout jako „srozumitelné vysvětlení... musí být pokud možno ještě kontrolováno... metodami kauzálního přiřazení.“⁵⁰ Tato poslední Weberova slova se zdají velmi důležitá. Jednak nás upozorňují na imanentní tendenci jeho koncepcce, aby se na základě (výše vyloučené) myšlenky o „individuálních kauzálních řadách“ spolu úzce propojovala „porozumění“ a „vysvětlení“, a dále naznačují, že „evidenci porozumění“ lze chápat jako komplementární k požadavku „hodnotové neutrality“.

Sociální vztahy a legitimní rády

Po formálních definicích oboru a výkladech procedury porozumění sociálnímu jednání jako jeho nejobecnějšího určení Weber zavádí a vykládá další důležité pojmy své sociologie. Prvním je kategorie **so-**

ciálního vztahu. V něm se jedná o taková jednání jednotlivých aktérů, která se navzájem nějakým způsobem vztahují,⁵¹ a to bez ohledu na to, jakým způsobem můžeme obsahy tohoto vztahování vykládat a hodnotit, zda je chápeme třeba jako „pozitivní“, např. solidarizující, anebo ne. Nejrůznějších podob sociálních vztahů existuje podle Webera celá řada. Jejich rozdíly souvisí s rozdíly jejich orientace, mají odlišný smysl. Jako doklady této rozdílnosti Weber uvádí sociální vztahy **boje, nepřátelství, pohlavní lásky, přátelství, piety, tržní směny, konkurence, solidarity** atd. Důležitě rovněž je, že porozumění smyslu vztahu nemusí být u různých subjektů vztahu symetrické, že by jednáci v nějakém „jednotlivém případě (musel) se sociálním vztahem spojovat stejný smysl anebo dokonce že se k partnerovi na základě tohoto smyslu bude niterně chovat odpovídajícím způsobem, že by se tak zakládala nějaká „vzájemnost“.⁵² Sociální vztah je podle Webera „otevřený“, jestliže účast jednáčích v tomto vztahu není předem zaručena, a je „uzavřený“, jestliže je účast vázána na nějaké předběžné podmínky. Nejdůležitějším typem uzavřeného sociálního vztahu, jak potom Weber dále rozvádí, je tzv. **svaz** (Verband), v němž mohou mít někteří lidé **moc** (Macht), aby prosazovali svou vůli. Takový „svaz“, který je spojen s určitým **řádem**, jehož provádění a dodržování je spojeno s činností určitých osob (**panství**), a jehož (vnější i vnitřní) obrana **násilím** (Gewalt) má legitimní charakter, a navíc je určitý také geograficky, Weber nazývá **politickým svazem**.⁵³

Tím, že Weber také upozorňuje na různé časové trvání sociálního vztahu, jen znovu a jinak zdůrazňuje postulovaný charakter jeho pojmu: „*Že existuje* nebo *existovalo* nějaké „přátelství“ nebo třeba „stát“, tak to znamená pouze a vylučně: *že my* (kteří *pozorujeme*) usuzujeme na přítomnou nebo minulou existenci nějaké *šance*, na jejímž základě a kvůli které určití lidé, určení určitým způsobem, jednali s ohledem na nějaký *průměrně míněný smysl* daným způsobem...“⁵³

Ačkoli se smysl sociálních vztahů může nejrůznějším způsobem proměňovat, dají se v nich přece jen pozorovat jisté pravidelnosti,

51 Wug, str. 13.

52 Tamtéž.

53 WuG, str. 14.

49 Sr. k tomu: GAzW, str. 404.

50 WuG, str. 3.

např. při opakování jednání u stejných aktérů orientovaných na základě „nějakého typicky stejnorodě *míněného smyslu*...“ nebo v případě „rozšířených průběhů jednání“ při větším počtu aktérů.⁵⁴ Od těchto pravidelností jednání pak Weber odlišoval především společenský zvyk, ke kterému podle něj patřila např. „móda“, a dále také „mravnost“, kterou odlišoval od „konvence“ a „práva“.⁵⁵

