

## **SOCIOLOGIE MAXE WEBERA**

### **1. Max Weber a jeho doba**

Formování sociálně politických názorů a teoretické pozice Maxe Webera (1864-1920) bylo ovlivněno společenskopolitickou situací v Německu poslední čtvrtiny 19. století a také tehdejším stavem vědy, především politické ekonomie, historie a sociální filozofie.

Pro společenskopolitickou situaci v Německu konce minulého století je charakteristický boj dvou sociálních sil, tj. německého junkerstva, spjatého s velkým pozemkovým vlastnictvím a odcházejícího z historické scény, a mohutnější buržoazie, usilující o politickou samostatnost. Jak upozorňoval Lenin, spočívala specifická kapitalistického vývoje v Německu v tom, že se zde kapitalismus nikdy nemohl zbavit pout feudálně byrokratického systému. To poznamenalo jak německý politický život, tak i charakter vědeckého myšlení, samozřejmě především v oblasti společenských věd.

Sebeuvědomění německé buržoazie se formovalo v době, kdy se na historické scéně objevila nová třída, tj. proletariát. Německá buržoazie musela bojovat na dvou frontách, proti konzervativně zpátečnické tendenci velkých latifundistů a proti sociální demokracii. To určilo dvojaký charakter této třídy, její politickou nerozhodnost i rozpornou pozici jejich teoretiků. K těmto teoretikům patřil rovněž Max Weber, který pocházel ze zámožné buržoazní rodiny. Už v raném mládí ho zaujala politika. Svou politickou orientací byl buržoazní liberál, jehož názory měly nacionalistický odstín, charakteristický pro německý liberalismus 19. století a vyvolaný zvláštnostmi německého historického vývoje.

Na heidelberské univerzitě studoval Weber práva. Jeho zájmy se však neomezovaly pouze na tento obor. Během studia se zabýval politickou ekonomikou a hospodářským dějepisem. I výuka práv měla ostatně historický charakter. Bylo to způsobeno vlivem tzv. historické školy, která dominovala v německé politické ekonomii poslední čtvrtiny minulého století (Wilhelm Roscher, Kurt Knies, Gustav Schmoller). Představitelé historické školy, kteří měli skeptický vztah ke klasické anglické politické ekonomii, se více než na vytvoření jednotné teorie orientovali na odhalení vnitřní souvislosti ekonomického vývoje s právními, etnografickými, psychologickými a mravně náboženskými aspekty společenského života, a tuto souvislost se snažili stanovit pomocí historické analýzy. Takové vytyčení otázky bylo do značné míry diktováno specifickými podmínkami německého vývoje. Jako byrokratický stát s pozůstatky feudálního systému se Německo Anglii nepodobalo, a proto Němci nikdy zcela nesdíleli individualistické a utilitaristické principy, jež byly základem Smithovy a Ricardovy politické ekonomie.

První Weberovy práce „K dějinám obchodních společností ve středověku“ (1889) a „Římské agrární dějiny a jejich význam pro státní a soukromé právo“ (1891), které ho okamžitě zařadily mezi velké buržoazní vědce, svědčí o tom, že si Weber osvojil požadavky historické školy a dovedně využíval historickou analýzu při odhalování souvislosti ekonomických poměrů se státně právními formami. Už v „Římských agrárních dějinách“ byly naznačeny obrysy jako „empirické sociologie“ (Weberův výraz), úzce spjaté s historií. Weber zkoumal vývoj antické

pozemkové držby v souvislosti se sociálním a politickým vývojem, a zaměřoval se také na analýzu forem rodinného systému, způsobu života, mravů, náboženských kultů atd.

Weberův zájem o agrární otázku měl zcela reálné politické pozadí: V devadesátých letech přednesl Weber řadu statí a přednášek, věnovaných agrární otázce v Německu, v nichž kritizoval pozici konzervativního junkerstva a obhajoval průmyslovou cestu německého vývoje. V téže době se snažil rozpracovat novou politickou platformu buržoazního liberalismu v podmínkách přechodu ke státně monopolistickému kapitalismu, který se již v Německu rýsoval. A tak se už v rané Weberově tvorbě úzce prolínaly jeho politické a teoretickovědecké zájmy. Od roku 1894 byl Weber profesorem na univerzitě ve Freiburgu a od roku 1896 v Heidelbergu. Dva roky trvající těžká duševní porucha ho však přinutila vzdát se vyučování, k němuž se vrátil až roku 1919. Weber byl pozván do Saint Louis (USA) k přednáškovému pobytu. Ze své cesty si odnesl mnoho dojmů a úvahy o americkém sociálně politickém systému měly silný vliv na jeho sociologický vývoj. „Práce, imigrace, černošská otázka a političtí činitelé, to vše ho zajímalo. Do Německa se vrátil s přesvědčením, že potřebuje-li soudobá demokracie opravdu sílu, která by vyrovnávala byrokratickou třídu státních úředníků, pak se jí může stát aparát, složený z profesionálních politiků.“

Od roku 1904 byl Weber spolu s Wernerem Sombartem redaktorem německého sociologického časopisu „Archív pro sociální vědu a sociální politiku“, v němž vycházely jeho nejdůležitější práce včetně světově proslulé studie „Protestantská etika a duch kapitalismu“ (1905). Toto dílo zahajuje sérii Weberových publikací ze sociologie náboženství, kterou se zabýval až do své smrti.

Své sociologické práce chápal Weber jako polemiku s marxismem. Nikoli náhodou nazval přednášky ze sociologie náboženství, přednesené roku 1918 na Vídeňské univerzitě, „pozitivní kritikou materialistického pojetí dějin.“ Materialistické pojetí dějin však Weber vykládal příliš vulgárně a zjednodušeně, neboť je ztotožňoval s ekonomickým materialismem. Zároveň se zamýšlel nad problémy logiky a metodologie sociálních věd. V letech 1903-1905 vyšla řada jeho statí pod společným názvem „Roscher a Knies a logické problémy historické politické ekonomie“, roku 1904 stať „Objektivnost' sociálně vědeckého a sociálně politického poznání“ a v roce 1906 „Kritické studie z oblasti kulturně vědecké logiky“.

Okruh Weberových zájmů byl v tomto období neobyčejně široký. Zabýval se antickými, středověkými a novoevropskými dějinami hospodářství, práva, náboženství a dokonce i umění, zamýšlel se nad podstatou soudobého kapitalismu, nad jeho dějinami a jeho dalšími osudy. Studoval otázku kapitalistické urbanizace a v souvislosti s tím dějiny antického a středověkého města. Zkoumal specifičnost soudobé vědy a její odlišnost od ostatních historických forem poznání. divě se zajímal o politickou situaci nejen v Německu, ale i za jeho hranicemi, včetně Ameriky a Ruska. Roku 1906 publikoval články „K postavení buržoazní demokracie v Rusku“ a „Přechod Ruska ke zdánlivému konstitucionalismu.“

Od roku 1919 působil Weber na Mnichovské univerzitě. V letech 1916-1919 publikoval jednu ze svých základních prací „Hospodářská etika světových náboženství.“ Na tomto tématu pracoval až do konce svého života.

Z Weberových nejdůležitějších posledních prací je třeba uvést studie „Politika jako povolání“ (1919) a „Věda jako povolání“ (1920), v nichž se odrazily Weberovy nálady po první světové válce, jeho nespokojenost s politikou výmarského Německa, a také velmi pesimistický názor na budoucnost buržoazní industriální civilizace. Socialistickou revoluci v Rusku Weber nepřijala do konce svého života zůstal na pozicích buržoazie.

Weber zemřel roku 1920, aniž stačil uskutečnit vše, co zamýšlel. Teprve posmrtně byla vydána jeho základní práce „Hospodářství a společnost“ (1921), kde byly shrnuty výsledky jeho sociologických výzkumů, a také sborníky statí z metodologie a logiky kulturně historického a sociologického bádání, ze sociologie náboženství, politiky, hudby aj.

## **2. Metodologické problémy věd o kultuře**

Metodologické principy weberovské sociologie úzce souvisejí s teoretickou situací buržoazního společenského vědění konce 19. století. Zvláště důležité je správně pochopit Weberův vztah k Diltheyovi a novokantovcům.

Ve Weberových bádáních zaujal stěžejní místo problém obecné platnosti věd o kultuře. V jedné otázce Weber souhlasil s Diltheyem. Sdílel jeho protinaturalismus a byl přesvědčen, že při zkoumání lidského jednání nelze vycházet ze stejných metodologických principů, z nichž vychází astronom, zkoumající pohyb nebeských těles. Shodně s Diltheyem se Weber domníval, že abstrahovat od toho, že člověk je vědomá bytost, nemůže ani historik, ani sociolog, ani ekonom. Weber však rozhodně odmítal řídit se při zkoumání sociálního života metodou přímého uchování, intuice, neboli výsledek takového zkoumání nemá obecnou platnost.

Podle Webera je základní chybou Diltheye i jeho stoupenců psychologismus. Weber místo toho, aby zkoumal psychologický proces, při němž u historika vznikají určité představy, z hlediska toho, jak se v jeho mysli tyto představy vytvořily a jak subjektivně dospěl k pochopení souvislosti mezi nimi, jinak řečeno, místo toho, aby zkoumal svět historických prožitků, navrhuje zkoumat logiku vytváření těch pojmů, které při tom historik používá, neboť pouze fakt, že to, co je „zachyceno intuitivně“, je vyjádřeno formou obecně platných pojmů, přetváří subjektivní svět historických představ v objektivní svět historické vědy. Ve svých metodologických zkoumáních se Weber fakticky připojil k novokantovské variantě protinaturalistického zdůvodnění historických věd.

V přímé návaznosti na Heinricha Rickerta rozlišuje Weber dva akty, a to vztah k hodnotě a hodnocení. Přetváří-li první akt náš individuální dojem v objektivní a obecně platný soud, pak druhý akt nepřekračuje hranice subjektivity. Weber prohlašuje, že věda o kultuře, společnosti a dějinách musí být osvobozena od hodnotících soudů stejně jako věda přírodní. Takový požadavek však vůbec neznamená, že vědec se musí úplně vzdát vlastního hodnocení a vkusu. Jde pouze o to, že tyto aspekty nesmějí pronikat do jeho vědeckých soudů. Za jejich hranicemi je může libovolně vyslovovat, nikoli však už jako vědec, ale jako soukromá osoba.

Weber ale Rickertovy předpoklady podstatně koriguje. Na rozdíl od Rickerta, který hodnoty a jejich hierarchii chápe jako nadhistorické, má Weber sklon chápat hodnotu jako hledisko určité historické epochy, jako směr zájmu této epochy. Tím se hodnoty z nadhistorické oblasti přenášejí do

dějin a novokantovské učení o hodnotách se sblíží s pozitivismem. „Výraz 'vztah k hodnotě' naznačuje pouze filozofické vysvětlení toho specificky vědeckého ‚zájmu‘, který řídí volbu a zpracování objektu empirického výzkumu.“

Zájem epochy je stabilnější a objektivnější než pouze soukromý zájem určitého badatele, ale zároveň mnohem subjektivnější než nadhistorický zájem, který novokantovci nazvali „hodnotou“. U Rickerta byly hodnoty zakořeněny v nadhistorické realitě, v transcendentálním subjektu. Tím, že je Weber přeměnil v „zájem epochy“, tj. v něco relativního, Rickertovu teorii vědy revidoval. Jsou-li podle Webera hodnoty pouze výrazy obecných hledisek své doby, pak každá doba má také svá „absolutna“. Absolutno je proto historické, a tedy i relativní.

### **3. Ideální typ jako logická konstrukce**

Weber byl jedním z největších historiků a sociologů, kteří se uvědoměle pokusili aplikovat novokantovskou soustavu pojmů v praxi empirického výzkumu.

Rickertovské učení o pojmech jako prostředcích překonání intenzivní i extenzivní mnohotvárnosti empirické skutečnosti se u Webera svérázně modifikovalo v kategorii „ideálního typu“. Obecně vzato je ideální typ „zájem epochy“, vyjádřený prostřednictvím teoretické konstrukce. Ideální typ se proto nevyvozuje z empirické reality, ale konstruuje se jako teoretické schéma. V tomto smyslu nazývá Weber ideální typ „utopií“. „Čím jasněji a jednoznačněji jsou ideální typy zkonstruovány, a čím jsou v důsledku toho v tomto smyslu cizejší světu (weltfremder), tím lépe plní svoje poslání, a to jak terminologicky a klasifikačně, tak heuristicky.“

Weberovský ideální typ je tedy blízký ideálnímu modelu, který používají přírodní vědy, což velmi dobře věděl i sám Weber. Psal, že s myšlenkovými konstrukcemi, které se nazývají ideální typy, „se možná v realitě setkáváme právě tak zřídka jako s fyzikálními reakcemi, které je možné vypočítat pouze za předpokladu absolutně prázdného prostoru“.2) Weber nazývá ideální typ produktem naší fantazie, „vytvořeným námi samými čistě myšlenkově“, čímž zdůrazňuje jeho mimoempirický původ. Podobně jako přírodovědec konstruuje ideální model jako nástroj či prostředek poznání přírody, tak je i ideální typ vytvářen jako nástroj pochopení historické reality. „Vytváření abstraktních ideálních typů,“ píše Weber, „není chápáno jako cíl, ale jako prostředek.“ Právě díky své distanci od empirické reality, díky své odlišnosti od ní může být ideální typ jakýmsi jejím měřítkem.

Takové pojmy, jako „ekonomická směna“, „homo oeconomicus“ („ekonomický člověk“), „řemeslo“, „kapitalismus“; „církve“, sekta“, „křesťanství“, „středověké městské hospodářství“, jsou podle Webera ideálně typické konstrukce, používané k popisu individuálních historických výtvorů. Za jeden z nejrozšířenějších omylů považuje Weber „realistický“ (ve středověkém významu tohoto termínu) výklad ideálních typů, tj. ztotožnění těchto myšlenkových konstrukcí se samotnou historickokulturní realitou, jejich „substancionalizací“.

Zde však vzniká u Webera obtíž, související s otázkou, jak se vlastně ideální typ konstruuje. „Svým obsahem má tato konstrukce charakter jakési

utopie, vzniklé myšlenkovým posílením a vyčleněním prvků skutečnosti."4) Zde snadno odhalíme rozpory v pojetí ideálního typu. Weber zdůrazňuje, že ideální typy jsou „utopii“, „fantazií“, a zároveň se ukazuje, že jsou vyvozovány ze samotné skutečnosti, i když cestou určité její „deformace“, posílením, vyčleňováním a vyostřením prvků, které se badateli jeví jako typické. Z toho plyne, že ideální konstrukce je v určitém smyslu vyvozena ze samotné empirické reality

Co je tedy vlastně ideální typ? Apriorní konstrukce, nebo empirické zobecnění? Vyčlenění některých prvků skutečnosti s cílem vytvořit takový pojem, jako je „městské řemeslnické hospodářství“, patrně předpokládá vydělit z individuálních jevů to, co je pro ně všechny obecné, nebo alespoň pro mnohé z nich charakteristické. Tato procedura je zcela protikladná vytváření individualizujících historických pojmů, jak si je představoval Rickert, a podobá se spíše vytváření pojmů generalizujících.

