

1. Úvodem

Prací „Přínos Maxe Webera k problematice racionality a procesu společenské racionalizace“ bych rád prokázal, že v badatelském odkazu Maxe Webera je racionalita a proces společenské racionalizace problémem ústředním. Pro nás je tento fenomén rozhodující, neboť tvoří základ poznání sociální reality, což je nutný předpoklad pro existenci civilizace a jejího dalšího vývoje.

Objasnění Weberova pojetí racionality je velice složitý problém; táhne se jako červená nit celým jeho dílem, objevuje se v množství různých souvislostí, s mnoha rozličnými významy. Dopracovat k ucelené a přehledné definici je tedy úkolem mimořádně obtížným.

Využívám proto názor Randalla Collinse¹ /*1941/, který ve svém díle o Weberovi rozdělil jeho pojetí racionality do několika témat [Collins 1986: 62-63]:

První téma je obsaženo v metodologických statích Maxe Webera, kde se racionalita vztahuje k uskutečňování osobních účelů, a to pomocí správné volby prostředků. V rámci tohoto rozsáhlého tématu se ve své práci věnuji těmto problémům: německému historismu /kapitola 3, strana 14 a kapitola 4, strana 21/, novokantismu /kapitola 3, strana 14/, ideálním typům /kapitola 6, strana 65/, problematice vědy /kapitola 4, strana 20/, problémům hospodářské a sociální politiky, hodnotícím soudům – hodnotám a jejich dokazování /kapitola 6, strana 58/. Šestá kapitola dále hovoří o vztahu Maxe Webera k marxismu a k materialistické teorii dějin /kapitola 6, strana 62/, vztahu učitele a žáka /kapitola 6, strana 71/, typech panství /kapitola 6, strana 74/ a problému racionality jako takové /kapitola 7, strana 76/.

¹ Tento americký sociolog se zatím nejsystematičtěji vyjádřil k problematice sociologie konfliktu, a to v práci *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science* /1975/. Teorii konfliktu se snaží obohatit o prvky konsenzuálního pojetí /vliv Durkheimovy koncepce rituálů jako sociálně integrujícího činitele/ a dále i o přístupy interpretativní sociologie /zde klade důraz na symbolickou interakci a komunikaci jako základ sociální stratifikace/. Jeho vědecký odkaz má mimořádný záběr. Jeho výklad sociální stratifikace je ta část jeho díla, která nejlépe charakterizuje Collinsovův přínos k poznání a pochopení podstaty moderní společnosti.

Má-li sociologie zaplnit prostor mezi psychologii a filosofií, musí obsahovat jako svůj dominantní problém popis sociální stratifikace. Psychologie se soustřeďuje na individuum a jeho osobní kvality, filosofie omezuje své úvahy o společnosti obecně a člověka chápe v jeho všelidských vrstvách. Sociologie musí být schopna rozpracovat teorii sociální stratifikace, nebo se dostane do psychologizování, nebo do filosofování. Opravdová sociologie by měla umět vysvětlovat chování lidí /vliv Webera/ ve vztahu k jejich rolím a pozicím v sociální struktuře. Teorie sociální stratifikace nám umožňuje analyzovat sociální strukturu.

Pro popis sociální struktury volí Collins určité faktory, které společnost strukturují. Z jejich velkého množství upozorňuje především na podíl na moci. Tímto faktorem disponuje velké množství lidí v mnoha oblastech svého jednání. Jinou možností je vykazovat strukturu společnosti podle výše majetku. Dá se předpokládat shoda v tom, že oba tyto faktory bezprostředně souvisí s naším problémem, a sice se vztahem mezi individuální racionalitou a jejím podílem na racionalitě společenské a naopak. Tento vztah je třeba chápat jako vztah oboustranný [Keller 1992: 115-116].

Druhé téma je uloženo v historickém odkazu Maxe Webera, kde tento autor představuje racionalitu, její podstatu a vývoj v rámci své sociologie náboženství. Na základě některých směrů protestantismu se Weber zabýval podstatou a vznikem kapitalismu, kořeny náboženství a moderní profesní etikou, která podle Weberových slov sehrála důležitou roli při vzniku ekonomické racionalizace životního stylu moderních kapitalistů a tím i kapitalistického systému. Téma protestantismus a kapitalismus je obsahem kapitoly 7.3, strana 98, téma náboženství je pojednáno v kapitole 7.1, na straně 87.

Třetí téma souvisí s analýzou, funkcemi a perspektivou byrokracie, kterou Weber vidí jako racionální formu organizace administrativy, zásadně odlišnou od organizace vrstevnické správy, zatížené limity a tradicí. Problém byrokracie spojuje Weber se svým modelem legálního panství. Na základě principů tohoto modelu určuje Weber zásady ideálního typu byrokratické správy. Téma byrokracie jsem zařadil do kapitoly 7, strana 79.

Čtvrté téma zasahuje do oblasti umění. Je to Weberův zájem o racionální charakter západní hudby, zájem přesvědčit nás, že lidská racionalita sehrává důležitou roli i v takových oblastech lidské činnosti, které v nás na první „pohled“ a „poslech“ nevyvolávají nutnou účast rozumu. Weber od roku 1911 hledá účast racionality i v oblasti hudby a jeho koncepce racionality západní hudby je analyzována v kapitole 7.2, strana 92.

Páté téma se týká vztahu soudobé sociologie a badatelského odkazu Maxe Webera. Toto téma je obsahem kapitoly 8, strana 112, s názvem: Weberovské inspirace v soudobé sociologii. V závěru této práce /v osmé kapitole, strany 112 – 127/ představuji nejdůležitější současníky i pokračovatele Weberova badatelského odkazu, problematiky racionality a procesu společenské racionalizace.

Zpětný pohled do dějin evropského myšlení ukazuje, že jednou z významných postav v linii racionalistického uvažování byl René Descartes² /1596 – 1650/,

² První výsledky Descartova myšlení vznikly velmi záhy, již v době školních let, kdy žil v Holandsku. Descartovo první dílo se mělo jmenovat *Svět /Traité du monde/* a bylo již téměř dokončeno, ale když se Descartes dověděl, v roce 1633, o odsouzení Galileiho /1564 – 1642/ dílo zničil, neboť se bál, že se dostane do podobného konfliktu. Některé části tohoto díla pak uveřejnil ve svých dílech následujících. Dílo *Rozprava o metodě jak vést správně rozum a jak hledat pravdu ve vědách /1637/*, vydal nejprve, pod vlivem již výše uvedených obav, anonymně. V roce 1641 vyšlo jeho nejdůležitější dílo *Meditace o první filosofii /tj. o metafyzice/*, v nichž se dokazuje boží existence a nesmrtelnost duše. Tento spis věnoval Descartes teologické fakultě pařížské univerzity, neboť byl přesvědčen, že svými myšlenkami prokáže náboženství službu. I tak byla později jeho díla zařazena mezi zakázané, zatracena jak protestantskou církví tak i státem. V roce 1644 vydal Descartes systematický výklad svých myšlenek pod názvem *Principia philosophiae /Principy filosofie/*.

francouzský filosof a matematik, jeden ze zakladatelů novověké vědy a filosofie. Ernest Gellner /1925 – 1995/, který patřil mezi nejvýznamnější sociální filosofy druhé poloviny 20. století, nám ve svém díle *Rozum a kultura* předkládá Descartův citát, který je do této problematiky příhodným vstupem: „Nikdy bychom neměli dovolit, aby nás o pravdivosti čehokoli přesvědčovalo něco jiného než svědectví našeho rozumu“ [Gellner1999: 7]. Z citátu je patrný princip, na základě kterého si člověk, za předpokladu, že využívá racionality, vytváří svou osobnost, uvědomuje si sám sebe, své schopnosti a možnosti realizace svých záměrů, směřujících k poznání společenské reality a jejího ovlivňování. V čem nám mohou klasikové pomoci, proč pozorně studujeme, v rámci kulturního dědictví, jejich badatelské odkazy? Klasikové nám poskytují návody, východiska, jsou pro nás výzvou, inspirací a zcela určitě svědectvím.

Max Weber je toho příhodným příkladem, je klasikem velkého badatelského formátu, stále je aktuální jeho podíl na tvorbě pojmů v oblasti historických a sociálních věd. Jsou to zejména pojmy v oblasti vědecké objektivity a hodnotové neutrality /Wertfreiheit/, v oblasti vztahu našeho poznání k hodnotám /Wertbeziehung/ a v neposlední řadě i metoda založená na pojmu ideální typ /Idealtypus/.

V rámci politologie a praktické filosofie je třeba zmínit Weberovu tezi o odlišnosti etiky na základě smýšlení /Gesinnungsethik/ a etiky na základě odpovědnosti /Verantwortungsethik/. [Havelka 2007: 73]. Weberovy názory z oboru právních dějin jsou dnes středem pozornosti stejně tak jako názory obohacující sociologii náboženství a zde především vztah protestantské etiky a kapitalismu.

Weberův odkaz studovali a studují, inspirují se jím a dobře ho znají mnozí myslitelé jak z oborů sociálních věd, tak i oborů jiných a také jiných ideových orientací. Za všechny jmenujme alespoň některé: Carl Schmidt /1888 – 1985/, Ernest Troeltsch [1865 – 1923], Thomas Mann /1875 – 1955/, Georg Lukács /1885 – 1971/, Martin Heidegger /1889 – 1976/, Talcott Parsons /1902 – 1979/, Alfred Schütz /1899 – 1959/, Thomas Luckmann /1927/, Jürgen Habermas /1929/. Z našich vědeckých osobností, v době tzv. první republiky, především historici Josef Pekař /1870 – 1937/, Jan Slavík /1885 – 1978/ a Bedřich Mendel /1892 – 1940/. V 60. a 70. letech Otto Urban /1938 – 1996/, Jaroslav Kudrna a Josef Válka. Za vědní obor politická sociologie bych rád upozornil

Descartes pokládá základní otázky: „Proč člověk pěstuje filosofii a vědu?“ „Proč je má pěstovat?“ Pro lidstvo vcelku platí: věda prospívá všem a slouží pokroku - ulehčuje práci technickými prostředky a umožňuje seberealizaci - také v sociální oblasti a filosofie má dát vědě spolehlivý základ. Toto může fungovat za předpokladu přísné racionality, tedy bez odvolání se na víru [Störig 2000: 238].

na Jana Mertla /1904 – 1978/ a z oboru filosofie na Jana Patočku /1907 – 1977/ [Havelka 2007: 74].

Max Weber je oprávněně označován za přerodového myslitele, který sehrál důležitou roli na rozhraní epoch. Byl nadčasový v otázkách rasového respektování /rezolutně vystupoval např. proti studentské diskriminaci židovských spoluobčanů/, souhlasil, aby jeho přednášky navštěvovaly ženy a jejich aktivity podporoval. Nesouhlasil ale se sociální podporou svobodných matek a jejich dětí. Distancoval se od politicko-konzervativních názorů svého otce, kritizoval Bismarcka pro jeho uplatňování mocenské politiky, jednání císaře označil za diletantské, ale s patrimoniálními vztahy³ souhlasil.

Souhlasil i s monarchistickou státní formou, která je podle Webera státní formou neúčelnější. Uznával Sigmunda Freuda a rozuměl mu, uvědomoval si nespravedlnost dvojího posuzování sexuálního chování muže a ženy, ale rezolutně trval na sexuální abstinenci před manželstvím a na monogamii během něho. [Havelka 2007:75].

Weber působil v několika redakčních radách různých periodik a byl proti zveřejňování psychoanalytických informací. Ani svůj zdravotní stav nikdy nezveřejnil, chápal jej jako svůj osud. Měl pochopení pro pragmatickou politiku a věřil v konsenzus, volby chápal jako fatální a všedynamizující existenciální fenomén, ale zároveň potvrzoval absolutní platnost osobního morálního kodexu.

Rodinu označoval za základ každé společnosti, za oporu individuality. Její proměny jsou signály proměn společnosti.

Byl jedním z prvních, kdo pokládal proces racionalizace za nevyhnutelný, a to ve všech sférách společenského života, označil ho za osudový problém moderních forem civilizace. Zkoumal historické souvislosti vztahu náboženství a ekonomiky, proslavila jej teze o souvislosti protestantské etiky a kapitalistického ducha. Podle Webera se nedá sloužit dvěma pánům, víře a moci. Protipůsobení náboženství a politiky pokládal za nezrušitelné [Havelka 2007:76].

K analýze společnosti i racionality ekonomických a právních vztahů přistupoval z nominalistických⁴ východisek. Tyto vztahy vznikají v rámci společnosti a v rámci racionality, a to prostřednictvím jednajících jednotlivců.

³ patrimoniální vztahy - vztahy majetkové; patrimonium: 1. majetek zděděný po otci; 2. svobodné pozemkové vlastnictví [Dialog 2004: 285].

⁴ / nominalismus /z latinského slova nomen = jméno/. Tento významný opoziční směr, jehož kořeny sahají až do období 11., 12., století, má v sociologických teoriích a sociologické metodologii řadu podob. Například ontologický nominalismus /reálná jsou pouze individua; stát, skupiny, třídy, vrstvy, tedy

V této práci jsem veden snahou pochopit a přiblížit sobě a eventuálním zájemcům o náš obor problematiku racionality a společenské racionalizace tak, jak nám ji předkládá ve svém vědeckém odkazu nejvýznamnější a dodnes nejcitovanější sociolog klasického období Max Weber, plným jménem Karl Emil Maximilian Weber /1864-1920/.

všechny tzv. sociální kolektivity jsou pouhá jména – nomina/; konvencionalistický nominalismus /připouští, že obecná označení jsou vhodnými jazykovými konvencemi, jimž však v realitě nic neodpovídá/; instrumentalistický nominalismus / pokládá obecné pojmy za nezbytné prostředky uspořádání lidské zkušenosti/; explanační nominalismus /je lhostejné, zda společnost, stát, třídy atd. reálně existují či nikoliv, protože podstatné je to, že chceme-li kterýkoliv sociální jev vysvětlit, musíme použít tvrzení o individuích; to je východiskem tzv. metodologického individualismu, jehož reprezentanti byli například G. C. Homans /1910 – 1989/, v ekonomii F. A. von Hayek /1899 – 1992/; transkripční nominalismus /podstata spočívá v požadavku, aby každé tvrzení o kolektivitách bylo přepsáno do podoby výpovědi o jednotlivcích/; idiografický nominalismus /vychází z novokantovské inspirace, že formulace obecných zákonitostí je nemožná, možná je pouze formulace tvrzení o jednotlivých případech/. M. Weber byl významným stoupencem nominalismu, neboť chtěl ze sociologie vyhnat „strašidlo obecných pojmů“ [Petrušek 1996: 690].

2. Život a dílo Maxe Webera

Karl Emil Maximilian Weber /1864 – 1920/ se narodil do doby, kdy Německo, v poslední třetině 19. století mělo mimořádně vyvinutou průmyslovou ekonomiku. V polovině šedesátých let 19. století vznikaly nové průmyslové korporace, centralizoval se bankovní systém, mimořádně dynamicky probíhala industrializace, zvláště v západní části Německa.

Byla to doba, kdy vrcholil společenskopolitický boj mezi postfeudálními pruskými velkostatkáři, junkery a podnikateli z nově vznikajících průmyslových, finančních a obchodních kruhů, kteří společenské a politické pozice teprve budují. Weber přikládá tomuto střetu velký význam, neboť jeho výsledek rozhodne o tom, zda Německo se stane světovou velmocí či nikoliv [Keller 2005: 237]. Tato doba vyžadovala od členů tehdejší mladé moderní společnosti řadu rozhodujících postojů a odpovědí na závažné, přelomové společenské problémy.

Weber byl již od svého dětství formován intelektuálním prostředím své rodiny. Již první kroky v jeho raném věku směřovaly k poznání základních otázek problematiky racionality a procesu racionalizace. Jako šestnáctiletý chtěl porozumět velmi starému konfliktu mezi Orientem a Západem, antipatií mezi indoevropskou a semitskou rasou. Weber se vyrovnal s tímto problémem tím, že odmítl rasový mysticismus a později vypracoval pozitivní teorii rasy jako sociologického fenoménu [Loužek 2005: 20]. Velice brzy se mladý Weber zabýval otázkami náboženství. Svou náklonnost k protestantismu, podobně jako antipatie ke katolicismu, si zachoval po celý svůj život. Weberův otec byl právník zaujímající nacionálněliberární názory a postoje. Zastával funkci poslance berlínského, pruského i říšského sněmu. Z této pozice a z pozice Národně liberární strany, která respektovala středoevropské, politicko-hospodářské podmínky, podporoval vlivné průmyslníky a realizaci bicmarckovské protikatolické, sociálně reformní politiky. Pro něho, jako pro liberárního protestanta, neznamenal náboženství tu nejdůležitější prioritu. Matka Maxe Webera, rozená Fallenstein, byla hugenotského původu a byla hluboce nábožensky /pietisticky/ založená. V tomto rodinném prostředí se mladý Weber setkával s mimořádnými osobnostmi německého vědeckého, ale i politického života. Byli to například W. Dilthey /1833 – 1911/, T. Mommsen /1817 – 1903/, H. Sybel /1817 – 1875/, H. Treitschke /1834 – 1896/, F. Knapp /1842 – 1926/ aj. V této atmosféře se velmi brzy aktivoval zájem mladého Webera porozumět vědeckým i politickým problémům [Keller 2005: 238]. Když

k tomuto intelektuálskému a až kontroverzně laděnému rodinnému prostředí ještě přidáme mimořádnou vzdělanostně-poznávací aktivitu mladého Webera, pochopíme, že byly přímo osudově vytvořeny podmínky pro dynamický a kvalitní rozvoj jeho osobnostních předpokladů, které měly rozhodující vliv na formování Maxe Webera jako badatele a klasika vědy o moderní společnosti.

Weberovy sociologicko-politické zájmy se strukturovaly přibližně do třech základních oblastí. V první řadě to byly aktuální otázky německého i zahraničního života. Webera zajímala politická aktivita realizovaná různými spolky a hnutími. Weber nebyl spokojen s politickou pasivitou středních vrstev. Jako liberální myslitel a politik připomínal, že pokud o svá práva nebudou bojovat samy, bude jejich osud formovat někdo jiný. V neposlední řadě je třeba připomenout Weberův zájem o samotnou politiku, o analýzu politiky, kterou pokládal za významnou složku společenského života. Weber vystupuje jako politik s nacionálněliberární orientací [Sedláček 1992: 10].

Během svého života se Weber setkával s liberalismem, dále konzervatismem a díky událostem v Rusku i se socialismem. To byly hlavní proudy sociálního myšlení, mezi kterými probíhala permanentní diskuse a z ní vycházely ideové předpoklady pro tvorbu politických hnutí a stran tehdejší doby. Weber byl liberálně orientován, a tudíž vůči konzervatismu a socialismu zastával kritický postoj, mezi liberalismem a nacionalismem u něj naopak panovala shoda. Weber pozitivně hodnotil vývoj kapitalismu v Německu, byl přesvědčen, že bez kapitalistické ekonomiky nebudou Němci schopni udržet si svou kulturní specifičnost, své pevné místo mezi světovými velmocemi a obstát v konkurenčním boji s ostatními zeměmi [Sedláček 1992: 9].

Byla to také doba knížete Otto von Bismarcka⁵ /1815-1898/, politika a říšského kancléře, která přináší i sociální otázky. Bismarck zavedl propracovaný sociální systém a tím dosáhl toho, že do jisté míry a na určitý čas vyloučil dělnictvo z politického rozhodování /v roce 1878 zakázal sociálně demokratickou stranu/ [Potůček 1995: 12].

⁵ Bismarck Otto von, 1815-1898, byl jedním z nejvýznamnějších politiků 19. století a tvůrcem sjednoceného Německa. Byl první ministr /tj. premiér/ Pruska, první německý kancléř /1871-1890/. Jeho nekompromisní přístup k řešení politických problémů a autoritativní vystupování způsobilo, že byl nazýván Železný kancléř. V roce 1847 se stal členem zemského sněmu. V letech 1851-1859 byl zástupcem Pruska ve Spolkovém sněmu ve Frankfurtu nad Mohanem. V roce 1859 byl vyslán do Petrohradu jako pruský vyslanec, kde působil do roku 1862. V tomto roce byl z podnětu pruské královské rodiny přeložen do Paříže. V této době vznikl konflikt mezi pruským panovníkem Vilémem I. a poslaneckou sněmovnou, která zamítla reformu armády. Bismarck nakonec tuto reformu ve funkci pruského ministerského předsedy prosadil. V roce 1871 bylo Německo vyhlášeno císařstvím, Vilém I. se stal německým císařem a Bismarck prvním německým kancléřem. V letech 1881-1889 zavedl nový systém sociálního pojištění, který se vztahoval na všechny vrstvy obyvatelstva [Bulisová 2003: 142].

Weber byl přesvědčen, že i dělnictvo je třeba integrovat do společnosti a vytvořit tak důležitý subjekt především v sociální oblasti.

Intelektuálové této doby zaujímali naprostou oddanost monarchii a věrnost císaři. Tyto názory pokládal Weber za příliš konzervativní. Nebyl spokojen s touto společenskopolitickou situací a pro další růst společenskopolitické úrovně, pro rozvoj moderní společnosti doporučoval: vyšší úroveň školství, důsledný odborný výběr pracovníků do státní správy, a to bez ohledu na stavovská kritéria a bez ohledu na politickou loajalitu.

Weber byl toho názoru, že pro rozvoj moderní společnosti je nutné posílit vliv parlamentu, který by měl získat kontrolu nad byrokracií a měl by mít rozhodující slovo při tvorbě mezinárodní politiky. Parlament by měl být místem pro tvoření charismatických osobností. Vůdcovské postavy jsou podle Webera zárukou ochrany před byrokratickou strnulostí. Weber žil pro ideál vůdcovské demokracie, která vycházela z myšlenek liberalismu 19. století [Keller 2005: 238].

V roce 1869 přichází do Berlína, kde jako gymnazista usilovně studuje historii, antické filosofy i filosofy moderní, především B. Spinozu /1632 – 1677/, I. Kanta /1724 – 1804/ a A. Schopenhauera /1788 – 1860/. V roce 1882 po maturitě odchází do Heidelbergu, kde kromě práva studuje národní hospodářství, historii, filosofii a teologii. V době svých univerzitních studií navázal Max Weber úzké přátelství s Hermannem a Idou Baumgartenovými. Baumgarten byl národně liberární spisovatel a příznivec Bismarcka, jeho žena byla hluboce nábožensky založená. V tomto téměř rodinném prostředí si Weber uvědomuje svůj rozdílný vztah ke svým rodičům. Otce viděl jako amorálního požitkáře, což bylo důvodem jejich vážných neshod, u své matky pak plně respektoval náboženské hodnoty [Loužek 2005: 20].

Jeho vědecké začátky můžeme nejprve sledovat v oblasti středověkého obchodního práva //dokorát získal za práci: *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter* /*Dějiny obchodních společností ve středověku*, 1889//, dále se zabýval právem římským a zajímaly ho i antické agrární dějiny a příčiny zániku antické kultury. Habilituje se počátkem roku 1892 na právnické fakultě Berlínské univerzity prací: *Die Römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, /*O právních aspektech vývoje agrárních poměrů v říši římské*/ a stává se soukromým docentem pro římské a obchodní právo. [Keller 2005: 248]. Hospodářsko-politická situace Německa po pádu O. von Bismarcka /1815 – 1898/ a členství ve Spolku pro

sociální politiku /Verein für Sozialpolitik/ v roce 1887 obrátily jeho pozornost k problematice sociálně politické.

Webera zajímala situace východních oblastí Německa, sociální postavení východolabských zemědělských dělníků /spis: *Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*, publikován v roce 1892/.

V roce 1897 se u Webera projeví příznaky nervové krize doprovázené naprostým vyčerpáním jak po stránce psychické, tak i fyzické. Dostavil se nervový kolaps a Weber byl nucen ukončit ve třiceti letech dráhu vysokoškolského profesora.

Po zotavení ze zdravotních problémů soustřeďuje Weber své síly na metodologické problémy politické ekonomie a sociálních věd. Byly to především otázky pojmotvorby a sociologických kategorií /studie: *Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur*, publikována v roce 1896/ [Loužek 2005: 22].

Další jeho oblast bádání byly mravní a náboženské problémy moderního kapitalismu, zejména pak obsahová analýza historických typů životního způsobu a jejich vztah ke společenským, právním a ekonomickým strukturám /studie: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Protestantická etika a duch kapitalismu*, publikována v letech 1904/1905/. Tyto problémy ho vrátily k počátkům lidské racionality a společenské racionalizace, k pokusu o vysvětlení hospodářských a sociálních základů „velkých“ náboženství /Sociologie náboženství obsažená ve spise: *Wirtschaft und Gesellschaft, Hospodářství a společnost*, a souběžně v letech 1911 až 1914 třísvazková *Hospodářská etika světových náboženství*/. Bohužel tyto mimořádné výzkumy, které přinesly rozsáhlý empirický materiál a měly být východiskem pro dějiny okcidentálního kapitalismu, zůstaly nedokončeny [Loužek 2005: 23].

S příchodem roku 1909 zakládá Weber spolu s Ferdinandem Tönniesem /1855-1936/, Georgem Simmelem /1858-1918/ a Heinrichem Herknerem /1863-1932/ Německou sociologickou společnost. Je to pro Webera důležitý krok, neboť sám se již považuje za sociologa a jako sociolog vystupuje na prvním sjezdu sociologické společnosti, který se konal ve Frankfurtu, kde rozhodně vystupuje proti rasistické ideologii, což byl jeden ze zásadních problémů, který tehdejší sociologie řešila.

Na jaře roku 1909, postižen další vlnou nervové krize a fyzického vyčerpání, se Weber věnoval, posledních pět let do vypuknutí první světové války, mimořádně intenzivnímu studiu. Od roku 1911 to byla problematika společnosti a náboženství v Číně a Indii a na Blízkém východě. V letech 1911 až 1913 pracuje zároveň na rozsáhlém rukopisu, který byl obsahem druhého dílu posmrtně vydané práce *Wirtschaft*

und Gesellschaft /Hospodářství a společnost/. Roku 1913 publikuje svůj první pokus o zformování základních sociologických pojmů: *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*. V téže době dokončuje stat' o sociologii hudby.

Joachim Radkau /*1943/, profesor v Bielefeldu, nazývá Maxe Webera mistrem bez žáků, neboť se musel předčasně vzdát své profesury a strávit tak velkou část svého akademického života jako soukromý vědec. Jeho světová sláva propukla až po jeho smrti, o to však silněji trvá dodnes. Weber se stal sfingou moderní sociální vědy. Mezinárodní Weberův institut⁶ se těší mimořádné pozornosti a se svými vědci – pokračovateli určuje strategii i taktiku současné i budoucí sociální vědy.