Tak vznikají různé formy legality, fakticky zakladající možnost a zvláštní „meze“ našich jednání. Zejména ty pak Weber vyzvedával jako sociálně důležité: [platnost konvencí se podle něj opírá o „negativnost šance“ vlastního „sociálního znevážení“ (nedodržování konvencí nás ze společnosti takřkajíc „vylučuje“), kdežto právo je dokonce garantováno „šancí fyzického nebo psychického nátlaku“].⁵⁶ K problému vnějších garancí (v daném případě „sociálního znevážení“ a „sociálního nátlaku“) ovšem přistupuje důležitá otázka vnitřních (zejména etických) garancí nějakého (sociálního) řádu a základů jeho legitimacy vůbec, přičemž „řád“ je u Webera v zásadě považovat jako takový „míněný smysl jednání“, který jednotlivce orientuje podle předem stanovených pravidel.

Problematikou legitimního řádu, která navazuje na výklad sociálního vztahu, je uzavřen Weberův výklad základního referenčního rámce jeho rozumějící sociologie. Návažnost je přitom velice organická: „Jednání, obzvláště jednání sociální, a v něm zase sociální vztah mohou být jednatými (lidmi) orientovány také na *představu* trvání legitimního řádu.“ Možnost, že tomu skutečně také tak bude, se u Webera nazývá „platností příslušného řádu.“⁵⁷ O „řádu“ se přitom podle něj smí hovořit jen tehdy, „jestliže jednání je (přibližně a průměrně) orientováno na nějaké prokazatelné maximum“ (dnes bychom ovšem spíše řekli „sociální normy“). Za „platný“ se tento řád považuje tehdy, jestliže jsou tyto normy „pro jednání nějak důležité“, ať už jako závazné, jako paradigmatické atd., anebo třeba jen pro určení toho, co tento řád porušuje. I lupič nakonec tím, že porušuje trestní zákon, „orientuje své jednání na (jeho) platnost...“

54 Tamtéž.

55 Sr. WuG, str. 15 a násl.

56 WuG, str. 17.

57 WuG, str. 16.

Že tento řád v rámci nějaké skupiny lidí „platí“, se projevuje právě tím, že také protí němu *nutně* existují provinění.“⁵⁸

Představa legitimního řádu obecně vzniká ohledem na „objektivní“ („nomický“) smysl určité kultury, určitého společenského, určitě společnosti atd. Má-li však být tematizován *sociologicky*, totiž jako představa orientující jednání, je „kulturní“ původ legitimacy vlastně nedůležitý. Sociologii by podle Webera nemělo dělat „žádné poříze, aby uznala současnou platnost různých a dokonce navzájem si *protiřečících* řádů (tj. třeba různých světových názorů – M. H.). A dokonce i jednotlivce své jednání může orientovat na různé protiřečící si řády.“⁵⁹

Weber pak uvádí čtyři ideálně typické důvody platnosti legitimního řádu, které později ve své **sociologii politiky** extrapoluje jako ideální typy **politického panství**. „Legitimní řády *platí* 1) především silou *tradice*,“ je to „platnost toho, co vždy bylo“. Dále je to 2) z důvodů „*afektivní*“ (a zvláště pak: emocionální) víry, což je platnost zejména toho, co má charakter „nově zjeveného nebo paradigmatického“. Dalším důvodem může být 3) „*víra hodnotově racionální*“, která zakládá „platnost toho, co se objevilo jako platné absolutně“. A konečně se jedná 4) o platnost nějakého legitimního řádu „silou pozitivivity ustanovení a předpisů, tj. vírou v jejich *legalitu*“.⁶⁰