Aby tento protiklad vyřešil, rozlišuje Weber historické a sociologické ideální typy. Už Rickert poznamenával, že na rozdíl od historie sociologie jako věda stanovící zákony musí být zařazena mezi nomotetické vědy, používající generalizující metodu. V těchto vědách nevystupují obecné pojmy jako prostředek, ale jako cíl poznání. Způsob vytváření sociologických pojmů se podle Rickerta logicky neliší od způsobu vytváření pojmů přírodovědeckých. Specifičnost weberovské koncepce ideálního typu i řada těžkostí, které jsou s ní spjaty, je způsobena tím, že ideální typ je u Webera metodologickým principem jak sociologického, tak i historického poznání. Jak správně poznamenává badatel Weberova díla Walter, „individualizující a generalizující tendence se u Webera... vždy prolínají“, protože „historie a sociologie nejsou u něho často odděleny“.

Když Weber ve svých metodologických pracích z roku 1904 pojem ideálního typu poprvé zavedl, chápe ho hlavně jako prostředek historického poznání, jako historický ideální typ. Právě proto zdůrazňuje, že ideální typ je pouze prostředek, a nikoli cíl poznání. Weber se však liší od Rickerta samotným pojetím úkolů historické vědy. Neomezuje se na rekonstrukci toho, „co opravdu bylo“, jak doporučoval Rickert, orientovaný na historickou školu Leopolda Rankeho, ale má tendenci historickoindividuální kauzálně analyzovat. Užitím Weber vnáší do historického bádání prvek generalizace, čímž se rozdíl mezi historií a sociologií podstatně zmenšuje. Weber vymezuje úlohu ideálního typu v sociologii a v historii takto: „Sociologie, jak se už mnohokrát samozřejmě předpokládalo, vytváří pojmy typů a hledá obecná pravidla událostí, I na rozdíl od historie, která usiluje o kauzální analýzu . . . individuálních, kulturně důležitých událostí, výtvorů a osobností.“

Úkolem historie tak podle Webera je stanovit kauzální souvislosti mezi individuálními historickými výtvy. Ideální typ zde slouží jako prostředek odhalení genetické souvislosti historických jevů, a proto ho budeme nazývat genetickým ideálním typem.

Co je sociologický ideální typ? Musí-li historie podle Webera usilovat o kauzální analýzu individuálních jevů, tj. jevů lokalizovaných v čase a prostoru, pak úkolem sociologie je zjišťovat obecná pravidla událostí, nezávisle na jejich prostorovém a časovém určení. V tomto smyslu musí být ideální typy jako nástroje sociologického bádání patrně obecnější a na rozdíl od genetických ideálních typů mohou být nazvány „čistými ideálními typy“.

Sociolog tedy konstruuje čisté ideální modely panství (charismatického, racionálního a patriarchálního), které se objevují ve všech historických epochách na libovolném místě zemského povrchu. „Čisté typy“ jsou pro badatelskou práci tím vhodnější, čím jsou „čistší“, tj. čím jsou vzdálenější od skutečných, empiricky existujících jevů.

Sociologické „čisté typy“ srovnává Weber s ideálně typickými konstrukcemi politické ekonomie v tom smyslu, že za prvé, v obou případech jde o konstruování takového lidského jednání, které jako by probíhalo v ideálních podmínkách; za druhé, obě disciplíny zkoumají tuto ideální formu průběhu jednání nezávisle na lokálních podmínkách místa a času. Předpokládá se, že budou-li splněny ideální podmínky, pak jednání v jakékoli epoše a v jakékoli zemi bude probíhat právě takovým způsobem. Rozdílnost podmínek a jejich vliv na průběh jednání jsou podle Webera stanoveny odchylkou od ideálního typu, se kterou se vždy setkáváme, ale zachytit jí a obecně platným způsobem vyjádřit v pojmech umožňuje pouze ideálně typická konstrukce.

Jak poznamenal badatel Weberova díla Heinrich Weipert, genetické ideální typy se liší od čistých pouze stupněm obecnosti. Genetický typ se aplikuje lokálně v čase a prostoru, zatímco aplikace čistého typu není lokalizována. Genetický typ slouží jako prostředek odhalení souvislosti, která se vyskytla pouze jednou, zatímco čistý typ je prostředkem pro odhalení souvislostí existující vždy. Kvalitativní rozdíl, který podle Rickerta existuje mezi historií a sociologií, je u Webera nahrazen rozdílem kvantitativním.

Při vytváření historických pojmů se Weber od Rickerta vzdaluje, neboť posiluje moment generalizace. Naproti tomu v sociologii Weber oslabuje Išickertův nomotetický princip zavedením momentu „individualizace“. Individualizace se projevuje v tom, že se Weber vzdává stanovení zákonů sociálního života a omezuje se na skromnější úkol, tj. na stanovení pravidel průběhu sociálních událostí.

Shrneme-li nyní dosavadní výklad, můžeme napsat, že rozpory, které vznikly v souvislosti s Weberovou tvorbou ideálně typických pojmů, jsou do značné míry spjaty s rozdílnými funkcemi a rozdílným původem ideálních typů v historii a v sociologii. Můžeme-li o historickém ideálním typu říci, že je prostředkem a nikoli cílem poznání, pak o sociologickém ideálním typu to vždy neplatí. Navíc, jestliže do historické vědy vnáší ideální typ prvek obecného; pak v sociologii plní spíše funkci záměny zákonitých souvislostí typickými. Weber tak pomocí ideálního typu výrazně zužuje propast mezi historií a sociologií, která je v teorii bádenské školy oddělovala. V tomto smyslu má proto pravdu německý sociolog Hans Freyer, když poznamenává, že „pojem ideálního typu oslabuje protiklad individualizujícího a generalizujícího způsobu myšlení, neboť jednak odhaluje v individuálním charakteristické, jednak cestou generalizace dospívá pouze k typickému a nikoli ke všeobecnosti zákona“.

#### **4. Problém porozumění a kategorie „sociálního jednání“**

Abychom ukázali, jak Weber pojem ideálního typu aplikuje, musíme ho analyzovat i po obsahové stránce. K tomu je nutné uvést ještě jednu kategorii Weberovy sociologie, a to kategorii porozumění. 1 když je to

paradoxní, Weber musel při svých zkoumáních používat kategorii, kterou u Diltheye, Croceho a dalších představitelů intuitivismu kritizoval. Je ovšem pravda, že „porozumění“ má u Webera jiný význam než v intuitivismu.

Nutnost porozumět předmětu svého zkoumání odlišuje podle Webera sociologii od přírodních věd. „Stejně jako v jakékoli události i v lidském... chování se projevují souvislosti a zákonitosti. Odlišnost lidského chování však spočívá v tom, že je lze srozumitelně vysvětlit.“ To, že lidské chování je smysluplně vysvětlitelné, předpokládá specifickou odlišnost vědy o lidském chování (sociologie) od přírodních věd. Právě v tom viděl rozdíl mezi duchovními vědami a přírodovědou Diltheye.

Weber se však okamžitě od Diltheye distancuje tím, že neklade „porozumění“ proti příčinnému „vysvětlení“, ale naopak je úzce spojuje. „Sociologie (v tom smyslu, jak zde chápeme toto mnohoznačné slovo) je věda, která chce vysvětlujícím způsobem porozumět sociálnímu jednání a díky tomu je příčinně objasnit v jeho průběhu a v jeho důsledcích.“ Odlišnost weberovské kategorie porozumění od podobné kategorie Diltheyovy nespočívá jen v tom, že Weber klade porozumění před vysvětlení, zatímco Dilthey je klade proti sobě. Porozumění navíc není podle Webera kategorií psychologickou, jak soudil Dilthey, a sociologie porozumění tedy není součástí psychologie.

Prozkoumejme nyní Weberovu argumentaci. Východiskem zkoumání sociologie, stejně jako historie, musí být chování individua nebo skupiny individuí. Jednotlivé individuum a jeho chování je jakousi „buňkou~~ sociologie a historie, jejich „atomem“, tou „nejnižší jednotkou“, která už nemůže být dále dělena a štěpena. Chováním individua se však zabývá psychologie. V čem tedy spočívá odlišnost psychologického a sociologického přístupu ke zkoumání individuálního chování?

Weber píše, že sociologie zkoumá chování jedince pouze potud, pokud jedinec dává svým činnostem určitý smysl. Pouze takové chování může sociologa zajímat: Pro psychologii není tento moment určující. -Tak Weber zavádí sociologický pojem jednání prostřednictvím pojmu smyslu. „Jednáním“, píše Weber, „se nazývá... lidské chování... tehdy a jen tehdy, jestliže a pokud s ním jednajícím individuum nebo individua spojují subjektivní smysl.“

Musíme poznamenat, že Weber má na mysli smysl, který dává jednání samotné individuum. Mnohokrát zdůrazňuje, že nejde o „metafyzický smysl“, který by se chápal jako jakýsi „vyšší“, „pravý“ smysl (sociologie se podle Webera nezabývá metafyzickými realitami a není normativní vědou), ani o „objektivní“ smysl, který může jednání individua nakonec nabýt už nezávisle na jeho vlastních záměrech. Weber tím pochopitelně neodmítá ani možnost existence normativních disciplín, ani možnost „divergence“ subjektivně zamýšleného smyslu individuálního jednání a jeho určitého objektivního smyslu. V tomto případě však navrhuje nepoužívat termín „smysl“, neboť „smysl“ předpokládá subjekt, pro který existuje. Weber pouze tvrdí, že předmětem sociologického zkoumání je jednání spjaté se subjektivně chápaným smyslem. Sociologie má být podle Webera „rozumějící“ potud, pokud má jednání individua smysl. Toto porozumění není však „psychologické“, neboť smysl nepatří do oblasti psychologického a není předmětem psychologie.

S principem „porozumění“ souvisí jedna z ústředních metodologických kategorií weberovské sociologie, tj. kategorie sociálního jednání. Jak důležitá je pro Webera tato kategorie, můžeme poznat z toho, že Weber vymezuje sociologii jako vědu zkoumající sociální jednání. Jak Weber sociální jednání definuje? „ ‚Jednáním‘ je třeba ... nazývat lidské chování (lhostejno zda vnější nebo vnitřní činnost, nečinnost) nebo prožívání), jestliže a pokud s ním jednajícím spojují určitý subjektivní smysl. ‚Sociálním jednáním‘ je však třeba nazývat takové jednání, které se svým smyslem, chápaným jednajícím nebo jednajícím mi, vztahuje k chování druhých a orientuje se jím ve svém průběhu.“

Sociální jednání tedy podle Webera předpokládá dva momenty. Subjektivní motivaci individua nebo skupiny, bez níž vůbec nelze o jednání hovořit, a orientaci na druhého (druhé), kterou Weber nazývá také „očekáváním“ a bez níž se jednání nemůže chápat jako sociální.

Zůstaňme nejdříve u prvního momentu. Weber se domnívá, že bez zachycení motivů jednajícího individua nemůže sociologie stanovit příčinné souvislosti, které koneckonců umožňují sociální proces objektivně zobrazit.

Kategorie sociálního jednání, která požaduje, aby se vycházelo z pochopení motivů jednotlivého individua, je tím rozhodujícím bodem, jímž se Weberův sociologický přístup liší od sociologie E. Durkheima. Tím; že zavádí pojem sociálního jednání, Weber vlastně objasňuje své pojetí sociálního faktu, které je polemicky zaměřeno proti Durkheimovu pojetí.<sup>3)</sup> V protikladu k Durkheimovi se Weber domnívá, že má-li se přistoupit k otázce přísne vědecky, ani společnost jako celek, ani určité formy kolektivity nemohou být chápány jako subjekty jednání. Těmi mohou být pouze jednotlivá individua. „Pro jiné (například právní) poznávací cíle nebo pro cíle praktické může být účelné a přímo nutné zkoumání sociálních výtvorů ( ‚státu‘, ‚spolku‘, ‚akciové společnosti‘, ‚úřadu‘) přesně. tak, jako by byly jednotlivými individui (například jako nositelů práv a povinností nebo jako původců jednání, jež má právní platnost). Ale z hlediska sociologie, která přináší rozumějící vysvětlení jednání, jsou tyto výtvory pouze procesy a souvislosti specifických druhů jednání jednotlivých lidí, neboť pouze ti jsou pro nás pochopitelnými nositeli jednání, jež má smysluplnou orientaci.“ Kolektivy může podle Webera sociologie zkoumat jako odvozené individuí, která je tvoří. Kolektivy nejsou samostatné reality, jako tomu u Durkheima, ale spíše způsoby organizace jednání jednotlivých individuí.

Weber nevyklučuje, že je možné v sociologii používat takové pojmy jako je rodina, národ, stát a armáda, bez nichž se fakticky sociolog nemůže obejít. Weber však přitom žádá, aby se nezapomínalo na to, že formy kolektivit nejsou reálně subjekty sociálního jednání; a proto nelze připisovat vůli nebo myšlení, a pojmy kolektivní vůle či kolektivního myšlení nelze chápat jinak než jako metafory. Je třeba poznamenat, že Weber nemůže být ve svém „metodologickém individualismu“ důsledný. Když se pokouší aplikovat kategorii sociálního jednání, zejména při analýze tradiční společnosti, vzniká mu přitom řada obtíží.

Pochopení motivace, „subjektivně chápaného smyslu“ je edy zbytný moment sociologického zkoumání. Co však je „porozumění“, jestliže je Weber neztotožňuje s tím pojetím porozumění, jaké pokládá. psychologie? Psychologické pochopení cizích duševních stavů je podle Webera pro



historika a sociologa pouze pomocným prostředkem. Je třeba používat ho jen v tom případě, jestliže jednání, jež být vysvětleno, nemůže být pochopeno podle svého smyslu. „Při světlování iracionálních momentů jednání," píše Weber, „může rozumějící psychologie skutečně prokázat nesporně důležitou službu. To však nic nemění," zdůrazňuje Weber, „na metodologických principech.“

Jaké jsou tyto metodologické principy? „Strukturou svého smyslu je bezprostředně nejvíce pochopitelné jednání orientované subjektivně přísně racionálně v souladu s prostředky, jež jsou považovány (subjektivně) za jednoznačně adekvátní dosažení (subjektivně) jednoznačných a jasně uvědomovaných cílů."