Joachim Radkau nám předkládá rozsáhlou studii, která systematicky propojuje život a dílo Maxe Webera a nabízí tak další pohled na tuto mimořádnou osobnost. Vychází nejenom z již všeobecně známých informací /například z knihy Marianny Weberové „Lebensbild“ Maxe Webera z roku 1926/, ale opírá se i o materiály z archivů a soukromých zdrojů, které nebyly až dosud dostupné – především o deníky Marianny Weberové a o dosud nezveřejněnou korespondenci.

Co je pro Webera jako člověka charakteristické? Co bychom mohli uvést jako podtitul jeho osobnosti? Je to „vášeň“. Weber je „vášni“ plně prostoupen, „vášeň“ cítíme jak z jeho monumentálního díla, tak i z jeho soukromého, intimního života.

Radkau se nám snaží představit celého Webera, od disertace a burzovních spisů přes sociologii panství a hudby až po milostné dopisy. Nachází souhlas u uznávaných znalců Webera jako jsou Wilhelm Hennis, Chrisoph Braun a M. Rainer Lepsius. Biografie se snaží nám ukázat celou Weberovu životní dráhu: od mladého studenta, který se svými spolužáky vede bohémský život, přes čerstvého profesora národního hospodářství, workoholika, který svou posedlostí prací prchá před depresemi, nakonec kolabuje, vzdává se své profesury a léta se neúspěšně léčí v různých sanatoriích. Dále jako soukromého vědce, který se svým dílem dopracovává k protestantské pracovní etice a od doby první světové války se soustředí na moc a panství, racionalizaci a charisma, až po rekonvalescenta, který žije láskou, vědou a politikou, a až rok 1920 nečekaně cestu Maxe Webera ukončí.

⁶ „Mezinárodní Weberův institut“ /Das Institut für Soziologie/, „Institut pro sociologii“ byl jako samostatné vědecké pracoviště se sídlem v Heidelbergu založen až v roce 1960, a to nejprve pod názvem „Institut pro sociologii a etnologii“ a posléze přejmenován, v roce 1976 na „Institut pro sociologii“. Je součástí Fakulty hospodářských a sociálních věd Univerzity v Heidelbergu. Tato univerzita je nejstarší univerzitou v Německu. Badatelským programem tohoto institutu je „Výzkumný program Maxe Webera“, který má tři základní části: část teoretickou, věcnou a metodickou.

Ve své knize *Das Zeitalter der Nervosität /Epocha nervozity/* nalézá Radkau ve Weberovi, v „nemocném lvu“, svůj objekt, v rámci kterého se snaží popsat i jeho soukromé, dokonce intimní oblasti života.

Weber byl zamilován do své sestry, téměř zasnouben se svou sestřenicí a nakonec se ženil se svojí praneteří Mariannou. Weberovo manželství neprobíhá ve shodě, Weber trpí sexuální bloádou, které se zbavuje až ve svém pozdějším věku, až jako padesátiletý díky svým milostným vztahům ke klavíristce Mině Toblerové a Elze Jafféové. Vztah s Elzou má na Webera mimořádně dobrý vliv /milostné dopisy jsou toho důkazem/, vrací se mu tvůrčí síla a opět začíná přednášet. V této atmosféře se rodí Weberovy studie o charismatu, sociologie práva, teorie legitimacy a další [Radkau 2005: 253].

Rok 1913 lze označit, z pohledu Weberovy spisovatelské činnosti, za rok nejplodnější. Napsal příspěvek do cyklu *Základy sociální ekonomiky*, a to v rámci hospodářské a právní sociologie. Studie k sociologii náboženství zůstává ještě nedokončená, ale první výklad o obecné sociologii *O některých kategoriích rozumějící sociologie* již spatřil světlo světa [Loužek 2005: 24].

První světovou válku absolvoval Max Weber jako vojenský důstojník a pracoval v komisi, která řídila provoz vojenských nemocnic. Zde působil do konce roku 1915. V letech 1915 až 1917 se účastnil celé řady diplomatických misí v Bruselu, Vídni a Budapešti. V této době připravil k vydání v časopise *„Archiv pro sociální vědu a sociální politiku“* všechny tři části svého rozsáhlého díla o hospodářské etice světových náboženství.

V březnu roku 1919 nastoupil na katedru ekonomie na univerzitě v Mnichově, kde přednesl pro Svobodný studentský svaz, v letech 1918/1919, dvě důležité přednášky, a sice „Věda jako povolání“ a „Politika jako povolání“.

Po kapitulaci Německa, v květnu 1919, byl účastníkem mírových jednání ve Versailles a pracoval i na nové parlamentní ústavě země.

Těsně před svou smrtí, v roce 1920 v Mnichově, připravil k vydání první díl *Sociologie náboženství* a první díl souhrnného díla *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tyto stěžejní práce pak přepracovala posmrtně k souhrnnému vydání z rozpracovaných rukopisů jeho žena Marianne Weberová [Keller 2005: 242].

Max Weber zasvětil svůj život společenským vědám. Jeho cesta k nim však nebyla ani jednoduchá, ani přímočará. Nejprve získal kvalifikaci právníka, pak ekonomu a své

mimořádné vzdělání završil jako historik. Světovou proslulost v oboru sociologie získal až později.

V oboru historie byl Weber nejvíce inspirován T. Mommsenem. Německá historická škola byla rozhodující pro orientaci ekonomickou. Zde měl Weber za své vzory K. Kniese /1821 – 1898/ a G. Schmollera /1838-1917/. V sociologii plně respektoval její zakladatele A. Comta, E. Durkheima, V. Pareta a další, ale v přímém kontaktu byl s F. Tönniesem a R. Michelsem. Bádenská škola v čele s H. Rickertem byla Weberovým zdrojem pro filosofii [Loužek 2005: 26].

Politické zájmy Maxe Webera směřovaly k podpoře národního liberalismu a postupně směřovaly k levicovějším pozicím. Ve Spolku pro sociální politiku stál spíše na pozicích liberálního křídla. Politická orientace nebyla jednoznačná. Z konzervativismu přijal nacionalismus, ze socialismu „sociální spravedlnost“ a z liberalismu hodnotový pluralismus.

Max Weber, kromě toho, že byl vědcem a politikem, měl také zcela lidské zájmy. Vedle literatury, malířství a architektury měl rád i hudbu. Jeho matka a rodinné, intelektuální prostředí vyvolávaly ve Weberovi zájem i o náboženské otázky, především byl ovlivněn protestantskou teologií.

Max Weber nám zanechal mimořádné kulturní dědictví, které je pro svou vědeckou hodnotu a šíři ojedinělé inspirací pro mnoho badatelů zabývajících se společenskými vědami. Rád bych se touto svou prací přihlásil k odkazu Maxe Webera a soustředil pozornost na jeho dílčí část, na problematiku racionality a společenské racionalizace, kterou považuji za mimořádně významnou, dovolím si tvrdit za klíčovou.

3. Doba a její myšlenkové vlivy

Hovoříme-li o Weberovi, je nutné se zmínit o filosofických směrech, školách a vědeckých osobnostech, kterými byl tento badatel ve své vědecké práci ovlivněn.

Max Weber se musel na začátku své badatelské kariéry vyrovnat s tradicí německého historismu. Tento termín se užíval od poloviny 19. století v historických vědách a jeho základem byla představa o neustálém vývoji. V aplikaci na společnost to pak znamenalo trvalou proměnlivost lidské skutečnosti. Tento směr akcentoval jedinečnost a neopakovatelnost historických seskupení a Weber musel tento tradicí uznávaný názor dát do souladu se svou představou vědy, která měla analyzovat moderní společnost. S tímto problémem se vyrovnává pomocí inspirace ze strany představitelů bádenské školy novokantovců⁷. Tato škola, vedle marburské školy, byla druhou významnou novokantovskou školou sídlící v Heidelbergu. Jejími hlavními představiteli byli Wilhelm Windelband /1848 – 1915/, Heinrich Rickert /1863 – 1936/ a Wilhelm Dilthey /1833 – 1911/. Škola nebyla orientována pouze na problémy přírodovědné, značná pozornost je věnována i vědám duchovním. Windelband je toho názoru, že rozdíl mezi přírodními a duchovními vědami spočívá v tom, že přírodní vědy se zaměřují na všeobecné zákony, to jsou vědy „nomotetické“ a vědy duchovní, kulturní se pak zaměřují na zvláštní, jedinečné a individuální „idiografické“ vědy. Windelband vidí rozdíl těchto věd v používaných metodách [Keller 2005: 242].

Druhá specifická této školy vychází z vazby na kulturu, na kulturní vědy, z nichž nejdůležitější je historie. Jestliže tyto vědy vyhledávají a pracují s individuálním, pracují s velkým počtem jednotlivých jevů. To předpokládá určitá měřítko výběru. Ta mohou svoji roli sehrát pouze ve vztahu předmětů k hodnotám.

⁷ Novokantovstvím označujeme německé filosofické školy, které se od druhé poloviny 19. století vracely k filosofickému odkazu Immanuela Kanta:

Marburská škola představovala významný směr novokantovství, který vznikl v poslední třetině 19. století. Škola byla nazvána podle Marburgu, kde působili její hlavní představitelé H. Cohen /1842 – 1918/ a P. Natorp /1854 – 1924/. Filosofové, vyznavači této školy se zaměřovali na logickou analýzu pojmů přírodních věd a odmítali psychologismus a empirismus. Poznání označovali za proces, na jehož základě si rozum vytvoří určitý obraz světa.

Jihoněmecká /bádenská/ škola navazovala na I. Kanta ve smyslu vybudování filosofie hodnot. Jejími zakladateli byli heidelberští profesori Wilhelm Windelband /1848 – 1915/ a Heinrich Rickert /1863 – 1936/. Windelband označuje filosofii především jako vědu o obecných hodnotách, o pravdě a myšlení, o dobrotě v jednání a chtění a o kráse a citu. Zavedl rozlišení věd na historické a přírodní. Rickert akcentoval rozdíl mezi kulturními a přírodními vědami a podobně jako Windelband i on se zabýval filosofii hodnot.

Platformou diskuse novokantovského myšlení se stal časopis *Kant - Studien*, založený v roce 1897 H. Vaihingenem. Tento časopis, vzhledem k mimořádnému zájmu o novokantovství v současné době především v USA, se vydává dodnes [Störig 2000: 409].

S pojmem hodnoty přichází Rudolf Hermann Lotze /1817-1881/ a spolu s Gustavem Theodorem Fechnerem /1801-1887/ jej uvádí do filosofie. Pojem „hodnota“ získal ve filosofii rozhodující význam. Stal se nepostradatelným v metodice duchovních věd, je podkladem veškerého lidského jednání a poznávání. Hodnoty vznikají v objektivních výtvorech lidského ducha tzn. ve vědě, státu, právu, umění i v náboženství. Rickert pokládá za obory hodnot logiku, zde je nejvyšší hodnotou pravda, dále estetiku, zde mluví o kráse jako o největší hodnotě, v mystice je to svatost a všejednota, v etice dobro, mravnost, společenství svobodných lidí, v erotice štěstí, společenství lásky, oddanost a v náboženství svatost a zbožnost. Všechny tyto hodnoty fungují najednou, v celku, v jednotě, neboť akcentovat jednu určitou hodnotu vede k její izolovanosti, k získání univerzální platnosti, a to způsobuje jednostrannou světonázorovou orientaci [Störig 2000: 413].

Různé aspekty Weberova díla bývají často interpretovány jako určité reakce na dílo Karla Marxe /1818-1883/. Weber na jedné straně oceňuje Marxův nesouhlas s idealistickými mystifikacemi v rámci německé filosofické tradice a také vysoce hodnotí Marxův zájem o jednání lidí v určitých historických a sociálních podmínkách; na druhé straně však nesouhlasí s Marxovou teorií společensko-ekonomických formací, kterou považoval za příliš ideálně typickou konstrukci. Nebyl toho názoru, že by tato teorie střídání společenských řádů fungovala jako objektivní zákonitost vývoje společnosti. Proti Marxově koncepci o základně a nadstavbě staví svoji teorii o vlivu náboženství a o vlivu forem „panství“ na ekonomický život společnosti. Weber dále nesouhlasí s teorií tříd a třídního boje. Marxismus nachází základ pro postavení člověka ve společnosti v rozměru ekonomickém, který je určen vlastnictvím a nebo naopak. Weber je přesvědčen, že postavení jednotlivce nebo celých skupin ve společnosti určuje kromě třídních pozic ještě další stratifikační faktory jako jsou stavovské pozice a politické strany. Weber byl silným individualistou, a proto nemohl souhlasit s dalším Marxovým názorem, že člověk je výslednicí společenských vztahů existujících v dané společnosti. Plně respektoval hodnoty určitých společností, respektoval jejich vliv na lidi i vědce, kteří v nich žili, ale nedomníval se, že individuální jednání je tomuto vlivu plně podřízeno.

Odmítal Marxovu představu o socialismu. To, že určitá skupina vládne jiné skupině, považoval Weber za zcela přirozené a zestátněním soukromého vlastnictví se nemůže

dosáhnout stejného postavení dělníků a zaměstnanců, ba naopak. Weber se domníval, že státní byrokracie nabude ještě většího vlivu než podnikatelé v kapitalismu. Weber se s Marxem rozchází i v názoru na vznik racionality, která ovládla západní svět. Marx byl přesvědčen, že kapitalistickou akumulaci předcházela akumulace „původní“⁸ /A. Smith 1723 – 1790: „previous accumulation“/, ta akumulace, která není výsledkem kapitalistického výrobního způsobu, ale jeho východiskem [Marx 1954:753]. Podle Webera to byla kulturní změna – „duch kapitalismu“, protestantská etika –, která byla tím rozhodujícím předpokladem pro její vznik. V protestantismu má lidská práce, lidské povolání náboženskou kvalitu. To je podle Webera cesta k bohublému žití. Martin Luther /1483 – 1546/⁹ považuje vstup lidí do stavů a povolání za přímý projev boží vůle. Max Weber spatřoval v myšlence lidského povolání jednu z konstitutivních složek moderního kapitalistického ducha a moderní kultury. Bylo to západní mnišství, duch křesťanské askeze, které sehrálo rozhodující roli při vzniku a tvorbě racionálního způsobu života [Weber 1983: 314-315,356].

Pro Webera byla mnišská etika předchůdkyní etiky protestantské. Kláštery představovaly racionálně řízené agrární podniky a mnich byl člověk neekonomicky motivující, žijící racionálně, tzn. respektující vztah mezi svou prací a časem. Weber byl přesvědčen, že křesťanská etika, a to jak ve středověku, tak již v antice, měla v sobě racionální základ.

⁸ Původní akumulace je historický proces, v rámci kterého dochází k odloučení výrobce od výrobních prostředků. Lze o ní říci, že je „původní“, neboť tvoří předhistorii kapitálu a jemu odpovídajícímu výrobnímu způsobu. Ekonomická struktura kapitalistické společnosti vznikla z ekonomické struktury společnosti feudální.

Rozklad feudální společnosti způsobil uvolnění společensko-ekonomických prvků potřebných pro společnost kapitalistickou.

Bezprostřední výrobce, dělník, mohl disponovat sám sebou, svou pracovní silou teprve tehdy, když se osvobodil od vazby k půdě a také od poddanské závislosti na jiné osobě. K tomu, aby se stal svobodným a svobodně mohl nabízet svou pracovní sílu, musel se dále zbavit i panství cechů, cechovních řádů a předpisů vztahujících se k práci. Takto probíhající historický proces mění zemědělské výrobce v námezdní dělníky, osvobozené od feudálních a cechovních závazků ale také zbavených všech svých dosavadních výrobních prostředků a záruk své existence. Průmysloví kapitalisté museli eliminovat vliv feudálních pánů a cechovních mistrů, kteří dosud ovládali dosavadní zdroje bohatství. Původní akumulaci jako dějinnou epochu tvoří revoluční změny, kdy na jedné straně vzniká třída kapitalistů a na straně druhé velké masy lidí, které jsou násilným způsobem odtrženy od svých existenčních prostředků a jsou vystaveny trhu práce. Vyvlastnění zemědělského výrobce, zbavení rolníka půdy, to jsou základní fenomény celého procesu [Marx 1954: 756].

⁹ Německý náboženský reformátor, zakladatel evropské reformace. V letech 1514 – 1518 se odvrátil od římsko-katolické církve a zvolil vlastní náboženskou orientaci /95 tezí z 31. 10. 1517/.

Přesvědčuje je nás o tom způsob života západních mnichů, a to jak v řádu sv. Benedikta¹⁰ pod heslem *ora et labora*, tak i v dalších hnutích clunyjských, cisterciáků a i u jezuitů.

Život mnichů plně respektoval metodu racionálního vedení života, která měla za cíl: překonat dosud existující *status naturele*, dále vyrovnat se s vlivem instinktů, které jsou povahy iracionální, dostat se ze závislosti na světu a přírodě a respektovat naši vůli a to v rámci našeho systému, své myšlení a jednání mít pod kontrolou a v neposlední řadě pracovat v intencích říše boží, neboť tak si lze zajistit svou spásu [Weber 1920: 116].

Weber charakterizuje mnicha jako člověka, který má racionální a systémovou představu o svém životě, člověka, který respektuje povolání, organizuje svůj život v čase a uvědomuje si důležitost kontroly sebe sama [Weber 1972: 699].

Protestantismus poskytl kapitalismu vytvoření důležitých existenčních prvků, jako např.: individualismus, asketismus, racionálnost ekonomického chování a v neposlední řadě „odkouzlení světa“. Max Weber velice často kritizoval Marxův zjednodušený ekonomický výklad dějin, přesto přiznal Marxovi jeho intelektuální kvality. Sám se vyjádřil v tom smyslu, že myšlenkový svět, ve kterém moderní člověk žije, byl z velké části vytvořen dvěma výjimečnými mysliteli – Marxem a Nietzschem [Keller 2005: 244].

Weber se shodoval s Nietzsche /1844 – 1900/ v pohledu na kulturní hodnoty. Podobně jako Nietzsche věřil, že jedinec se rozhoduje samostatně, které hodnoty bude uznávat a že nebude přijímat hodnoty, jež jsou univerzálně platné. Weber je přesvědčen, že různé hodnoty zaujímají vůči sobě dramatické postoje, bojují spolu, jsou v neustálém konfliktu a jedny vítězí nad druhými.

Shodu mezi Weberem a Nietzsche lze dále nalézt v problematice osvícenského procesu. Dominantou tohoto procesu je rozumový vzestup, který však akcentací

¹⁰ Řád sv. Benedikta /lat. Ordo Sancti Benedicti, OSB/ je nejstarší mnišský řád. Byl založen svatým Benediktem z Nursie počátku 6. století.

Svatý Benedikt z Nursie /Benedictus Nursias/, který žil na přelomu 5. a 6. století, vyšel z názorů mnichů žijících již v prvních stoletích našeho letopočtu, především v Egyptě a v oblasti středomoří. Nesdílel však s nimi názor o osamocení nepřinášející křesťanské komunitě užitek. S podobně smýšlejícími mnichy založil první klášter v Monte Cassinu a vypracoval první pravidla klášterního života *Regula Benedicti* /Řehole Benediktova/.

Odtud pochází český název pro mnichy žijící klášterním životem - řeholníci, řeholnice. Jsou to ti, kteří dodržují určitou řeholi /z lat. regula = pravidlo/. Řehole obsahuje 73 článků, ve kterých je teoretický a duchovní základ mnišství, ale i návod jak se chovat a žít ve společenství. Mottem tohoto řádu se stalo heslo „ora et labora“ /“modli se a pracuj“/. Řehole sv. Benedikta se postupně rozšířila po celé Evropě a v 10. století se objevila i v Čechách. Na Moravu přišla o století později [Lane 1996: 89].

technického přístupu ke světu potlačil dosud získané hodnoty, hodnoty získané rozumem.

Proces „odkouzlení“ /viz. str.: 20/, který zasáhl nejvyšší hodnoty způsobil, že došlo k vyššímu postavení účelové racionality na úkor racionality hodnotové.

Weber respektoval Nietzscheho v názoru, že osud evropské kultury je v rukou nejschopnějších osobností, které jsou schopny prosadit svou vůli.

Webera velice zajímaly způsoby racionalizace idejí a způsoby, jak tyto racionalizace využít v rámci uplatňování moci. Byly to psychologické mechanismy moci, kterými se zabýval Nietzsche, a to ve spojitosti s pojmem resentment, se situací sociálně znevýhodněných skupin, které byly poznamenány pozůstatkem dřívějších křivd, dřívějšího ponížení.

Oba myslitelé se dále shodují v pohledu na pojetí moderní byrokracie. Weber ji charakterizuje jako neosobní mašinérii s odlidšťujícími účinky. Nietzsche hovoří o byrokracii jako o „nejstudenějším ze všech studených monster“ [Keller 2005: 245].

Nelze opomenout ani vliv Ferdinanda Tönniese /1855 – 1936/, o kterém se Weber zmiňuje v předmluvě svého díla *Wirtschaft und Gesellschaft*. Weber se s Tönniesem, dále s Georgem Simmelem /1858 – 1912/ a Heinrichem Herknerem /1863 – 1932/ schází počátkem roku 1909 v Berlíně, kde společně zakládají německou sociologickou společnost. Toto období je pro Webera velice důležité, neboť znamenalo završení Weberovy vědecké vyhraněnosti. V této době se již sám označuje za sociologa a jako sociolog vystupuje na prvním sjezdu sociologické společnosti ve Frankfurtu proti rasistické ideologii, kterou v této době sociologie objevila a řešila.

Všeobecně se zdůrazňuje, že Weber od Tönniese převzal rozdělení forem vztahů ve smyslu komunitních /Vergemeinschaftung/ a asociativních /Vergesellschaftung/. Je třeba dále zmínit, že Weber v roce 1913 převzal od Tönniese koncept srozumění /Einverständnis/, základ lidského soužití, který je postaven na společné řeči a na všech návycích, které lidi spojují. Tento princip je pro Webera rozhodující, je základem jeho metodologie a základním východiskem jeho „chápací“ sociologie.

I podstatu ideálních typů můžeme nalézt u Tönniese. To, co Weber vnímal jako ideální typy, např. pospolitost, společnost, to Tönnies označoval za umělé myšlenkové konstrukce, za krajní případy a až jejich kombinací pak vznikají reálné sociální útvary. To, co Weber nazývá ideálními typy, považuje Tönnies za pojmy normální.

Tönnies rozlišuje pojmy *Wesenwille* /organická vůle/ a *Kürwille* /individuální vůle/. Weber inspirován tímto rozlišením sám přichází s rozdělením racionality na

hodnotovou a účelovou. Organická vůle /Wesenwille/ je produktem hodnot, které byly vytvořeny pospolitostmi a řídí, jako kulturní dědictví, naše jednání. Individuální vůle /Kürwille/ reprezentuje pouze technický výběr vhodných prostředků, které zabezpečí dosažení vytýčených cílů. Tímto způsobem je řízeno naše jednání, je zabezpečena naše budoucnost.

S hodnotovou racionalitou spojuje Weber problematiku povolání, určitou činnost. [Keller 2005: 246]. Tönnies pracuje s touto problematikou v souvislosti s vysvětlováním univerzálního charakteru práce v rámci pospolitosti. Weberův výklad autority, který je dále aplikován v koncepci panství, můžeme také nalézt u Tönniese, a to v souvislosti jeho výkladu povahy moci, která je uplatňována ve všech druzích pospolitostí. Souzvuk obou vědců je i v rámci pojmu věda.

4. Věda a univerzita

Při zkoumání přínosu Maxe Webera k problematice racionality a procesu racionalizace je nutné zabývat se i jeho představou, jeho chápáním vědy. Tu zpracoval a její smysl pro soudobou civilizaci a kulturu vysvětlil, mimo jiné, i ve své přednášce *Věda jako povolání* /1918/. Tato přednáška byla vyjádřením k jedné z nejdůležitějších otázek současnosti, tj. postavení a místa vědy v životě jak jednotlivce, tak i společnosti. Měla pomoci řešit takové otázky jako například smysl vědy, vztah odbornosti a demokracie, problém specializace a vědeckého řízení společnosti, vztah politiky a vědy a nesmíme zapomenout na příspěvní vědy k formování teorie o sociálním jednání [Weber 1998: 122, 124].

Weber definuje vědu jen jako část obecnějšího procesu intelektualizace a racionalizace, který doprovází proces odkouzlení. „Odkouzlení“ /Entzauberung/ světa není pouze jeho faktickou sekularizací nebo odcírkevněním, zbavením církve zásadního společenského vlivu, ale znamená i nový postoj ke světu, postoj, který se stává technokratickou, objektivistickou i manipulativní interakcí vycházející z nejrůznějších pozic. Roste intelektualizace a racionalizace, což ale neznámá, že by přibývaly zkušenosti o společenských podmínkách, ve kterých realizujeme naši existenci, nýbrž jde o poznání a víru ve schopnost člověka samého, jde o to, že člověk, kdyby chtěl, se to kdykoli může dozvědět. Vždyť neexistují žádné tajemné nespočitatelné síly, které by zde zasahovaly, je možné ovládat věci v zásadě rozpočtem. Věda, která by obsahovala myšlenkové výtvořy z říše umělých abstrakcí, které nemají spojitost s naším společenským a reálným světem, taková věda nemá smysl. Taková neposkytuje „smysl života“, nedává odpověď na to, co máme dělat, jak máme žít. Jedinými předpoklady vědy, které Weber uvádí jsou pravidla logiky a metodiky [Havelka 2009: 117].

„Tyto předpoklady jsou, alespoň pro naši specifickou otázku, nejméně problematické. Dále se však také předpokládá, že to, co při vědecké práci vzniká, je důležité v tom smyslu, že je to ‚hodno poznání‘. Právě v tom zřejmě vězí všechny naše problémy, neboť tento předpoklad nelze dokázat prostředky vědy. Je možné pouze interpretovat jeho poslední smysl, který pak musíme odmítnout nebo přijmout, vždy podle vlastního posledního postoje k životu“ [Weber 1998: 122; Loužek 2005: 240].

Přednáška *Věda jako povolání* je poslední velká metodologická práce Maxe Webera. Není úplná shoda v tom, kdy tato přednáška, spolu s přednáškou *Politika jako povolání*, byla Weberem přednesena na univerzitě v Mnichově, u příležitosti univerzitní akce

pořádané Svobodným studentským svazem na přelomu let 1918/1919. Žena Maxe Webera Marianne Schnitzerová uvedla, že obě tyto přednášky byly Weberem předneseny v roce 1918 a publikovány 1919. E. Baumgarten je přesvědčen, že přednáška *Věda jako povolání* byla realizována 16.1.1919 a *Politika jako povolání* 28.1.1919. Vědci Wolfgang Mommsen /1930-2004/ a Wolfgang Schluchter /*1939/ na základě informací z tehdejšího denního tisku uvedli, že přednáška *Věda jako povolání* se uskutečnila 7.11.1917 a *Politika jako povolání* pak 28.1.1919 [Loužek 2005: 237].