Zvláštním druhem legitimacy panství, který by vlastně patřil do sociologie náboženství, protože se nejedná o panství čistě politické, je pak tzv. panství hierokratické, jehož řád je založen a garantován „psychickým tlakem“ na individua. Ten podle Webera vzniká možností určitého „svazu... poskytovat anebo upírat posvátné statky“. Weber ho analyzoval na příkladech teokratických starověkých polyspolitostí, poukazoval na jeho konzervativní potenciál, neboť naprosto identifikace se svazem, spočívající právě na vnitřní potřebě příjmání určitých posvátných statků, „hierokracii“ nutně vede k úsilí, aby „zabránila vzniku emancipačních světských sil“.⁶¹

Máme-li stručně shrnout, východiskem Weberovy sociologie jsou

58 Sr. tamtéž.

59 Tamtéž.

60 WuG, str. 19.

61 WuG, str. 39, 875 a násl., 905–907.

jednající lidé, z nichž každý se ve svém jednání orientuje na ostatní, at už jako jednotlivce nebo skupiny. Na základě jednotlivých sociálních orientací jednotlivců vznikají různá **sociální jednání**, jejichž výsledkem je vzájemnost způsobuje často mnohonásobné propletené **sociální vztahy**, a to jak mezi jednotlivci, tak ve skupinách. Existence různých **legitimních řádů** je pak **všem sociálním vztahům** nadřazená v tom, že je předpokladem jejich různých orientací, ačkoli sama se dlouhodobě na základě sociálních vztahů proměňuje.

Fundamentální vzájemná souvislost těchto v zásadě formálně pojatých stavebních kamenů Weberovy sociologie pak umožňuje, aby se na jejich základě a s ohledem na různé možnosti smyslu porozumělo všem jednotlivým konkrétním podobám sociálních vztahů jako „boj“, „zpolečnění“ (tj. podle Webera jak ve smyslu afektivní a emocionální integrace do pospolitosti, tak hodnotové a účelové racionální integrace do společnosti), „moc“, „panství“ atd., jakož i různými typům jejich **sociální organizace**, jako jsou sociální „svazek“, „správní a regulující řád“, „provoz“, „spolek“, „zařízení“, „politický a hierokratický svazek“ atd.

Toto je obecně teoretická folie, na níž Weber rozpracovával jak svou „abstraktní“ sociologii náboženství, tak také svou „konkrétní“ (historickou) sociologii náboženství. Jako její příklad snad poslouží stručná reprodukce Weberovy slavné „teze o protestantismu“.

Protestantismus a duch ekonomické racionality

Otázka jedinečnosti a vzniku kapitalismu a jeho zvláštní racionality byla pro Webera klíčová pro pochopení specifik vývoje jeho přítomnosti, zejména podivuhodného a produktivního procesu okcidentální racionalizace všech sfér života, a Weber si ji ve své sociologii kladl nejen v souvislosti s fundamentálním významem hospodářství, ale také obráceně, když poukázal na to, že vznik novověké ekonomické racionality podivuhodným způsobem závisí na kulturně, morálně, nábožensky atd. založených „schopnostech a dispozicích člověka k určitým druhům prakticky racionálního způsobu života (proložil M. H.)“.⁶²

62 Srvn. GAZR. I, str. 534.

Vyložení tohoto obráceného kauzálního vztahu mezi ekonomikou určitého dějinného typu společnosti (a její racionality) a mezi „světovým názorem“ členů této společnosti, (tj. jejich postoji, morálkou a hodnotami, mezi jejich sebepochopením a jejich orientacími), a ukázání závislosti hospodářských a správních struktur na určitých náboženských předstávách, ovlivňujících celý životní způsob – to je úkol, který Weber řeší vlastně v celé své „konkrétní“ sociologii náboženství. Nejslavněji (i když v mnohém nejsporněji) to zformuloval ve své obsáhlé, shrorta zmiňované studii o závislosti vzniku kapitalismu na etice protestantismu.