Analyzujeme nyní uvedené vymezení. Podle něho se má orientovat na jednání individua nebo skupiny individuí. Přitom nejvíce „pochopitelné" je jednání smysluplné, tj. za prvé, zaměřené na dosažení cílů jasně uvědomovaných samotným jednajícím individuem; za druhé, používající pro dosažení těchto cílů prostředky uznané jako adekvátní samotným jednajícím individuem. Vědomí jednajícího individua je tak nutné pro to, aby se zkoumané jednání stalo sociální realitou. Popsaný typ jednání Weber nazývá účelně racionálním. Abychom porozuměli účelně racionálnímu jednání, není podle Webera třeba odvolávat se na psychologii. „Čím jednoznačněji je jednání orientováno v souladu s typem správné racionality tím méně je třeba vysvětlovat jeho průběh nějakými psychologickými úvahami."

Smysluplné účelně racionální jednání není předmětem psychologie zejména proto, že cíl, který si individuum vytyčuje, nemůže být po-, chopen, vychází-li se pouze z analýzy jeho duševního života. Zkoumání tohoto cíle nás přivádí za hranice psychologismu. Je sice pravda, že souvislost cíle a prostředků zvolených pro jeho realizaci je zprostředkována individuální psychologií. Avšak čím více se jednání blíží účelně racionálnímu, tím menší je podle Webera koeficient psychologického lomu, tím „čistší" a racionálnější je souvislost mezi cílem a prostředky.

To samozřejmě neznamená, že Weber zkoumá účelně racionální jednání jako jakýsi všeobecný typ jednání. Naopak, Weber je nejen nepovažuje za všeobecné, ale nedomnívá se ani, že by v empirické realitě převládalo. Účelně racionální jednání je ideální typ; není empiricky obecné a tím méně všeobecné. Jako s ideálním typem se s ním v čistě podobě v realitě setkáváme jen zřídka. Účelně racionální jednání je však nejdůležitější typ sociálního jednání, je vzorem sociálního jednání, s nímž jsou všechny ostatní druhy jednání srovnávány. Weber o těchto druzích píše: „Pro sociologii existují tyto typy jednání: 1. více nebo méně přibližně dosažený správný typ; 2. (subjektivně) účelně racionálně orientovaný typ; 3. jednání více nebo méně uvědoměle a více nebo méně jednoznačně účelně racionálně orientované; 4. jednání účelně racionálně neorientované, ale podle svého smyslu pochopitelné; 5. jednání svým smyslem více nebo méně pochopitelně motivované, ale více nebo méně narušované zásahem nepochopitelných prvků; 6. jednání, v němž jsou naprosto nepochopitelná psychická či fyzická fakta spjata ,s~ člověkem nebo ,v~ člověku nepozorovatelnými přechody."

Jak vidíme, je tato škála založena na principu srovnávání veškerého jednání individua s účelně racionálním (nebo správně racionálním) jednáním. Nejepochopitelnější je účelně racionální jednání, které je

nejjasnější. Spolu s tím, jak ubývá racionality, stává se jednání stále méně pochopitelné, jeho bezprostřední jasnost slábné. A i když v realitě nemůže být hranice oddělující účelně racionální jednání od iracionálního nikdy přesně stanovena, a i když „část jakéhokoli sociologicky relevantního jednání (zejména v tradiční společnosti) je na předělu obou“, přesto musí sociolog, zkoumající ostatní druhy lidského jednání jako odchylku od ideálního typu, vycházet z účelně, racionálního jednání jako z jednání ideálně typického.

Podle Webera se tedy s porozuměním v čisté podobě setkáváme tam, kde existuje účelně racionální jednání. Sám Weber se domnívá, že v tomto případě už nelze hovořit o psychologickém porozumění, neboť smysl jednání, jeho cíl, je za hranicemi psychologie. Položme však otázku jinak: co vlastně chápeme v případě účelně racionálního jednání, smysl jednání, nebo samotného jednajícího? Dejme tomu, že uvidíme člověka, který kácí v lese stromy. Můžeme učinit závěr, že to dělá pro výdělek, proto, aby si na zimu připravil topivo apod. Tím, že takto uvažujeme, pokoušíme se pochopit smysl jednání, a nikoli samotného jednajícího. Stejný postup však může být pro nás i prostředkem" jednajícího individua. Obtíž, která zde vzniká, je velmi podstatná. Jestliže se totiž sociologie snaží pochopit samotné jednající individuum,) pak jakékoli jednání vystupuje pro ni jako znak něčeho, co je ve skutečnosti úplně jiné, něčeho, čeho se samo individuum buď vůbec nedomýšlí, a jestliže ano, pak se to pokouší skrýt (před druhými nebo dokonce i před sebou). Takový přístup k chápání individuálního jednání existuje například ve Freudově psychoanalýze.

Možnost takového přístupu Weber zásadně nevykloučoval. „Podstatná část práce rozumějící psychologie," napsal, „spočívá právě v odhalení souvislostí nedostatečně zaznamenávaných nebo zcela nezaznamenávaných, a v tomto smyslu subjektivně racionálně neorientovaných, jež však přesto jsou objektivně racionální (a jako takové pochopitelné). Jestliže zde naprosto odhlédneme od některých částí práce tzv. psychoanalýzy, které mají tento charakter, pak taková konstrukce, jako například nietzscheovská teorie resentimentu, vyvozuje objektivní racionalitu vnějšího jednání a vychází přitom ze známých zájmů. Ostatně pokud jde o metodologii, dělá se to úplně stejně, jak to před několika desetiletími dělala teorie ekonomického materialismu." Vidíme, že Weber takový přístup ke zkoumání sociálních jevů nevykloučuje, ale považuje za nutné poukázat na jeho problematičnost, a proto i na nutnost tento přístup omezit a používat ho pouze sporadicky jako pomocný prostředek. Jeho problematičnost spatřuje Weber v tom, že „v takových případech je subjektivně, i když i nepozorovaně (pro samotného badatele - pozn. aut.) účelně racionální a objektivně správně racionální v nejasném vzájemném vztahu“. Weber má na mysli následující velmi vážnou obtíž, jež vzniká při „psychologickém" přístupu. Jestliže individuum samo jasně chápe cíl, který si vytyčilo, a pouze se snaží skrýt ho před druhými, pak to není těžké pochopit. Takovou situaci lze plně zařadit pod schéma účelně racionálního jednání. Jestliže však jde o takové jednání, kdy si individuum neuvědomuje vlastní cíle (a právě tyto druhy jednání zkoumá psychoanalýza), pak vzniká otázka, zda badatel má dostatečné důvody k tvrzení, že chápe jednající individuum lépe než ono samo sebe. Nelze přece opravdu zapomínat na to, že psychoanalytická metoda vznikla z praxe léčení duševně nemocných, kdy se lékař považuje za lépe chápajícího jejich stav,

než ho chápou oni sami. Vždyť on je skutečně zdravý člověk, a oni jsou nemocní. Ale z jakého důvodu může aplikovat tuto metodu na jiné zdravé lidi? Tento důvod může být pouze jeden. Přesvědčení, že oni jsou také „nemocní“. Ale pak se pojem .nemoci přenáší z oblasti medicíny do sociální oblasti, a léčení se v tomto případě jeví jako sociální terapie, koneckonců jako léčení celé společnosti.

Je zřejmé, že právě tyto úvahy přinutily Webera omezit oblast aplikace těchto přístupů v sociálním a historickém zkoumání. Jak ale on sám přesto řeší otázku porozumění? Co vlastně chápeme v případě účelně racionálního jednání - smysl jednání, nebo samotného jednajícího? Weber zvolil jako ideálně typický model účelně racionální jednání právě proto, že se v něm oba tyto momenty shodují. Pochopit smysl jednání znamená v daném případě pochopit jednajícího, a pochopit jednajícího znamená pochopit smysl jednání. Tuto shodu považuje Weber za ideální případ, z něhož musí sociologie vycházet. Reálně se však oba tyto momenty velice často neshodují, ale věda podle Webera nemůže vycházet z empirického faktu. Musí si vytvořit idealizovaný prostor. Takovým „prostorem“ je pro sociologii účelně racionální jednání.

## **5. Účelně racionální jednání jako metodologická kategorie Weberovy sociologie**

Protože však Weber chápe účelně racionální jednání jako ideální typ, má právo tvrdit, že „racionalistický“ charakter jeho metody vůbec nepředpokládá racionalistické pojetí samotné sociální reality. Účelná racionalita je podle Webera pouze metodologické, a nikoli „ontologické“ hledisko sociologa, je to prostředek analýzy skutečnosti, nikoli její charakteristika. Tento moment Weber zvláště zdůrazňuje.

Jakkoli se Weber snaží, aby účelně racionální jednání jako konstruovaný ideální typ oddělil od samotné empirické reality, přesto problém vzájemného vztahu ideálně typické konstrukce a empirické reality I není zdaleka tak prostý, jak by se dalo předpokládat, a jednoznačné řešení tohoto problému u Webera nenacházíme. I když Weber velmi usiloval o definitivní rozdělení těchto dvou oblastí, při prvním pokusu reálně pracovat s ideálně typickou konstrukcí tato přesnost dělení mizí. V obecné formě jsme už poukázali na těžkosti, které v této záležitosti u Webera vznikají.

Jaké předpoklady, důležité pro sociologickou teorii, účelně racionální jednání obsahuje? Když Weber zvolil účelně racionální jednání jako metodologický základ sociologie, distancoval se tím od těch sociologických teorií, které za výchozí realitu pokládají sociální „totality“, například „národ“, „společnost“, „stát“ a „ekonomiku“. V této souvislosti Weber ostře kritizuje „organickou sociologii“, zkoumající jednotlivé individuum jako část, „buňku“ určitého sociálního organismu. Weber rozhodně vystupuje proti pojetí společnosti jako biologického modelu. Pojem organismu v aplikaci na společnost nemůže být ničím víc než metaforou.

„Pro jiné poznávací cíle může být užitečné nebo nutné chápat jednotlivé individuum například jako určité zespolečenštění ,buněk nebo komplex biochemických reakcí... Ale pro sociologii (ve významu, v jakém zde toto slovo používáme), stejně jako pro historii je objektem poznání právě obsahová souvislost jednání.“ Organistický přístup ke zkoumání společnosti

abstrahuje od toho, že člověk je bytost jednající vědomě. Analogie individua a tělesné buňky (nebo tělesného orgánu) je možná pouze v tom případě, že se uzná, že faktor vědomí je nepodstatný. Právě proti tomu Weber protestuje a předpokládá takový model sociálního jednání, který akceptuje tento faktor jako podstatný. A protože Weber prohlašuje tento faktor za nutný předpoklad sociologie, nevychází ve svých zkoumáních ze sociálního „celku“, ale z jednotlivého individua. „Činnost jako jednání orientované na chápaný smysl existuje pro nás vždy pouze jako činnost jedné nebo mnoha jednotlivých osob.“

Princip „porozumění“ se tak jeví jako kritérium, s jehož pomocí se odděluje oblast relevantní pro sociologa od té, která předmětem sociologického zkoumání být nemůže. Jednání individua chápeme, jednání buňky nikoli. „Nechápeme“ také ve weberovském významu slova „činnost“ národa nebo národního hospodářství, i když můžeme plně pochopit činnosti individuí tvořících národ (nebo podílejících se na národním hospodářství). Proto Weber píše: „Takové pojmy jako ‚stát, ‚společnost‘, ‚feudalismus aj. znamenají pro sociologii, obecně vzato, kategorie určitého druhu společných činností lidí, a úkolem sociologie proto je, aby je převedla na ‚pochopitelné činnosti, tj. bez výjimky na činnosti jednotlivých účastníků.“ Takový přístup je podle Webera závazný pro sociologa, ale nikoli pro všechny vědy o člověku. Například právní věda za určitých okolností může chápat jako „právní osobu“ i stát nebo jiný kolektiv. Sociologie však takto postupovat nemůže. Její přístup předpokládá zkoumat i takové sociální výtvořiny, jako je právo, v té formě, v jaké je přetvářeno účelně racionální činností (a tedy vědomím) jednotlivého individua. „Pokud je ‚právo‘ objektem sociologického zkoumání, nezabývá se sociologie zprostředkováním logicky správného ‚objektivního‘ obsahu právních principů, ale činností (individua), mezi jejímiž determinanty a výsledky hrají důležitou úlohu také představy člověka o ‚smyslu‘ a ‚významu‘ určitých právních principů.“

Protože tak sociologie musí podle Webera zkoumat společenské instituce (právo, stát, náboženství aj.) v té formě, v jaké se stávají významnými pro jednotlivá individua a v jaké jsou na ně individua ve svých činnostech reálně orientována, mizí nádech „metafyziky“, který je v sociálních učeních, přijímajících jako východisko právě tyto instituce (i obecně „celky“), vždy přítomen. Tento nádech je nutně pocíťován v sociálních teoriích, vytvářených na základě metodologických předpokladů realismu ve středověkém významu tohoto pojmu. Proti tomuto hledisku klade Weber požadavek vycházet v sociologii z činností jednotlivých individuí. Vycházíme-li z toho, mohli bychom jeho pozici charakterizovat jako nominalistickou. To však není zcela adekvátní charakteristika, a to proto, že požadavek vycházet z individuálního jednání vytyčuje Weber jako poznávací princip, a v důsledku jeho novokantovského hlediska není charakteristikou poznávacích principů současně charakteristikou samotné sociální reality. Realita je plastická v tom smyslu, že je možné ji zkoumat i jinak, výsledkem čehož může být věda odlišná od sociologie, například právní věda nebo politická ekonomie. Hovoří-li tedy Weber o individuálním účelně racionálním jednání, netvrdí, že je charakteristikou samotné reality sociálního života, a akceptuje ho jako ideální typ, s nímž se v čisté podobě ve skutečnosti setkáváme

zřídka. Proto by bylo vhodné hovořit o Weberově metodologickém nominalismu, nebo přesněji, o metodologickém individualismu.

Metodologický individualismus má ovšem své obsahové (ontologické) implikace. Postuluje-li Weber jako východisko účelně racionální jednání, vystupuje proti tomu, aby vědomí bylo chápáno jako epifenomén. Weberovo základní metodologické východisko lze formulovat takto: člověk sám ví, co chce. Je samozřejmé, že ve skutečnosti tomu tak vždycky není. Vždyť účelně racionální jednání je ideální případ. Ale sociolog musí vycházet právě z tohoto ideálního případu jako z teoretickometodologického předpokladu.

Vezmeme-li v úvahu uvedené obsahové implikace, které metodologické pojetí sociálního jednání předpokládá, musíme souhlasit s tvrzením I. S. Kona, že „Weberovy metodologické principy úzce souvisejí s jeho chápáním historického procesu. Podle Webera je společenský život vzájemné působení jednotlivých lidí“. A i když sám Weber neustále zdůrazňuje výlučně metodologický význam svých ideálně typických konstrukcí, přesto musíme konstatovat, že jeho metodologický individualismus neoddělitelně souvisí s individualismem jeho světového názoru a s pojetím společnosti jako vzájemného působení individuí, tj. se sociologickým nominalismem.