Podstatné však je, že přednáška *Věda jako povolání* se stala důležitým dokumentem, ve kterém lze nalézt zdroje a inspirace k problematice vědy jako povolání, ale nejen to. Weber nám nabízí celou řadu základních funkcí vědy jako základního nástroje k poznávání reality, jako základního nástroje k utváření světonázoru.

Tento Weberův spis byl odpovědí, vyvrcholením rozsáhlé polemiky o funkci společenských věd, která se uskutečnila v 80. letech 19. století. Důležitými aktéry této diskuze byli C. Meger /1840 – 1921/ a G. Schmoller /1838 – 1917/. Toto téma vyvolalo akademickou debatu, neboť to byl jeden z nejdůležitějších problémů tehdejší současnosti, otázka určení místa vědy v životě jednotlivce i společnosti. Dále v této souvislosti šlo o vyjasnění si vztahu odbornosti a demokracie a o problém vědeckého řízení společnosti. Tato polemika přispěla k formování teorie o sociálním jednání a silně ovlivnila klasiky sociologie T. Parsonse /1902 – 1979/ a R. K. Mertona /1910 – 2003/. V roce 1965 byl opět vydán více než 80 let starý Mengerův spis *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere*. Tento článek měl uvést Weberovy představy o vědě do celkového kontextu evropského sociologického myšlení konce 19. a začátku 20. století a připomenout odezvu, kterou tato Weberova přednáška vyvolala [Musil 1966: soc. čas. č. 4, 573].

Jaká byla v Německu v 19. století situace na akademické půdě? Dozrálo propojení dvou mohutných sociálně filosofických směrů: hegelianismu a historické školy, které se objevily jako reakce Německa na osvícenství [Weber 1998: 105]. Oba tyto směry působily i dále v různých formách i ve století 20. Dochází k znovuobjevení I. Kanta a s rozvojem přírodních věd zasáhl do děje i pozitivismus. Tak došlo k tomu, že v Německu v této době měly zásadní vliv čtyři výrazné filosofie a lze konstatovat, že jejich působnost trvá v různých modifikacích dodnes [Keller 2005: 242].

Všechny čtyři sociálně-filosofické směry spojoval jejich specifický postoj k otázce vztahu mezi teorií a praxí. Filozofové a sociologové, kteří navazovali na Hegela a

historickou školu¹¹, zdůrazňovali, že teorie a praxe jsou v těsném spojení a dokonce v jednotě. Pokračovatelé Hegela byli přesvědčeni, že teorie a praxe jsou dva aspekty jednoho a téhož totálního sociálního procesu. Historická škola měla jako priority organičnost, přirozenost historie, která je vyjádřena neracionálními vlivy, a byla proti razantním zásahům do společnosti. Odmítla tak politickou „teorii“, neboť každý politický čin měl nenásilně dozrát a až ve „své“ době měl být realizován. Historická škola se dále neztotožňovala s názory liberálů, kteří volali po radikálních změnách ve společnosti [Loužek 2005: 26,91].

I. Kant poznání skutečnosti a jednání zásadním způsobem oddělil a dále zdůraznil, že pouze teoretické poznání není v žádném případě cesta realizace činu. Pozitivisté byli přesvědčeni, že s přibývajícimi pozitivními znalostmi budou přibývat i možnosti racionálních zásahů do reality. Pokud se objeví určité neúspěchy při řešení problémů sociální praxe, pokud se nám nedaří vypracovat si racionální sociální technologii, je to proto, že stále ještě nemáme dost poznatků o objektivní sociální realitě. Teorie je zárukou pro dosahování úspěchů v praxi. Ta, až bude dostatečně zvládnutá, pak z ní se budou rodit naše činy. V případě, že náš čin bude neúspěšný, chybu je třeba hledat v našem poznání [Musil 1966: soc. čas. č. 4, 574].

¹¹ Německá historická škola.

Zatímco v Anglii a ve Francii v 19. století působily především teorie klasické politické ekonomie, v Německu převažovala „Německá historická škola“. Historické školy působily i ve vyspělých evropských zemích /například v Anglii/, ale jejich vliv byl potlačován klasickou ekonomikou. V Německu měla historická škola velký vliv, byla tam vědou na vysoké úrovni, a byla vědou velice uznávanou.

Historická škola se od klasické politické ekonomie značně odlišovala. Klasičtí ekonomové se snažili nalézt univerzální zákony, které by měly univerzální platnost pro každý stát, a to v každé době. Historická škola nepokládala ekonomické jevy za konzistentní. Naopak deklarovala, že ekonomie má evoluční charakter a mění se s vývojem.

„Německou historickou školu“ lze rozdělit do dvou etap: 1/ starší historická škola; 2/ mladší historická škola. Pro obě tyto vývojové etapy byla rozhodující metoda historismus. Tato metoda odlišovala „Německou historickou školu“ od ostatních ekonomických směrů. Odmítala totiž možnost aplikace univerzálních ekonomických teorií na různé vývojové fáze společnosti a dále se od klasické politické ekonomiky lišila i v tom, že považovala roli státu, v rámci národní ekonomiky, za velmi důležitou. Ekonomové „Německé historické školy“ 19. století byli přesvědčeni o tom, že historické jevy jsou neopakovatelné, neboť jsou závislé na specifických podmínkách daného státu /mentalita, zvyky apod./ Z toho vyvozovali, že znalost univerzálních zákonů je bezpředmětná.

Nejvýznamnějšími reprezentanty starší historické školy byli Bruno Hildebrand /1812 – 1878/, Karel Knies a Wilhelm Roscher. Posledně jmenovaný je představitelem nejrespektovanějším. Jeho dílo *Systém národního hospodářství* mělo v Německu mimořádný úspěch. Roscher se sám nazýval historickým ekonomem. Uznával existenci pouze těch obecných ekonomických zákonů, které lze poznat pouze zkoumáním historie a to jen větších ekonomických celků.

Mladší historická škola je reprezentovaná především Gustavem von Schmollerem. Ten na rozdíl od Rochera odmítal existenci obecných ekonomických zákonů. Kritizoval anglické klasiky a tvrdil, že jejich metody jsou nevědecké. Schmoller na rozdíl od Rochera nestudoval národní ekonomiky, ale ekonomiky institucí, které pokládal za součást národních ekonomik. Na základě svých závěrů pak formuloval různá politická doporučení [Keller 2005:243].

Taková tedy byla situace v 80. letech 19. století na německé akademické půdě. Existoval zde spor o poměr historické a nehistorické metody v sociálních vědách, a to především v politické ekonomii. Vztah teorie a praxe se dostal do středu pozornosti v době, kdy *Verein für Sozialpolitik* uspořádal na toto téma veřejnou diskusi a když Max Weber v časopisu *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* /to již za jeho redakčního působení/ napsal v roce 1904 svůj důležitý článek *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* [Musil 1966: soc. čas. č. 4, 574].

Universitní studium si podle Webera klade dva základní úkoly: 1/ vštěpovat lidem politické, etické, umělecké, kulturní nebo jiné myšlení a 2/ akademické posluchárny mohou plnit své poslání jen odborným školením a odborně školenými učiteli. Splněním těchto úkolů vytvoříme předpoklady pro naplnění základního cíle vysokoškolského studia, kterým je „intelektuální počestnost“ jako jediná možnost [Weber 1922: 453]. Weber pokládal za správnou druhou možnost, neboť profesor na vysoké škole nebyl pro něj vůdcem, nýbrž učitelem, tak to ostatně napsal ve své přednášce *Věda jako povolání*:

„Omyl, jehož se jistá část naší mládeže dopouští, je to, jestliže na to vše odpovídá takto:

Ano, avšak přicházíme do přednášek proto, abychom prožili něco jiného než pouhé analýzy a zjišťování fakt. Spočívá v tom, že hledají v profesovi něco jiného než to, co se jim předkládá – chtějí vůdce a nikoliv učitele. Avšak my jsme na katedrách jako učitelé“ [Weber 1922: 547].

K této problematice dále:

Hodnota člověka není podmíněna vůdcovskými kvalitami. Ty kvality, které vytváří z člověka vynikajícího vědce nebo vysokoškolského učitele, to nejsou tytéž kvality, pomocí kterých se člověk stane vůdcem. Je pouhou náhodou, když se oba druhy těchto hodnot sejdou. Nežádoucí je takový stav, kdy si učitel myslí, že je předurčen být vůdcem [Weber 1998: 128].

Weber dále k problému hodnot a hodnocení:

„Pod hodnocením... rozumíme praktická oceňování jevů, jež mohou být naším jednáním ovlivněny, jako zavrženíhodné nebo jako žádoucí“ [Weber 1998: 13; Havelka 2009: 64].

„Se slovem »hodnotící soud« je spjato nekonečné nepochopení a neplodný terminologický spor, jenž nepřinesl nic k ujasnění věci. U hodnotících soudů jde, jak již bylo úvodem řečeno, zcela nedvojznačně o praktické oceňování sociálních skutečností

z hledisek etických, kulturních nebo jiných. Že chce věda dosáhnout 1. hodnotových, tj. – logicky a věcně oceňováno – správných výsledků, dále, že chce dosáhnout 2. hodnotových, tj. ve smyslu vědeckého zájmu významných výsledků, a dále, že již výběr látky obsahuje hodnocení, je samozřejmé. Přesto se neustále ve větší vážnosti objevují proti tomu námitky. Neméně pochopitelné je to, že se objevuje silné nedorozumění, jako by empirická věda nemohla pojednat o subjektivních hodnoceních lidí jako o objektu, ačkoliv sociologie a v politické ekonomii nauka o hraničním užítku spočívají na tomto předpokladu. Jde však jen a jen o zcela všední požadavek: že vědec má bezpodmínečně oddělovat zjišťování empirických skutečností /včetně zjištěného hodnotícího chování zkoumaných empirických lidí/ a své stanovisko prakticky hodnotící, tj. to, jež hodnotí tyto skutečnosti /včetně hodnocení empirických lidí/ jako potěšitelné a nepotěšitelné. Jde totiž o dva zcela heterogenní problémy“ [Weber 1922: 461-2; Havelka 2009: 72].

Jak ukazuje historický rozbor, původně byly všechny sociální vědy pouze praktické. Měly pouze jeden cíl, a to vytvářet hodnotící soudy o určitých hospodářsko-politických opatřeních státu. Staly se „technikou“, podobně jako klinické disciplíny lékařské vědy. Tento vztah se k objektu těchto věd postupně přetvářel i přesto, že ještě neexistovalo důsledné oddělení poznání toho, „co jest“, od toho, „co má být“ [Weber 1922: 148].

Jestliže se politická ekonomie nebo sociologie má stát vědou, je nutné tato dvě hlediska čistě oddělovat a vždy vědět, kdy jde vědě pouze o poznání a kdy jen o hodnocení. Teoretická /empirická/ věda, za těchto okolností, nemůže nikomu dát návod co „má“ dělat, ale může jen to, co „může“ dělat, a za jistých okolností to, co „chce“ dělat [Loužek 2005: 216]

Podmínkou pro toto tvrzení byla pro Webera nutnost vyrovnat se se sociologickým objektivismem, a to ve smyslu noetickém, který tvrdil, že lze poznat společenské, objektivně platné zákony jako celek a tak předvídat budoucí stavy společnosti. Jako příklad uvádí Weber Hegelovu filosofii dějin a Comtův zákon tří stádií vývoje vědy. Aby obešel etické následky sociologického objektivismu, musel zdůrazňovat částečnost veškerého poznání. To je předpoklad, ze kterého vychází i jeho pojetí oddělování teoretických věd od věd praktických a nesouhlas se směřováním poznání toho, co je, s hodnocením. V článku o objektivitě zdůraznil, že nelze dosáhnout definitivní objektivní analýzy kulturního života:

„Neexistuje nějaká zhola objektivní vědecká analýza kulturního života nebo – snad poněkud úžeji vyjádřeno – není analýzy sociálních jevů bez speciálních a

jednostranných hledisek, podle nichž jsou, ať již vědomě nebo nevědomě, vybírány předměty bádání a podle nichž jsou také analyzovány a vykládány. Důvodem této jednostrannosti je zvláštnost cílů poznání každé práce sociálně vědecké“ [Weber 1922: 171].

Veškeré poznání lidské reality lidským duchem se podle Webera uskutečňuje na základě mlčky přijatého předpokladu, že poznáváme pouze část skutečnosti, kterou jsme ochotni pokládat za celek.

Protínázor vyslovili například členové historické školy národohospodářské. Za ideál sociálních věd považovali dospět tak daleko, že by se vytvořil systém pouček, ze kterých by se skutečnost – budoucnost vydedukovala. Psychologie se měla stát jakousi základnou všech sociálních věd, neboť se předpokládalo, že má ambice pro to, aby se nejlépe a nejrychleji stala deduktivní vědou. S přiměřenou mírou dedukce v jednotlivých vědách souhlasil i Schmoller, který byl zaměřen historicky a statisticky /tj. vlastně empiricky/, na „vědeckost“ jednotlivých věd.

Takovéto ideálního stavu však nelze dosáhnout. Sociální vědy se úplně deduktivními nikdy nemohou stát. Vždyť to by znamenalo, že by nevznikaly nové skutečnosti, které by eliminovaly dogmatické systémy, dále by nevznikaly nové hodnoty, nové zájmy, nové cíle, které ovlivňují svým obsahem „vztahování k hodnotám“, to znamená výběr a předkládání nových faktů. Vždyť žádná empirická věda není deduktivní a v deduktivní vědu se přeměnit nemůže [Musil 1966: soc. čas. č. 4, 577].

„Starší pojetí vztahu poznání toho, co je, a toho, co by mělo být, které dávalo možnost oběma variantám splynout, vycházelo z úvahy, že buď: 1/ hospodářský život existuje na základě nezměnitelných přírodních zákonů, to znamená poznání těchto nezměnitelných zákonů znamená i poznání toho, co si přejeme, anebo 2/ hospodářský život je řízen jednoznačným vývojovým principem, to znamená, že co má být, splývalo s tím, „co se stane“ „... je tudíž to, co má být, v prvním případě rovno nezměnitelně jsoucím, anebo v druhém případě nevyhnutelně vznikajícímu *unvermeidlich Werdendes*“ [Weber 1922: 148].

S tímto názorem Weber nesouhlasil, neboť vzhledem k tomu, že naše poznání je v každém okamžiku partikulární a selektivní, nelze ani ve statickém, ani v dynamickém směru poznat zcela všechny souvislosti a zákonitosti.

Nemůžeme „poznat“, co má být, z toho „co je“, to znamená, že každý poctivý vědec musí vždy upozornit na to, kdy opouští ve své práci analýzu empirické skutečnosti a začíná uplatňovat svá praktická přesvědčení, která nemusí nutně splývat s etickým,

neboť Weber nevnímal praxi jen v etickém významu. Weber akcentoval nutnost volby, existenci praktických konfliktů i složitost lidského rozhodování. Aby byly splněny tyto důležité předpoklady lidského poznání, je nutné pečlivě oddělovat poznání a hodnocení. Weberovi nešlo o to, aby se sám vyhnul svému etickému, politickému, hospodářskému a sociálnímu přesvědčení. Bylo tomu právě naopak. Měl představu vysokoškolského profesora, který by měl chápat svou práci jako odborné školení, který zdůrazňuje věcné studium nějakého sociálního konfliktu, a který neusiluje o to, aby sám navodil svým žákům určité řešení, ale vyžaduje, aby každý posluchač v první řadě věděl, oč jde, jaký je význam jednotlivých situací a zda jednotlivé návrhy jejich řešení přinesou předpokládaný výsledek. Tento postup pokládal za daleko eticky hodnotnější než postup „treitschkiánů“. Takto pojmenoval ty, kteří z univerzitní katedry přednášeli politické projevy. Tímto způsobem dával najevo svůj nesouhlas s vysokoškolskou politikou bismarckovského a vilémovského Německa [Musil 1966: soc. čas. č. 4, 577].

Existující noetické východisko teorie objektivitě sociálních věd Weber doplnil i svým názorem na hodnoty. Empirické pozorování skutečnosti a snaha odvodit z něho etiku vede podle Webera k „polyteismu“ hodnot. K tomuto názoru již dospěl Mill:

„Pokud se týče hodnot, nejde jen o pouhé alternativy, nýbrž vždy a všude o nepřeklenutelný smrtelný boj, jako mezi ďáblem a bohem. Mezi nimi není relativizace a kompromisů“ [Weber 1922: 469].

„Plodem stromu poznání, jenž je vši lidské pohodlnosti nepříjemný, avšak nutný, je vědění o těchto protikladech a nutnost vidět, že každé jednotlivé důležité jednání a tudíž i život jako celek, jestliže nemá být chápán jako plynutí nějakého přírodního děje a jestliže nemá být vědomě veden, znamená řadu posledních rozhodnutí, jimiž duše, jako u Platona, volí svůj osud, což znamená smysl své činnosti a bytí“ [Weber 1922: 469-70].

Nejde pouze o konflikt těchto posledních hodnot, ale i o konflikt mezi prostředky k určení cíle, nebo i o otázku, do jaké míry světi určitý cíl prostředky, nebo do jaké míry přijmeme nechtěné vedlejší účinky. Toto vše je také pouze věcí volby a ne konsensu:

„Není žádného /racionálního nebo vědeckého/ postupu jakéhokoli druhu, jenž zde může učinit nějaké rozhodnutí“ [Weber 1922: 470].

Hodnoty jsou podle Webera relativní, vždy jsou vztahem k něčemu a nejsou zcela určovány předměty, a to především ve sféře kulturní. Vždyť může být tatáž skutečnost posuzována jak kladně, tak i záporně. Z toho vyplývá, že to co lidé pokládají za pozitivní hodnoty, to je ten boj, který J. St. Mill nazval polyteismem hodnot.

„Neboť z kulturního života nemůžeme vyloučit boj. Lze změnit jeho prostředky, jeho předmět, dokonce jeho hlavní směry a nositele, avšak boj samotný nelze odstranit. Může se stát z vnějšího zápasu sobě nepřátelských lidí o vnější skutečnosti vnitřním zápasem milujících se lidí o vnitřní hodnoty a může nahradit vnější donucování vnitřním, nebo se může přeměnit ve vnitřní boj v duši jednotlivce – vždy však tu je a často tím úspěšnější, čím méně o něm víme, čím více má jeho průběh charakter tupého přijímání nebo iluzionistického sebepodvádění“ [Weber 1922: 479].

Weber pokládá zásadní otázku: jak může sloužit věda jednání a jak pomáhají při rozhodování vědy sociální? Proč stále zdůrazňujeme nutnost rozsáhlých empirických znalostí o sociálních skutečnostech?

Odpověď na tyto otázky můžeme najít ve Weberově přednášce „Věda jako povolání“. V závěrečném shrnutí nám Weber předkládá své názory týkající se významu a charakteru vědy.

V první řadě se Weber zmiňuje o tom, co věda nemůže nikdy splnit. Mnozí se domnívali, že právě věda nám dá návod na odhalení definitivního smyslu skutečnosti:

„Co je smyslem vědy za těchto jejích vnitřních předpokladů, když všechny dřívější iluze, které v ní byly kladeny: »cesta k pravému bytí«, »cesta k pravému umění«, »cesta k pravé přírodě«, »cesta k pravému štěstí« zmizely? Nejjednodušší odpověď na to dal Tolstoj slovy: neukazuje smysl, neboť neodpovídá na jedinou pro nás důležitou otázku: ‚Co máme dělat? Jak máme žít?‘. Skutečnost, že takovou odpověď nedává, je naprosto nepopíratelná. Otázkou ovšem je, v jakém smyslu nedává ‚žádnou‘ odpověď, a zda přece jen tomu, kdo otázku správně klade, nemůže něco dokázat“ [Weber 1922: 540; Havelka 2009: 121].

Abychom mohli tento problém řešit, je třeba pochopit to, co Weber nazval „vnitřními předpoklady“ vědy. Je třeba si připomenout základní Weberovo metodologické stanovisko, že přece nikdy nedosáhneme definitivního poznání totality společenských jevů. Z toho nám pak nutně vyplynou všechny jeho úvahy o „ideálním typu“ jako pojmovém nástroji, který používal k zvládnutí sociální i historické skutečnosti. Dějiny sociálních věd a historické vědy jsou pro nás příkladem, jak byly v minulosti tyto ideálně typizující konstrukce používány, jak měly zachytit, poznat složení a vývoj společnosti. Dějiny kterékoliv vědy jsou vlastně postupem od jedné relativní formulace k další relativní formulaci. Tím nepopíráme pokrok vědy a našeho poznání, ale zároveň konstatujeme, že tento proces považujeme za principiálně

nekonečný. Weber nám tento důležitý závěr dokazuje, když srovnává vývoj vědy a umění:

„Proti určitým společným předpokladům umění a naší práce stojí zvláštní osud, který tuto práci od umělecké práce hluboce odděluje. Věda je »vetkána« do plynutí pokroku. V oblasti vědy jde skutečně o pokrok, v oblasti umění není – v tomto smyslu – pokroku. Není pravda, že by nějaké umělecké dílo určité doby stálo umělecky výše pro nové technické prostředky, kterých bylo použito, nebo pro objevení zákonů perspektivy. Nestojí výše ve srovnání s jiným jen pro tato technická zdokonalení.

Umělecké dílo, které je skutečně splněním */Erfüllung/*, nebude nikdy překonáno, nikdy nestárne, nikdo nebude moci o něm říci, že bylo jiným uměleckým dílem, jež je také splněním překonáno. Naproti tomu každý z nás ve vědě ví, že to, na čem pracoval, bude po 10, 20, 50 letech zastaralé. To je onen osud, ano: to je smysl práce vědy, kterému je ve zcela specifickém smyslu podřízena: každé vědecké »naplnění« znamená nové otázky a bude překonáno a zastará. S tím se musí smířit každý, kdo chce vědě sloužit. Vědecké práce mohou zůstat významné jako výrazy své umělecké kvality, nebo jako prostředky – školení k práci. Avšak být vědecky překonán je – a to musí být opakováno – nejen osud nás všech, nýbrž cíl nás všech. Nemůžeme pracovat, aniž bychom doufali, že jiní dojdou dále než my. Principiálně jde tento pokrok do nekonečna“ [Weber 1922: 535; Havelka 2009: 116].

V souvislosti s problematikou vnitřních předpokladů je důležitá i Weberova úvaha o tzv. bezpředpokladovosti vědy.

Často se setkáváme s otázkou, zda má věda své předpoklady či nikoliv. Když vykonáváme jakoukoliv činnost, využíváme stávající paradigmaty, osvědčené návody vycházející z logických pravidel a uznávané metodiky jako obecného základu naší orientace v přírodní i společenské realitě. I tyto předpoklady považuje Weber za problematické. Dále předpokládáme, že výsledkem vědecké práce je to, co je hodno vědění. Ale ani tento předpoklad věda svými prostředky dokázat nemůže [Weber 1922: 541].

Věda, a především vědy přírodní, nám dávají návody, co udělat pro to, abychom zvládli život technicky. Podobné, ale složitější je to u všech věd sociálních. Zde Weber nepřipouštěl možnost „vědeckého“ zastupování praktických stanovisek, snad kromě těch případů, kdy se jedná o určitý, pevně daný účel. Kromě toho popíral i možnost konečného řešení etických otázek, vždyť různé hodnoty vytvářejí vztah, jehož obsahem je neřešitelný boj.

Vědu lze v tomto případě chápat jako nejdokonalejší prostředek orientace ve skutečnosti, věda soustřeďuje znalosti jak technicky ovládat život, jak ovládat vnější věci a dokonce i jednání lidí pomocí předpovědi a kalkulace. Věda také učí metodě myšlení, učí, jak ovládat nástroje a v neposlední řadě, což je velmi důležité, nám může pomoci dosáhnout poznání, ovšem za předpokladu, že sami chceme. Věda sama svými prostředky toto „chtění“ vyvolat neumí [Musil 1966: soc. čas. č. 4, 580].

Weber upozorňuje na to, že prvořadým charakteristickým rysem vědy je její specializace. Je všeobecně známo, že věda vzniká z potřeby, vyvolané neustále vznikajícími novými problémy, na které v okamžiku jejich vzniku nebo dokonce v možnostech prognóz a tudíž prevence, je třeba nacházet návody, metodiku jak se s nimi ve prospěch celé společnosti vyrovnat. Je to naše racionální schopnost, která nám umožňuje způsoby řešení a jejich aplikaci nacházet. Vycházíme z obecného filosofického základu, ale to nestačí. Vědec dokáže něco nového, objevného pouze za předpokladu svojí úzké specializace. Tento závěr má platnost nejenom současnou, ale Weber je přesvědčen, že splnit tuto podmínku je nutností i v budoucnu. Weber hovoří o „zážitku“ vědy. Bez tohoto zvláštního opojení, nad nímž se usmívají ti, kteří stojí opodál, bez této vášně, bez toho, že „musela přejít tisíciletí, než jsi vstoupil do života, a jiná tisíciletí mlčky čekají na to, zda se ti tento výklad podaří, bez toho všeho nejsi povolán pro vědu a dělej něco jiného. Neboť pro člověka jako člověka nemá hodnotu nic, co nemůžeš konat s vášní“ [Weber 1998: 114; Havelka 2009:113; Loužek 2005: 239].

Naše realita nás neustále determinuje. Klade na nás nové a nové požadavky. Ne všichni jsou schopni stát v první linii „řešitelů“ a „průkopníků“ své doby. Ti výjimeční z nás přijdou na to, co udělat, jak ovlivnit vývoj, pohyb našeho života. Dostanou nápad, který je-li hodnotný a realizovatelný, pomůže všem. Weber připomíná, že vědec, který má něco hodnotného vykonat, na něco hodnotného přijít, musí dostat správný nápad. „Jestliže badatele nenapadne nic určitého o směru jeho výpočtů a v průběhu výpočtů nic určitého o dosahu rodících se dílčích výsledků, potom z toho nevzejde ani to málo. Nápad se obvykle připravuje jen na půdě velmi tvrdé práce“ [Weber:1998, 115]. Nápad může dostat i diletant. Weber vysvětluje rozdíl mezi diletantem a badatelem. Diletantovi chybí pevná jistota pracovní metody a to mu brání nápad překontrolovat, vyhodnotit a uskutečnit. Předpokladem nápadu je jak tvrdá práce, tak vášně, umíněnost badatele. Všechny tyto nutné předpoklady působí najednou, společně. Nápady se objevují v situaci, kdy je nejméně čekáme, např. při prožívání volného času, nebo při jízdě

v prostředku městské hromadné dopravy apod. Nebývá to zpravidla při práci za pracovním stolem, ale bez zvládnutí širokého prostoru bádání se nápad dostavit nemůže.