Protestantismus Weber předně pojímal v **kulturním významu** (čili v jeho „objektivovaném smyslu“), který jako vnější pousto propojoval jednání a interakce jednotlivých individuí a skupin. Nábožensky určená smyslnost jednání v určité historické situaci potom mohla autenticky směřovat ke vzniku kapitalismu – a nebyla tedy s kapitalismem jen náhodně koincidující či pouze „kvaziintencionální“, probíhající paralelně vedle lidmi chtěných a zamýšlených, ale také vedle nečekaných výsledků a procesů.⁶³ Určitý náboženský smysl mohl vznik kapitalismu tak silně ovlivňovat právě proto, že šel této formě ekonomiky vstříc jako něco funkcionálně adekvátního („co do smyslu adekvátního“).

Vytvářelo se tak to, co Weber nazýval „étosem kapitalismu“⁶⁴. Jeho rozhodující charakteristikou podle Webera nebyl ani tak samotný (psychologicky interpretovatelný) pud po zisku – ten je přece podle zvláštní „životní způsob“, který je s jeho dosahováním spojen, a zvláštní mentalita, která se tak vytváří. Ta je nositelem obsáhlého pojetí „povinnosti jednotlivce“, v nichž je zisk pojat jako „sebeúčel“, a proto také jako koncentrovaný, permanentní a racionální; pro ni se i lidské činnosti stávají ekonomicky utilitárními: „počestnost je užitečná, protože přináší úvěr, právě tak přesnost, usilovnost, uměřenost, a proto jsou činnosti – z čehož by mezi jiným plynulo, že

63 Takto je termín „kvaziintencionality“ používán např. v: Ferge, Z., Miller, S. M., 1987: Social Reproduction and the Dynamics of Deprivation, Gower.

64 GAZR, I, str. 33.

65 Tamtéž.

tam, kde například zdání počestnosti činí stejnou službu, tam také toto zdání postačuje, a zbytečný nadbytek této ctnosti by se pak... (mohl) zdát jako zavrženíhodný jako neproduktivní plynutí.⁶⁶

Povinnost zisku a užití, tj. ekonomicky produktivní charakter ctnosti pak vytváří zvláštní reflexivnost povinnosti v „povolání“, nutnost jejich neustálé perfekcionizace: „Vskutku ona zvláštní, dnes pro nás tak běžná a přitom ve skutečnosti přece jen tak málo samozřejmá myšlenka povinnosti v povolání, závaznosti, již má jednotlivec pocívat a také pocítuje k obsahu své činnosti v povolání, a to bez ohledu na to, v čem spočívá, a zejména bez ohledu na to, zda se to nezařadí do cítení musí jevit jako čistě zhodnocování jeho pracovní síly anebo jako jen zhodnocování jeho vlastnictví věcných statků (jako „kapitál“): je to tato myšlenka, která je pro „sociální etiku“ kapitalistické kultury charakteristická, v určitém smyslu pro ni má dokonce konstitutivní význam.“⁶⁷ Protivníkem, s nímž musel „duch“ kapitalismu ve smyslu určitého, v rouchu „etiky“ vystupujícího a normami svázaného životního stylu bojovat především, byl ten způsob cítení a počinání, jež je možné označit jako tradicionalismus.

Ale také naopak, sebestřednost kapitalistické ekonomiky ovlivňovala zpětně protestantismus, přinejmenším v určité době jeho vývoje některé jeho obsahy, a později přispívala k jejich vyprázdnování, mimo jiné k oné „racionalizaci racionalizace“, již jsme už stručně charakterizovali. Rovinu vzájemného zprostředkování protestantismu a kapitalismu pak tvořilo celkově stabilizační jednání jednotlivců a skupin, orientujících se na základě sociálního smyslu.

Weber se v ní pokusil prokázat naprosto konkrétní souvislost mezi „ideálním typem“ racionálního kapitalistického vztahu ke světu, instrumentálně zaměřeným na efektivní zisk, a mezi určitou etikou, jejíž maximou bylo získávání stále většího množství peněz za současného podlažení všeho hédonismu a každé požívačnosti. Kořeny takové etiky Weber nalezl v kalvinismu a náboženských sektách, které byly kalvinismem ovlivněny, a ukázal, jak v nich postupně docházelo k vytváření zvláštního racionálního postoje ke světu, ke spotřebě a zejména k důrazu na práci.