## **6. Sociální jednání a „orientace na druhého“**

Za druhý závazný moment sociálního jednání považuje Weber orientaci jednající osoby na jiné individuum (nebo jiná individua). Když vysvětluje, o jakou orientaci zde zejména jde, Weber píše: „Sociální jednání... může být orientováno na minulé, současné nebo v budoucnosti očekávané. Jednání jiných individuí (pomsta za napadení v minulosti, obrana před napadením v současnosti, opatření proti napadení v budoucnosti). Jako ‚druhý‘ může vystupovat určitý jedinec nebo libovolní jiní a neznámí lidé (například ‚peníze jsou směnným prostředkem, který jednající individuum přijímá při směně, neboť orientuje svou činnost na očekávání toho, že v budoucnosti je při směně zase přijmou jemu neznámí a neurčití jiní lidé).“

Zavedení principu „orientace na druhého“ do sociologie je pokusem najít v rámci metodologického individualismu a pomocí jeho prostředků něco, co je obecné, přihlédnout k té - dá-li se to tak vyjádřit - substanci sociálního, bez níž účelně racionální jednání zůstane klasickým modelem robinzonády. Autoři robinzonád nepředpokládali v individuálních činnostech žádnou „orientaci na druhého“. Základem jednání individua byl pro ně individuální „zájem“, a ne náhodou zejména robinzonády byly modelem tzv. homo oeconomicus (ekonomického člověka). Podle Webera začíná sociologie tam, kde se ukazuje, že ekonomický člověk je příliš zjednodušený model člověka.

Zde však může vzniknout otázka, proč Weber potřeboval takovou „okliku“, aby dospěl k uznání toho, že existuje „obecné“. Jde o to, že pouze touto cestou může Weber ukázat, v jaké formě vystupuje „obecné“ pro sociologickou vědu. Věda nemá zkoumat „sociálnost“ vně a mimo individua, nemá připouštět ani stín substancializace sociálního. „Obecné“ existuje pouze do té mísy, v jaké je uznáváno jednotlivými individui a v jaké orientuje jejich reálné jednání. Weber vysvětluje, že existence takových obecnin, jako je „stát“ a „svaz“, nepředstavuje ze sociologického hlediska nic jiného než větší nebo menší možnost (šanci), že individua vezmou ve svých činnostech

tyto výtvořy na vědomí. Když se tato možnost zmenšuje, existence dané instituce se stává stále problematictější. Dosáhne-li tato možnost nuly, znamená to konec dané instituce (státní, právní atd.).

Weberovská kategorie „orientace na druhého“ vznikla. nesporně v oblasti práva a je sociologickou interpretací jednoho z klíčových pojmů právní vědy a filozofie práva, tj. „uznání“. Sociologie práva není tedy jen jednou ze zvláštních částí Weberovy sociologie. „Uznání, které je nejdůležitějším principem právního vědomí, prohlašuje Weber za konstitutivní moment jakéhokoli sociálního jednání vůbec.

Zvlášť velký význam má tento problém pro Weberovo učení o formách panství. Vystupuje zde jako otázka „legitimní moci“ a podstaty „legitimity“ vůbec. Je však třeba poznamenat, že problém „legitimity“ i „uznání“ nebyl u Webera jednoznačně a důsledně vyřešen. Jak v právní vědě, tak v sociální filozofii tento problém vždy úzce souvisel s idejí „přirozeného práva“. Podle Webera je „přirozené právo“ hodnotovým postulátem, který nemůže patřit do sociologie, pokud sociologie chce být empirickou vědou, protože jako taková musí být od hodnot osvobozena. Proto úkol teoretického zdůvodnění takových kategorií, jako je „očekávání“, „uznání“ a „legimitita“, zůstává vlastně nakonec nevyřešen.

Přítomnost subjektivního smyslu a orientace na druhé jsou tedy dva nutné znaky sociálního jednání. V souladu s tímto vymezením nemůže být každé jednání, jak Weber zdůrazňuje, nazváno sociálním. Například je-li jednání individua orientováno na očekávání určitého „chování“ nikoli jiných individuí, ale věcných předmětů (strojů, přírodních jevů atd.), pak nemůže být nazváno sociálním jednáním v tom smyslu, jak je chápe Weber. Právě tak není sociálním jednáním náboženský akt individua, které se oddává meditaci, osamělé modlitbě atd. Hospodářská činnost individua je sociálním jednáním pouze tehdy, jestliže se při disponování ekonomickými statky bere v úvahu jiné individuum nebo jiná individua a činnost je na ně orientována. Nelze například považovat za sociální takové jednání mnoha individuí, které je svým charakterem a obsahem orientováno na nějaký přírodní jev. „Otevírá-li na ulici,“ píše Weber, „mnoho lidí najednou deštníky, když začíná pršet, pak při tom (zpravidla) není jednání jednoho orientováno na druhého, ale jednání všech je shodně vyvoláno potřebou chránit se před deštěm.“

Weber nepovažuje za sociální ani čistě napodobovací činnost, vykonávanou individuem jako atomem masy a davu. Takovou činnost, popsanou zejména Gustavem Le Bonem, považuje Weber za předmět zkoumání „psychologie mas“, nikoli sociologie. I když i sociologie podle Webera může zkoumat činnost mnoha individuí, a ne pouze jednoho, zkoumá takovou kolektivní činnost na základě modelu individuální činnosti, přičemž odhaluje subjektivně chápaný smysl činností individuí tvořících kolektiv a jejich vzájemnou orientaci na sebe i na „třetího“.

Je zajímavé, že analogicky s jednáním davu, shromážděného na určitém místě, zkoumá Weber také jednání nelokalizovaného davu: „Masou“ se jednotlivá individua stávají v tom případě, je-li jejich jednání podmíněno najednou a důsledně působícím jednáním množství druhých; čehož se dosahuje například pomocí sdělovacích prostředků. „Díky tomu prostému faktu, že individuum se cítí být částí nějaké ‚masy‘, stávají se poprvé možnými určité typy reakce, zatímco jiné se ztěžují. Výsledkem je, že určitá

událost nebo lidské jednání může vyvolat nejrůznější pocity: veselí, vztek, nadšení, zoufalství a všelijaké vášně, které by nevznikly (nebo by alespoň nevznikly tak snadno) při odloučenosti individuí. A to všechno bez jakéhokoli významového vztahu mezi jednáním individua a Faktem jeho zmasovění, alespoň v mnoha případech."

Jako historik a sociolog Weber samozřejmě chápe, že masové činnosti jsou jedním z důležitých předmětů sociologova zkoumání, ale sociologův specifický zorný úhel podle něho předpokládá přítomnost „významového vztahu mezi jednáním individua a faktem jeho zmasovění“, tzn. jednodušeji řečeno, že sociolog musí pochopit, jaký subjektivně chápaný smysl spojuje individuum s druhými, na jakém základě se lidé sjednocují v masu. „Činnost, jejíž příčinou nebo jednou z příčin je působení prostého faktu masy jako takového a jež je determinována tímto faktem pouze jako reakce a není k němu ve smysluplném vztahu, není ‚sociálním jednáním‘ vtom smyslu slova, který zde byl stanoven."

Charakteristický je Weberův výraz „významový vztah k faktu své příslušnosti k mase“. Pro individuum, tvořící „atom“ masy, je tedy dostatečné, aby mělo smysluplný vztah ke svému „zmasovění“, a už se objevuje distance mezi ním a jeho „zmasověním“, a tato skutečnost bude určující i pro strukturu samotné masy. V tomto bodě se weberovský sociologický přístup k masovým hnutím podstatně liší od přístupu sociálně psychologického, navrženého zejména Le Bonem. Le Bon přistoupil k fenoménu masy jako psycholog. Snažil se fixovat to obecné, co se objevuje v jakémkoli davu, ať je to revoluční masa na pařížských ulicích, nebo „dav“ římských vojáků, dav divadelních diváků, nebo dav křížáků. Je pravda, že v libovolném „davu“, ať je sociální příslušnost individuí, která ho tvoří, a jejich intelektuální úroveň jakákoli, lze odhalit určité společné jednání. Společné pro všechny davy je, že jejich jednání je determinováno čistě reflexně a živelně. Ale ze zorného pole sociální psychologie přitom mizí to, co odlišuje jeden typ davu od druhého a co podle Webera už nemá zkoumat psychologie, ale sociologie davu. Předmětem sociologie zde není především bezprostřední jednání masy, ale spíše jeho významový výsledek. Charakter masového hnutí, do značné míry určovaný obsahovými hledisky, jimiž se řídí individua tvořící masu, se s většími nebo menšími odchylkami projevuje v charakteru těch náboženských, politických, ekonomických a jiných institucí, které během těchto hnutí a jako jejich výsledek vznikají. V sociologii náboženství, práva a politiky se Weber právě pokouší realizovat svou metodu analyzy masových hnutí.

## **7. Druhy sociálního jednání**

Při zkoumání weberovského dělení druhů jednání můžeme pochopit, jak se aplikuje „ideální model“ účelně racionálního jednání. Weber rozlišuje čtyři druhy jednání: účelně racionální (zweckrationale), hodnotově racionální (wertrationale), afektivní a tradiční. „Sociální, podobně jako veškeré jednání, může být vymezeno: 1. účelně racionálně, tj. očekáváním určitého chování předmětů vnějšího světa a druhých lidí a použitím tohoto očekávání jako ‚podmínky‘ nebo jako ‚prostředku‘ pro racionálně zaměřené a řízené cíle (kritériem racionality je úspěch); 2. hodnotově racionálně, tj. uvědomělou vírou v etickou, estetickou, náboženskou nebo jakkoli jinak chápanou

absolutní vlastní hodnotu (hodnotu o sobě) určitého jednání, vzatého o sobě a nezávisle na úspěchu; 3. afektivně, zejména emocionálně, prostřednictvím aktuálních afektů a pocitů; 4. tradičně, tj. prostřednictvím zvyku."

Musíme však upozornit, že poslední dva druhy jednání, afektivní a tradiční, nejsou sociálními jednáními ve vlastním významu tohoto slova, neboť se zde nesetkáváme s uvědomělým smyslem. Sám Weber poznamenává, že „přísně tradiční jednání, stejně jako čistě reflexní napodobování, úplně hraničí a často je i mimo oblast toho, co je vůbec možné nazvat jednáním, orientovaným ‚smyslem‘. Neboť je to velmi často pouze oslabená reakce na zvykové podráždění, probíhající podle jednou přijaté zvykové orientace".

Pouze hodnotově racionální a účelně racionální jednání je sociální ve weberovském významu tohoto slova. „Čistě hodnotově racionálně I jedná, ten," píše Weber, „kdo, aniž by bral v úvahu předpokládané důsledky, jedná v souladu se svým přesvědčením a plní to, co - jak se mu zdá - od něho žádá povinnost, důstojnost, krása, náboženský předpis, pieta či vznešenost nějaké... ‚věci‘. Hodnotově racionální jednání... je vždy jednáním odpovídajícím ‚příkázáním‘ nebo ‚požadavkům‘, které jednající považuje za jemu určené. Pouze v tom případě, že se lidské jednání... orientuje na takové požadavky... budeme hovořit o hodnotové racionalitě." V případě hodnotově racionálního a afektivního jednání je cílem jednání samo o sobě a nic jiného (výsledek, úspěch atd.). Vedlejší důsledky se v prvním ani ve druhém případě neberou v úvahu.

Na rozdíl od hodnotově racionálního jednání se účelně racionální jednání po všech stránkách člení. „Účelně racionálně," píše Weber, „jedná ten, kdo orientuje své jednání v souladu s cílem, prostředkem i vedlejšími důsledky, a přitom racionálně hodnotí jak prostředky ve vztahu k cíli, tak cíl ve vztahu k vedlejším důsledkům, tak konečně i různé možné cíle navzájem."

Jak vidíme, čtyři uvedené typy jednání řadí Weber podle rostoucí racionality. Jestliže tradiční a afektivní jednání je možné nazvat subjektivně iracionálním (objektivně mohou být oba druhy racionální), pak hodnotově racionální jednání už obsahuje subjektivně racionální moment, neboť vědomě jednající vztahuje své činy k určité hodnotě jako k cíli. Tento typ jednání je však pouze ‚relativně racionální, neboť sama hodnota je přijímána bez dalšího zdůvodnění a koneckonců se nepřihlíží k vedlejším důsledkům činu. Absolutně racionální ve Weberem stanoveném smyslu slova je pouze účelně racionální jednání, pokud probíhá v čisté podobě.

Reálně probíhající jednání individua je podle Webera zpravidla orientováno v souladu s dvěma nebo více druhy jednání. Jsou v něm obsaženy jak účelně racionální, tak hodnotově racionální, afektivní i tradiční momenty. V různých typech společností mohou převládat různé druhy jednání. V tradičních společnostech převládá tradiční a afektivní typ orientace jednání, v industriálních společnostech účelně a hodnotově racionální typ s tím, že první vytlačuje druhý.

Weber zavedl kategorii sociálního jednání, ale nemohl vyřešit obtíže, které vznikly v souvislosti s její aplikací. Jde za prvé o obtíž týkající se subjektivně chápaného smyslu jednání. Ve snaze upřesnit, o jaký „smysl"



zde má jít, Weber mnoho let rozpracovával kategorii sociologického „porozumění“, aniž by se inu podařilo úplně se osvobodit od psychologismu.

Za druhé, kategorie sociálního jednání jako výchozí „buňka“ sociálního života neumožňuje pochopit výsledky společenského procesu, které nejsou zcela totožné s orientací individuálních činností. „Protože Weber rozkládá sociální celek na jeho individuálně psychologické složky a každou z nich zkoumá odděleně, mimo souvislost s celkem, není schopen rekonstruovat obecnou historickou perspektivu.“

## **8. Formální racionalita jako kategorie weberovské sociologie**

Není náhodné, že Weber sestavil popisované typy sociálního jednání podle vzrůstající racionality. Toto pořadí není pouze vysvětlující metodologický prostředek. Weber je přesvědčen, že racionalizace sociálního jednání je tendencí samotného historického procesu. A i když tento proces neprobíhá bez „překážek“ a „odchylek“, evropské dějiny posledních století i „zatažení“ dalších neevropských civilizací na cestu industrializace, nastoupenou Západem, podle Webera dokazuje, že racionalizace je celosvětový historický proces. „Jednou z podstatných složek ‚racionalizace‘ jednání je nahrazení vnitřních oddaností zvykovým právům a obyčejům plánovitým přizpůsobením se požadavkům zájmu. Tento proces samozřejmě pojem ‚racionalizace‘ jednání nevyčerpává, neboť ta může kromě toho probíhat pozitivně, směrem k uvědomělé hodnotové racionalizaci, i negativně, nejen na úkor narušení mravů, ale také na úkor omezování afektivní činnosti, a nakonec i na úkor omezování hodnotově racionálního jednání ve prospěch jednání čistě účelně racionálního, při němž už lidé nevěří v hodnoty.“

Problém racionalizace jako osudu západní civilizace a koneckonců osudu všeho současného lidstva už předpokládá přechod od zkoumání Weberovy metodologie ke zkoumání obsahové stránky jeho sociologie, která, jak vidíme, s Weberovými metodologickými principy velmi úzce souvisí.<sup>2)</sup> Co znamená růst úlohy účelně racionálního jednání z hlediska struktury společnosti jako celku? Racionalizuje se hospodaření, racionalizuje se i řízení, a to jak v ekonomice, tak i v politice, vědě a kultuře, ve všech oblastech sociálního života. Racionalizuje se myšlení a cítění lidí i způsob jejich života jako celek. To vše je doprovázeno růstem sociální úlohy vědy, která je podle Webera nejčistším ztělesněním principu racionality. Věda proniká především do výroby, později i dořízení a nakonec i do životního způsobu. V tom Weber vidí jeden z důkazů univerzální racionalizace současné společnosti.