Weber je přesvědčen, že věda je neodmyslitelným předpokladem pokroku. Ve své přednášce „Věda jako povolání“ konstatuje: „Vědecká práce je vetkána do průběhu pokroku“ [Weber 1998: 117]. Vývoj vědy je nedílnou součástí všeobecného vývoje a má nekonečnou platnost. Weber tuto skutečnost označuje jako problém smyslu vědy. Klade důležitou otázku: Proč se zabýváme vývojem vědy, něčím co nikdy nekončí a končit nemůže? Je to z praktických důvodů, vyžadují to technické požadavky trhu, vzniká nová vědecká zkušenost. Co tyto okolnosti znamenají pro vědce, člověka, který slovy Webera: „Pěstuje vědu pro ni samotnou“ [Weber 1998:117].

Weber ve své přednášce „Věda jako povolání“ předkládá další otázku: „Jaké je povolání vědy v celkovém životě lidstva? Jaká je její hodnota“? [Weber 1998: 119]. Uvádí příklad ze začátku sedmé knihy Platonovy Ústavy, obraz lidí připoutaných v jeskyni, jejichž tváře jsou obráceny ke skalní stěně, vidí pouze stínové obrazy, které vytváří zdroj světla umístěný za nimi, zdroj světla – slunce. Jednomu z nich se podaří uvolnit se z pout a vidí slunce. On je filosofem, je přímo napojen na zdroj, stínové obrazy jsou realitou a slunce je pravou vědou. Věda je ta jediná, která se nezabývá přeludy a stíny, ale hledá pravé bytí [Störig: 2000, 122; Weber: 1998, 120].

Lidstvo má mimořádnou snahu definovat vědu, nástroj, který každodenně používá. Lze ji vnímat jako zvláštní druh společenského vědomí, zvláštní druh pojmového poznání, můžeme ji nazvat soustavou poznatků nebo také nejvýše zobecněnou praxí.

Vědu můžeme označit jako sociální skutečnost a jako taková je především praktická činnost, která nám pomáhá odhalovat všechno to, co je kolem nás. Je to předmětná činnost, je to aktivita, která jde vstříc všemu, co nás překračuje, jde vstříc našemu bytí, které vnímáme s jednotlivými věcmi.

Weber připomíná, že v době Platona /427-347 př.n.l./, „byl vědomě nalezen smysl jednoho z velkých prostředků vědeckého poznání: pojmu [Weber 1998: 120]. Byl to Sokrates /kolem 469-399 př.n.l./, u kterého Aristoteles /384-322 př.n.l./ zvláště oceňuje zásluhy o definici, tzn. sdělení podstaty jevu, o jazykový prostředek, pomocí kterého vymezujeme nově zaváděný význam, což bez pojmů nelze. Sokrates, vědom si důležitosti pojmů, také svým žákům neustále zdůrazňoval jejich čistotu, přesné vymezení. Spojení zdatnosti – ctnosti s věděním je to, co Sokratův odkaz přináší nového [Störig: 2000, 115].

Pojem neobjevil pouze Sokrates. I v Indii lze nalézt podobné začátky logiky jako u Aristotela. Pojmy tvoří základ jazyka vědy, jejich obsah umožňuje vědou hledat, nacházet a interpretovat pravdu. „Když jsme schopni nalézat pravé pojmy krásna, dobra ale i statečnosti, i duše – a čehokoliv jiného – , dokážeme také pochopit jejich pravé bytí“, konstatuje Weber [Weber: 1998, 120].

Toto je pravá cesta vědy, směr, který ukazuje cestu k poznání, vědění a vede nás ke správnému, kvalitnímu jednání v životě. Toto jednání, jak konstatuje Jan Patočka /1907-1977/, vzešlo a bylo pevně zakotveno v „klimatu polis, historické stavby evropské duchovnosti jako skrytý základní kámen“ [Pešková, Ševčík 1997: 8].

Weber upozorňuje na důležitý nástroj vědy, na racionální experiment. První náznaky a formy lze nalézt již v době hellenismu, v pokročilé formě jej využívala renesance a počínaje Rogerem Baconem /1214-1292/ se jím postupně označují zkušenosti, které lze získat pomocí přístrojů a nástrojů. Byl to Leonardo da Vinci /1452-1519/, kterého Weber označuje za geniálního průkopníka experimentu v oblasti umění, dále Galileo Galilei /1564-1642/ v oblasti fyziky, matematiky, astronomie a lékařství a již výše zmiňovaný Bacon, anglický filosof a přírodovědec, první teoretik experimentální vědy [Havelka 2009: 119].

V souvislosti s významem vědy pokládá Max Weber zásadní otázku: „Co tedy pro tyto lidi na prahu novověku znamená věda“? [Weber 1998: 121]. Jeho odpověď: pro mimořádné osobnosti úrovně Leonarda da Vinciho, nebo i pro geniální hudební osobnosti, znamenala věda cestu k pravému umění a to zároveň znamenalo i cestu k přírodě /dokonalé sochy, portréty; programní hudba/. Snahou bylo povýšit umění na úroveň vědy. Umělec – ten, kdo něco opravdu umí – se tak měl dostat na úroveň vzdělance, a to jak v rovině společenské, tak i v chápání podstaty života. Například Leonardo da Vinci, jehož tvorba znamenala vrchol renesančního realismu, napsal svou knihu o malířství. Vyšší oceňování veškerého individuálního vedlo k „osvobození individua“, humanistické hnutí vedlo v mnoha oblastech k rozšíření a prohloubení stylu evropského ducha s antickými zdroji. R. Bacon přichází s názorem, aby věda i filosofie vycházely pouze z bezprostřední zkušenosti a z pozorování přírody, kde bylo možné nalézt objektivní hodnoty.

„A co dnes“, ptá se Weber dál. „Věda jako cesta k přírodě“ tuto tezi vůbec nepřipouští, dokonce hovoří o tom, že mládež, budoucnost společnosti, by význam této teze považovala za blasfemii. Vyslovuje zcela opačný názor: člověk by neměl být pouze v zajetí intelektualismu vědy, neměl by být pouze v zajetí jednostranného zdůrazňování

rozumového přístupu a měl by respektovat svou vlastní přirozenost a objektivní přírodní hodnoty.

Se vznikem exaktních přírodních věd vznikly i mimořádné požadavky na lidské poznání. Na výroku Jana Swammerdama /1637-1680/, holandského přírodovědce a lékaře, objevitele červených krvinek, nám Weber ukazuje cestu vědy ovlivněné již protestantismem a puritánstvím: „Předkládám vám zde doklad prozřetelnosti Boží v anatomii vši“. Vědecká práce získala novou roli: ukazovat cestu k Bohu. Kde však ta cesta je, kde Boha hledat a kde se s ním potkat [Havelka 2009: 120].

Na tyto otázky uměl odpovědět středověk: Aurelius Augustinus /354 – 430/, nejhlubší myslitel a nejvýraznější osobnost období patristiky, ve svém díle *Vyznání* konstatuje: „Stvořil jsi nás pro sebe a neklidné je naše srdce, dokud nespočine v Tobě“ [Augustinu 1999: 10].

U filosofů novověku, v jejich pojmech a dedukcích již tyto otázky ani odpovědi na ně nenalezneme. Tehdejší pietistická teologie hovoří o tom, že Bůh je skrytý, chodí jinými cestami než my, jeho myšlení je jiné než naše. Exaktní přírodní vědy, např. astronomie, biologie, fyzika nebo chemie, poskytly svědectví o díle Božím, bylo jej možné uchopit, a tak se lidé domnívali, že snad lze najít alespoň jeho stopu. Weber nepřipouští platnost teze: věda je cestou k Bohu. Věda – nástroj – moc, byla pro Boha mocí naprosto cizí.

„Vykoupení z racionalismu a intelektualismu vědy je základním předpokladem života ve společenství s božským“, konstatuje Weber [Weber 1998: 121]. To je představa nábožensky orientované mládeže, která přímo dychtí po mimořádných prožitcích. Jaká je to cesta? Weber ji nazývá cestou podivnou, která nás přivádí v rámci našeho vědomí k problému, který dosud intelektualismus neřeší, k problému iracionální. Tato cesta, cesta „vykoupení“ z racionalismu a intelektualismu vědy nevede k osvobození od intelektualismu, ale vede k pravému opaku, k pravému opaku cílové představy naivních optimistů, představy cesty ke štěstí. Věda tak měla poskytnout návod, jak používat život plný štěstí. Názor, že existují lidé, „kteří vynalezli štěstí“, je názor pro Webera názorem neakceptovatelným.

V této souvislosti upozorňuje na jiné možnosti, které věda nabízí. Věda má své „předpoklady“ – pravidla logiky a metodiky, na ty jsme již přišli, ty jsme si ověřili, jsou pro nás obecnými základy pro naši orientaci ve světě. Dále je důležité to, co při naší vědecké činnosti vzniká. Přicházíme na něco nového a to nové je třeba poznat. Vzniká nový předpoklad, který nelze dokázat stávajícími prostředky. My můžeme smysl

„nového“ pouze interpretovat a následně přijmout nebo odmítnout. Naše stávající poznání – „nové“ se tak stává novým předpokladem pro další poznání [Weber 1998: 122].

Tyto „předpoklady“ vědy mají svoji strukturu. Již Aristoteles /384 př.n.l.-322 př.n.l./, se kterým začíná „zvědečtění světa“, se tímto problémem zabýval a jako první vytvořil strukturu „předpokladů“ vědy. Jeho spisy lze rozdělit podle obsahu do několika skupin: spisy o logice, spisy přírodovědné, spisy metafyzické, etické, politické a spisy o literatuře a rétorice [Störig 2000: 133/.

Přírodní vědy, např. fyzika, chemie, astronomie, jsou schopny zodpovědět pro nás velice důležitou otázku: co je třeba vykonat pro to, abychom technicky ovládli náš život. Již se ale od vědy nedozvíme, zda má smysl svět ovládat. Podobně je to např. s estetikou. Tu okolnost, že umělecká díla existují, bere věda za samozřejmost. Vysvětlí i okolnosti a podmínky za kterých vznikla, ale již nezkoumá a nedává odpověď na otázku, zda existovat mají.

V rámci sociologie, historie, ekonomie a politologie, to je v rámci věd, které Weber pokládá za pro sebe nejbližší, souhlasí s názorem, že politika nepatří do posluchárny, a to jak se strany studentů, tak i učitelů. Je třeba rozlišovat rozdíl mezi praktickopolitickým stanoviskem a vědeckou analýzou politických vědeckých institucí. Praktickopolitickým stanoviskem vstupuje do politického boje individualita, která prosazuje své názory v souladu s určitým politickým subjektem /např. politickou stranou/, za účelem získat potřebnou podporu a tím i politický vliv, politickou moc. Vědecká analýza nesleduje individuální zájmy, nýbrž bere v úvahu všechny alternativy, bez individuálních zájmů a prosazuje závěry s představou prospěchu pro celou společnost.

Opravdový učitel, konstatuje Weber: „se přísně vystříhá toho, aby z katedry nnucoval nějaké stanovisko, ať již slovy nebo sugescí, neboť to je přirozeně nejméně čestný způsob, aby se takzvaně nechala mluvit fakta“ [Weber 1998: 125]. Učitel v rámci svého působení disponuje určitou tvůrčí svobodou. Co však je podle Webera nejdůležitější požadavek na učitele - je intelektuální poctivost. Učitel by se měl dopracovat k zjištění, že fakta matematické nebo logické povahy, struktura kulturního dědictví na straně jedné a odpověď označující a vysvětlující opravdovou hodnotu na straně druhé, tvoří základy pro potřebnou kvalitu našeho jednání.

Shoda v hodnocení. Další problém, kterým se Weber v souvislosti s vědou zabývá. Za vyloučenou považuje Weber situaci, že by stále docházelo ke shodnému hodnocení.

Sám Weber uvádí příklad, jak je obtížné, téměř nemožné, aby se shodovali v názorech věřící katolík a svobodný zednář. Přesto je důležitá snaha učitele o to, aby pomocí svých znalostí a zkušeností, za použití osvědčené metodiky vědy pomohl oběma s orientací na tomto světě. I věřící musí připustit, že věda se svým empirickým základem vytváří předpoklady pro pochopení procesů reality bez nadpřirozených zásahů. Učitel by měl znát svůj prvořadý úkol: naučit své žáky uznávat nepohodlná fakta, která mohou být třeba i v rozporu s jeho politickou orientací. Zvládnout tento úkol je pro Webera „mrvným výkonem“ [Weber 1998: 126].

Přípustné nemůže být ani vnucování osobních stanovisek. Výjimku snad může tvořit realizace záměru objektivní povahy. Na této planetě přece existují různé hodnotové řády s velkou kulturní tradicí, které stojí názorově proti sobě. Toto postavení nelze změnit a přesto lidé těchto různých hodnotových řádů spolu obchodují, společně nesou odpovědnost za osud této planety. V takové situaci je důležité obstát v každodenní náročnosti, umět žít s požadavky své doby.

V předcházejícím textu Weber popisuje nejenom možnosti vědy, ale i určité vlastnosti, které učitel pro své povolání potřebuje. Kromě již zmíněných Weber upozorňuje na roli učitele jako vůdce.

Studenti nechtějí poznávat a učit se pouze fakta. Chtějí, aby jim ta fakta přednášel někdo, kdo jim problém nejenom vysvětlí, ale kdo je o smysluplnosti nového poznání přesvědčí. Studenti by měli nabýt přesvědčení, že učitel je vede správnou cestou. Pro učitele je to velice náročný úkol a Weber je přesvědčen, že se pouze za katedrou splnit nedá. Učitel vůdce by měl být rádcem, měl by požívat důvěry a toto je nutné dokázat i v osobním styku, jak říká Weber: „Od člověka k člověku“ [Weber 1998: 128].

Na otázku jaký je vlastní pozitivní přínos vědy pro praktický a osobní život, Weber odpovídá v několika bodech:

1. především věda poskytuje znalosti o technice, jak zvládat život, vnější determinanty i jednání lidí, a to propočtem;
2. poskytuje metody myšlení, jeho nástroje a jeho výuku;
3. věda by měla pomoci k „jasnosti“;
4. věda a účel.

Obsahem prvního bodu jsou základní znalosti o prostředcích, které nám umožňují získávat to základní vybavení pro pohyb a existenci v realitě. Weber uvádí příklad práce zelinářky, prodávající zeleninu za cenu, která jí byla sdělena a její celodenní činnost tak spočívá v tom, že určité zboží prodává za určitou cenu. Weber k tomuto bodu dále uvádí

příklad myšlení amerického chlapce, který vnímá svůj vztah se svým učitelem jako jednoduchý rozpočet – učitel učí své žáky za úměrný plat, který dostává od rodičů svých žáků. Podobně ta zelinářka prodává zboží za určitou cenu a relativně jednoduchým propočtem získává pro majitele zelinářství a také pro sebe určitý zisk.

Obsahem druhého bodu je již to, co zelinářka neví, co již neovládá, že majitel zelinářství musí ovládat určité metody a způsoby obchodu. V případě vztahu učitele a žáka je to obdobné. Žák neví, že učitel si musel osvojit metodu, nástroje a určitý systém výuky.

Postup naší racionality, který je reprezentován vědou, pokračuje dál. Dostáváme se ke třetímu bodu, jehož obsahem je podle Webera „jasnost“, kterou je věda schopna přinést. Základním předpokladem jak dosáhnout, aby věda přinášela jasnost je, že jasno musí být vědcům – učitelům samotným. Pokud tomu tak je, může učitel vysvětlit problém – sociální jev určité hodnoty, zaujmout k němu určitá stanoviska a navrhnout prostředky, pomocí kterých je možné navržená stanoviska realizovat v praxi. Učitel, pokud není demagogem, pouze předkládá prostředky řešení a respektuje možnost volby s tím, že na základě dosavadních zkušeností upozorní na možnost vzniku vedlejších účinků.

Poslední výkon vědy a zároveň výkon naší racionality se týká hlavního zadání, kterým je účel – to, kvůli čemu se něco děje. Někdy se účel může vázat na cíl, k němuž vedou určité prostředky. Učitel by měl zdůraznit nutnost vnitřní důslednosti při stanovování praktických východisek, upozornit na možnosti využití aktuálních světonázorových základních postojů i na možnosti, že existují také postoje, které nemůžeme připustit. Učitel, který je ve svém oboru znalcem, může své žáky ovlivňovat a pomáhat jim v tom, aby sami sobě skládali účty o posledním smyslu svého vlastního konání. Weber: „Nezdá se mi, že by to bylo tak málo, a to ani z hlediska čistě osobního života. I zde jsem v pokušení, abych o učiteli, jemuž se to podaří, řekl, že je ve službách mravních sil: povinnosti činit jasno a vytvářet pocit odpovědnosti, a domnívám se, že toho bude schopen tím spíše, čím svědomitěji se vystříhá toho, aby posluchačům své stanovisko oktrojoval anebo sugeroval“ [Weber 1998: 130].

Současná věda podle názoru Maxe Webera je:

- 1/ odborně pěstovaným povoláním ve službě sebereflexe a
- 2/ poznávání faktických souvislostí, to znamená, že nejsou důležitá pouze fakta, nýbrž i okolnosti, které způsobily, že se určité události staly právě v určité době za určitých okolností.

Čím věda, podle Webera není:

- 1/ není milostí skýtající posvátné statky,
 - 2/ není zjevením pro vizionáře a proroky a
 - 3/ není podstatnou součástí hloubání mudrců a filosofů o smyslu světa
- [Weber 1998: 130].

A když se znovu objeví otázky, které vyslovil Tolstoj: „Kdo nám odpoví na otázku, co máme dělat?“ a „Jak si máme život zařídit?, protože věda tak nečiní“, pak nám nezbyvá než hledat odpověď u proroků a spasitelů. Víme, že toto řešení není reálné. Proroci a spasitelé prostě nejsou [Havelka 2009: 121].

Z této skutečnosti přirozeně vyplývá otázka, jaký postoj zaujmout vůči faktu, že teologie existuje a zda má nárok být vědou. Jak teologie, tak i dogmata nemají sice univerzální platnost, ale existují v celé řadě vysoce vyvinutých teologických formách jako např.: v islámu, v manicheismu, v gnózi, v orfismu, v pársismu, v buddhismu a v hinduistických sektách, v taoismu a v upanišádách a přirozeně také v židovství. Okcidentální křesťanství však na rozdíl od jiných teologií je vytvářeno systematictěji, a navíc vývoj této teologie zde měl i historicky mnohem závažnější roli. To způsobil odkaz helénismu, ze kterého vycházela veškerá západní teologie, zatímco východní teologie byla především formována filosofií indickou.

Weber: „Veškerá teologie je intelektuální racionalizací obsahů náboženské spásy. Žádná věda není absolutně bez předpokladů a žádná nemůže zdůvodnit vlastní hodnotu tomu, kdo tyto předpoklady odmítá. Ale ovšem: každá teologie má svou práci a tím i oprávněnost vlastní existence s určitými specifickými předpoklady. V různém smyslu a rozsahu. Pro každou teologii, například také pro hinduistickou, platí předpoklad, že svět musí mít nějaký smysl, a její otázka zní: jak je třeba ho vykládat, aby byl myslitelný“ [Weber 1998: 132].

Ve výše uvedené citaci Weber vysvětluje základní charakteristické rysy teologie a vědy. V obou případech funguje intelektuální racionalizace obsahů. V případě teologie jde o intelektuální racionalizaci obsahů náboženské spásy, v případě vědy jde o intelektuální racionalizaci obsahů „předpokladů“, tzn. dosavadního stupně našeho poznání, který sám o sobě je předpokladem pro dosažení dalšího rozšíření „předpokladů“ ,a to jak obsahu, tak i kvality.

Weber v této souvislosti připomíná Kantovu teorii poznání. I ta vychází z předpokladu, že „vědecká pravda existuje a že platí“ a zároveň pokládá otázku: „za jakých myšlenkových předpokladů je to /smysluplně/ možné?“ [Weber 1998: 132].

I. Kant /1724 – 1804/ se vyjadřuje o člověku jako o poznávací bytosti, která používá svůj rozum teoreticky. Stejnou měrou je i bytostí jednající a jako taková využívá svůj rozum prakticky. Kant určil hranice našeho teoretického rozumu. Ty leží přesně tam, kde končí oblast možného zkušenostního vědění. Co leží mimo tuto oblast, o tom rozum nemůže nic stanovit. To znamená, že rozum nemůže dokázat obecně metafyzické – nadsmyslové ideje /Bůh, svoboda, nesmrtelnost/. To je pro Kanta jediný cíl jeho zkoumání, všechno ostatní jsou pouhé prostředky, nemůžeme je ale ani vyvrátit. Potud je vytvořen prostor pro víru v tyto ideje [Störig 2000: 308].

Teologie se s nábožensko-filosofickými předpoklady většinou nespokojuje. Vycházejí z předpokladu, který je pro člověka ještě vzdálenější, a sice „zjevení“. Určitým „zjevením“ je například oddaně věřit, uznávat „zjevení“ jako fakta umožňující spásu. To jsou předpoklady umožňující smysluplný způsob života, to jsou stavy a určitá jednání, která mají posvátnou hodnotu, ona vytváří nábožensky smysluplný život. Opět se můžeme ptát: jak se tyto předpoklady, které musíme přijmout, mohou smysluplně vysvětlit v rámci určitého celku. Tyto předpoklady nejsou pro teologii vědění, nýbrž „jmění“. Kdo jím nedisponuje, tzn. vírou a jinými posvátnými náležitostmi, tomu je ani žádná teologie nemůže nahradit. Věda pochopitelně také ne. Teologie může přivést člověka do situace, kdy mu může dát další prostor, který Weber přibližuje výrokem A. Augustína /354-430/: „Credo non quod, sed quia absurdum est“ /Věřím tomu, protože je to absurdní/.

Pozitivně náboženský člověk je schopen výkonu, který Weber nazývá „obětí intelektu“. Tento výklad upozorňuje na skutečnost, že napětí mezi hodnotovou sférou vědy a náboženskou spásou je nepřekonatelné [Weber 1998: 132].

Weber charakterizuje svou současnou dobu, která má svou vlastní racionalizaci a intelektualizaci, jako svět, který je zbaven kouzel, kde nejvyšší hodnoty ustupují do pozadí. Naše nejvyšší umění je intimní a ne monumentální, v malých pospolitostech, od člověka k člověku, v tichosti se šíří to, co procházelo velkými pospolitostmi s bouřlivou dynamikou a působilo homogenicky [Weber 1998: 133].

Jak překonat problémy této bouřlivé, dynamické společnosti, jak pomoci vědou, jak se má zachovat učitel, badatel – reprezentant vědy? Weber nabádá k prosazení zásadní ctnosti, a sice k obyčejné intelektuální poctivosti. Intelektuální poctivost neznamena toužit, čekat, ale pravý opak: neustále vyvíjet aktivitu, plnit „požadavky dne“, a to jak směrem k lidem, tak každý i k svému povolání.

Weber: „Je to prosté a jednoduché, když každý najde svého démona /Sokrates, asi 469-399 př.n.l. a jeho „vnitřní hlas“/, jenž drží nitky jeho života, a bude ho následovat“ [Weber 1998: 134].

Weber nepatřil k novoromantickému hnutí v sociálních vědách. Nesouhlasil s novoromantickým spojováním předmětu a metody, což znamenalo prosazování intuice do sociálních věd – věda podle Webera nemůže být jiná než racionální.

Věda je pevnou součástí naší moderní civilizace, má nesmírný význam pro náš vztah s přírodou a naše jednání nemůže být kvalitní bez dlouhé odborné přípravy. Max Weber byl z řady těch badatelů, kteří usilují o vytvoření racionální techniky, a to i v oblasti společenské. To má na mysli, když hovoří o rostoucí intelektualizaci a racionalizaci života, když hovoří o tom, „že když chceme, můžeme kdykoliv zakusit, že nejsou žádné tajemné, nespočitatelné síly. Naopak můžeme – alespoň v principu – všechny věci kalkulací ovládnout. To ovšem znamená »odkouzlení« světa“ [Weber 1922: 536; Weber 1997: 249].

Moderní věda umožňuje pomocí svých metod poznání analyzovat naše vnitřní konflikty, motivy a je nejlepším prostředkem k eliminování našich iluzí. Musíme si však neustále připomínat, že nemůže být ničím jiným, než výborným nástrojem pro ovládnutí reality. Jestliže od ní čeká někdo více, dočká se zklamání.

Weber ve svých statích o objektivitě sociálních věd chtěl ukázat, jak jemná je hranice mezi hájením vlastního přesvědčení a jeho konstatováním.

V čem spočívá význam sociálních věd, jaké jsou úkoly vědce v těchto souvislostech:

1. Sociální vědy upozorňují na základní hodnotící východiska, která produkují protichůdné názory. Mýlíme se nejenom v konkurentech, ale často i v tom, co sami chceme. Někdy spojujeme i nesourodá přání, která se ze své podstaty vylučují. Vědec by měl tyto vnitřní konflikty objevovat a měl by také upozornit na existenci vnitřního souladu určitých stanovisek.

2. Vědec má dedukovat pravděpodobné důsledky hodnotících stanovisek, které vyplývají z jistých základních axiomů a rozhodnout o těch, která budou použita pro výklad sociálních situací.

3. Vědec má analyzovat faktické následky, které praktická realizace určitého programu nutně způsobuje. Musí poukázat:

- a/ na prostředky, které jsou nutné k dosažení cílů, které jsme si stanovili, a

b/ na možnost vzniku určitých nepředpokládaných následků. Tato činnost vědy má mimořádnou hodnotu etickou, neboť dává možnost odpovědnému politikovi, aby varoval své stoupence před riziky vlastního programu.

4. Vědec upozorňuje na nově vzniklá stanoviska, kterých si zástupce nějakého programu nevšiml, a která by mohla další realizaci určitého programu negativně ovlivnit.