66 GAZR, I, str. 34.

67 GAZW, I, str. 36.

Tato studie vycházela z dobové (a často i dnes) uznávaného empirického faktu, že na konci XIX. století byli ekonomicky úspěšné zejména ty regiony, v nichž dominoval protestantismus, a že protestanté byli většinou jak obchodně, tak technicky více zdatní a kvalifikovaní než ostatní obyvatelstvo. Weber to spojoval se zvláštním „kapitalistickým duchem“, který byl těmto kruhům údajně vlastní a kre-
rý je podle něj velice blízký onomu zvláštnímu náboženskému životnímu způsobu, v němž dominuje zvláštní, tzv. **nitrosvětská askeze**, jejímž důsledkem byla akumulace kapitálu/—dnes bychom ovšem spíše hovořili třeba o „odkládání spotřeby“ či „utahování opasků“. V případě protestantismu však šlo o spotřebu takřkajíc teologicky přesunutou do zásvětna. Individuum zde bylo ke ctnosti a k Bohu vedeno skrze svoji užitečnost a neustálá, opakovaná, systematická, racionální a počestná práce ve světě se považovala za křesťanskou povinnost, za křesťanu Bohem předepsaný sebeúčel, za **povolání** (a to nejen ve smyslu profese, ale také jako „povolání k...“).

Teologickým jádrem tohoto procesu „kapitalizace“ protestantského chování je podle Webera křesťanské **učení o predestinaci**, o předurčenosti ke spáse. Poprvé bylo systematicky rozpracováno sv. Augustinem a pod jeho vlivem bylo převzato v protestantismu. Lidé na světě podle něj existují jen kvůli Bohu, který je stvořil, a lidský život nemá žádný jiný smysl, než oslavu Boha a boží přítomnosti ve světě. Ale jen jedna část lidstva je předurčena ke spasení a k věčné blaženosti, kdežto jeho druhá část je předem určena k věčnému zatracení. Na tom není s to nic změnit žádná lidská zásluha, ani žádné lidské prohrěšení, protože by to problematizovalo absolutní svobodu božích rozhodnutí a zaměrů. O přízni Boha se můžeme dozvědět vlastně jen **nepřímo**, z úspěchu naší práce a z výsledků našeho hospodaření. Avšak jejich plody člověk nesmí požívat ve větší míře, než je nutná pro udržování jeho vlastního života a života jeho rodiny. „Nitrosvětská askeze“ se tak spolu s příkázáním **píle** („*marnění času* je prvním a principiálně nejtěžším ze všech hříchů“⁶⁸) stává předpokladem nejen „akumulace kapitálu“, ale i předpokladem sociální stabilizace profesionální etiky **povolání** a etiky **obchodu**, regulujících nejen kvalitu produkce a početnost směny, ale nakonec stimu-

68 GAZR, I, str. 167.

lujících i vlastní sebevědomí člověka a spoluvytvářejících jeho celkově racionální vztah ke světu.

Zprostředkování kalvínské teologie v kázáních a přísná kontrola chování členů v sektách podporovaly – a to ještě mnohem silněji než např. v luterství – vznik specifické sociální a ekonomické mentality, která podle Webera výrazně stimulovala rozvoj kapitalistického usilování o zisk. Aniž to reformátoři původně zamýšleli, jejich prosazování určitých nábožensky odůvodněných etických norem nakonec – jako svůj vedlejší účinek – garantovalo **racionálně provážené** hromadění bohatství a podporovalo racionalistickou „kapitalistickou“ orientaci na zisk.