Racionalizace je podle Webera výsledkem spojení celé řady historických faktorů, předurčujících směr evropského vývoje v posledních 300-400 letech. Konstelaci těchto faktorů nechápe Weber jako předem určenou. Podle něho jde spíše o svéráznou historickou náhodu, a proto racionalizace není ani tak nutnost historického vývoje, jako spíše jeho osud. Stalo se, že v určitém období a v určité oblasti světa se setkala několik jevů, obsahujících racionální princip. Byla to antická věda; zejména matematika, doplněná v období renesance experimentem; která se stala od Galileiho dob novou experimentální vědou, vnitřně spjatou s technikou. Bylo to racionální římské právo, jaké neznaly dřívější typy společnosti a jež se v Evropě ve středověku

dále rozvinulo. Byl to racionální způsob hospodaření, který vznikl díky oddělení pracovní síly od výrobních prostředků a tedy na půdě toho, co K. Marx svého času nazval „abstraktní prací“, tj. prací, jež je kvantitativně měřitelná. Faktorem, který umožnil, že se všechny tyto prvky sjednotily, byl podle Webera protestantismus, neboť vytvořil světonázorové předpoklady pro realizaci racionálního hospodaření (především pro to, aby do ekonomiky byly začleněny vědecké výsledky a aby se věda přeměnila v bezprostřední výrobní sílu), protože ekonomický úspěch byl protestantskou etikou povýšen náboženské poslání.

Výsledkem toho bylo, že v Evropě poprvé vznikl nový, typ společnosti, jaký dříve nikdy neexistoval a nemá proto v dějinách obdoby, který současní sociologové nazývají industriálním: Všechny dřívější typy společností nazývá Weber na rozdíl od typu současného tradičními. Nejdůležitějším znakem tradičních společností je, že v nich ne- I vládne formálně racionální princip. Co je však obsahem tohoto principu?

Formální racionalita je především kalkulovatelnost, formálně racionální je to, co podléhá kvantitativní evidenci, co se beze zbytku vyčerpává kvantitativní charakteristikou. „Formální racionalita hospodářství je určována mírou kalkulace, kterou technicky i fakticky toto hospodářství používá. Naproti tomu materiální racionalita je charakterizována stupněm, v jakém se zásobování určité skupiny lidí životními statky uskutečňuje ekonomicky orientovanou sociální činností z hlediska určitých... hodnotových postulátů...“ Jinak řečeno, ekonomika, řídicí se určitými kritérii, ležícími mimo hranice toho, co se dá racionálně bilancovat a co Weber nazývá „hodnotovými postuláty“, tj. ekonomika sloužící cílům, které sama neurčuje, je charakterizována jako „materiálně (tj. obsahově) určovaná“. „Materiální“ racionalita je racionalita pro něco. Formální racionalita není pro něco, je to racionalita o sobě, pojatá jako samoučel. Není však správné zapomínat, že pojem formální racionality je ideální typ a v empirické realitě se v čisté podobě objevuje jen velmi zřídka. Avšak pohyb ve směru formální racionalizace, jak Weber v mnoha svých pracích ukazuje, je pohyb samotného historického procesu. V dřívějších typech společností převládala „materiální racionalita“, v dnešním typu převládá formální racionalita, což odpovídá faktu, že zde převládá účelně racionální typ nad všemi ostatními.

Ve svém učení o formální racionalitě a o tom, že se zejména z tohoto hlediska liší dnešní typ společnosti od tradičních společností, nebyl Weber originální. To, co nazýval formální racionalitou, objevil svého času K. Marx a označil pojmem „abstraktní práce“. Je sice pravda, že tento pojem hraje ve struktuře marxovského myšlení jinou úlohu než formální racionalita u Webera, ale vliv K. Marxe na Webera je zde nesporný. Nejdůležitějším znakem abstraktní práce u Marxe je to, že „nemá žádnou zvláštní kvalitu a je tudíž měřitelná pouze kvantitativně“. Čistě kvantitativní charakteristika práce je podle Marxe možná pouze v kapitalistické společnosti, kde „je... buržoazní formou práce v protikladu k jejím antickým a středověkým formám“. Zvláštností této práce je především její abstraktní všeobecnost, tj. lhostejnost vůči určité formě produktu, který vytváří, a tedy i vůči tomu, jakou potřebu výrobek uspokojuje. Marxovská definice abstraktně všeobecné práce stanovila fakt přeměny práce v „prostředek vytváření bohatství vůbec“.

Člověk a jeho potřeby, jak ukázal Marx, jsou přitom pouze prostředkem, momentem nutným pro normální proces výroby.

Podobně i nejdůležitější charakteristika formální racionality u Webera, jak zdůrazňuje jeden z badatelů jeho díla Karl Lowith, spočívá v tom, že „způsob hospodaření se natolik osamostatňuje, že... už nemá žádný jasný vztah k potřebám člověka jako takového". Formální racionalita je princip, jemuž podléhá nejen současná ekonomika, ale jako tendenci i celý souhrn životních činností dnešní společnosti.

Učení o formální racionalitě je v podstatě weberovská teorie kapitalismu. Je nutné zmínit se o úzké souvislosti mezi weberovskou metodologií, zejména mezi teorií sociálního jednání a klasifikací typů jednání, a mezi jeho teorií geneze kapitalismu. Weber zdůrazňoval, že při vytváření ideálně typické konstrukce se badatel koneckonců řídí „zájmem doby", která mu také dává „názorovou orientaci". Doba postavila před Webera základní otázku, co je moderní kapitalistická společnost, jaký je její původ, „jaké jsou její vývojové cesty, jaký je osud individua v této společnosti a jak realizovala nebo bude realizovat ideály, které v 17. a 18. století prohlásili její ideologové za „ideály rozumu". Charakter otázky předurčil Weberovu metodologickou výbavu. Byl vytvořen typ „sociálního jednání", zejména jednání účelně racionálního, který se stal stěžejním bodem pro konstrukci dalších typů jednání. Je charakteristické, že sám Weber považoval za nejčistší empirický vzor racionálního jednání individua v ekonomické oblasti. Není náhodné, že příklady účelně racionálního jednání uvádí Weber zpravidla z této oblasti. Je to buď směna zboží, nebo konkurenční boj na trhu, či hra na burze atd. Když se zmiňuje o tradičních společnostech, pak Weber analogicky poznamenává, že s účelně racionálním typem jednání se tam setkáváme převážně v hospodářské oblasti.

Otázka osudu kapitalismu tak podmínila Weberův „metodologický individualismus". Weber tím zaujal určitou sociální pozici. Ve své sociologii vystoupil jako mluvčí světového názoru a zájmů buržoazie.

#### **4. Weberova učení o typech panství**

Viděli jsme; že weberovská teorie „racionalizace" velmi úzce souvisí s jeho pojetím sociálního jednání. Neméně úzce je s kategorií sociálního jednání spjata i weberovská sociologie moci. Jak jsme už poznamenali, Weber považuje za neoddělitelný moment sociálního jednání „orientaci na druhého", která není ničím jiným než tradiční právní kategorií „uznání". Jestliže kategorii „uznání" zbavíme normativního významu, který má v právní vědě, i „metafyzického" významu, který měla v učeních o „přirozeném právu", pak dostaneme právě pojem „očekávání", který Weber považuje pro sociologické zkoumání společnosti za nezbytný. Tento pojem má velmi důležitou úlohu ve Weberově učení o typech legitimního panství, tj. takového panství, které je ovládanými individui uznáváno. Charakteristické je Weberovo vymezení panství: „Panství Je šance, že se určitý příkaz setká s poslušností." Panství tak předpokládá vzájemné očekávání. Očekávání toho, kdo rozkazuje, že jeho příkaz bude uposlechnut.' Očekávání těch, kteří poslouchají, že příkaz bude mít takový charakter, jaký očekávají, tj. uznávají. V plném souladu se svou metodologií začíná Weber analýzu legitimních typů panství zkoumáním možných (typických) „motivů

poslušnosti".2) Takové motivy nachází Weber tři a v souladu s nimi rozlišuje tři čisté typy panství.

„Panství může být podmíněno zájmy, tj. účelně racionálními úvahami poslouchajících o výhodách a nevýhodách. Dále může být podmíněno prostě ‚obyčejí‘, zvykem jednat určitým způsobem. Konečně může být založeno na prosté osobní náklonnosti poddaných, tj. může mít afektivní základ.“

Jak vidíme, v prvním typu panství, který Weber nazývá „legálním“, jsou „motivem povolnosti“ zájmy. Jeho základem je účelně racionální jednání. K takovému typu Weber řadí současné buržoazní státy, tj. Anglii, Francii, USA aj. Weber zdůrazňuje, že v takovém státě se lidé podřizují nikoli osobě, ale stanoveným zákonům. Podřizují se jim nejen ovládaní, ale i vládnoucí (úředníci). Administrativní aparát tvoří odborně vzdělaní úředníci, od nichž se požaduje, aby postupovali „bez ohledu na osoby“, tj. podle přísně formálních a racionálních pravidel. Základem „legálního panství“ je formálně právní princip. Právě tento princip je podle Webera jednou z nutných podmínek vývoje současného kapitalismu jako systému formální racionality. Weber píše, že byrokracie je technicky nejčistším typem panství. Žádné panství však nemůže být pouze byrokratické. „Na vrcholu žebříčku stojí buď dědiční monarchové, nebo prezidenti zvolení lidem, nebo vůdci zvolení parlamentní aristokracií . . .“ Každodenní, nepřetržitou práci přitom ale vykonávají specializovaní úředníci, tj. řídicí mechanismus, jehož činnost se nemůže zastavit, aniž by byl vážně narušen sociální proces.

Kromě právního vzdělání musí mít úředník odpovídající „racionálnímu“ typu státu speciální vzdělání, neboť se od něho vyžaduje kompetence. Čistý typ racionálně byrokratického řízení popisuje Weber takto: „Řídicí štáb . . . je tvořen jednotlivými úředníky, kteří 1. jsou osobně svobodní a podřizují se pouze věcným služebním povinnostem; 2. mají pevnou služební hierarchii; 3. mají přesně určenou služební kompetenci; 4. pracují na základě smlouvy, tedy zásadně na základě svobodné volby v souladu s odbornou kvalifikací; 5. jsou odměňováni stálými peněžními platy; 6. svou službu považují za jediné nebo hlavní povolání; 7. mohou předvídat svou kariéru, ‚postup‘, buď na základě počtu služebních let, nebo díky schopnostem, nezávisle na názoru představeného; 8. pracují zcela ‚oddělení od prostředků řízení‘ a aniž by si přivlastňovali služební místa; 9. podřizují se přísné jednotné služební kázi a kontrole.“

Tento typ panství nejvíce podle Webera odpovídá formálně racionální ekonomické struktuře, která se vytvořila v západní Evropě a v USA koncem 19. století. V oblasti řízení existuje stejná specializace a dělba práce jako ve výrobě. Tam i zde se lidé podřizují neosobnímu principu. Úředník je „oddělen od prostředků řízení“ stejně jako výrobce od výrobních prostředků. „Byrokratické řízení je panství prostřednictvím vědění. V tom spočívá jeho specificky racionální charakter.“

Ideální typ formálně racionálního řízení, popsáný Weberem, je nesporně idealizací skutečnosti a v žádném ze současných buržoazních států se empiricky nerealizoval. Weber zde měl v podstatě na mysli mechanismus řízení, mechanismus v doslovném smyslu, který nemůže mít opravdu žádné zájmy, kromě „veřejných zájmů“, a který nepodléhá korupci. Weber se, domníval, že tento „lidský mechanismus“; je přesnější a levnější

než mechanická konstrukce. „Žádný mechanismus na světě nemůže pracovat s takovou přesností jako tento lidský stroj, a přitom je tik levný!"<sup>2)</sup> Mechanismus řízení; podobně jako každý mechanismus, musí však mít program. Ten mu může určit pouze politický vůdce (nebo vůdci), -který si vytyčuje určité cíle, tj. jinak řečeno, který dává formální mechanismus řízení do služeb určitých politických hodnot: Oddělování „vědy" a „hodnoty", charakteristické pro weberovskou metodologii, nachází v jeho sociologii panství další uplatnění.

Druhý typ legitimního panství, podmíněný „obyčeji a zvykem jednat určitým způsobem", nazývá Weber tradičním. Tradiční panství je založeno na víře nejen v zákonnost, ale přímo v posvátnost odedávna existujícího pořádku a moci. Jeho základem je proto tradiční jednání. Nejčistším typem takového panství je podle Webera panství .patriarchální. Svaz vládnoucích tvoří pospolitost (Gemeinschaft), typem vůdce je „pán", řídicím štábem jsou „služebníci", podřízení jsou „poddanými", kteří poslouchají pána v důsledku zbožné úcty.<sup>3)</sup> Weber zdůrazňuje, že struktura patriarchálního typu panství se v mnohém shoduje se strukturou rodiny, a proto je tento typ legitimacy, pro daný typ panství charakteristický, zvláště pevný a stabilní. Řídicí aparát je zde složen z domácích služebníků, příbuzných, osobních přátel nebo osobně věrných vazalů, kteří jsou na pánovi osobně závislí. V žádném případě to není ani služební kázeň ani věcná kompetence, jako tomu bylo v legálním typu panství, ale právě osobní věrnost, co je základem výběru na určitá místa i postupu na hierarchickém žebříčku. Protože pánově libovůli se nestaví nic do cesty, je hierarchické členění často narušováno výsadami.