Weber ztotožňoval toto pojetí vědy s novým etickým postojem, který od nás vyžaduje naší schopnost domyslet si relativní jistotou následky našich činů. Jestliže dříve byl základní tóninou etický /např. v antické společnosti/ akcent na osudovost, na zkušenost, na to že jsme osobami obsazenými do jakéhosi světového dramatu, a později /např. v etice křesťanské/ přesvědčení o možnosti uplatnění vlivu na skutečnost z vnitřní, mravní nutnosti, jakési utvoření nové skutečnosti z našeho rozhodnutí, v současnosti platí, že ten, kdo jedná, musí mít jednak vnitřní jistotu, dále přesvědčení o mravní hodnotě svého poslání a svých činů a pocit odpovědnosti za své činy. Vědec nemá měřit dobro nebo zlo jen svou vnitřní jistotou, měl by mít na zřeteli, že každý jeho čin bude mít následky a že on má mravní povinnost a odpovědnost vůči všem těm, kterých se jeho činy týkají.

Na základě výše uvedeného je zřejmé, proč Weber tak akcentoval úkol vědy pro praktická rozhodnutí. Etika přesvědčení /Weber kromě etiky přesvědčení užívá i pojem etika zodpovědnosti: *Verantwortungsethik*, *Gesinnungsethik*/ není tak vázána na rozbor situace, ve které se jedná, není tolik třeba zkoumat následky činů. Vždyť mravní hodnota je vázána pouze na vnitřní jistotu, je vázána na přesvědčení o mravně kladné hodnotě činu. Etika následků musí vycházet z poznatků o kauzálním spojení událostí, a naše rozhodnutí týkající se dalšího postupu, musíme provést až na základě zvážení všech možností.

Toto rozhodnutí však nejde vypočítat, nejde „poznat“. Naše rozhodování je náš stále se opakující boj, který je nedílnou součástí našeho života.

5. Weber neustále opakuje myšlenku, že vědec má vždy poctivě oznámit, kdy přestává vykládat a kdy začíná rozlišovat mezi „zlým“ a „dobrým“; to je základ jeho intelektuální i mravní čistoty vůči posluchačům i čtenářům a je to, vzhledem k sociálním vědám, jeho povinnost, aby při rozboru vlastních děl ukázal na moment, kde se určitý pohled mění v jiný.

Nestranné poznání ovšem neexistuje, neexistuje v tom smyslu, že by nebylo vázáno vztahem k hodnotám. Neexistuje nestrannost vědy, která by se mohla skrývat za

rozdělením na poznání „vědecké“ a „nevědecké“, přičemž vědecké je pokládáno za objektivní a nevědecké za více nebo méně subjektivní. Člověk nemůže dosáhnout objektivitu tím způsobem, že by existoval všem názorům nadřazený princip, který by rozhodoval o rozporupných pravdách. Nedostatek úplné objektivitu /v noetickém významu/, paradoxně vyvolává požadavek „objektivitu“ a „svobody od hodnocení“ v sociálních vědách. Tento požadavek je důsledkem existence různých teorií, filosofii a životních perspektiv nebo programů. Přímé hodnocení je jen „sloužením tomu nebo onomu bohu“: „Každé hodnocení cizího »chtění«, má-li mít smysl, musí být kritikou z půdy vlastního světového názoru, musí být porážením cizího ideálu vlastním ideálem“ [Weber 1922: 157].

Po vydání Weberovy přednášky „Věda jako povolání“ se rozpoutala literární debata. Ta měla čtyři hlavní aktéry: Ericha von Kahlera, Artura Salze, Ernesta Troeltsche a Maxe Schelera.

Kahlerova kniha *Beruf der Wissenschaft*, z roku 1920, představuje návrh úplně „nové“ vědy. Je zaměřena proti intelektualismu, historismu a specialismu vysokých škol. Kahler mluví, jak o něm napsal Troeltsch, ve jménu „mládeže, která u vědomí naprosté nutnosti duchovní reorientace usiluje o jasné a metodicky jisté univerzální znovuvybudování vědy“ [Troeltsch 1921: 83].

Kahler nazývá Webera pravým zástupcem „staré“ vědy, který je představitelem syntézy pozitivismu a novokantismu. Jeho práce směřují k totálnímu intelektualizování postoje vůči světu, k „odkouzlení“ světa a přiblížení se ke kauzálnímu pojetí celku. Není propojen svět skutečnosti a svět hodnot. Veškerá metafyzika je pro Webera lží a náboženství je symbol skepticismu. Kahler neustále opakuje, že tyto myšlenky existují ve spojitosti s demokracií a se snahou víry v pokrok.

Z této tragedie intelektualismu a „hry satyrů“ dnešní universitní vědy vede podle Kahlera pouze jedna cesta: nové osobní vůdcovství a spojení vědy se životem, tedy právě to, co Weber považoval za součást doby proroků a za to, co je dnes nemožné:

„*Lebendig einen Zusammenhang und lebendig ein Gesetz zu suchen ist die Aufgabe*“ [Kahler 1920].

Je třeba opět nalézt spojení toho, co jest, s tím, co má být. Dnešní doba je jiná než doba antické společnosti. Toto spojení nebude existovat v klidné jednotě demiurga, ale v plynoucí, trvající jednotě života.

Kahler vyslovuje přísnou kritiku filosoficko-historické metody v duchovědách jako zdroj analytického specialismu a proti tomu staví studium organických celků a vzájemných souvislostí.

Salzova kniha *Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern*, z roku 1920, je kritickou odpovědí Kahlerovi. Salz označuje Kahlerovu koncepci vědy jen za esoterickou víru a ne za vědu. Jaké jsou důsledky: buďto prosazování nesnesitelného diletantismu, hravé virtuozity, žurnalismu, nebo návrat ke katolicismu, ke kterému směřuje Scheler se svými podobnými historickými konstrukcemi.

Ernest Troeltsch v jedné ze svých posledních studií analyzuje základní novoromantické tendence v Německu a vyslovuje se ke spisům Kahlera a Salze. Hovoří o „revoluci vědy“, která chce odstranit starou vědu a která usiluje o nalezení vůdčí osobnosti, životní původnosti, pohyblivosti a vztahu k organickému toku života. To jsou základní teze, které dobře charakterizují toto hnutí:

„Tato revoluce vědy je ve skutečnosti začátek veliké světové reakce proti demokratickému a socialistickému osvícenství, proti racionální důvěře organizujícího rozumu, který se pokouší ovládnout bez zastavení skutečnost, a proti vždy při tom předpokládanému dogmatu o rovnosti lidí“ [Troeltsch 1921: 89].

Setkáváme se s novoromantikou, která s časem získala daleko dokonalejší vědecké prostředky. Jde také o nalezení zákona o dogmatu, o jeho obnovu, která vede jednak k novému racionalismu nebo k mystickému osobnostnímu kultu. Troeltsch, jak lze domyslet z předcházejícího textu, příliš nevěří tomuto postupu. V závěru svého vyjádření o Kahlerovi píše:

„Je symptomatické, že Kahler slučuje tři věci, které duchovní vývoj ostře oddělil, a které ve skutečnosti jsou hluboce odlišné: pozitivní, více nebo méně exaktní vědy, filosofii směřující k celku, a politické a prakticko-osobní životní stanovisko. Všechny tyto tři věci chtějí mladí pánové přeskočit jedním skokem; třetí je ve skutečnosti pro ně nejdůležitější. Tímto násilným zjednodušením docházejí k tajemné mystice, která může spočívat jen na vizi a vnuknutí... Avšak tato esoterika má být zároveň vědou; má formovat celý německý národ a má ho také spasit... Ve skutečnosti však musí být tyto tři tendence pečlivě oddělovány – přes Kahlerův protest“.

Ernest Troeltsch je přesvědčen, že věda může být pouze pozitivní a dále ještě speciální. V tomto slova smyslu je ve shodě s Maxem Weberem a se „starou vědou“. Troeltschův pohled na filosofii je však jiný. Filosofie není exaktní a pozitivní vědou, poznává celek a až pak získává vztah k jednotlivostem. Troeltsch se názorově odklání

od Webera, pro jeho skepticismus a heroismus, a pravdu spíše hledá u Kahlera. [Troeltsch 1921: 90].

Max Scheler vyjádřil své stanovisko k Weberovi ve svém článku, který se zabýval sociologií vědění: to, co napsal Max Weber o vědě a o jejím významu pro tvoření „světového názoru“, není jen pouhý „document humain“, ale otfásající dokument celé doby..., a tato doba je naší dobou. Tato okolnost vysvětluje, proč Weber není ve svých názorech sám, proč jeho vliv byl tak veliký a veliký i mimo odborný okruh. Scheler připomíná taková jména jako Jaspers, Radbruch, a mluví o nich jako o odchovancích Maxe Webera. Jeho pojetí objektivitv vědy se v Německu rozšířilo téměř obecně.

Scheler shrnul hlavní body Weberovy přednášky takto:

1. Pozitivní odborné vědy nemají na vytváření světového názoru prakticky žádný význam. Musí být přísně nehodnotící a „*weltanschaulich voraussetzungsfrei*“. Historický vývoj pozitivních odborných věd má dimenzi nekonečna.

2. Přesto je pro člověka světový názor nutný. Je třeba určitým bohům sloužit a jiné vylučovat. To je nakonec důležitější než veškerá věda.

3. Max Weber chápe filosofii v duchu novokantismu, jako čistě formální nauku o poznání a o hodnotách. Od dob I. Kanta neexistuje žádná pozitivní metafyzika. Takto pochopená filosofie není schopna dát člověku „světový názor“.

4. Filosofie má být nahrazena filosofickou naukou o světových názorech, srovnávací „idealtypologií“ postojů člověka vůči světu a snahou „rozumět“ pomocí všech dostupných metod stupňům lidského myšlení v jeho vývoji.

5. Metafyzika jako základ filosofie by měla být nahrazena tím, co Scheler nazývá „protetickou filosofií“. Webera označuje pro tento případ za „nominalistického voluntaristu s kalvínskou myšlenkovou strukturou bez kalvínské víry“. Scheler mluví v této souvislosti o „démonech“ v člověku, kteří optují pro ta nebo jiná božství.

6. Weber konstatuje i smutnou skutečnost: nežijeme v době „proroků“, „prorok“ a „vykupitel“ v naší době neexistují [Musil: 1966, soc. čas. č. 4, 584].

Scheler v několika bodech s Weberem souhlasí, především vyslovuje souhlas s tím, že věda je nejdůležitější při vytváření světového názoru. V tomto bodě kritizuje Kahlerovu knihu, kterou jinak považuje za kvalitní. Kahler totiž: „nevidí grotesknost svého pokusu chtít vybudovat zcela nové základy a metody pro odborné vědy, ať už induktivní nebo deduktivní, jež tvoří dva tisíce let starou součást dějin západu“ [Scheler 1923: 8-9].

Věda není vybavena k tomu, aby splnila úkol, který od ní mnozí očekávají, totiž být rozhodujícím zdrojem činu a být i rozhodujícím zdrojem pro vytvoření světového názoru. Jaké jsou proto důvody: podstatu vědy tvoří mnohost, která vyplývá z dělby práce. „Die“ *Wissenschaft existiert nicht*. Jsou jen „vědy“. Světový názor však vyžaduje jednoty. Věda vždy, ať postupuje induktivně nebo deduktivně, nikdy nemá hotovou, definitivní podobu. Světový názor naopak potřebuje něco „evidentního“, chce celek, který by reprodukoval pomocí „otevřeného“ nebo „uzavřeného“ systému spolu s věčnou strukturální formou světa. Toto nemůže vytvořit vědecká práce, protože, a v tom prý spočívá Weberova největší chyba,

„... jen osobní forma poznání je s to ukázat světový celek a jen pro ni je přístupný absolutní stupeň jsoucna všech věcí. Zfalšoval s Kantem /tj. Weber/ ideu absolutní shody se skutečností /,pravdu' v přísném slova smyslu/, s ideou pouhé ‚obecné platnosti' pro všechny lidi“ [Scheler 1923: 11-12].

Tato část výkladu jasně ukazuje, jak Troeltsch jasně viděl nebezpečí kultu osobnosti, která odhaluje pravdu. Troeltsch se ptá: jaký je poměr metafyziky vůči vědě? Schelerovi je známo, že přes veškeré úsilí není „Metafyzika“, nýbrž existují metafyzické systémy. V jakém vztahu jsou tyto metafyzické systémy vůči vědě, která pokračuje do nekonečna. Odpověď na tuto otázku poskytuje, když hovoří o vývoji filosofie:

„Metafyzika nemá kontinuitivní pokrok, avšak nemá také kontinuitivní znehodnocování každého stupně vědění stupněm dalším, tak jak to nutně činí věda.“

„Kromě toho roste filosofie ještě v druhé dimenzi: tím, že každý z jejích možných typů o to, aby zahrnul do své stavby rozšířené a stále rostoucí vědomosti pozitivních věd a aby je pronikl svým duchem. Jen v tomto posledním smyslu je metafyzika také „výrazem doby“, tj. historicky podmíněna. Jinak je však – právě pro svou metodu poznání – „philosophia perennis“ [Scheler 1923: 16].

Existuje celá řada myslitelů, kteří se vraceli a stále vracejí k odkazu Maxe Webera a čtyři uvedené příspěvky dokazují, že tento odkaz je stále inspirující, vždyť máme před sebou čtyři příspěvky a čtyři různá stanoviska.

Weberova přednáška „Věda jako povolání“ vyvolala znovuotevření celé řady otázek, které zajímaly všechny sociology a národohospodáře v souvislosti s jejich vlastní vědeckou prací. Stále se ukazuje, že zdaleka nebyly vyčerpány všechny otázky, které byly zaměřené na metodologii sociálních věd.

Německá sociologie po I. světové válce byla Weberem silně ovlivněna, a to především sociologie práva a vědění. Například celá škola tzv. nauky o ideologiích

vychází z Weberova odkazu, nebo dílo Karla Mannheima lze považovat za propojení odkazů Maxe Webera a Karla Marxe [Musil 1966: soc. čas. č. 4, 584]

Mnohé práce zabývající se problematikou metodologie sociálních věd jsou ovlivněny Maxem Weberem. Například Felix Kaufmann, který v obou vydáních své knihy o metodách sociálních věd vychází a připomíná Weberovy články s touto tematikou. Ještě v roce 1949 analyzuje Weberovo odmítavé hodnocení ve vědách v Social Research, kde správně pochopil Webera a jeho názor na objektivitu sociologie. „Doplňkem názoru, že etické soudy jsou subjektivní, je doznání, že základní etické problémy nejsou řešitelné“ [Kaufmann 1936: 349;]. Kaufmann věří, že i dnes je možná dohoda o základních etických hodnotách, ale problém vidí ve stanovení relativního pořadí obecně přijatých norem. Tento Kaufmannův názor je v souladu s názorem Weberovým, který hovoří o boji hodnot, jenž není nikdy definitivně ukončen.

Ve vědeckých disciplínách jako je politická ekonomie, sociologická nauka o etice a ve vědách historických a v neposlední řadě v problematice metodologie, požíval Max Weber velké uznání jak v Německu tak i mimo něj. Byl to anglický národohospodář L. Robbins [Robbins 1935: 148], švédský ekonom G. Myrdal /Das politische Element in der national-ökonomischen Doktrinenbildung, 1932/, německý sociolog Wiese [Wiese 1947: 39], americký sociolog T. Parsons /The Structure of Social Action, 1937/ a řada dalších, kteří považovali dílo Maxe Webera za klasické.

V čem je Weberova interpretace funkce společenských věd a jejich objektivity stále pro nás aktuální, proč se stále vracíme k přednášce „Věda jako povolání“, kterou Weber přednesl v roce 1918? Byly to historické důvody a snaha porozumět obsahu mimořádné metodologické diskuse, která se uskutečnila na počátku 20. století. Tento Weberův problém je a bude stále živým problémem, který se v různých formách bude stále vracet. Reakcemi Kahlera /Beruf der Wissenschaft, 1920/, Salze /Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1920/, Schelera a Troeltsche /Die Revolution in der Wissenschaft, 1922/ se diskuse neuzavřela. Často i protichůdné výklady Weberovy teorie objektivity sociálních věd se objevují stále. Weberův pohled vychází ze smyslu sociologie, má tři základní úrovně a řeší:

1. vztah sociologie a filosofie, 2. vztah autority a různých forem moci na jedné straně a společenských věd na straně druhé, tzn. směřující k problému akademických svobod apod., a 3. vztah jednotlivých koncepcí sociologie, která bývá někdy chápána úzce jako technokratické sociální inženýrství, avšak také jako sociální kritika a nejhluběji jako teorie společnosti [Musil 1966: soc. čas. č. 4, 586].

Weber v první řadě správně zdůrazňoval nebezpečí ztotožňování filosofie s odbornými vědami. Ukázal na vnitřní hodnoty vědy, kterým musí být vědec oddán, chce-li rozvíjet vědu. Z těchto důvodů si také vědu jako povolání volí /vocation, Beruf/. Společenské vědy, zejména pak sociologie, jsou relativně vědy mladé a hledají svůj vztah k filosofii, dále pak k praktické politice a k řízení. Posuzujeme-li je sociologicky zjistíme, že jsou novým sociálním subsystémem, který vznikl v důsledku vývoje a potřeby společnosti. Věda – sociologii nevyjímaje – má jistá pravidla, metodologické principy, které nemůžeme ztotožňovat s metodami filosofickými, teologickými, uměleckými. V případě nerespektování těchto zásad bychom mohli způsobit i deformace. Na druhé straně je nelze považovat za naprosto izolované. Filosofie, politické ideologie i politická praxe mají rozhodující vliv na výběr jejich témat, toho, co je důležité. Jakmile se z filosofického a politického problému stane předmět vědecký, jeho způsob zpracování se uskutečňuje podle zásad metodiky vědy.

Je pochopitelné, že jak částečné, tak i obecné vědecké teorie společnosti podléhají změnám a vývoji. Existují a jistě budou v budoucnosti existovat různé koncepty sociologické teorie a i různé přístupy výkladu společnosti. Tyto dynamické změny jsou zcela přirozeným stavem vědy. Opak by znamenal velké varování, znamenaly by stagnaci sociologické teorie a věda by přestávala být „nástrojem poznání“ [Musil 1966: soc. čas. č. 4, 586].

Trvalý pohyb ve vědě je způsoben dvěma momenty: 1. nově zjištěnými fakty a jejich zobecněním, která vedou k přeformulování dosavadních teorií, 2. mění se také samotné teorie a generalizace a perspektiva vedoucí k spojování fakt. Tyto změny jsou způsobeny společenským vývojem. Tataž fakta se stávají opět předmětem jiných a nových teorií, ty opět způsobují objevování dalších, dosud opomíjených fakt. To je zákonitost vývoje vědy. Filosofickou otázkou je, zda jsou tyto změny trvalým a zároveň lineárním pokrokem, nebo jen ideologickým doprovodem společenských změn. Musil je toho názoru, že přes všechnu ideologickou příměs jednotlivých stupňů sociologického poznání přináší každá skutečná vědecká teorie nový pohled, který v každém případě rozšiřuje a prohlubuje naše znalosti o společnosti [Musil 1966: soc. čas. č. 4, 586].

Složitost dějin společenských věd nás upozorňuje na to, že existuje pokrok, který lze v nejobecnější formě charakterizovat jako postupné a složité prohlubování a zároveň rozšiřování znalostí o struktuře i pohybu společnosti.

Neexistuje hotová věda – existuje pouze proud vědeckých zobecnění.

Sociologie je autoreflexí společnosti, stále se měnícího systému, jehož řád se neustále mění.

Je třeba souhlasit s Weberem i v tom, že zásadní podmínkou organického vývoje poznání, vývoje vědy, je trvalý boj myšlenek, kritika a diskuse. Kdo není schopen přijmout tuto skutečnost a má představu, že vědecké poznání představuje jistotu nahrazující jistoty náboženské nebo světonázorové, ten by se vědou zabývat neměl. Charakter vědy je v první řadě instrumentální, a jako každý nástroj musí být doplněna intelektuální činností, která stanoví cíle a účely našeho jednání. Každá společnost je neustále stavěna před tuto volbu, a to v různé míře. S vývojem politických předpokladů života společnosti lze konstatovat, že se stále zvětšuje oblast této volby a tím zároveň i svobody a odpovědnosti za toto rozhodnutí. Je třeba vyjádřit obdiv Weberovi za to, že s plnou rozhodností zdůrazňoval skutečnost, že z toho, co jest – a to zjišťuje právě věda –, nelze odvodit to, co býti má. Sebedokonalejší znalost stavu věcí neobsahuje návod k řešení, k činnosti, i když obojí není bez této znalosti možné. Co z toho vyplývá? Především nelze chápat vztah mezi teorií a praxí v sociologii tak, jak to bývá vysvětlováno v tzv. sociálním inženýrství, na druhé straně to pro nás znamená, že sociologie nemůže být přímým návodem k jednání, jak je to u nás často vysvětlováno. Sociologie může mít ovšem vliv na to, aby společnost byla racionálnější, vždyť nám vysvětluje to, co sami chceme a to, co je. Ani to však nenahrazuje hodnocení a vytyčování cílů, kterých chce společnost dosáhnout. Z. Bauman k tomu dodává: „Řešení problému, co je pro skupinu dobré a co špatné, závisí na tom, jakou hierarchii hodnot skupina uznává... Volba hodnot nemůže být »pravdivá« ani »nepravdivá«, může být pouze uznána jako správná nebo nesprávná. Volba hodnot patří k mimovědeckým činnostem“. Můžeme ještě dodat, že je v podstatě funkcí světového názoru, náboženství, politické ideologie nebo jiného normativního systému, který existuje v každé společnosti [Bauman 1965: 18].

V metodologických návodech i v samotném spisu „Věda jako povolání“ šlo Weberovi především o to obhájit autonomii a svobodu vědy. V tomto ohledu je Max Weber aktuální stále.

5. Sociologie jako věda o skutečnosti

Weber označuje racionalitu jako rozhodující pojem a prostředek, pomocí kterého zkoumá kapitalismus, jeho vznik a zároveň označuje racionalitu i za jednu z rozhodujících sil tohoto řádu, nazývá ji „osudem kapitalismu“. Sociologii označuje jako „vědu o skutečnosti“ */Wirklichkeitswissenschaft/*, kterou považuje za nástroj k vysvětlení vzniku kapitalismu.

Věda je nástroj umožňující poznávání reality, v našem případě reality společenské, a že vzniká z potřeby společnosti. Do jaké situace se společnost 18. a 19. století dostala, že vznikla potřeba nových paradigmat umožňujících analyzovat a řešit nově vzniklé společenské problémy? Co bylo společným jmenovatelem těchto nově vzniklých problémů tehdejší společnosti? Zcela jistě to bylo zhroucení všech kontrolních mechanismů, které regulovaly společnost před nástupem průmyslové revoluce. Tradiční společnost již neměla prostředky na to, aby kontrolovala jednání svých členů. Systém mocenské legislativy se zhroutil, byly zpochybněny i způsoby výkladu světa. Objevily se nové hierarchie a nové orientace, které reprezentovaly jak Evropu, tak i americkou společnost 19. a 20. století, těch společností, které se uznávaly a byly uznávané jako moderní.

Tento stav, kdy byly zpochybněny jistoty tradičních společností a kdy se zrodily nové, třeba i nejisté naděje společností moderních, to byly okolnosti, vyvolávající potřebu nové vědy, která by nově definovala kontrolní mechanismy, mechanismy spolehlivější, než kterými disponovala společnost tradiční.

Max Weber se základními sociologickými pojmy zabývá v časopise *Logos /Über einige Kategorie der verstehenden Soziologie, 1913/* [Havelka 2009: 133] a dále v první kapitole svého díla „*Wirtschaft und Gesellschaft*“ [Loužek 2005: 98].

V této kapitole uvádí Weber řadu základních pojmů např.: určující důvody sociálního jednání, sociální vztah, typy sociálního jednání, zabývá se definicí legitimního řádu a jeho druhy, důvody platnosti legitimního řádu. Pro Webera byl důležitý i boj, rozdíl mezi komunitou a společností, vztahy otevřené a uzavřené, u svazů ho zajímaly druhy a řády a v neposlední řadě to byla otázka moci a panství [Weber 1976: 1 – 30; Loužek 2005: 98].

Zde získáváme informace o tom, jaké jsou cíle této vědy, „rozumějící sociologie“, „vědy o skutečnosti“ */Wirklichkeitswissenschaft/*: jednak je důležité pochopit realitu života, která nás obklopuje a do které jsme postaveni objektivně, pochopit její specifika,

souvislosti a kulturní významy jejich jednotlivých jevů, a to v jejich dnešní podobě. Dále pak pochopit důvody její historické neopakovatelné jedinečnosti /*So-und-nicht-anders-Gewordenseins*/. Z důrazu na „porozumění“ a na „historickou jedinečnost“ můžeme dedukovat Weberův záměr: metodicky si připravit půdu pro odmítnutí historických zákonitostí a pro kritiku marxismu, jeho historické metody společenskoekonomických formací. Tato kritika vrcholí odmítnutím bolševismu a jeho sovětů, jak je možné doložit z jeho přednášky „Politika jako povolání“ z roku 1919 [Weber 1998: 267,289].

Weber z pozic „jedinečnosti“ a „specifičnosti“ si v předmluvě ke své práci o sociologii náboženství klade otázku, jaké složitosti a komplikované otázky vedly k tomu, „že právě na půdě okcidentu a jen zde se objevily kulturní jevy, které – jak si alespoň rádi představujeme – přesto leží ve směru vývoje, který má universální význam a platnost“.

Předmluva ke „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie“, kterou Weber napsal v roce 1920 [Havelka 2009: 133], /poslední rok jeho života/, a která byla pravděpodobně jeho posledním textem, bývá označována za dodatečně zformulovaný program jeho vědeckých analýz. Zde hledáme specifickou cestu k pochopení celku Weberova díla a ke sjednocování interpretace Weberových textů i problémů, které mají specifickou rozpornost.

Max Weber díky svému teoretickému vybavení historika, právníka a ekonoma dal sociologii interdisciplinární dimenzi. Weberovy analýzy rodící se moderní společnosti, jeho názory na její další vývoj, to je vědecký odkaz, který má mimořádný význam jak pro poznání podstaty moderní společnosti tak i pro prognózy jejího dalšího vývoje.

Díky dílu Maxe Webera máme možnost hledat a nacházet rozhodující faktory, nacházet stopy a inspirace k pochopení kvalitativně nových procesů ovlivňujících vývoj racionality, mravní charakter, který by nás přivedl k pramenům nových postojů k nové realitě, k životu v moderní společnosti, k novým životním stylům, které jsou rozhodující pro akumulaci kapitálu.

V díle *Hospodářství a společnost* /*Wirtschaft und Gesellschaft*/ definuje Weber sociologii jako vědu, která chce výkladem sociálního jednání porozumět a tím jej příčinně vysvětlit v jeho průběhu i v účincích [Weber 1998: 1]. Německá věda, vycházející ze své tradice, zdůrazňovala specifičnost společenských jevů oproti jevům přírodním a metodologickým. Při respektování tohoto zásadně důležitého východiska došla německá věda k závěru, že kauzální analýza je pro zkoumání sociálních jevů

nedostatečná a akcentovala metodu rozumění smyslu. Weber inspirován těmito okolnostmi rozpracoval ideu sociologie jako vědy o smysluplném jednání.