Ale právě zde se podle Webera také ukazuje nebezpečí „iracionality“ racionalizace, na než jsme už upozorňovali: týká se totiž i samotných etických předpokadů kapitalismu a jeho vývoje. Od počátku v něm údajně sílily tendence, v nichž se původně nábožensky motivovaný racionální způsob života, jímž člověk chtěl – asketickým zřeknutím se požitků, spřívností a pílí – „dospět za hádanku predestinace a rozšiřovat boží slávu na zemi“, pozvolna zbavoval svých náboženských obsahů a proměňoval se v profánní hospodaření za účelem pouhého zisku. „Získávání peněz, a to stále více peněz... je myšleno jako samoučel tak čistý, že se s ohledem na šestů či užitek pro jednotlivce ukazuje jako něco zcela transcendentního nebo dokonce iracionálního. Člověk je orientován na zisk jako na účel svého života, není to už pro něho prostředek za účelem uspokojování materiálních životních potřeb.“⁶⁹⁾

Weberův výchozí analytický záměr byl přitom poměrně skromný a ve svých intencích ne zcela jednoznačný: měl tak být údajně jen „zřetelněji ukázán zvláštní ráz, kterým určité náboženské motivy přispěly do tkaniva vývoje naší moderní, specificky světsky zaměřené kultury, vyrůstající ovšem z nesečtých jednotlivých historických motivů“.⁷⁰⁾ O tom, zda se zde Weberovi původně jednalo o hledání argumentů proti materialistickému pojetí dějin, o vytváření folie

69 GAZR, I, str. 35

70 Srvn. Weberovy argumenty v odpovědi na kritiku H. K. Fischera, vydané pod titulem: „Max Weber. Bemerkungen zu der vorstehenden Replik“, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 26. Bd., 1908, str. 275–283.

pro srovnávání různých kultur, anebo „jen“ o poukaz na relevanci neekonomických – zejména mravních a světonázorových – předpokladů ekonomického rozvoje, o tom se diskutuje dodnes.

Menší pozornost se zatím věnovala a věnuje Weberovým sociologickým analýzám dobového **životního způsobu** dělníků a zaměstnanců průmyslu a jeho vlivu na ekonomický provoz, jakož i naopak závislosti životního způsobu na tomto provozu. I když tyto analýzy metodologicky a obsahově vznikaly nezávisle na předchozích Weberových výkladech sociologie náboženství, patří do stejné sociologické perspektivy a je možné je brát jako specifický doplněk k výkladu náboženských životních způsobů. Historický problém vzniku a významu (tj. jedinečnosti) novověké racionality a racionalizace zde ovšem ustoupil do pozadí oproti tematizaci sociálního života samého. Analýzy jeho proměn se přitom zdají být inspirativní nejen jako možnost „antropologicko-mentalistické“ interpretace společnosti, v celku Weberova díla zatím nezmiňované, tak zejména s ohledem na možnost „vytýčení“ v **etnometodologii**, třeba fenomenologického typu, který rozvíjel *Harold Garfinkel* (*1917). Problematiku životního způsobu přitom Weber otevřel ve dvojitým kontextu: jednak jako problémem působení institucí, organizací a ekonomických struktur na lidský život a jeho průběh, což, mimochodem řečeno, otevřelo možnost ideologické (*Gyorgy Lukács*) i „kulturněkritické“ (*Hans Freyer*), resp. „fundamentálně ontologické“ (*Martin Heidegger*) analýzy a kritiky důsledků novověkého racionalismu a technizace života, jednak (asymetricky k této první tematizaci) jako otázku působení proživané identity či určitých „žitých“ duchovních struktur – každodenně „realizovaných“ představ o světě a rutinních forem jeho porozumění, navykých hodnocení situací a zejména náboženských představ atd. – na **strukturaci institucí** i jejich proměny, na hodnotově orientované jednání a především na způsob výroby. (V obou případech, vlivu institucí na život i vlivu života na instituce, je ovšem třeba vidět pojem „životního způsobu“ jako neutrální, a to na rozdíl od pojmu „kvalita života“, kterým se víceméně normativně vymezují duchovní a materiální podmínky a předpoklady „humánního“ utváření života člověka samého, a jehož prostřednictvím bývá třeba dokazováno, že hospodářský růst sám o sobě není ani jediným měřítkem, ani jediným prostředkem humanizace života.)