Weber rozlišuje dvě formy tradičního panství: čistě patriarchální a stavovskou strukturu řízení. V prvním případě jsou „služebníci" plně osobně závislí na pánu, přičemž k řízení mohou být povoláni lidé ze zcela bezprávných vrstev spolu s blízkými příbuznými a přáteli panovníka. Takový druh tradičního panství existoval například v Byzanci. V druhém případě „nejsou „služebníci" osobně závislí a jejich řízení je do určité míry „autokefální" a autonomní. Působí zde princip stavovské cti, o níž v patriarchální struktuře řízení- nelze vůbec hovořit. Tomuto typu jsou nejbližší feudální státy západní Evropy. „Řízení pomocí patrimoniálně závislých (otroků a nevolníků), jak tomu bylo v Přední Asii či v Egyptě až do období mameluků, je krajní a ne vždy nejdůslednější typ nestavovského, čistě patrimoniálního panství. Řízení pomocí svobodných plebejů má relativně blíže k racionálnímu úřednictvu: Řízení pomocí literátů (Literaten) může mít různý charakter, ale vždy se blíží stavovskému typu. Jde o brahmíny, mandaríny, buddhistické a křesťanské duchovní."a)

Pro obvyklé druhy tradičního panství je charakteristické, že zde chybí formální právo, a tedy také požadavek jednat „bez ohledu na osoby". Charakter vztahů v jakékoli oblasti je výrazně osobní. Je ovšem pravda, že vlivu tohoto čistě osobního principu je podle Webera ve všech typech tradičních společností do určité míry zbavena sféra trhu, ale tato svoboda je relativní. Vedle svobodného trhu vždy existuje jeho tradiční forma.

Třetím čistým typem panství je podle Webera tzv. charismatické panství. Pojem charismatu (z řec. boží dar) má ve Weberově sociologii důležitou úlohu. Charisma, alespoň podle etymologického významu tohoto slova, je jakási mimořádná schopnost, odlišující individuum od ostatních

lidí, přičemž nejdůležitější je to, že ji individuum nezískalo vlastním přičiněním, ale byla mu darována, a to přírodou, bohem nebo osudem. Za charismatické vlastnosti Weber považuje magické schopnosti, dar prorokovat, mimořádnou sílu ducha i slova. Charismatem podle Webera disponují hrdinové, velcí vojevůdci, kouzelníci, proroci a věštci, geniální umělci, vynikající politikové, zakladatelé světových náboženství Buddha, Ježíš a Mohamed, zakladatelé států Solón a Lykurgos, a velcí dobyvatelé Alexandr, Caesara Napoleon.

Charismatický typ legitimního panství je přímým protikladem typu tradičního. Jestliže tradiční typ panství je založen na zvyku, na oddanosti obvyklému, tomu, co je jednou provždy zavedeno, pak charismatický typ je naopak založen na tom, co je neobvyklé, co nikdy dříve nebylo uznáváno. Podle Webera není náhodou, že pro proroka je charakteristický tento výrok: „Slyšeli jste, že říkáno bylo... Jáť pak pravím vám...“. Základnou charismatického panství je afektivní typ sociálního jednání. Weber chápe charisma jako „velikou revoluční sílu“, existující v tradičním typu společnosti a schopnou vnést do struktury těchto společností, postrádajících dynamiku, změny.

Při veškeré rozdílnosti a dokonce protikladnosti tradičního a charismatického typu panství mají-však i něco společného. Oba jsou založeny na osobních vztazích mezi pánem a podřízenými. Z tohoto hlediska jsou oba tyto typy protikladné formálně racionálnímu typu panství, který je neosobní. Zdrojem osobní věrnosti charismatickému panovníkovi není tradice ani uznání jeho formálního práva, ale emocionálně zabarvená oddanost a víra v jeho charisma. Weber zdůrazňuje, že právě proto musí charismatický vůdce neustále dokazovat, že charismatem disponuje. Svaz panujících stejně jako v předchozím případě je pospolitostí, v níž jsou sjednoceni v závislosti na charakteru charismatu učitel a jeho žáci, vůdce a jeho stoupenci a přívrženci atd. Řídící aparát je tvořen na základě toho, že vůdce disponuje charismatem a ostatní jsou mu oddáni. Racionální pojem „kompetence“, stejně jako stavovsko tradiční pojem „výsad“ zde zcela chybí. Od formálně racionálního i od tradičního typu panství se charismatické panství liší tím, že zde neexistují racionálně nebo tradičně stanovená pravidla. Všechny otázky jsou řešeny iracionálně, na základě „zjevení nebo tvůrčí síly, velikých činů a osobního příkladu, od případu k případu“.

Charismatický princip legitimacy je na rozdíl od formálně racionálního autoritářský. Autorita charismatického vůdce je svou podstatou založena na jeho síle, nikoli však na hrubé, fyzické síle (i když ani to není ovšem vyloučeno), nýbrž na síle toho, čím je obdařen.

Musíme upozornit na to, že Weber zkoumá charisma zcela odděleně od obsahu toho, co charismatický vůdce ztělesňuje, ve jménu čeho vystupuje a s čím přichází, a zůstává věrný svému principu, podle něhož sociologie jako věda musí být osvobozena od hodnot. Weber je zcela lhostejný k hodnotám, které jsou do světa charismatickou osobností vnášeny. Periklés, Kleón, Napoleon, Ježíš i Čingischán jsou pro Webera jako sociologa moci všichni stejně charismatickými činiteli. Státní nebo náboženská společenství, jež vytvořili, jsou odrůdami charismatického typu panství.

Weberovy metodologické principy vylučují možnost odlišit takový typ politika, jako byl například Periklés, od politického demagoga, jako byl

například Hitler, který se opíral o sugestivně emocionální působení na masy, a proto plně spadl pod weberovskou definici charismatického vůdce. Protože podle Webera nemá sociologa zajímat subjektivní rozdíl (dejme tomu právě religiozity a pseudoreligiozity), ale objektivní výsledek jednání určité historické osoby, obsahuje weberovská sociologie nutně určitou dvojnásobnost, která nezávisle na politické orientaci samotného Webera sehrála negativní úlohu ve složité sociálně politické situaci, jež se v Německu vytvořila po první světové válce v období výmarské republiky.

## **10. Rozpornost Weberovy politické pozice**

Již jsme upozornili, že legální panství má podle Webera mnohem menší legitimní sílu než panství tradiční nebo charismatické. Podle Webera je základem legálního typu panství účelně racionální jednání tj. přihlížení k zájmům.) Ve své čisté podobě nemá tedy legální panství hodnotový základ, a proto také formálně racionální byrokracie, která tento typ panství realizuje, musí sloužit výlučně „zájmům věci“. Její neosobní charakter odpovídá její předpokládané „mimohodnotové orientaci“.

Vztahy panství v „racionálním“ státě zkoumá Weber jako analogii se vztahy v oblasti soukromého podnikání (vždyť modelem účelně racionálního jednání je ekonomická činnost). Vztahy v ekonomické oblasti jsou podle Webera „buňkou“, z níž se vyvíjí legální typ panství. Čím je tato „buňka“?

Nejobecnějším předpokladem racionální ekonomiky současného kapitalismu je podle Webera „racionální kalkulace kapitálu jako norma pro všechny velké průmyslové podniky pracující pro uspokojení každodenních potřeb“. Cestu rozvoji „racionální“ ekonomiky otevírá zejména možnost přísné evidence, účetní bilanční kontroly podnikových příjmů, jež se objevuje pouze v důsledku mnoha předpokladů, které dříve neexistovaly.

Jaké jsou tyto specifické předpoklady? „Za prvé je to přisvojení volného vlastnictví věcných výrobních prostředků (půdy, nástrojů, strojů, nářadí atd.) průmyslovými podniky... Za druhé, svobodný trh, tj. osvobození trhu od neracionálních omezení směny, například od stavovských omezení... Za třetí, racionální, tj. přísně vypočítaná a proto mechanizovaná technika jak výroby, tak směny... Za čtvrté, racionální, tj. pevně stanovené právo. Aby kapitalistický pořádek mohl fungovat, musí být racionální hospodářství založeno na pevných soudních i administrativních právních normách... Za páté, svobodná práce, tj. existence takových lidí, kteří mají nejen právo prodávat na trhu svou pracovní sílu, ale jsou k tomu i ekonomicky donuceni... Za šesté, komerční organizace hospodářství, čímž se zde rozumí široké používání cenných papírů pro stanovení práv účasti na podnicích a práv na majetek, stručně možnost výlučné orientace na tržní poptávku a příjmy podniku při uspokojování potřeb.“

Většina předpokladů kapitalistického hospodářství, které Weber uvádí, má jeden společný rys, charakterizovaný jako osvobození. Osvobození trhu od stavovských omezení, osvobození práva od zvyků a obyčejů, osvobození výrobce od výrobních prostředků. Je snadné pochopit, že tyto předpoklady jsou nutné pro to, aby se mohla realizovat racionální kalkulace kapitálu. Vždyť kalkulace předpokládá možnost přeměny všech kvalitativních charakteristik v kvantitativní, a vše, co nemůže být takto

přeměněno, vystupuje na cestě rozvoje racionálního kapitalistického hospodářství jako překážka.

Racionalita ve weberovském pojetí je formální, funkcionální racionalita. K jejímu plnému rozvoji je nutné, aby vznikl právě takový funkcionální, tj. od všech obsahových (hodnotových) momentů osvobozený typ řízení. Za takový typ Weber považuje legální panství. Protože však formální racionalita a čistý typ účelně racionálního jednání, který jí odpovídá, není samoúčel, ale prostředek k dosažení něčeho jiného, nedisponuje legální panství dostatečně silnou legitimitou a musí být podpořeno něčím jiným, tj. tradicí nebo charismatem. Převedeme-li tuto Weberovu tezi do politického jazyka, vypadá takto: parlamentní demokracie, považovaná klasickým liberalismem za jediný pravoplatně zákonodárný (legitimní) orgán v právním typu západoevropského buržoazního státu, nedisponuje v očích mas dostatečnou legitimní silou, a proto musí být doplněna buď dědičným monarchou (jehož práva jsou samozřejmě omezena parlamentem), nebo politickým vůdcem zvoleným plebiscitem. V prvním případě se legitimita legálního panství posiluje pomocí tradice, ve druhém pomocí charismatu. Sám Weber v posledním období své činnosti dospěl k závěru, že je nutné doplnit parlamentní legalitu právě plebiscitní legitimitou. Politickým vůdcem musí podle něho být politický činitel, zvolený ne parlamentem, ale přímo lidem. Tento vůdce bude mít právo obracet se k lidu přímo, s vynecháním parlamentu. Pouze plebiscit může podle Webera dodat politickému vůdci legitimní sílu, která mu umožní provádět politiku orientovanou určitým způsobem, tj. dát státně byrokratický mechanismus do služeb určitých hodnot.

Jestliže si přitom připomeneme, že charisma ve weberovské sociologii zásadně nepřipouští žádný obsahový výklad, pak je pochopitelné, že Weberova politická pozice se z hlediska těch událostí, ke kterým v Německu došlo třináct let po Weberově smrti, jeví jako zcela dvojznačná. A jestliže se někteří z buržoazních badatelů domnívají, že teoreticky předpověděl vznik evropských totalitních režimů a varoval před jejich možností,<sup>2)</sup> pak jiní se ho snaží obvinít, že nepřímo, teoreticky jejich vzniku napomáhal. Německý filozof Karl Löwith například píše: „Pozitivněrazil cestu autoritářskému a diktátorskému vůdcovskému státu (Führerstaat) tím, že vytyčil ideu iracionálního ‚charismatického‘ vůdcovství a ‚demokracie vůdců, založené na mechanismu‘, a negativně proto, že jeho politický étos byl bezobsažný, formalistický, přičemž posledním slovem tohoto étosu byla rozhodná volba jedné hodnoty, lhostejno jaké.“

Weber poskytl pro takové hodnocení skutečně vážnou záminku. Jeho politická pozice i jeho teorie panství byly podstatným ústupem z pozic klasického liberalismu, který byl v Německu teoreticky reprezentován zejména novokantovci. Domníváme se, že teoreticky se tento ústup nejzřetelněji projevil v pojetí právního buržoazního státu jako čistě funkcionálního výtvaru, který musí být legitimován „hodnotami“, jež jsou vůči němu vnější.

Dvojznačnost weberovské pozice zde souvisí s Weberovým rozporným vztahem k racionalistické tradici. Weber vystupuje jako představitel racionalismu, což se projevuje jak v jeho metodologii, orientující se na uvědomělé subjektivně motivované individuální jednání, k v jeho politických



názorech. Weberovy politické stati a vystoupení z devadesátých let minulého století jsou zaměřeny proti agrárnímu konservatismu i proti ideologii německého junkerstva, proti nimž Weber klade buržoazně liberální stanovisko. Weberovská kritika romantického iracionalismu filozofie života plně odpovídá Weberově kritice konzervativního junkerstva v politice. Racionalismu v metodologii odpovídá uvědomělá obhajoba racionality jako základního principu buržoazní ekonomiky.

Zvlášť názorně se Weberův hodnotový vztah k racionalismu jako k etickému principu projevil v tom, že dává přednost tzv. etice odpovědnosti (Verantwortungsethik) před „etikou smýšlení“ (Gesinnungsethik). „Etika odpovědnosti“, která předpokládá věcné hodnocení situace, přísně racionální formulaci alternativních možností, uvědomělou volbu jedné z nich, její houževnatou realizaci i osobní odpovědnost za tuto volbu, byla vždy vůdčím principem samotné Weberovy činnosti. Žádal, aby se lidé řídili právě tímto principem jak v oblasti vědy (posláním jeho ideálních typů je v podstatě přísně racionálně formulovat alternativně, vzájemně se vylučující možnosti), tak v oblasti politiky. „Etika odpovědnosti“ musí být podle Webera povinným nástrojem politického vůdce.

Sám Weber v polemice s Roscherem, Kniesem a Meyerem poukazoval na souvislost pojmu „racionalita“ s „hodnotou“, která pro něho byla nejdůležitější, tj. se svobodou.a) Podle Webera je člověk svobodný, je-li jeho činnost racionální, tj. když si jasně uvědomuje sledování cíl a uvědoměle volí prostředky, jež tomuto cíli odpovídají. „Čím ‚svobodněji‘ se jednající individuum rozhoduje, tj. čím více toto rozhodování závisí na jeho vlastních ‚úvahách‘ nezkalených žádným ‚vnějším‘ donucením nebo nepřekonatelnými ‚afekty‘, tím více ceteris paribus (za jinak stejných podmínek) podléhá motivace kategoriím ‚cíle‘ a ‚prostředku‘, tím úplněji se tedy daří její racionální analýza. a je-li to nutné, její začlenění do schématu racionální činnosti.“

Weber však zcela nesdílí ani principy racionalistické tradice. Neuznává ontologický, ale pouze metodologický význam racionalismu. Samotná Weberova tendence oddělit metodologii od ontologie, i metodologii od světového názoru, je vysvětlitelná zejména Weberovým oslabením principu racionality. V politické oblasti se to projevuje ve Weberově ústupu od klasického liberalismu. Tento ústup je u něho zřejmý především při zkoumání otázek politické ekonomie. Weber napsal, že politická ekonomie se nemůže orientovat ani na etické, ani na výrobně technické, ani na eudaimonistické „ideály“, ale může a musí se orientovat na ideály „nacionální“. Jejím cílem musí být ekonomické posílení a rozkvět národa. „Národ“ je pro Webera také nejdůležitější politickou „hodnotou“. Je sice pravda, že Weberův „nacionalismus“ neměl takový charakter jako u německých konzervativců. Weber nepovažoval za možné obětovat „národu“ individuální politické svobody. Jeho ideálem bylo spojení politické svobody a národní moci. 'Spojení politického liberalismu s nacionalistickými motivy bylo vůbec pro Německo charakteristické, a Weber zde bohužel není výjimkou. Ideje „nacionalismu“ však zdůvodňuje jinak než německý liberalismus 19. století.