Max Weber ve své práci „*Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*“ z roku 1913 [Havelka 2009: 133] uvádí, že předmětem sociologie je lidské jednání a snahou sociologie je pochopit, „porozumět“ /*verstehen*/ sociálnímu jednání, a to pomocí výkladu [Loužek 2005: 98]. Tím jednání vysvětluje kauzálně, a to jak v jeho průběhu, tak i v účincích. „Jednání“ je lidské chování, které může být konáním vnějším i vnitřním, také i opomenutím, které je nutně spojeno s určitým subjektivním smyslem /*Sinn*/. „Sociální jednání“ je jednáním, kde smysl, který vychází z jednoho nebo více osob, se vztahuje a působí na chování jiných osob a na základě těchto okolností se dál, ve svém dalším průběhu vyvíjí a zaměřuje.

Smysl, to, co jazykový výraz vyjadřuje, to, s čím jednající své jednání spojuje, není povahy objektivní. Může být historický a empirický, spojujeme jej s jednáním, s danou historickou situací. Smysl může být průměrný, přibližný, existující a působící ve skupině jednajících lidí. Smysl může existovat i v subjektivní podobě, v pojmově vytvořeném čistém ideálním typu [Havelka 2009: 134].

S jednáním bezprostředně souvisí problém porozumění, který může být povahy racionální, kde působí logické a matematické principy. Zde jde o problematiku exaktní povahy. Existuje i povaha emocionální, umělecko receptivní, kdy se intelektuálně vciťujeme do myšlení druhých lidí a tak poznáváme jejich smysl jednání. Tato povaha je charakteristická pro znovuprožívané vcítění. Skutečnost, že se nám podaří v jednání druhých lidí objevit smysl jejich jednání a rozumět mu, ještě neznamená, že každé lidské chování můžeme označit za racionální a smysluplné. Weber hovoří o tom, že jedině z důvodu účelnosti je metoda „rozumějící“ sociologie racionalistická. Tento pohled, přístup je třeba chápat pouze jako metodologický prostředek a nelze jej ztotožňovat s „vírou ve faktickou nadvládu racionálna nad životem“ [Loužek 2005: 99].

Weber dále vysvětluje: „Jen potud a z důvodu účelnosti je metoda ‚rozumějící‘ sociologie racionalistická. Tento postup přirozeně nesmí být chápán jako racionalistický předsudek sociologie, nýbrž jen jako metodologický prostředek, nikoli jako víru ve faktickou nadvládu racionálna nad životem. Neboť o tom, nakolik je v realitě faktické jednání určováno racionální rozvahou o účelech a nakolik nikoli, nemá tento postup ani v nejmenším vypovídat“ [Weber 1976: 3; Weber 1998: 139].

V rámci porozumění můžeme dojít k porozumění aktuálnímu /*aktuelles Verstehen*/, které může obsahovat i nějaký výrok: vozovku přecházíme na zelenou. Tento výrok

plně chápeme, známe jeho obsah. Podobně rozumíme i gestům např. policisty, nebo určitým výrazům obličeje, např. výraz bolesti, smutku apod. Dále se můžeme setkat s porozuměním vysvětlujícím */erklärendes Verstehen/*, a to v tom případě, kdy určitý pronesený výrok nebo událost dáváme do širších vysvětlujících souvislostí. Např. jedno pravidlo silničního provozu souvisí s celou řadou dalších pravidel a je tak součástí velkého systému včetně sankcí, které s jeho nedodržováním souvisí [Loužek 2005: 100].

Se smyslovým jednáním úzce souvisí i motiv, vnitřní pohnutka našeho chování. Motiv cítíme jako „důvod“ našeho smysluplného chování. Kauzální výklad konkrétního chování, jeho správnost je tehdy, když vnější průběh a motiv jsou poznány správně a jednání bezprostředně souvisí se smyslem. Naše jednání, za předpokladu srozumitelnosti, existuje pak jako vlastní chování, a to jako chování jedné osoby anebo většího počtu jednotlivých osob. [Havelka 2009: 141].

Sociologie se zabývá i sociálními útvary, ve kterých probíhá specifické jednání lidí. Ve středu její pozornosti jsou pouze obsahy lidí jednajících, neboť pouze oni jsou srozumitelnými nositeli jednání, které je orientované na smysl. Kolektivní myšlenkové útvary jsou důležité jednak jako určité představy o něčem, co existuje, a současně i to, co by mělo být závazné a co by tudíž mělo ovlivňovat chování lidí.

V souvislosti se sociálním jednáním Weber předkládá výklad tzv. „metody organické sociologie“, kdy z určitého „celku“ /např. zdravotnictví/ odvozuje chování jednotlivých lidí. Tuto metodologii spojuje s fyziologií, která se zabývá funkcemi /jednotlivými druhy jednání/ jednotlivých orgánů, tvořících jeden celek. Weber označuje tento přístup jako „funkcionální pojmání“, které lze v sociologii uplatňovat v případě praktického znázornění a provizorního předvídání. To může být praktické, ale v případě chyby v rámci prognózování může dojít ke zkreslení poznání o realitě. Dále lze tuto metodu použít v případě vyhledávání určitého sociálního jednání, které je důležité pro porozumění určitého problému [Loužek 2005: 100].

„Ale teprve v tomto bodě začíná práce sociologie /ve smyslu, jak ji zde chápeme/. U ‚sociálních útvarů‘ /v protikladu k ‚organismům‘/ jsme schopni kromě pouhého zjištění funkcionálních souvislostí a pravidel /‚zákonů‘/ poskytnout něco navíc, co je ‚přírodním vědám‘ /ve smyslu stanovení kauzálních pravidel pro události a útvary na tomto základě ‚vysvětlení‘ jednotlivých událostí/ navždy nepřístupné: právě ‚porozumění‘ chování zúčastněných jednotlivců, zatímco chování např. buněk nemůžeme ‚porozumět‘, ale

pouze funkcionálně uchopit a zjišťovat pravidla jejich chování“ [Weber 1976: 7; Weber 1918: 147].

V tomto okamžiku začíná pracovat sociologie tak, jak ji zde chápeme. Právě u „sociálních útvarů“, a to v protikladu k organismům přírodním, jsme schopni kromě analýzy funkcionálních souvislostí a pravidel – zákonů získat něco navíc, co přírodní vědy nemohou: je to právě ono „porozumění“ chování zainteresovaných jedinců. Např. buňkám, jejich chování, „porozumět“ nemůžeme, pravidla jejich chování zjišťujeme pouze v rámci jejich funkcí [Weber 1976: 7; Weber 1918: 147].

Weber konstatuje, že toto navíc, co mohou sociální vědy oproti vědám přírodním přinést /tzn. rozumějící vysvětlení v sociálních vědách a pozorující vysvětlení ve vědách přírodních/, má však v sobě obsaženo určité procento nepřesnosti, a to díky hypotetickému a dílčímu charakteru výsledků při sociologickém bádání.

„Je třeba vyloučit strašlivý omyl, že ‚individualistická‘ metoda předjímá / v jakémkoli možném smyslu / individualistické hodnocení, stejně jako je třeba vyloučit názor, že by nevyhnutelně / relativně / racionalistický charakter tvorby pojmů znamenal víru v nadvládu racionálních motivů, nebo dokonce pozitivní hodnocení ‚racionalismu‘... Veškerá funkcionální /od ‚celku‘ vycházející/ tvorba pojmů pro to poskytuje jen předběžnou práci, jejíž užitek i nezbytnost – pokud je vykonávána správně – jsou samozřejmě nepopíratelné“ [Weber 1976: 9; Weber 1998: 156].

Důvody sociálního jednání určují jeho druhy. Weber rozlišuje čtyři druhy sociálního jednání: účelově racionální, hodnotově racionální, afektivní a tradiční. [Weber 1976: 9; Weber 1998: 156-158].

Účelově racionální jednání je orientováno podle účelu, prostředku a vedlejších následků. Tento druh jednání nám umožňuje předpokládat, očekávat určité chování lidí nebo objektů vnější reality. Toto jednání je prostředkem k dosažení určitých racionálních účelů /úspěchu, zisku/. Ten, kdo jedná účelově racionálně, se nechová afektivně, nechová se emocionálně ani tradičně [Loužek 2005: 101; Havelka 2007: 87].

Hodnotově racionální jednání je vědomě orientováno na etickou, náboženskou, politickou nebo jinou vlastní hodnotu a pro člověka není určující podmínkou úspěch – rozhodující je pouze nalezení nejefektivnějších prostředků. Tak jedná individuuum bez ohledu na možná rizika, jedná v souladu se svým přesvědčením, neboť to považuje za etické v souladu s normami společnosti, ve které žije [Havelka 2007: 87].

Afektivní jednání se uskutečňuje pod vlivem aktuálních iracionálních afektů a citových stavů. Toto citové jednání často balancuje již za hranicí jednání mající smysl. Může se vyznačovat i spontánností, přesahující dimenzi každodennosti.

Tradiční jednání vychází a dodržuje zaběhnuté konvence a zvyky. Realizuje se často bez důkladného rozmyslu a analýz. Tradiční chování, podobně jako jednání afektivní, probíhá na hranici jednání mající smysl. Weber používá pro tento druh jednání název „tupé reagování“, které ve svém obsahu používá již jednou zažitých postojů a chování [Loužek 2005: 101].

Mezi jednáním hodnotově racionálním a účelově racionálním lze nalézt určitou provázanost. Hodnotově racionálním jednáním můžeme např. rozhodnout konkurující vztah mezi hodnotami a následky. Samotnou volbu prostředků potřebných k dosažení potřebných cílů, tu již realizujeme podle zásad účelové racionality. Tyto dvě orientace jednání spolu vytváří mnohostranné vztahy.

„Hodnotová racionalita je ale z hlediska účelové racionality vždy iracionální, a to tím více, čím dále je směrem k absolutní platnosti vystupňována hodnota, na níž se toto jednání orientuje, neboť následky jednání jsou reflektovány o to méně, oč bezpodmínečněji se v úvahu bere jeho svébytná hodnota /čisté myšlení, krása, absolutní dobro, absolutní povinnost/“ [Weber 1976: 13; Weber 1998: 158].

Podle Webera jedná účelově-racionálně ten, kdo racionálně zvažuje vztah mezi prostředky a účely, mezi účely a možnými vedlejšími důsledky a také zvažuje vzájemný vztah rozličných možných účelů. Tento druh jednání není pod tlakem afektů nebo pod vlivem tradic. Hodnotově-racionálně jedná ten, jehož jednání je určováno přesvědčením, které nebere ohled na možné důsledky takového jednání. Základní rozdíl mezi oběma druhy jednání je v tom, že účelově-racionální jednání je primárně motivované reflexí spojenou s důsledky jednání a hodnotově-racionální jednání důsledky nerespektuje [Weber 1983: 25].

Na úrovni logického, abstraktního bádání uvažuje Weber o různých kombinacích účelově a hodnotově orientovaného jednání. V případě preferování určitého účelu může být jednání orientováno hodnotově, účelově-racionální jednání se v tomto případě omezí jen na sféru prostředků. Hodnotové postoje ovlivní stanovení hierarchie účelů. I přesto, že hodnotově orientované jednání ovlivňuje účelově orientované jednání, z hlediska účelové racionality je hodnotová racionalita iracionální. Hodnotová racionalita totiž způsobuje eliminaci motivů a cílů z kompetence racionálního uvažování – kalkulace [Weber 1983: 23].

Výše uvedené čtyři typy sociálního jednání jsou Weberem označovány za čisté ideální typy, realita je za každých okolností různorodá. Lidská sociální jednání obsahují více typů najednou, kterým se tato jednání ve větší či menší míře přibližují. Opravdové reálné jednání se uskutečňuje většinou v rámci svého ne přesně určeného „míněného smyslu“, spíše převládá jednání pudové nebo zvykové [Loužek 2005: 102].

Za nejdůležitější základní sociologický pojem, který bezprostředně souvisí se sociálním jednáním, je nutné pokládat „sociální vztah“. Weber definuje sociální vztah jako chování dvou nebo více lidí, které je ze své smyslové podstaty zaměřeno interakčně a tím i orientováno [Loužek 2005: 102].

Sociální vztah je vztahem dvoustranného jednání s různým obsahem, kde jeho subjekt i objekt budou jednat určitým, sociálně orientovaným způsobem. Empirický smysl, který zúčastnění předkládají míní opravdově, ne však v normativně správné podobě. Sociální vztah je třeba vždy vnímat pouze jako určitou šanci ke vzájemně zaměřenému jednání. Nelze hovořit o tom, že účastníci přináší do sociálního vztahu stejný smyslový obsah, nebo že postoj partnerů si co do smyslu navzájem vnitřně odpovídá, že by snad existovala nějaká vzájemná shoda. To až v průběhu sociálního vztahu se zúčastnění svým jednáním postupně dopracovávají k vzájemné názorové, konsensuální harmonizaci, neboť sociální vztah je na počátku z obou stran objektivně „jednostranný“. Objektivně „dvoustranné“ je jednání jen v tom případě, jestliže smyslový obsah je totožný a očekávaný každým ze zúčastněných. Například postoj otce odpovídá postoj dítěte tak, jak to otec předpokládá. Takový sociální vztah, který by již apriori obsahoval shodný postoj, postoj odpovídající shodnému smyslu, je v realitě naprostou výjimkou.

Sociální vztah může být přechodným, nebo trvalým. Trvalým v tom případě, že existuje možnost kontinuálního opakování chování, které odpovídá jeho smyslu. Tento předpoklad, tato pravděpodobnost, že dojde k jednání, které odpovídá danému smyslu, znamená „existenci“ sociálního vztahu. Obsah sociálního vztahu se může během jeho existence měnit. Mohou v tom rozhodovat okolnosti, které souvisí s vývojem společenské reality /např. důvody politické/. Pak záleží na terminologickém ošetření a síle kontinuity, zda budeme dále mluvit o pokračujícím sociálním vztahu anebo budeme konstatovat, že původní sociální vztah dostal díky novým okolnostem nový smysl. Pochopitelně i obsah smyslu podléhá změnám. Může pouze z části přetrvávat, z části se může měnit. Obsah smyslu může být v sociálním vztahu obsažen trvale. Za této situace zúčastnění očekávají určité postoje od svých partnerů a podle nich orientují svá jednání.

To platí tím více, čím racionálněji, ať účelově nebo hodnotově, je dané jednání co do svého obecného obsahu orientováno [Havelka 2009: 157].

Obsahem vztahu jsou problematiky, které lidi prožívají, různé obsahy jejich života např.: přátelství, nenávisť, láska, ale také zaměstnanost, nezaměstnanost, důvěra v politický systém apod. Lidé uskutečňují své sociální vztahy v útvarech, např. ve státě, nebo jako členové určité církve, v manželství, v různých družstvech. Tyto sociální vztahy jsou subjektivní, neboť se uskutečnily, realizují se a budou se realizovat na základě vzájemně dobrovolně zaměřeného jednání. Obsahová shoda tohoto vztahu bývá dohodnuta na základě a prostřednictvím vzájemné shody. I když zde existuje vzájemná dohoda, neznamená to, že by účastníci, členové těchto vztahů nepřicházeli se svými novými obsahy jednání [Loužek 2005: 103].

Existuje celá řada typů sociálních vztahů v rámci sociálního jednání. Členství ve společenství */Vergemeinschaftung/* vysvětluje Weber jako sociální vztah, kdy má sociální jednání základ v jednotlivém případě, v průměru, nebo v čistém typu, a to na subjektivně vnímané příslušnosti /afektivní nebo tradiční/ k určené komunitě.

Členství ve společnosti */Vergesellschaftung/* je sociální vztah, ve kterém je jednání založeno na racionalitě, a to buď hodnotově nebo účelově. Tyto druhy racionality motivují jednáající ve smyslu shody a následném spojování zájmů. V případě hodnotově racionální shody a následného spojování zájmů se jednání soustřeďuje na pochopení vlastní nutnosti něco vykonat, v případě účelově racionální shody a spojení zájmů se jednání soustřeďuje na očekávání takových postojů partnera jako např.: věrnost, jeho souhlasný postoj, ale i upřímnost nebo čestnost [Loužek 2005: 106].

Sociální vztah vytvořený v rámci společnosti nebo ve společenství může být podle Webera buď jako otevřený, to v tom případě, když nejsou žádné překážky při vstupu a účasti na sociálním jednání lidí, kteří se dosavadního jednání nezúčastnili. Uzavřený sociální vztah Weber definuje jako takový, jehož obsahový smysl nebo jeho platné řady vylučují popřípadě omezují účast dalších osob. Otevřenost nebo uzavřenost sociálního vztahu může být ovlivněna tradicí, afektem, hodnotově i účelově racionálně. Tradičně uzavřené sociální vztahy jsou např. ty, které jsou vytvořeny na rodinných nebo pokrevních vazbách. Uzavřené na základě afektu, bývají často spojeny s láskou. Hodnotově racionálně uzavřené sociální vztahy jsou charakteristické pro striktní věroučná společenství. Účelově racionálně uzavřené jsou např.: ekonomické svazy s monopolistickým nebo plutokratickým charakterem [Weber 1976: 21-22].

Solidaritou nazývá Weber takový sociální vztah, jehož obsahem je pro obyvatele jak tradiční tak i moderní společnosti takové jednání, které přináší v jednání shodu a dobro pro všechny. Zastoupení je druh sociálního jednání, v rámci kterého je jednání některých členů považováno za závazné pro všechny ostatní. Ti musí přijmout jak pozitivní, tak také negativní důsledky tohoto jednání [Weber 1976: 25].

Svaz vysvětluje Weber jako regulačně omezený a uzavřený sociální vztah, v rámci kterého je garantováno zajištění řádu určitými lidmi s vymezeným chováním, kteří v případě nutnosti mohou využít i zastupitelské moci. Vláda např. může požadovat uplatňování legitimní, výkonné moci pro realizaci nových zákonů. Ústava svazu představuje naději na úspěch vůči vnučování moci a to jak míry, tak druhů i předpokladů. Předpokladem může být i vliv určitých skupin [Weber 1976: 26-27].

Správní řád upravuje jednání svazu, řád, který upravuje jiná sociální jednání a zaručuje jednajícím otevřené šance, nazývá Weber řádem jednajícím [Weber 1976: 27].

Kontinuální účelné jednání určitého druhu Weber označuje jako provoz. Provozní svaz je sdružení, které disponuje stálým, účelově jednajícím správním štábem. Spolek je dobrovolný svaz a jeho stanovy – řády se vztahují na ty, kteří je přijali zcela svobodně. Ústav je svaz, jehož ustanovený řád může být úspěšně vnučován, a to podle určitých znaků v určité oblasti [Weber 1976: 27-28].

Moc Weber vysvětluje jako určitou šanci, prosadit v rámci sociálního vztahu vlastní vůli a to i tom případě, že se setká s odporem druhé osoby. Disciplína je možnost zajistit promptní, automatickou i schematickou poslušnost u určitého počtu lidí [Weber 1976: 28-29].

Max Weber přispěl k rozvoji sociologie ve dvou důležitých rovinách: v rovině abstraktní – obecné a dále v rovině, ve které tento obecný vklad konkretizoval: v sociologiích ekonomiky, politiky, náboženství a práva [Loužek 2005: 113].

Max Weber měl jasnou představu o sociologii. Je to věda, která chce sociálnímu jednání porozumět, a to pomocí výkladu. Tím ho kauzálně vysvětlit, jak v jeho průběhu, tak i v jeho účincích. Význam pojmu „jednání“ chápe Weber jako lidské chování těch, které spojuje určitý subjektivní smysl. „Sociální“ jednání je pak takové, které svým smyslem prezentovaným jedním nebo více jednajícími, motivuje chování i další zúčastněných, což má vliv na jeho další průběh [Havelka 2009: 134].

6. Metodologie společenských věd

Problematikou metodologie společenských věd se Max Weber zabýval od počátku devadesátých let 19. století, a to v úzké spojitosti se svou koncepcí chápající sociologie. Weberovy závěry z této oblasti badatelské práce byly v konečné podobě vydány až po Weberově smrti, v roce 1922, v díle *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.

Weber byl silně ovlivněn německým historismem, který nebyl v souladu s pozitivismem. Ten se kloní k postupům, které používají přírodní vědy. Německý historismus má své metodologické těžiště vědeckého přístupu v těch oblastech, kde předmětem poznání je lidské jednání, to, co lidé svým jednáním vytvořili. Pozitivismus je tvořen a vysvětluje realitu pomocí obecných zákonů, historismus vysvětluje události mimořádnými epochami lidské civilizace a ojedinělými osobnostmi. Sociologie objasňuje problémy soudobé, moderní společnosti a těžištěm německého historismu jsou dějiny státu.

Max Weber byl kromě německého historismu ovlivněn i novokantismem. Pro svoji chápající sociologii chtěl vytvořit takovou metodiku, která by v oblasti duchovních věd pomohla vytvořit intersubjektivně kontrolovatelné poznání. Ve své studii *Fischer und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* (1903/1906) vyslovuje své kritické stanovisko k těm prvkům historismu, které deklarovala tzv. starší historická škola ekonomie. V diskusi s Fischerem se připojuje ke stanoviskům Rickerta a Windelbanda a proti vědám přírodním */Naturwissenschaften/* staví vědy o duchu */Geisteswissenschaften/*. Pomocí věd přírodních získáváme formulace obecných zákonů. Vědy zaměřené na aktivitu ducha jsou schopny systemizovat kulturní dění do určitých subsystémů, na základě kterých pak můžeme jednotlivé systémy kulturního dění pochopit.

Max Weber je přesvědčen, že je možné lidské jednání vysvětlovat kauzálně, tzn. že ho lze pochopit a předurčit. Tato zjištění vedou Webera k formulaci základního principu své chápající sociologie, a to vysvětlovat lidské jednání tak, že ho pochopíme, tzn. že vnější, pozorovatelné chování vychází z vnitřních konkrétních motivů a ty dokážeme z chování jednajících osoby, individua opětně sestavit [Weber 1956: 5; Havelka 2009: 134,151].

Ve vědeckém odkazu Maxe Webera nenajdeme ucelenou, systematickou metodologii společenských věd. Vytvářel ji celý život. Celý život se jeho názory na tuto problematiku vyvíjely a měnily, neboť tvrdil, že pokrok se v sociálních vědách

uskutečňuje především na základě řešení teoretických problémů a ne na základě metodických nebo noetických postupů [Loužek 2005 : 214].

„Jen nastolováním a řešením věcných problémů jsou vědy odůvodněny a jejich metoda je vyvíjena. Ještě nikdy se rozhodujícím hybatelem neukázaly být čistě noetické či metodologické úvahy. Důležité pro provoz vědy jsou jen takové úvahy, když následkem silných posunutí ‚hledisek‘, jimiž je látka vykládána, se objeví představa, že nová ‚hlediska‘ vyžadují rovněž revizi logických forem, v nichž se obvyklý provoz pohybuje“ [Weber 1968: 218].

I když byl Weber přesvědčen, že rozhodující význam pro metodologii mají věcná témata, přesto ji v žádném případě nepodceňoval. Prioritami jeho metodologie jsou konstrukce ideálních typů, dále vztah a rozdíl mezi porozuměním a vysvětlením, neutralita ve vědě a koncepcie racionality. Metodologické texty pod názvem *Sebraná pojednání k nauce o vědě /Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922/* byly vydány až po Weberově smrti [Havelka 2009: 64,72,75].

Mezi nejvýznamnější Weberovy metodologické texty patří: „Objektivita‘ sociálně vědního a sociálně politického poznání“ /1904/, „Kritické studie na poli logiky věd o kultuře“ /1906/, „Stammlerovo překonání materialistického pojetí dějin“ /1907/, „Smysl hodnotové neutrality v sociologických a ekonomických vědách“ /1917/. Dále „Věda jako povolání“ /1918/1919/, tuto přednášku Maxe Webera jsem analyzoval v kapitole č. 4. /strana 21/, dále „Základní sociologické pojmy“, které jsou součástí kapitoly č. 5. /strana 51/ a „Tři typy legitimního panství“ uvedeny v této kapitole, kapitole č. 6 /strana 82/.

V roce 1904 převzali M. Weber, E. Jaffé a W.Sombart vědeckou odpovědnost nad časopisem *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Hned na začátku svého působení zveřejnili tito badatelé svou programovou představu, a to ve spisu „Objektivita‘ sociálně vědního a sociálně politického poznání“, kde tuto svou představu vysvětlují a zároveň vysvětlují i svůj rozdílný přístup oproti přístupu mladší německé historické škole, především Gustavu Schmollerovi. Největší prostor ve svém časopisu chtěli věnovat diskusi zaměřené na problémy hospodářské a sociální politiky. Chtěli se především zabývat konkrétními praktickými návrhy na řešení problémů z této společensko-vědní oblasti. S touto činností jsou spojeny i hodnotící soudy, o kterých je třeba vědět, do jaké míry o nich lze hovořit jako o vědeckém poznání. Weber se svými spolupracovníky souhlasí s tím, že hodnotící soudy, které existují v určitých ideálech, a jsou tudíž subjektivního původu, jsou do určité míry součástí vědecké diskuze. V každé

úvaze o smysluplném lidském jednání lze nalézt jeho „účel“ a „prostředek“. Každá určitá věc, která je středem naší pozornosti nás zajímá pro svou hodnotu¹² a je často i prostředkem k dosažení našeho cíle [Havelka 2009: 9,71,72].

Lze postupovat i opačným způsobem, kdy na základě správného výběru prostředků lze dosáhnout vytčených cílů. Na základě získaných vědomostí o konkrétní společensko-historické situaci, pak lze vyhodnotit samotnou obtížnost a tudíž i reálnost zvolených cílů.

Mohou vznikat i situace, kdy dosáhneme určitého cíle za cenu, že obětujeme cíle jiné. Ekonomie a sociální vědy zkoumají vedle prostředků k dosažení cílů i hodnotové „trade off“ vztahy, tzn. zkoumají volbu mezi alternativními cíli. Věda tak má možnost posoudit účely a následky jednání.

„Dovést samo takovéto rozvažování až k rozhodnutí už ovšem není možnou úlohou vědy, nýbrž úkolem chtějícího člověka: ten podle svého vlastního svědomí a svého osobního světového názoru váží a volí mezi hodnotami, o něž se jedná. Věda mu může pomoci k vědomí, že všechno jednání, a – podle okolností – přirozeně také nejednání ve svých konsekvencích znamená zastávání určitých hodnot, a – což se zvláště dnes rádo zneužívá – tím zpravidla jejich zastávání proti jiným hodnotám. Aby provedl tuto věc, však záleží také na něm“ [Weber 1998: 10].