Orázku působení institucí a sociálních struktur na životní způsob, ale i druhou otázku, závislost těchto institucí a struktur na určitých subjektivních předpokladech, Weber tematizoval a zkoumal zejména v souvislosti s vyhodnocáním ankety organizované sdružením *Verein für Sozialpolitik* (Spolek pro sociální politiku) o volbě povolání a o profesním osudu dělníků ve velkopřemyslu. Svě myšlenky uveřejnil v publikaci Metodologický úvod k výzkumům Spolku pro sociální politiku o přizpůsobení a výběru (volba povolání a osud v něm) dělnictva v uzavřeném velkopřemyslu – *Methodologische Einleitung für die Erhebungen des Vereins für Sozialpolitik über Anpassung und Auslese (Berufswahl und Berufsschicksal) der Arbeiterschaft der geschlossenen Grossindustrie*.⁷¹ Weber zde říká: „Současné šetření se jednak pokouší zjistit, jak působí uzavřený (zejména teritoriálně a organizačně – M. H.) velkopřemysl na osobní zvláštnosti, na profesní osud a mimoprofesní životní styl dělnictva, které je v tomto uzavřeném velkopřemyslu zaměstnáno, zjišťuje, jaké fyzické a psychické kvality dělníci rozvíjejí a jak se tyto kvality projevují v jejich celkovém životním způsobu, a na druhé straně se pokouší prozkoumat, do jaké míry velkopřemysl sám, ve své pozici, je co do své schopnosti vývoje i co do směru svého vývoje vázán na dané kvality svých dělníků, které jsou produkovány etnicí, sociálně, kulturní proveniencí, tradicí i životními podmínkami tohoto dělnictva. Jsou zde tedy spojeny dvě různé otázky, které teoretik může a musí odlišovat, které však v praxi výzkumu téměř všude vystupují jako vzájemně propojené do takové míry, že – konec konců – jedna není zodpověditelná bez druhé.“⁷²

Vedle už několikrát zdůrazňované rozdílnosti úhlu pohledu (a různosti směru kauzální závislosti mezi ekonomikou a životním způsobem) nás tento citát navíc upozorňuje také na některé další možné diference „mimoprofesního životního stylu“. Vedle už zmíněných určení k němu patří jak charakteristiky jednotlivých individuí jakožto „osobnosti“ jako výrazu subjektivních forem mravnosti (např. skupinově integrované představy dobra, slušnosti, sprá-

71 Weber, M., 1924: „Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik“ (dále jen: GAzSS), Mohr (Siebeck), Tübingen, str. 1–60.

72 GAzSS, str. 1–2.

vedlnosti, solidarity, autenticity atp.), tak také a zejména navyklé a „průměrné“ mechanismy jejich každodenního jednání, jejich rozhodování a zvládání běžných životních problémů a situací, jak mohou být dány tradicí, folklorem, národností atd.

V těchto Weberových sociologických (a etnometodologických) pohledech, zaměřených na zachycení způsobů, jimiž členové určité pospolitosti zvládají každodenní rutinu svých jednání a svých interakcí, lze ovšem odlišit ještě jednu další dimenzi, totiž problém vazby nějaké sociální skupiny na své – zejména ekonomické – prostředí, což vede k potřebě ukazovat nejšířší důsledky této vevázanosti. Zprostředkující funkci zde podle Webera hrají pojmy „výběr“ a „kariéra“: „Mají být zkoumány jednak způsoby výběrových procesů, které velkopřemysl na základě svých imanenčních zájmů provádí v obyvatelstvu, jež je s ním spojeno svým profesním osudem, jednak formy přizpůsobení tělesně nebo duševně činného personálu velkopřemyslu těm životním podmínkám, které jim tento průmysl může nabídnout. Tímto způsobem by mohla být pozvolna zodpovězena otázka, jakého člověka vytváří (zvyčraznil M. H.) sílou své imanenční zvláštnosti moderní velkopřemysl a jaký profesní (a to také nepřímě) znamená mimoprofesní) osud lidem připravuje.“⁷³

73 GAzSS, str. 47.