Stejná nejednoznačnost je charakteristická i pro weberovský vztah k formální racionalitě. Americký sociolog Arthur Mitzman se pokusil ukázat,

že Weberův poměr k formální racionalitě se během svého vývoje podstatně změnil. Mitzman se domnívá, že pokud v prvním období své činnosti byl Weber stoupencem a obhájcem racionality, pak později, zejména během první světové války a po ní, měl tendenci stavět se k principu racionality ostře kriticky a klást proti němu iracionální charisma. Domníváme se, že takový prudký vývoj ve Weberově tvorbě zjistit nelze a že Mitzmanův přístup skutečnost zjednodušuje. Srovnáme-li taková Weberova díla, jako je „Protestantská etika a duch kapitalismu“ (vztahující se k prvnímu období) a „Věda 'ako povolání“ (z posledního roku Weberova života), pak v obou můžeme odhalit Weberův ambivalentní poměr k principu racionality. Lne hovořit nanejvýš o změně akcentů. „Heroický pesimismus“, který se u mladého Webera projevoval slabě, v posledním období o života rok od roku sílil.

Weber měl nejednoznačný vztah nejen k racionalitě. Stejně mnohoznačně se chová i k jejímu protipólu, tj. k charismatu, a dokonce i k „tradici“, která mu byla nejvíce cizí. Tato skutečnost vždy paralyzovala jeho činnost jako politika. Ambivalence spoutávala Webera vždy, když šlo o jednoznačné řešení otázky v určité politické situaci. Každé dnes nalezené východisko se mu jevilo jako zítřejší slepá ulička. Ti, kdož znali Weberův politický temperament, byli udiveni, když dal přednost vědecké kariéře před profesionální politickou činností, ale jak správně poznamenal Mommsen, osobní Weberovou tragédií bylo, že i když se narodil jako státník, jeho aktivita byla vždy paralyzována rozumem.

## **11. Sociologie náboženství**

Nejzřetelněji se dvojznačnost Weberova vztahu ke kterémukoliv z ideálních typů, k racionalitě, charismatu i tradici, projevila v sociologii náboženství.

Weberova bádání v oblasti sociologie náboženství byla zahájena jeho prací „Protestantská etika a duch kapitalismu“ (1904) a završena velkými historickosociologickými exkursy, věnovanými analýze světových náboženství, tj. hinduismu, buddhismu, konfuciánství, taoismu, judaismu aj. Ve Weberově práci o problematice náboženství je možné vydělit dvě etapy, které se liší nejen předmětem, ale zčásti i orientací výzkumného zájmu. V první etapě, v období práce na „Protestantské etice“, se Weberův zájem o náboženství omezuje hlavně na otázku, jakou úlohu sehrála změna náboženské etiky, podmíněná vznikem a vývojem protestantismu, v konstituování současného kapitalismu a šířeji, v realizaci principu racionality. Předmětem Weberova zkoumání je proto souvislost mezi náboženskoetickými principy a mezi formami ekonomické činnosti, přičemž Weberův polemický patos je zde zaměřen proti marxistickému pojetí náboženství jako produktu ekonomických poměrů. Ve své podstatě však nebyl objektem weberovské polemiky marxistický, nýbrž vulgárně ekonomický výklad náboženství, neboť marxismus vždy uznával zpětný vliv duchovních faktorů na ekonomickou strukturu společnosti.

Téma naznačené v „Protestantské etice“, tj. souvislost a vzájemného vlivu náboženství a ekonomiky, si uchovává svůj význam i v pozdějších weberovských zkoumáních náboženství. Vliv náboženskoetických stanovisek na charakter a způsob realizace ekonomické činnosti a hlavně na formy její motivace, a dále „deformace“ náboženskoetických principů různými typy

hospodaření, to je jedno z hlavních Weberových témat při jeho analýze světových náboženství. Přitom základním prostředkem Weberovy analýzy je srovnání. Vyžaduje to jeho metoda ideálního typizování. Základem srovnání je především (i když ne samozřejmě výlučně) stupeň racionalizace ekonomické činnosti, připouštěný určitou náboženskou etikou. Stupeň racionalizace je podle Webera nepřímo úměrný síle magického prvku, který je v různé míře v každém náboženství obsažen. Dvojice protikladů „racionálního a magického“ je jedním z nástrojů analýzy v „Hospodářské etice světových náboženství“.

Avšak spolu s tím, jak Weber od otázky konstituování a vývoje současného kapitalismu přecházel k bezprostřednímu vytváření sociologie jako pozitivní empirické vědy o společnosti a jak si uvědomoval místo a úlohu náboženského faktoru ve struktuře sociální tvorby, jeho sociologie náboženství získávala vedle dřívějšího ještě nové poslání. Právě s její pomocí se Weber pokoušel odhalit obsah kategorie sociálního jednání. Předmětem sociologie náboženství je subjektivně chápaný smysl. Jestliže v sociologii práva a státu Weber analyzuje formy „orientace na druhého“, pak v sociologii náboženství typologizuje základní druhy smyslů, jak se objevovaly v dějinách. Výsledkem je, že se sociologie náboženství stává jednou z ústředních částí celé Weberovy sociologie.

Jako je v reálném sociálním jednání těžké oddělit jeho momenty, tj. „subjektivně chápaný smysl“ a „orientaci na druhého“, tak je stejně těžké oddělit náboženskoetické a státně právní výtvořky, které spolu v dějinách velmi úzce souvisejí. Z analytických důvodů však Weber tyto momenty vědomě odděluje, aby si později během zkoumání ujasnil „mechanismus“ jejich souvislostí. Proto se v „Hospodářské etice světových náboženství“ už nehovoří pouze o vztahu náboženství a hospodářství, ale také o vztahu náboženství a forem moci, náboženství a umění, vědy, filozofie atd.

Avšak nehledě na rozšíření a prohloubení tématu, zůstávají metodologické prostředky Weberovy analýzy náboženské etiky do značné míry stejné. Mírou pro srovnání zde stejně jako v jiných částech jeho sociologie zůstává účelně racionální jednání, jehož nejčistší variantou jednání ekonomické. Proto zjištění typu souvislosti náboženství jména s hospodářskou etikou zůstává pro Webera jako dříve nejdůležitějším prostředkem analýzy jak samotného náboženství, tak i jeho vztahu k právu, státu, vědě, umění atd.

Srovnání Weber neprovádí na základě vnějškově fixovaných momentů náboženské činnosti, neboť zejména ve vztahu k náboženským jevům tento přístup mnoho nepřináší. Pouze pochopení smyslu realizovaných činností, tj. motivů jednajících individuí, odhaluje sociologické analýzy náboženství. Dříve než je provedeno srovnání a klasifikace typů náboženského jednání, je třeba zjistit předmět, který má být srovnáván a klasifikován. V sociologii náboženství je úloha metody porozumění zvláště zřejmá. Jestliže konstrukce ideálního typu sblíží Webera s pozitivismem a nominalismem, pak jeho princip „porozumění“ naproti tomu spíše žádá meditaci a „spoluprožívání“, což je důvodem, aby weberovská sociologie náboženství byla srovnávána s fenomenologií Edmunda Husserla, Maxe Schelera aj. Právě to umožnilo Sorokinovi tvrdit, že weberovská sociologie náboženství je statou sociologií kultury vůbec. Weberovský přístup ke náboženství se liší jak od přístupu

francouzské školy (Durkehim, Bruhl aj.), tak od anglické tradice, zahájené Tylorem a Frazerem francouzskou školu i pro anglické badatele je charakteristické všim zkoumání geneze náboženství, jeho raných forem. Není nahodilé, že reprezentanti obou těchto tendencí se zaměřují na náboženské představy prvobytných společností, vycházejí z nich a zkoumají náboženského vědomí jako takovou. Angličtí etnografové a náboženství, kteří se řídí evolucionistickými principy, nejsou pochopit náboženství jinak než tak, že stanoví jeho původ. Durkheim se domníval, že pojmy náboženství a sociálnosti jsou obecně vzato totožné, zkoumal problém původu a podstaty náboženství jako totožný s problémem původu a podstaty společnosti. Je tedy pochopitelné, jaký význam výzkumům z oblasti sociologie náboženství připisoval.

Weber, který otázku původu náboženství nepovažoval za stěžejní, se speciálně nezabýval ani otázkou jeho podstaty. Jak správně poznamenal Ernst Cassirer, Weber ve své sociologii neklade otázku empirického a ani teoretického původu náboženství, ale jeho čistého „stavu“ (Bestand). Weber napsal, že „...se musíme zabývat nikoli ‚podstatou‘ náboženství, ale podmínkami a důsledky určitých druhů jednání pospolitosti (Gemeinschaftshandeln), jejichž pochopení je i zde možné pouze tehdy, vychází-li se ze subjektivních prožitků, představ a cílů jednotlivého individua, tj. ze ‚smyslu‘, neboť jejich vnější průběh je do značné míry mnohotvárný“. Požadavkem vycházet z jednotlivého individua a jeho motivů, tj. prožitků, představ a cílů, se Weber řídí i při zkoumání náboženství. Je proto pochopitelné, že na rozdíl od Durkheima zdůrazňuje zcela jiný moment jakéhokoli náboženství, včetně (a dokonce především) primitivního. Magické a kultovní činnosti mají podle Webera vždy pozemské cíle. „Činnost motivovaná nábožensky nebo magicky... je původně zaměřena na pozemské cíle.“ Je to především ovlivňování počasí (přivolávání deště, mírnění bouře atd.), léčení nemocí (včetně vyhánění zlých duchů z těla nemocného), předpovídání budoucích událostí apod. Weber se domnívá, že právě potud, pokud je cílem magické a rituální činnosti dosažení určitých, zcela pozemských a v tomto smyslu racionálních výsledků, je možné kvalifikovat tuto činnost jako „přínejmenším relativně racionální“.

Druhým nejdůležitějším aspektem Weberovy sociologie náboženství je to, že se soustřeďuje na úlohu neobvyklých, nadpřirozených schopností individua, díky kterým se může individuum stát mágem, šamanem, prorokem i zakladatelem nového náboženství. Tyto schopnosti (individuální charisma) jsou podle Webera velkou sociální silou, ovšem silou iracionální, kterou Weber klade proti racionálním faktorům. Charisma přitom opět chápe jako faktor poukazující na individuum a žádající věnovat pozornost zejména individuálnímu jednání jako buňce sociálního procesu.

V souladu se svými zájmy a metodou volí Weber i předmět zkoumání. Analyzuje hlavně náboženství rozvinutých společností, tj. světová náboženství, předpokládající poměrně vysokou úroveň sociální diferenciace, značný intelektuální rozvoj a existenci osobnosti vyznačující se jasným sebeuvědoměním. I když rituálně kultovní moment je přítomen i ve světových náboženstvích, spolu s tím, jak v nich slábne skupinový a vystupuje individuální princip, vzrůstá význam dogmatických a etických prvků ve srovnání s prvky obřadními a rituálními. A právě zde nachází

weberovská metodologie, požadující analýzu motivů jednajících individuí, předmět zkoumání, který jí vyhovuje.

Na základě ohromného materiálu vysoce rozvinutých forem náboženského života Weber empirickým pozorováním a srovnáváním určuje, kde a za jakých sociálních podmínek, mezi jakými sociálními vrstvami a profesionálními skupinami převládá v náboženství ritualistickokultovní, kde asketickočinný, kde mystickomeditativní a kde intelektuálně dogmatický princip. Podle Webera jsou magické prvky nejcharakterističtější pro náboženství zemědělských národů a v rámci vysoce rozvinutých kultur pro rolnickou vrstvu. Víra v osud, fátum, je charakteristickou vlastností náboženství dobytelských národů a vojenské vrstvy. Racionalistický charakter má náboženství městských vrstev, zejména řemeslníků, kteří jsou méně než zemědělci závislí na vnějších přírodních podmínkách, avšak do značné míry závisejí na rytmicky pravidelném, racionálně organizovaném pracovním procesu. Protože však světová náboženství zpravidla nevznikají a nešíří se pouze v rámci jedné vrstvy, existuje v nich ve svérázných spojeních celá řada různých momentů.

Jako příklad uvedeme weberovskou analýzu konfuciánství. I když konfuciánství v přesném slova smyslu nazvat náboženstvím nemůžeme, neboť v něm chybí například víra v posmrtný život, svým sociálním významem a úlohou, kterou sehrálo v čínské kultuře, může být podle Webera mezi světová náboženství zařazeno. Weber napsal, že konfuciánství je krajně realistické, je mu cizí zájem o transcendentní svět. Nejdůležitější dobra podle konfuciánské etiky jsou dlouhověkost, zdraví a bohatství, krátce řečeno, šťastný pozemský život. Proto pro ně nejsou, charakteristické ani eschatologické motivy, ani motivy vykoupení; a spásy, spjaté s vírou v posmrtný život. A i když v Číně, jak Weber poznamenal, také existovala mesianistická naděje v mimozemského spasitele-vládce, neměla formu té víry v utopii, která je charakteristická pro judaismus či křesťanství.

Důsledkem toho bylo, že státní kult byl neobyčejně střízlivý a prostý. Byla jím oběť, rituální modlitba, hudba a rytmický tanec. Z kultu byly přísně vyloučeny všechny orgiastické prvky. Konfuciánství byl cizí jak extatismus, tak asketismus. To všechno bylo považováno za iracionální princip, který do přísně racionální etiky a klasicky uspořádaného kultu vnáší ducha neklidu a chaosu. „V oficiálním konfuciánství neexistovala ovšem individuální modlitba v západním slova smyslu. Konfuciánství znalo pouze rituální formy." Protože zde neexistoval -individuální, osobní vztah mezi člověkem a bohem, nemohla vzniknout idea „milosti" a „vyvolenosti". „Konfuciánství, stejně jako buddhismus, bylo pouze etikou. V ostrém protikladu k buddhismu bylo ale výlučně profánní etikou tohoto světa. A v ještě větším kontrastu k buddhismu bylo přizpůsobení se světu, jeho řádu a podmínkám... " Řád, pořádek a harmonie byly základními principy konfuciánské etiky, aplikovanými jak na státní záležitosti, tak na záležitosti lidské duše. Weber napsal, že „rozum konfuciánství byl racionalismem pořádku".<sup>3</sup> Úkoly výchovy a vzdělání byly zcela podřízeny těmto základním hodnotám. Vzdělání mělo humanitní („literární") charakter. Znalost klasické čínské literatury, umění skládat básně a podrobná znalost četných rituálů, to byly čistě tradiční prvky, které si musel čínský aristokrat osvojit.