Kromě hodnotových soudů, může věda posuzovat hodnoty i z hlediska vnitřní bezrozpornosti. Existují i skryté nebo nepřímé hodnotové soudy. Věda je může nacházet, předkládat je a porovnávat s dosaženými hodnotovými systémy. To je podle Webera a jeho spolupracovníků poslední možnost vědecké kritiky. Empirická věda nemá právo působit ve smyslu co má nebo nemá člověk dělat nebo myslet, nýbrž ve smyslu toho, co je možné vzhledem k daným okolnostem.

¹² Weber definuje hodnotu jako to, co je schopno stát se obsahem postoje vyjádřeného ve vědomě členěném pozitivním nebo negativním soudu, něco, co se u nás uchází o platnost a čehož platnost jako hodnotu uznáváme, odmítáme nebo hodnotově posuzujeme v nejrozmanitějších spleťtých souvislostech [Petrušek a kol. 1996: 375].

Weber považoval hodnocení v sociologii za jeden ze základních obecně metodologických problémů, souvisejících s jejím statusem jako objektivní vědy. Hodnocením rozumí určitý požadavek koncepce sociologie jako nehodnotící vědy a dále hodnocení vnímá i jako formulaci subjektivního přání, pomocí kterého do vědy vstupují mimorozumové, iracionální prvky přejaté z hodnotových soustav náboženských, politických, etických a světonázorových, které poznávací proces deformují. Sociologie má být principiálně nehodnotící vědou, která se nemá podílet na formulaci společenských cílů. Weber si je však vědom toho, že absolutně nehodnotící sociologie není možná už proto, že hodnotově určené jsou problémy, které sociolog volí, výchozí předpoklady a tvrzení, o něž opírá základní teorii, z níž pak vychází formulace hypotéz, rozsah empirických dat, jež mohou být výzkumem získána atd. Ideu nehodnotící sociologie dovedl do nejradiálnějších důsledků neopozitivismus, který rozlišil dva typy výroků: výroky o faktech, jež jsou založeny na zkušenosti a výroky o hodnotách, jež jsou založeny na subjektivních preferencích [Petrušek a kol. 1996 : 374].

Weber a jeho kolegové se zabývají otázkou, co ovlivňuje hodnoty ve vědě a v politice. Zmiňují se o vlivu osobní světonázorové orientace, která zasahuje do vědecké argumentace a způsobuje rozdílnost hodnocení, a to i v relativně jednoduchých kauzálních souvislostech mezi skutečnostmi. „Ale od tohoto přiznání lidské slabosti vede dlouhá cesta k víře v národohospodářství jako ‚etickou‘ vědu, která by ze své látky měla produkovat nějaké ideály anebo konkrétní normy prostřednictvím aplikace obecných etických imperativů na svou látku“ [Weber 1998: 12].

Jak posuzovat platnost hodnot? Z vlastní zkušenosti víme, že existuje celá řada sociálních a hospodářských problémů, jejichž hodnoty jsou všeobecně uznávané a zajímají nás prostředky jejich realizace: např.: předpisy silničního provozu, zásady systému politiky zaměstnanosti, činnost pracovních úřadů, cestovní pasy apod. Platnost hodnot, jejich posuzování je však nikoli záležitostí zkušenostní vědy, ale víry.

„Znakem sociálně politického charakteru nějakého problému totiž právě je to, že není možné jej vyřešit na základě pouhých technických úvah, které by vycházely ze stanovených cílů, ale že – poněvadž problém přesahuje do oblasti obecných otázek kultury – se může a musí vést spor o regulativní hodnotová měřítká jeho řešení“ [Weber 1998: 13].

Čím je určitý problém obecnější a více abstraktní, tím v určování jeho hodnot sehrává větší roli osobní přístup, osobní víra a hodnotové ideje. Bylo by nesprávné domnívat se, že společenské vědy mají nabídnout návod, model nebo dokonce řešení praktických problémů.

„K osudu každé kulturní epochy, která pojedla ze stromu poznání, patří nutně vědomí, že smysl světového dění nemůžeme vyčíst ze sebedokonalejších výsledků jeho prozkoumání, nýbrž že tento smysl musíme sami neustále vytvářet, a dále že ‚světové názory‘ nikdy nemohou být výsledkem postupujícího zkušenostního vědění, a že tedy nejvyšší ideály, které v nás působí nejsilněji, se vždy prosazovaly pouze v boji s jinými ideály, které jsou těm druhým právě tak posvátné, jako jsou nám ty naše“ [Weber 1998: 14].

Politici se snaží, vztahem k praktické realitě, zprostředkovávat existující rozporné názory a nebo se rozhodnou přijmout některý z nich. Tento způsob však nepředstavuje tu pravou vědeckou objektivitu, neboť jakákoli hodnotová linie není o nic vědecktější pravdou, než jsou nejextrémnější stranické názory zprava nebo zleva.

„Archiv bude rozhodně potírat závažný sebeklam, že bychom mohli pomocí syntézy více norem anebo na diagonále mezi názory více stran získat praktické normy, které by

měly vědeckou platnost. Tento sebeklam, poněvadž svá vlastní hodnotová měřítká s oblibou relativisticky zakrývá, je pro nezaujatý výzkum daleko nebezpečnější než stará naivní víra stran ve vědeckou ‚dokazatelnost‘ jejich dogmat. Schopnost rozlišovat mezi poznáním a hodnocením a naplňování jak vědecké povinnosti vidět pravdu faktů, tak i praktické povinnosti bojovat za vlastní ideály, jsou tím, na co bychom si měli stále zvykat“ [Weber 1998: 14].

Weber se svými spolupracovníky doporučuje určit, co nás ovlivňuje při vyjadřování našich postojů k hodnotám. Zda je naše argumentace ovlivněna našimi city a ideály, nebo zda je rozhodující platnost etických norem, které apelují na naše svědomí a v neposlední řadě zda naše argumentace vychází ze schopnosti naší racionality a empirické pravdy.

Konkrétní vědecké dokazování realizované na půdě sociálních věd musí být naprosto přesvědčující, musí je pochopit každý. Je to závazný cíl, o který musíme vždy rozhodně usilovat. Dále musí platit, že i logická analýza obsahu a posledních axiomů nějakého ideálu, konsekvence, které z pozorování určitého ideálu vyplývají, musí být pro každého srozumitelné, neboť konkrétní hodnocení a z něj vyplývající vědecká hodnota musí být správně pochopena a tím i zachována [Weber 1998: 15].

Za jistých okolností vyjadřujeme i hodnotící soudy. V tomto případě již nelze hovořit o vyjádření vědy, ale jde o vyjádření politického nebo jiného přesvědčení založeného na transparentních, jasně definovaných hodnotových zásadách. Sociální politika prezentovaná v tomto časopise bude výkladem ideálů.

„Nebot' zde už nehovoří věda, a proto – což je druhým fundamentálním příkazem vědecké nezaujatosti, se má v takovýchto případech čtenářům / a – říkáme opakovaně – především nám samým/ ozřejmit, že a kde přestává mluvit myslící badatel a kde začíná hovořit člověk, který něco chce, kde se argumenty obracejí k rozumu a kde k citu. Neustálé směšování vědeckých zkoumání fakt a hodnotících úvah je sice ještě pořád jednou z nejrozšířenějších, ale také nejškodlivějších specifik práce v našem oboru“ [Weber 1998: 16].

Pojmem „naše věda“ Weber označuje ekonomii. Ta se historicky opírala o praktická stanoviska. Její úkol spočíval v tvorbě, jak realizovat určité hospodářsko politické záměry státu. Představovala technickou stránku těchto záměrů. Klasická škola interpretovala své hodnotící soudy na základě svých nezměnitelných přírodních zákonů.

Historická škola prosadila názor, že hospodářské procesy jsou řízeny vývojovým principem, který má nezměnitelnou platnost, je totožný s tím, co se musí stát. Dále se

tato škola zasadila o etický evolucionismus a budování etické vědy na empirickém základě /Schmoller/. Na základě obou těchto přístupů vznikl názor, že ekonomie vytváří a může vytvářet hodnotící soudy na základě svých analytických rozborů.

„Chceme už předem proklamovat, že náš časopis, jako představitel empirické odborné disciplíny tento názor musí zásadně odmítnout, neboť se domníváme, že nikdy nemůže být úkolem zkušenostní vědy zjišťovat závazné normy a ideály, aby z nich mohla vyvozovat recepty pro praxi“ [Weber 1998: 9].

Reprezentanti nejmladší generace německé historické školy, spolu s Weberem a jeho spolupracovníky, mají zájem zabývat se jak problémy hospodářskými, tak hospodářsko relevantními a i hospodářsko podmíněnými. Důvodem byl aktuální význam historického vzniku určitých zájmových seskupení a konfliktů, které vznikaly v ekonomikách moderních zemí. Tyto okolnosti stavěly do popředí zájmu sociálně ekonomické stránky života. To však ale neznamená ztotožnění se s Schmollerovým holismem.

„Víra, že úkolem pokročilé vědecké práce je, aby ‚jednostrannost‘ ekonomického způsobu uvažování rozšířila v obecnou sociální vědu, trpí především tou chybou, že hledisko ‚sociálnosti‘, tedy vztahů mezi lidmi, je pro vymezování vědeckých problémů dostatečně určité pouze tehdy, jestliže je dále opatřeno nějakým speciálním obsahovým predikátem“ [Weber 1998: 23].

Kdybychom „sociálno“ označili za objekt vědy, museli bychom připustit, že by se jejím obsahem zabývala celá řada věd. Především filosofie, církevní dějiny, ekonomie, sociologie i právo. Tato skutečnost by nutně vedla k velmi různorodé a nepřehledné situaci. „Základ pracovních oblastí jednotlivých věd netvoří ‚věcné‘ souvislosti ‚předmětů‘, nýbrž myšlenkové souvislosti problémů: nová věda vzniká tam, kde se novou metodou sleduje nový problém a odhalují se tak pravdy, které otvírají nová významná hlediska“ [Weber 1998: 23].

Weber není zastáncem materialistické teorie dějin, která hledá obsah kulturních jevů v materiálním postavení zájmů. Uznává však, že studium sociálních jevů a kulturních procesů z pohledu jejich hospodářské podmíněnosti bylo vědeckým přínosem. Nesprávné je však vidět jako společného jmenovatele pro kauzální vysvětlování pouze čistě ekonomické faktory [Weber 1956: 259].

Weber kritizuje i Komunistický manifest, který je schopen ovládat pouze hlavy laiků a diletantů [Loužek 2005: 220]. Pro vyznavače tohoto programu Svazu komunistů jsou

příčiny historických jevů příčinami ekonomickými. I vědecký světový názor marxistů má svůj základ založený na ekonomice.

V této souvislosti Weber podotýká, že občas, pod vlivem stoupajícího kulturního významu moderních ekonomických přeměn a v důsledku aktuálnosti ‚dělnické otázky‘, se vědy, počínaje filosofií a konče biologií, snažily vytvářet a ovlivňovat ‚světové názory‘. Vznikalo tak monisticky zaměřené poznání, které je vůči sobě nekritické [Weber 1998: 24].

Vznikají tak, podle Webera, dvě možné alternativy vědeckého přístupu marxistů: buď všechno, co nemůžeme odvodit z ekonomického základu, budeme považovat za ‚nahodilost‘, anebo rozšíříme pojem ekonomična o veškeré lidské zájmy. Pokud nastane situace, že člověk reaguje na dvě, z ekonomického hlediska stejné situace různě, a to z důvodů různých politických, náboženských, klimatických a jiných podmínek, pak při zachování pravidel ekonomična, označíme všechny tyto okolnosti za dějinně ‚náhodné‘ podmínky, ve kterých ekonomické motivy působí jako ‚příčiny‘.

„Je ale zřejmé, že všechny tyto z ekonomického pohledu ‚nahodilé‘ momenty vždy podléhají svým vlastním zákonům, a to ve stejném smyslu jako momenty ekonomické, a že pro způsob pozorování, který sleduje jejich specifický význam, jsou právě ony ekonomické ‚podmínky‘ v úplně stejném smyslu ‚historicky nahodilé‘ jako naopak. Oblíbený pokus vzdor tomu zachránit nadřazený význam ekonomična spočívá nakonec v tom, že se vzájemné působení jednotlivých prvků kulturního života vyloží jako kauzální závislost všech ostatních na jediném: na ekonomickém“ [Weber 1998: 26].

Co způsobuje tuto jednostrannou analýzu kulturní reality založenou na specifickém ekonomickém základě? Tento jednostranný pohled kulturní skutečnosti Weber vysvětluje jednak používáním až stereotypního způsobu analýzy příčin a dále i užíváním stále stejné metodologie.

„Dějiny nějakého národa, k jejichž výkladu by se měly používat pouze motivy ekonomické, jsou zásadně zcela nemožné, a to stejným způsobem, jako by bylo nemožné ‚vysvětlení‘ Sixtinské Madony ze sociálně ekonomických základů kulturního života doby, v nichž vznikala. A takovéto vysvětlení není v zásadě o nic více vyčerpávající, než by bylo například odvozování kapitalismu z jistých proměn náboženských obsahů vědomí, jež spolupůsobily při genezi ducha kapitalismu, anebo než třeba bylo odvozování nějakého politického útvaru z geografických podmínek“ [Weber 1998: 26].

Úkolem společenskovední práce je usilovat o posun ve zkoumání čistě formálních norem sociálního života. Vždyť sociální věda je vědou o skutečnosti a nelze ji obsáhnout v celé její šíři. Náš život je nekonečně pestrý a lze „uchopit“ pouze jeho jednotlivé části. Racionální poznání společenské reality je možné pouze za předpokladu, že předmětem našeho poznání bude v určitém okamžiku jen jedna její část, jeden její subsystém, a to pouze ta část, která je pro náš život podstatná.

„Neexistuje naprosto žádná ‚objektivní‘ vědecká analýza kulturního života anebo – což má poněkud užší význam, ale pro náš účel to určitě neznamená nic podstatně jiného – žádná vědecká analýza ‚sociálních jevů‘, která by byla nezávislou na zvláštních a ‚jednostranných‘ hlediscích, podle nichž se – výslovně nebo mlčky, vědomě nebo nevědomě – konstituují, analyzují a výkladově člení tyto jevy jako objekt výzkumu“ [Weber 1998: 27].

Weber definuje vědy o kultuře */Kulturwissenschaften/* jako disciplíny, které usilují o poznání projevů života a poznání jejich kulturních významů. Základním znakem kulturních věd je vztažnost k hodnotám */Wertbeziehung/*. Znamená to, že pojem kultury je pojmem hodnotovým. Význam vytvoření každého kulturního jevu je subjektivní, a nelze jej tudíž převzít z již existujícího systému základních pojmů, neboť předpokladem pro existenci kulturních jevů je jejich vztah k idejím hodnot [Loužek 2005: 222].

Weber rozlišuje vědy historické, tzn. popisné a tzv. nomologické, to jsou ty, které se snaží nalézat zákony. Oba tyto druhy věd se vzájemně podmiňují. Jestliže historik své kauzální poznání spojuje s konkrétními příčinami, pak platnost individuálního výsledku, bez nomologických znalostí, tj. znalostí o pravidelnostech – zákonitostech příčinných souvislostí, by nebyla možná. Stejně tak by nomologické zákony nemohly existovat bez existence historických dat.

„Poznání sociálních zákonů není poznáním sociální skutečnosti, nýbrž jen jedním z rozličných pomocných prostředků, jež naše myšlení k tomuto účelu potřebuje. Proto žádné poznání kulturních procesů není myslitelné jinak než na základě významu, který pro nás má individuálně uzpůsobená skutečnost života vždy v určitých jednotlivých vztazích... Právě tento čistě logicko-formální faktický vztah máme na mysli, když zde hovoříme o logicky nutném zakotvení všech historických jednotlivin v ‚idejích hodnot‘. [Weber 1998: 35].

Kulturní jevy jsou velice rozmanité, a to jak formou, tak i obsahem /např.: náboženství právě tak jako filosofie nebo peníze/. Je to dáno tím, že jejich existence a forma, které tyto jevy nabývají historicky, jsou přímo nebo nepřímo spojeny

s kulturními zájmy lidí. Kulturní jevy jsou silnými determinantami lidí, a to především v procesech poznání, v poznávání idejí hodnot. Skutečnosti kultury poznáváme skrze subjektivní přístupy, neboť je vytvářejí lidé.

„Jestliže se stále opakuje domněnka, že by se ona hlediska dala ‚převzít přímo z látky‘, pak to pramení z naivního sebeklamu odborníka, který nepřihlíží k tomu, že to byla od začátku síla oněch idejí hodnot, s nimiž k látce nevědomky přistupoval a z jejíž absolutní nekonečnosti vyzdvihl jednu nepatrnou část jako to, na čem mu při zkoumání jedině záleží... Kulturněvědní poznání v našem smyslu je tedy na ‚subjektivní‘ předpoklady vázáno potud, pokud se stará jen o ty složky skutečnosti, které mají nějaký – byť i nepřímý – vztah k procesům, jimž přiřkládáme kulturní význam“ [Weber 1998: 36-37].

Skutečnost, že vztažnost k hodnotám je ze své povahy subjektivní, objektivita výsledků by neměla být podle Webera narušena. Zákony, ke kterým se vědy dopracovávají, jsou buď pravdivé nebo naopak, ale nejsou subjektivní. „Z toho však samozřejmě nevyplývá, že by také kulturněvědní bádání mělo mít pouze výsledky, které by byly ‚subjektivní‘ v tom smyslu, že by pro jednoho platily a pro druhého ne. Co se spíše mění, je míra, v níž jednoho zajímají a druhého nikoli“ [Weber 1998: 38].

„Objektivita“ poznávání kultury úzce souvisí s logickou funkcí a strukturou pojmů, se kterými společenské vědy pracují. Podle mnohých badatelů se k čistě objektivnímu poznání lze dopracovat prostřednictvím zobecňující abstrakce a analýzy empirična. Vznikne tak poznání, které je zbaveno všech hodnot, je naprosto racionální a získá tak podobu pojmového systému metafyzické platnosti a matematické formy.

Historici ekonomie jsou toho názoru, že je třeba vytvořit uzavřený systém pojmů, pomocí kterých bychom mohli skutečnost vyjádřit a dosadit ji do konečného systému. Z něho bychom pak mohli jednotlivé skutečnosti dedukovat. Weber však upozorňuje na skutečnost, že problémy, které se dotýkají lidí neustále vznikají a to v různých formách a dále se i lidé se svými názory a metodami neustále mění. Z tohoto důvodu Weber nesouhlasí s jakoukoli systémovou fixací a dává přednost konstruktivní vědecké diskusi.

Objektivitu ve společenskovědných teoriích nelze garantovat přesností empirických výzkumů neboť ty jsou pouze dílčí, parciální. Pro tento účel lze použít soustavu tzv. ideálních typů, které jsou schopny poskytnout předpoklady pro skutečně exaktní analýzu [Loužek 2005: 224].

Ve studii *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* publikované v roce 1904 hovoří Weber o ideálním typu jako o základním

metodologickém „pomocníkovi“ společenských věd. Je to pro něho fiktivní konstrukce, která by nám měla pomoci pochopit a vysvětlit specifčnost reálného dění. Konstrukce „ideálního typu“ vzniká tak, že jednostranně, myšlenkově vystupňujeme jeden nebo více charakteristických znaků zkoumaného fenoménu a jeho racionálním dotvořením vytvoříme bezrozporný myšlenkový obraz. Následně pak porovnáváme reálný průběh dění s touto námi vytvořenou racionalizovanou konstrukcí, přičemž odchylky, které nám vzniknou, slouží k lepšímu pochopení onoho reálného průběhu. Tuto metodu, metodu konstruování ideálních typů převzal Weber z klasických ekonomických teorií čistého trhu, v nichž jsou rovněž uměle racionalizovány určité kvality skutečnosti ve snaze lépe je pochopit. Weber upozorňuje na to, že nelze ztotožňovat ideální typy s realitou, což je vlastní, podle jeho slov, právě teoretikům čistého trhu stejně tak jako zakladatelům marxismu [Weber 1956: 5, 7, 14, 160. Keller 2005: 261].

„Tato konstrukce získaná myšlenkovým stupňováním určitých prvků skutečnosti, má co do obsahu charakter utopie. Její poměr k empiricky daným faktům života spočívá pouze v tom, že můžeme pragmaticky znázornit a v ideálním typu zpřístupnit svéráz těch souvislostí, které byly ve skutečnosti zjištěny anebo předpokládány jako souvislosti do určitého stupně působící, a které jsou v oné konstrukci zobrazeny abstraktním způsobem, tedy jako procesy závislé na ‚trhu‘“ [Weber 1998: 43].

Celá Weberova koncepce ideálního typu nám poskytuje svědectví o situaci, která v době Weberova působení existovala, o situaci, ve které Weber koncipoval svoji sociologii. Weberova koncepce ideálního typu je výsledkem bouřlivé diskuse, která probíhala v rámci tzv. sporu o metodu (*Methodenstreit*). Tento spor probíhal mezi historickým směrem národní ekonomie reprezentovaným Gustavem Schmollerem a směrem teoretickým v čele s Karlem Mengerem. Do tohoto myšlenkového střetu dále ještě vstoupili novokantovci Rickert, Windelband a Stammler a filosofové neoidealisté Dilthey, Simmel a další.

Weber je přesvědčen, že ideálně typické pojmy neboli „ideální typy“ vytvářejí skupiny pojmů neboli typologie, které může badatel použít k analýze a kategorizaci konkrétních rysů zkoumaného předmětu. Ideální typy nám slouží jako nástroje pro uspořádání informací a dále i pro odvození podobností a rozdílů mezi pozorovanými jevy. Je třeba je vnímat pouze jako nástroje analýzy, tzn. nevyjadřují soud o tom, co je na jevu „ideální“ a to ve smyslu skutečně hodnotového a obdivuhodného. Weber vycházející z typologie forem sociálního jednání používá několik ideálních typů: ideální typ „tradičního jednání“, který je motivovaný zvyklostmi a tradicemi, ideální typ

„afektivního jednání“ je motivován emocemi a podněty, ideální typ „hodnotově-rationálního jednání“ motivovaného hodnotami, zejména hodnotami nejvyššími a ještě typ „účelově-rationálního jednání“, a ten je podle Webera motivován vědomou metodickou kalkulací dostupných prostředků, umožňujících dosáhnout žádoucích cílů [Havelka: 2009: 154].

Weber vidí smysl ideálních typů v poskytování pojmových měřítek používaných pro analýzu individuálních situací, ve kterých se často směšují složky protikladných typů. Vyjadřují to, co lze nazvat omezenou rozmanitostí kulturních jevů, a badatelům umožňují systematicky „srovnávat a odlišovat“ velké skupiny rozdílných, ale přesto vzájemně souvisejících aspektů sociální zkušenosti [Harrington 2006: 107].

Weber má svůj cíl: pomocí ideálního typu sblížit poznávací nástroje historie a sociologie. Historie by pomocí ideálního typu získala šanci zkoumat obecnější vztahy oproti zásadám německého historismu a sociologie. Při respektování svého statusu vědy by se mohla vymanit ze zajetí pozitivismu [Keller 2005: 262].

Miloš Havelka ve své stati „Dějiny a sociologie u Maxe Webera“ uvádí: „Idealita ideálního typu má tedy – jak Weber ostatně zdůrazňuje – poukazovat na jeho „vytvořenost“, na jeho pomyslnost a jeho charakter vystupňování fenomenálního, s čímž pak souvisí i jeho selektivní funkce: opomíjí to, co (z nějakého důvodu) není důležité. Ideální typ je tedy čistě badatelským prostředkem, jehož význam a platnost se obnovují pouze adekvátním použitím v procesu poznání; proto v sobě rozhodně nemůže mít nic normativního či bezpodmínečného. Jeho nutnost je logická, a nikoli ontologická, a nelze jej používat ani axiologicky ani „utopisticky“ (eschatologicky). „Idealita“ ideálního typu poukazuje na jeho „konstruovatelnost“, na jeho pomyslnost a badatelské „vystupňování“ fenomenálního. S tím pak souvisí i jeho selektivní funkce: v ideálním typu se opomíjí to, co z nějakého důvodu není relevantní. Je možné tvořit jak ideální typy historických fenoménů, tak konstelací, a dokonce i procesů, třeba hospodářské změny či proměnu politických systémů“ [Havelka 2007: 83]. V roce 1906 uveřejnil M. Weber v časopisu *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* dvě metodologické studie. První pod názvem *K výměně názorů s Eduardem Mayerem /Zur Auseinandersetzung mit Eduard Mayer/* a druhou *Objektivní možnost a adekvátní příčinnost v historickém kauzálním výkladu /Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung/*. Tyto eseje byly uveřejněny v *Sebraných statích k nauce o vědě* a sice pod názvem *Kritické studie v oblasti logiky věd o kultuře /Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik/*.

V diskusi s Eduardem Mayerem řeší Weber spor na téma metodologické základy historie. Eduard Mayer, sám historik, vyslovil obavy nad přeceňováním významu metodologie uplatňované v rámci dějin. Je toho názoru, že i rozsáhlé metodologické znalosti ještě nejsou zárukou dobrého historika a nedostatečné metodologické názory nemusí nutně přinášet nedostatečné výsledky ve vědecké praxi.

„Tomu je třeba zásadně přitakat. Metodologie může být jen ‚osmyslnění‘ prostředků, které se osvědčily v praxi. Že jsou tyto prostředky přivedeny do vědomí, je stejně tak málo předpokladem plodné práce, jako je znalost anatomie předpokladem správné chůze,“ konstatuje Weber [Weber 1971: 217].

Mayer předkládá další možnosti vlivu historie. Ta se může zabývat např. tím, co je náhodné, co vzniká ze svobodné vůle konkrétních osobností i co tvoří vliv idejí na jednání lidí. Nabízí k polemice myšlenku, že vlastním předmětem vědeckého poznání jsou „masové jevy“ a to v protikladu k individuálnímu jednání. Staví proti sobě jevy typické a individuální a vývoj společností, především sociálních tříd nebo národů proti jednání jednotlivců. Nesouhlasí s názorem, že dějinný vývoj máme vnímat jako „zákonitý“ a formulovat vývojové etapy civilizací.

Weber nesouhlasí s Mayerovým ztotožňováním pojmů „iracionalita“ a „svoboda“. Mayer nevidí rozpor mezi příčinným vysvětlením lidského jednání */Erklären/* a jeho porozuměním */Verstehen/*. Tento problém existuje jak v oblasti lidské motivace, tak i v oblasti „neživé“ přírody. Vždyť to, co se teprve „děje“ je v rámci tohoto chápání „svobodné“ ve svém vývoji a to co se již stalo je „nutná“ myšlenková skutečnost [Loužek 2005: 226].