Zvláštností konfuciánské etiky je, že přes svůj racionalismus není nepřátelská magii. Je sice pravda, že výše než magické čary a, zaklínání staví etické ctnosti. Konfucius se domníval, že „magie je proti ctnosti bezmocná“. Magie se však zásadně nezavrhovala, uznávalo se, že má moc nad zlými duchy, i když nikoli nad dobrými. To odpovídalo konfuciánským představám o přírodě plné duchů, a to dobrých i zlých.

Weber tak ukazuje, že v konfuciánství byly spojeny dva principy, tj. etickoracionální a iracionálně magický. Racionalismus zde měl zvláštní charakter, podstatně odlišný od západního typu racionalismu. Byl sjednocen s magií a tradicionalismem. Právě v důsledku této okolnosti nemohla v Číně vzniknout taková forma vědy jaká se rozvíjela na západoevropské půdě, a nemohl se zde vytvořit typ racionálního hospodářství, podobný západnímu, ani formálně racionální typ řízení.

Weber později zkoumal i individuální charakter dalších světových náboženskoetických systémů a provedl jejich klasifikaci v souladu s tím, jaké sociální vrstvy byly jejich hlavními nositeli. Nositelem konfuciánství byl byrokrat organizující svět, nositelem hinduismu mág uspořádávající svět, nositelem buddhismu medituující mnich cestující po světě, nositelem islámu válečník podrobující si svět a nositelem křesťanství potulný řemeslník.

Zvláštní pozornost Weber věnoval problému tzv. náboženství páriů, tj. skupin, stojících na nejnižším stupni sociální hierarchie nebo dokonce mimo ni. Jestliže pro nejprivilegovanější, aristokratické vrstvy bylo zpravidla (nikoli však výlučně) charakteristické zaměření zájmů na tento svět, snaha organizovat (konfuciánství), uspořádat (hinduismus), vzdělávat a osvěcovat ho (prvky této snahy „osvěcovat“ svět lze najít v katolické a pravoslavné variantě křesťanství), pak v „náboženství páriů“ na první místo vystupují eschatologické motivy, směřování k „transcendentnímu“.

Když analyzoval „náboženskou etiku páriů“ na materiálu judaismu, zejména na náboženství proroků a také různých proudů a sekt uvnitř křesťanství, Weber ukazoval, že nositeli „religiozity páriů“ nikdy nebyli otroci nebo svobodní nádeníci, kteří podle Webera vůbec nejsou nábožensky aktivní. Výjimkou podle něho není ani současný proletariát. Nábožensky nejaktivnější mezi neprivilegovanými vrstvami jsou podle Webera drobní řemeslníci, zchudlí příslušníci privilegovanějších vrstev (například ruští raznočinci, jejichž typ světového názoru Webera velmi zajímal). Přitom se nelze domnívat, že eschatologismus a „transcendentní zaměření náboženského zájmu“ vylučují intelektualismus. Weber se tímto tématem zvláště zabývá a dospívá k závěru, že intelektualismus páriů a „lidových intelektuálů“ (například rabínů) je jev právě tak rozšířený jako intelektualismus vyšších úředníků (například čínských mandarínů) nebo duchovních (v hinduismu, judaismu) atd.

Weber klasifikuje náboženství i na základě jejich různého vztahu ke světu. Tak pro konfuciánství je charakteristická akceptuje světa. Naproti tomu odmítání a zavrhování světa je charakteristické pro buddhismus. Indie je podle Webera kolébkou náboženskoetických učení, která teoreticky i prakticky odmítají svět. Některá náboženství akceptují svět s podmínkou jeho zlepšení a nápravy. To se týká islámu, křesťanství a zoroastrismu. Na tom, zda se akceptuje svět a do jaké míry, závisí vztah náboženské etiky k oblasti politiky a vůbec k moci a násilí. Náboženství, které zavrhuje svět, je

zpravidla apolitické a vylučuje násilí. V tom je nejdůslednější buddhismus, i když ideje odporu k násilí jsou charakteristické i pro křesťanství. Tam, kde je svět plně akceptován, se náboženské názory podle Webera snadno shodují s oblastí politiky. Magická náboženství se do rozporu s politikou vůbec nedostávají.

Světová náboženství zpravidla mají soterologický charakter. Jedním z ústředních problémů v náboženské etice je problém spásy. Weber analyzuje náboženskoetické teze v závislosti na tom, jaké cesty spásy nabízejí. Možné jsou především dvě varianty. Spása prostřednictvím vlastních činností, jako je tomu například v buddhismu, a spása pomocí prostředníka, tj. spasitele (judaismus, islám a křesťanství). V prvním případě jsou metodami spásy buď rituální kultovní činnosti a obřady, nebo sociální činnosti (láska k bližním, dobročinnost, péče o blízké v konfuciánství), nebo konečně sebezdokonalování. Ve druhém případě (spása prostřednictvím spasitele) existuje také několik variant spásy. Za prvé, prostřednictvím institucionalizace (příslušnost k církvi jako podmínka spásy v katolicismu). Za druhé, prostřednictvím víry (judaismus, luteránství). Za třetí, prostřednictvím milosti predestinace (islám; kalvinismus).

Nakonec Weber rozlišuje cesty spásy, které nezávisí už ani tak na splnění příkázání a na rituálních činnostech věřících, jako spíše na jejich vnitřní orientaci. I zde nachází dva různé typy. Spásu prostřednictvím aktivní etické činnosti a spásu prostřednictvím mystické meditace. V prvním případě se věřící považuje za nástroj boží vůle. Nutnou podmínkou etického charakteru jeho činnosti je askeze. Zde jsou zase možné dva případy. Cílem je buď útek od světa, a pak je asketismus prostředkem osvobození od všech pout spojujících člověka se světem, nebo je cílem: přeměna světa (kalvinismus) a pak askeze slouží cílům ekonomické, vědecké i jiné činnosti ve světě.

Cílem druhé, tj. meditativní cesty, je dosažení stavu mystického osvícení, anion mystica, klidu v bohu. Prostředkem je zde opět askeze. Stejně jako v případě aktivní činnosti má také zde askeze racionální charakter. Racionálně asketické jednání je však zaměřeno na distanci od tohoto světa a na pohroužení se v meditaci o nekonečném.

Jak vidíme, metoda srovnání a klasifikace, kterou Weber neustále používá, vyžaduje stále rozlišování fenoménů náboženského vědomí a jejich kladení proti sobě. Základem rozlišování jsou podle Webera opět ideální typy, které vystupují jako racionální, charismatický a konečně tradiční princip.

Za těmito ideálními typy stojí „konečné hodnoty“ samotného Webera: 1. etika bratrské lásky („dobro“); 2. „rozum“ osvobozený od hodnot, který se stal čistě funkčním, tj. formální racionalita (dřívější „pravda“, sekularizovaná na mechanismus); 3. živelně extatický princip, charisma, základ magických náboženství (iracionální „sila“, živelná „moc“ „krása“, na jejíž straně je nejiracionálnější životní síla, tj. pohlavní láska).

Není pochyb o tom, že tyto tři „principy“, ideální typy, v empirické realitě v čisté podobě zpravidla nevystupují. Avšak nelze pochybovat ani o tom, že jsou to základní „hodnoty“, které ve světovém názoru samotného Webera tíhnou k sobě a současně se proti sobě staví stejně jako ideální typy, které jsou podle nich konstruovány. „Dnes víme nejen to, že něco může být

krásné, i když to není dobré, ale i to, že je to krásné právě v tom, v čem to není dobré. Je nám to známo od dob Nietzscheho a ještě před tím to najdete v „Květech zla“, jak Baudelaire nazval svazek svých veršů. A banální moudrostí je už i to, že něco může být pravdivé, i když to není krásné a protože to není krásné, posvátné a dobré.“ Polyteismus, „věčný boj bohů“ je světonázorovým základem Weberova myšlení. V sociologii náboženství se to projevilo zvláště jasně, neboť sám Weber zkoumá náboženství jako poslední, dále neredukovatelný základ všech hodnot. Smíření nepřátelských „hodnot“ není podle Webera možné. Žádné vědecké myšlení, žádná filozofická meditace není schopna najít dostatečné zdůvodnění pro to, aby jedné skupině hodnot byla dána přednost před druhou. „Jak si představují možnost ‚vědecké‘ volby mezi hodnotami francouzské a německé kultury, to nevím. Zde jde také o spor různých bohů, a to o spor věčný... A nad těmito bohy a jejich bojem panuje osud, a vůbec ne ‚věda‘... Který člověk se opováží ‚vědecky‘ zavrhnout etiku kázání na hoře, například tvrzení, že ‚se nemá odporovat zlu‘ nebo podobnosti o člověku nastavujícím levou i pravou tvář? A tím spíše je jasné, že se zde, pohlédneme-li na to ze světského hlediska, hlásá etika, požadující vzdát se pocitu vlastní důstojnosti. Je třeba volit mezi náboženskou důstojností, kterou tato etika přináší, a mezi mužnou důstojností, jejíž etika hlásá něco zcela jiného: ‚Odporuj zlu, neboť jinak poneseš svůj díl odpovědnosti, jestliže zlo získá převahu.‘ Podle konečné orientace individua pochází jedna z těchto etických pozic od ďábla a druhá od boha, a individuum musí rozhodnout, kdo je pro ně bůh a kdo ďábel.“ Tento „polyteismus“ na úrovni „konečných hodnot“ odhaluje Webera už nejen jako stoupence Kanta a novokantovců, ale i jako myslitele, který je svými světonázorovými orientacemi blízký Hobbesovi, Machiavellimu a Nietzschemu. Právě od nich zdědil Weber požadavek přísného a mužného směřování k poznání pravdy, ať je jakákoli. Právě k této tradici sahá i Weberovo hluboké přesvědčení, že pravda je spíše strašná a krutá než potěšující. Svěráznou „lásku k osudu“, ať by byl jakkoli krutý, zdědil Weber rovněž od Nietzscheho.

## 12. Max Weber v historické perspektivě

Dvojznačnost Weberovy teoretické pozice je v souladu s dvojznačností a nedůsledností sociálně politického postavení německého buržoazního nacionálního liberalismu. Koncem 19. a počátkem 20. století musela buržoazie v Německu bojovat nejen proti pravicově konzervativním silám, jak tomu bylo dříve, ale i proti mnohem levicovějším a radikálnějším silám, než byla sama. Mentalita německé buržoazie, ohrožované feudálně junkerskou vrstvou, která ještě neodešla ze scény, a nastupujícím proletariátem, byla vyjádřena ve Weberově politické orientaci.

Touto Weberovou sociálně politickou pozicí můžeme vysvětlit i jeho dvojznačný vztah k Marxovi. Weber v něm vidí vynikajícího, vědce, jenž se stal zakladatelem vědeckého zkoumání kapitalismu a spatřoval v kapitalismu ve srovnání s feudálním typem ekonomiky mocný faktor pokrokového vývoje. Zároveň však Weber považuje závěry, vyvozené Karlem Marxem z analýzy kapitalismu, za utopické. Nepřijímá cestu revoluční přeměny kapitalismu, kterou Marx navrhoval. Vybudování nového typu společnosti, společnosti socialistické, nepovažuje Weber za možné.



Počátkem 20. století, kdy vliv marxistických idejí v Německu a vůbec v celé Evropě neustále sílil, vystupoval Weber stále častěji s kritikou marxistického pojetí společnosti a dějin. Přitom stejně jako mnozí jiní buržoazní kritici Marxovo učení vykládá nesprávně, neboť je ztotožňuje s ekonomickým materialismem. V tomto smyslu je nejcharakterističtější Weberova práce „Protestantská etika a duch kapitalismu“, kde, jak sám Weber napsal, chtěl demonstrovat neprůkaznost marxistického principu, podle něhož ekonomické vztahy ve společnosti determinují formy společenského vědomí. Weber provedl podrobná bádání, jimiž se snažil dokázat, že právě náboženské víry, náboženská etika byly základními stimuly rozvoje kapitalistické ekonomiky.

Marxův vliv se projevil i při formování jednoho z nejdůležitějších pojmů Weberovy sociologie, tj. pojmu racionality, na což jsme už upozornili. I zde však Weber s marxismem polemizuje a snaží se dokázat, že formální racionalita jako princip současné buržoazní ekonomiky není výsledkem kapitalistické výroby, ale že vzniká v určitém historickém momentu díky konstelaci celé řady různorodých faktorů. Webera je formální racionalita osudem Evropy (a nyní i všeho lidstva), jemuž se nelze vyhnout. Marxistické učení o překonání kapitalismu a o možnosti vytvoření nového typu společnosti, společnosti socialistické, považuje Weber za utopii. Weber nemá tendenci idealizovat buržoazní svět, avšak nevidí žádnou jeho alternativu. Demaskovaná, už čistě formální racionalita, zbavená veškerého hodnotového obsahu, nalézá ve Weberově osobě svého obhájce. Proto se Weber i nadále považuje za buržoazního liberála, i když zbaveného jakýchkoli iluzí.

Marx zkoumá odcizení jako jev v podstatě ekonomický, spjatý s kapitalistickým charakterem výroby. Likvidace odcizení předpokládá především ekonomickou přestavbu buržoazní společnosti. Podle Webera je základem formální racionality nejen ekonomika, ale i věda, právo a náboženská etika, čímž se má dokázat, že ekonomická přestavba společnosti nemůže vést k žádoucímu výsledku.

V polemice s marxismem se formovaly i Weberovy metodologické principy. Například jeho požadavek osvobození od hodnot je zřetelně zaměřen proti principu stranickosti ve společenských vědách. Weber ostře odděluje vědecké poznání jako objektivní a nezávislé na světonázorových orientacích vědce, od politické činnosti třeba i téhož vědce, jako dvě různé oblasti, z nichž každá musí být nezávislá na druhé. Jak jsme už ukázali, takové ostré oddělení nemohl realizovat ani sám Weber.

Konstrukce ideálních typů měla být podle Webera prostředkem bádání „nezávislého na hodnotách“. Metodu ideálního typizování Weber vypracovával v přímé polemice s historickou školou a v nepřímé polemice s Marxem. Marx se ve svých dílech skutečně snažil pochopit společnost jako určitý celek, přičemž používal metodu postupu od abstraktního ke konkrétnímu, s jejíž pomocí je možné reprodukovat celek v pojmu. Tím, že Weber celý život bojoval proti těm sociologům a historikům, kteří operovali celistvými strukturami, bojoval nesporně i s Marxem. Vytvoření teorie sociálního jednání, která musí vycházet z individua a ze subjektivní smysluplnosti jeho jednání, bylo výsledkem polemiky nejen z organicisty, Le Bonem a Durkheimem, ale i s marxismem, jemuž Weber neodůvodněně

připisoval, že nedoceňuje úlohu lidského vědomí a osobní motivace v dynamice společenskohistorického procesu.