Weber nesouhlasí ani s Mayerovou představou analyzovat dějiny z hlediska pojmů svoboda a odpovědnost. Takto prováděná analýza přibírá morálně politické soudy, k čemuž není určena. „Kauzální analýza nedodává absolutně žádné hodnotící soudy a také hodnotící soud není žádné kauzální vysvětlení. A stejně jako se hodnocení nějakého procesu – třeba ‚krásy nějakého přírodního procesu‘ nachází v jiné sféře než kauzální vysvětlení, tak by i vztah ‚odpovědnosti‘ historického individua před jeho svědomím nebo soudem Boha či člověka a jakékoli jiné vnášení filosofického problému svobody do metodiky dějin zrušilo charakter zkušenostní vědy stejně, jako by působilo začlenění zázraků do jejích kauzálních řad“ [Weber 1971:225].

Ve svém odborném článku *Objektivní možnost a adekvátní příčinnost v historickém kauzálním výkladu* Weber vysvětluje pojem objektivní možnosti, se kterým pracuje i E. Mayer. V diskusi na toto téma jde o to, zda má historie právo rozvíjet hypotetickou

úvahu o něčem, co se nestalo, ale stát se mohlo, pokud by nastaly jiné podmínky. Existuje přece celá řada historických rozhodnutí velkých osobností, např.: Napoleona, a jiných, kteří se historicky rozhodli, ale mohli se rozhodnout jinak a dějiny mohly tudíž jít jinou cestou. Tato možná skutečnost je obsahem pojmu objektivní možnosti.

„Soud, že pokud by nějaká historická skutečnost v komplexu historických podmínek chyběla nebo byla myšlena jako pozměněná, následoval by historicky změněným vztahům odlišný průběh historických událostí, má hodnotu pro zjištění ‚historického významu‘ nějaké události. V takovém případě může historik v případě, kdy existuje spor o ‚historický význam‘ události, takovou úvahu výslovně rozvinout a zdůvodnit“ [Weber 1973: 268].

Teorii objektivní možnosti lze dále nalézt v pracích fyziologa von Kriese a návazně v kriminalistické a právnické literatuře, především u Merkela, Rümelina, Liepmanna a Radbrucha. Pojem objektivní možnosti vzniká za určitých okolností: musí existovat zájem pouze o určité stránky nebo aspekty události nebo problému, který nás zajímá. Soudce se soustředí ne na celkový individuální průběh událostí, nýbrž pouze na jejich podstatné části, které lze zahrnout, subsumovat pod právní normy.

„Historika na druhé straně nezajímají např. na smrti Césara ani kriminalistické, ani medicínské problémy, které však případ nepochybně rovněž obsahuje, ani jednotlivosti jejího průběhu, pokud nejsou užitečné pro charakteristiku Césara nebo pro charakteristiku stranické struktury Říma – tedy jako poznávací prostředky – nebo konečně pro politický efekt jeho smrti jako reálné příčiny“ [Weber 1973: 272].

Názory o objektivních možnostech však nelze vytvořit bez použití nauky o zákonitostech jevů – nomologie. Pojem „objektivní možnosti“ ve skutečnosti obsahuje něco, co neexistuje. Pokud bychom uvažovali o tom, co by se stalo kdyby se změnily okolnosti a tudíž i události, museli bychom provést generalizace, izolace a rozčlenění jevů, což je působnost teoretické sociální vědy. Historická analýza se v tomto případě neobejde bez spolupráce se společenskovědními disciplínami.

„Kategorie možnosti nepřichází tedy k použití v negativním tvaru, tedy ve smyslu, že jde o výraz našeho nevědění nebo neúplného vědění v protikladu k aserktorickým nebo apodiktickým soudům, nýbrž přesně obráceně znamená vztah k pozitivnímu vědění ‚pravidel dění‘ k našemu ‚nomologickému‘ vědění“ [Weber 1973: 276].

Důležitým Weberovým metodologickým článkem je *Stammlerovo „překonání“ materialistického pojetí dějin /R.Stammlers „Überwindung“ der materialistischen Geschichtsauffassung, 1907/* [Weber 1973: 291-359]. Stammler byl přesvědčeným

idealistou, který chtěl dokázat, že pohyb v rámci času, dějiny, lze vysvětlit pomocí náboženských paradigmat, která považoval za rozhodující.

Weber kritizoval Stammera pro jeho až příliš jednoduchý badatelský přístup. Stammer nesouhlasí s jednostranností materialistického výkladu a při tom sám prezentuje jednostranně idealistické pojetí [Weber 1956: 3].

„Monstrózní na Stammerově knize je právě nepoměr, v němž jsou stavěny cíle a výsledky k ohromné ostentativnosti použitých prostředků. Je to téměř tak, jakoby továrník dal do pohybu všechny kapitálové prostředky a nesčetné pracovní síly, aby v mocné továrně nejmodernější konstrukce vyráběl atmosférický vzduch /plynný, nikoli tekutý!/" [Weber 1973: 291]. Takto ironizuje Weber idealistické názory Stammera.

Weber na rozdíl od Stammera uplatňuje při svém vědeckém bádání jak vliv duchovních zdrojů na vývoj společenského a hospodářského života /především v díle *Protestantská etika a duch kapitalismu*/, tak také vliv ekonomických /materiálních/ faktorů na náboženskou etiku *Hospodářská etika světových náboženství*/. Je to důkaz toho, že se Weber snažil o komplexnost všech vlivů, a to jak duchovních tak i materiálních.

V rámci metodologie Maxe Webera máme k dispozici jeho další významnou práci pod názvem: *Smysl hodnotové neutrality v sociologických a historických vědách* /1917/. Weber zde vyslovuje své stanovisko ke sporu o hodnoty, jde o druhý spor o metodu. Diskuze se uskutečnila ve Spolku pro sociální politiku /Verein für Sozialpolitik/, kde se utkaly dvě názorově odlišné strany. První reprezentovali Eduard Spranger s Gustavem Schmollerem a druhou Max Weber s Wernerem Sombartem.

Tento spor probíhal od roku 1904. V této době se uskutečnila diskuse na základě „Objektivitý' sociálně vědního a sociálně politického poznání“ na konferenci v Mannheimu. Spor dál pokračoval ve Vídni v roce 1909. Schmoller při této příležitosti poznamenal: „Byl jsem ohromen Weberovým postojem k mému příspěvku a tónem, jakým se proti mně vymezil. Jestliže omezuje politickou ekonomii do hranic exaktní vědy, jako to dělá Schumpeter a nyní A. Weber, přestává říkat cokoli o reálné části ekonomických vztahů, které hrají roli v životě člověka“ [Weber 1966: 303-327].

Výsledkem této diskuse byla publikace, která v omezeném počtu vyšla v roce 1913. Reakce na tento dokument se objevila těsně před I. světovou válkou, v roce 1914 na zasedání Spolku v Düsseldorfu. Max Weber měl svého největšího protidiskutéra v osobě Grünberga. Na stranu Maxe Webera se přiklonil pouze Werner Sombart. Starší

generace vědců sice s M. Weberem sympatizovala, její váha však nebyla příliš velká. Střední a mladší generace projevovala podporu buď malou nebo žádnou.

Ve své metodologické práci *Smysl hodnotové neutrality v sociologických a historických vědách* /1917/ se Weber zabývá problémem katedrového hodnocení. Weber zde řeší otázku, zda se má učitel při svém působení „vyznávat“ ze svých etických a kulturních ideálů případně z jiných světonázorově odůvodněných hodnocení. V tomto případě není vhodná vědecká diskuse, neboť tato otázka je sama závislá na hodnocení praktickém.

V těchto souvislostech Weber upozorňuje na dva protikladné názory:

1. Odděluje od sebe dvě kategorie, které je třeba od sebe oddělit, ale která spolu souvisejí. Tyto kategorie do výuky doporučuje:

Do první řadí ta fakta, která jsou čistě empirická a logicky odvoditelná. Druhá jsou praktická, etická či světonázorová hodnocení.

2. Obsahem druhého názoru je skutečnost, že ačkoli toto oddělení nelze důsledně provést, přesto je třeba, aby se profesor při svém působení vystříhal praktických hodnotových otázek.

S názorem č. 2 Weber nesouhlasí neboť se domnívá, že součástí postoje mají být „vášně“, které jsou zárukou „temperamentního“ /aktivního/ zkoumání.

„Stanovisko k názoru č. 1 se mi zdá přijatelné tehdy a jen tehdy – a to i ze subjektivního hlediska jeho případných stoupenců – jestliže si akademický učitel jako bezpodmínečnou povinnost stanoví, aby v každém jednotlivém případě /a to i přes nebezpečí, že se tím jeho přednáška stane méně zajímavá/ svým posluchačům a sám sobě nesmlouvavě objasnil, co z jeho případných závěrů je čistě logicky vyvozeno nebo je čistě empirickým zjištěním, a co je praktickým hodnocením“ [Weber 1998: 65].

Zda by se mělo nebo nemělo při výuce hodnotit, souvisí jednak s praktickou univerzitní politikou a dále s tím, zda jsou vytvořeny stejné podmínky pro projednávání všech politických názorů. Pokud by podmínky pro prezentaci názorů nebyly stejné, akademická půda by se stala politickou arénou.

„Je přece zřejmé, že není možné jedním dechem požadovat přípustnost katedrového hodnocení a – když se z toho mají vyvodit důsledky – poukazovat na to, že universita je státní ústav pro výchovu úředníků, jež jsou ‚státu věrní‘. Tím se z university nestane ‚odborná škola‘ /což se mnohým docentům zdá být degradující/, nýbrž kněžský seminář – aniž by ovšem měl jeho náboženskou důstojnost“ [Weber 1998: 70].

Weber označuje akademickou přednášku žánrově za zcela jinou formu, než projev na veřejnosti. Přednáška musí splňovat v první řadě pedagogický účel, to je jejím posláním. „K propagandě svých praktických ideálů se pro profesora, právě tak jako pro kohokoli jiného, nabízejí jiné příležitosti, a pokud ne, může si je ve vhodné formě snadno opatřit, jak to zkušenost dokládá v případě každého poctivého pokusu o to. To, k čemu ho ponoukají jeho bůh nebo démon, to může /a má/ předvádět v tisku, na schůzích, ve spolcích, v esejích, tedy v kterékoliv formě, jež je dostupná každému jinému občanu“ [Weber 1998: 67-68].

Podle Webera existují tři základní schopnosti, které by se měl student od svého učitele naučit: 1. schopnost spokojit se s prostým splněním zadaného úkolu, 2. schopnost rozpoznávat fakta /často nepohodlná/ a oddělovat jejich zjištění od hodnotícího stanoviska k těmto faktům, 3. schopnost potlačovat vlastní osobnost, především potlačovat potřebu okázale stavět na odív vlastní vkus a jiné pocity.

Pokud je učitel přesvědčen o tom, že praktická hodnocení jsou nevyhnutelná, je povinen, aby použitá hodnocení byla srozumitelná, a to jak žákům, tak i učitelům samotnému. „Ponechávám otevřeno, zda přednášky o odborných empirických oborech musí především usilovat o to, aby byly ‚zajímavé‘, ale na druhé straně se obávám, že ‚vzrušivost‘ dosahovaná přílišnou zajímavostí osobního tónu, by u studentů natrvalo vypěstovala sklon k povrchnosti v odborné práci“ [Weber 1998: 72].

Weber se dále, v rámci metodologie, zabývá otázkou logického výkladu hodnocení. Připomíná, že je velice obtížné oddělovat v praxi hodnoty a fakta. Velice často se právě v tomto postupu dělají chyby.

Objektivita společenských věd je napadána třemi argumenty: 1. věda chce dosáhnout „hodnotových“, tj. logicky a věcně správných výsledků, a tudíž sama předpokládá určité hodnoty, 2. věda chce dosáhnout „hodnotových“ výsledků ve smyslu, že již výběr látky obsahuje hodnocení, 3. empirická věda nemůže pojednávat o „subjektivních“ hodnocení lidí jako o objektu.

Nejsnáze lze odpovědět na bod třetí: „Jedná se přece výlučně o požadavek, jenž je sám o sobě nanejvýš triviální: aby badatel a přednášející, protože se zde jedná o heterogenní problémy, bezpodmínečně odlišoval zjišťování empirických faktů /včetně jím zjištěného ‚hodnotícího‘ chování empirických osob, jež se stávají předmětem zkoumání/ od jejich posuzování jako žádoucích, tedy od svého vlastního, v tomto smyslu ‚hodnotícího‘ stanoviska“ [Weber 1998: 73].

Odpověď na první a druhý bod je již složitější. Weber v první řadě hovoří o tom, že pravdy získané na základě zkušenosti nemusí být spolehlivější než pravdy etické. I empirická zjištění mohou být sporná. Pro dosažení relativní pravdy je důležité poznat podstatu zkoumaného problému.

„Platnost praktického imperativu jako normy na jedné straně a platnost pravdy jako empirického faktického zjištění na straně druhé spočívají svou problematikou ve zcela heterogenních rovinách. Specifická dignita každé z nich se poruší, jestliže to neuznáme a jestliže se budeme snažit obě sféry násilně slučovat. Právě to se podle mého názoru stalo zejména u profesora Schmollera“ [Weber 1998: 74].

Problémy: 1. zda, jakým směrem či s jakou pravděpodobností se bude vyvíjet určitá situace, a 2. zda máme sami napomáhat či bránit, aby se to stalo, jsou naprosto různé. Hodnotové soudy a empirická zjištění jsou problémy heterogenní, které jsou principiálně odlišné.

„Jestliže si naproti tomu někdo, kdo oběma způsobům tázání přiznává absolutní heterogenitu, přesto činí nárok vyjádřit se v jedné a téže knize, na jedné a téže stránce, ba i v hlavní a vedlejší větě jedné a téže syntaktické jednotky na jedné straně k jednomu a současně druhému z obou heterogenních problémů, je to jeho věc. Co by se na něm mělo požadovat, je pouze to, aby své čtenáře ve věci absolutní heterogenity problémů neúmyslně /nebo také z vědomé pikantérie/ neklamal“ [Weber 1998: 81-82].

V čem je podle Webera smysl diskusí o praktickém hodnocení: 1. vypracování posledních, vnitřně „důsledných“ hodnotových axiomů, z nichž protikladná mínění vycházejí, 2. dedukce „důsledků“ hodnotících stanovisek, které vyplývají z posledních hodnotových axiomů, 3. zjištění faktických důsledků, jež by praktická realizace určitého hodnotícího stanoviska měla, 4. objasnit nové hodnotové axiomy a z nich vyplývající postuláty, které zastávce praktického postulátu nebere v úvahu.

„Vlivem této čistě logické situace nedochází v empirickém zkoumání k vůbec žádné legitimaci ‚praktických hodnocení‘. Avšak tento stav v souladu s historickou zkušeností způsobuje, že jsou to kulturní, což znamená hodnotové zájmy, které ukazují směr také čistě empirické práci“ [Weber 1998: 83].

Nesprávnost ideálů nemůžeme dokazovat vnějšími „fakty“. Fakta nebo podmínky, ty mohou omezovat realizaci konkrétního ideálu, ale nic to nevypovídá o jeho správnosti či nesprávnosti. Proto je nesprávné domnívat se, že lze nějakou politickou ideologii potvrdit nebo vyvrátit na základě teoretických závěrů ekonomie, politologie nebo sociologie.

„Můžeme například přesvědčenému syndikalistovi názorně dokazovat, že jeho konání je nejen sociálně ‚neúčinné‘, tj. že nemůže mít žádný vliv na změnu vnějšího třídního postavení proletariátu, ale že dokonce vyvoláváním ‚reakčních‘ nálad toto postavení nevyhnutelně zhoršuje, a přece se mu tím – jestliže se skutečně hlásí k posledním důsledkům svého názoru – vůbec nic nedokázalo, a to nikoli proto, že by byl pomatený, nýbrž proto, že ze svého hlediska může ‚mít pravdu‘“ [Weber 1998: 84-85].

Empiricky můžeme vyřešit určitý problém, kde je jednoznačně dán účel a hledáme k němu vhodný prostředek. Výrok „x je jediným prostředkem k dosažení y“, je jen faktické převrácení věty: „po x následuje y“. Aby se nám podařilo kauzálně připojit empirické procesy, je třeba racionální, a to buď empiricko-technické nebo také logické konstrukce, které nám odpoví na otázku: Jak by za absolutně racionální, empirické a logické správnosti či nespornosti vypadal skutečný stav věcí, ať už by představoval vnější souvislost jednání nebo myšlenkový útvar?

Racionální ideální typ, kdyby měl jakýkoli obsah, kdyby představoval etickou, právně dogmatickou, estetickou nebo náboženskou normu založenou na víře, či technickou, ekonomickou, právně politickou, sociálně politickou či kulturně politickou maximu, anebo ať reprezentuje ‚hodnocení‘ jakéhokoliv druhu na úrovni maximální racionální formy, vždy má jeho konstrukce v rámci empirických výzkumů pouze jeden úkol: ‚porovnat‘ s ním empirickou skutečnost a to ve smyslu současného stavu, nebo tendencí oddalování se nebo přibližování se k němu [Weber 1998: 103].

Do oblasti metodologie zasáhl i vztah mezi klasickou školou a německou historickou školou. Weber poukazuje na to, že snížení váhy klasické školy německou historickou školou bylo nešťastné, neboť klasická škola disponovala zákony klasické ekonomie, byla schopna vytvářet ideální typy a současně i hospodářsko-politický ideál.

„Když vlivem hospodářsko-politických a sociálně politických změn v hodnocení státu došlo k náhlému obratu také v oblasti hodnocení, zasáhlo to ihned oblast bytí a čistě ekonomická teorie byla zavržena nejen jako výraz ideálu – na což si nikdy nemohla činit nárok – , ale také jako metodický přístup ke zkoumání skutečnosti“ [Weber 1998: 104-105].

Weber předkládá dva důležité závěry německé historické školy: 1. že racionální konstrukce ekonomické teorie jsou pouhé fikce, které nevyprávějí nic o realitě faktů; 2. hodnotová neutralita ve vědě není možná. S prvním závěrem Weber souhlasí, ale zároveň připomíná, že zde není popírána užitečnost ekonomické teorie.

„Teoretické konstrukce stojí výlučně ve službě poznání elit, jež samy neposkytují, neboť tyto reality samy se ke konstruovanému vývoji přibližují jen v nejkrajnějším případě, a to v důsledku spolupůsobení jiných okolností a motivů, jež nejsou obsaženy v jejich předpokladech. To, co jsme právě řekli, ovšem není důkazem proti použitelnosti a nezbytnosti čisté teorie“ [Weber 1998: 105].

Ke druhé tezi má Weber zamítavé stanovisko. „Druhou tezí bylo, že hodnotově neutrální nauka o hospodářské politice nemůže v žádném případě existovat jako věda. To je ovšem zásadně nesprávné, a sice nesprávné v tom, že ‚hodnotová neutralita‘ - v předtím naznačeném smyslu – je právě naopak předpokladem každého čistě vědeckého zkoumání politiky, zejména politiky sociální a hospodářské“ [Weber 1998: 105].

Hospodářská politika je nauka, kde Weber připouští existenci hospodářských maxim. Ty však musí být otevřené a upřímné. Weber upozorňuje na vzrůstající moc státu. Na přelomu 19. a 20. století se stal stát tak rozšířenou hodnotou, že přestala být respektována jako hodnota a státní moc se označila za zákon.

Vznikl tak závěr, že stát musí být, zejména pro hodnocení ‚politiky‘ a ‚moci‘, tou zásadní ‚hodnotou‘, podle které by se mělo měřit veškeré společenské jednání. Ale toto je nepřipustná reformulace faktů patřících do sféry bytí a ne do norem, které přísluší sféře hodnocení. Při vysvětlování ‚prostředků‘ / ‚udržování‘ či ‚podpory‘ státu/ se brzy ukáže, jak nedostatečně jednoznačné jsou výsledky tohoto hodnocení [Weber 1998: 107].

Weber analyzuje pojem panství v rámci sociologie politiky ve III. kapitole svého díla *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tato třetí kapitola *Typy panství /Die Typen der Herrschaft/* patří k nejdůležitějším pasážím Weberova díla. Máme možnost poznat definici panství /autority/ jako šanci, že určitá skupina lidí uposlechne rozkazu určité osoby. Weber vychází z kategorie moci, kterou vysvětluje jako šanci jednajícího prosadit v rámci určitého sociálního vztahu svoji vlastní vůli, a to i přes odpor druhých /více kap. 7.4, str.: 109/ [Keller 2005: 274].

Max Weber se ve své metodologii snaží o propojení určitých prvků německého historismu s principy pozitivismu. Je si vědom, že obě metodologické disciplíny mají svá slabá místa, která jsou pro něho nepřijatelná. U pozitivismu odmítá ztotožnit se se závěrem, že poznávací cíle a postupy v přírodních a sociálních vědách jsou v zásadě totožné. V rámci německého historismu nesouhlasí s tím, že nemůžeme v oblasti kultury a historie vytvářet jakákoliv zobecnění, protože lidské jednání nepodléhá

pravidelnostem, které se řídí zákony přírody. Má výhrady proti historizujícímu relativizmu, který používá metody, která ať zkoumá jednání člověka, nebo přírodní zákony, vždy usiluje o určitou abstrakci a zobecnění. Na rozdíl od pozitivistů zastává názor, že člověk na rozdíl od věcí může být chápán nejen podle vnějších projevů, tzn. na základě pozorování, ale i na základě své vnitřní motivace, které nelze považovat za viditelné projevy. Na rozdíl od obou proudů akcentoval problém hodnotové orientace. Té se vědec nemůže vyhnout, je povinen ji přiznat a to jak sobě, tak i ostatním [Keller 2005: 263].

7. Racionalita

Většina znalců Weberova díla se shoduje na tom, že téma racionality a procesu společenské racionalizace jsou témata, prostupující celým jeho dílem. Byla to 60. léta 20. století, doba velkých teoretických diskusí o Weberově sociologii náboženství, o vědecké disciplíně, pomocí které Weber hledal kořeny vzniku a vývoje těchto, pro civilizaci zásadně důležitých priorit.

Upřesňovaly se funkce a cíle sociologie náboženství. Má se tato věda soustřeďovat pouze na studium církví a jejích institucí nebo se má dále věnovat hodnotám a kulturám civilizace. Skupina funkcionalistů měla zato, že by se analýza náboženství měla soustředit na jeho funkci a význam, který pro společnost má. Strukturalisté viděli náboženství jako součást společenského celku a hledali souvislosti s ostatními subsystémy společnosti [Loužek 2005: 306].

Weber svou sociologií náboženství vystupuje v první řadě jako klasik sociologie náboženství. Zabýval se vztahem mezi hospodářskými a sociálními fenomény na straně jedné a fenomény náboženskými na straně druhé. Byl přesvědčen o tom, že tento vztah není vztahem jednostranným tzn., že bychom mohli jevy náboženské odvodit z jevů sociálních a naopak, nýbrž vztahem vzájemným, oboustranným. Tento názor se snaží Weber dokázat tím, že ve svém bádání sleduje vzájemné souvislosti mezi utvářením hospodářské a sociální soustavy se soustavou hospodářské etiky, kterou nechápe jako soustavu teologických dogmat, ale především jako „celek praktických forem chování“. Hospodářská etika je ve své podstatě sama složitým sociálním jevem, který je zainteresován ve vzájemných vztazích i k jiným komponentům společenského života [Vobořilová 2011: 35].

Jeho přístupy k této problematice jsou dále založeny na integraci, kompenzaci, a co je pro další vývoj tohoto druhu myšlení důležité, i na sekularizaci. Weber se soustřeďuje na empiricko-sociologickou analýzu a pomocí ideálních typů např. kněz, prorok, laik, hierokratická a politická dominance, masové náboženské kvalifikace apod. hledá pro tyto problémy vysvětlení.

Racionalizaci Weber vysvětluje v rámci čtyřech významů:

1/ Jde o význam racionality, který Weber používá ve své teorii jednání /materiální – sleduje stupeň uplatnění sociálního jednání ve spojení s určitými hodnotovými postuláty/. Zde racionalita obsahuje vztah mezi prostředky a následky, kdy aktér si volí prostředky, které jej přivedou nakonec k důsledkům, které si sám přál. V tomto případě

znamená racionalita technicky adekvátní kalkulaci, jak se dostat z bodu A do bodu B [Petrusek 1996: 906].

2/ Weber používá jiný význam racionality v případě, když se zabývá světovou historií. Často odlišuje racionální kapitalismus od tradičního kapitalismu. Toto rozlišení vychází z podstaty každého z obou kapitalismů. Tradiční forma je relativně statická, zatímco racionální kapitalismus je velkou silou, která měnila a stále mění svět. Racionalita v tomto případě znamená cosi aktivního, sílu, která spíše svět ovládá než aby se mu pasivně přizpůsobovala nebo fungovala pouze rutinně.

3/ třetí typ racionality používá Weber v případě, kdy srovnává různé typy institucí. Byrokracii popisuje jako racionální formu administrativní organizace a odlišuje tak iracionální prvky patrimonialismu /racionalita formální – sleduje míru uplatnění kalkulu/ [Petrusek 1996: 906].

4/ Weber pracuje i s racionalitou účelovou. Jako účel vnímáme to, kvůli čemu se něco koná nebo děje. Někdy to může být pouze cíl, k němuž vedou určité prostředky. Účelová racionalita, jako náplň účelově racionálního jednání nám umožňuje určité chování lidí předpokládat, a jako prostředek slouží k dosažení racionálních účelů, například úspěchu nebo zisku.

Do současné doby nejsou překonány Weberovy analýzy historického procesu formování moderní byrokracie a stejně tak není překonána Weberova analýza odlišností moderní byrokracie oproti formám správy z doby předmoderní [Weber 1976: 551-576]. Weber přikládá velkou důležitost ekonomickým a sociálním předpokladům vzniku moderní byrokracie. Rozhodujícím impulsem pro její vznik se stal rozvoj peněžního hospodářství, které se stalo rozhodujícím pro odměňování úředníků v moderní společnosti.

Další příčinou rychlého růstu byrokratických organizací jsou jejich technické přednosti. Právní nivelizace a likvidace regionálních, tradicí zabydlených útvarů, které řídily místní elity, to vše vytvořilo akční prostor pro vznik a rozvoj kapitalismu. Weber byl přesvědčen, že byrokratická struktura podporuje racionální způsob života a intenzivně rozvíjí racionální věcnost, střízlivost, profesionalitu a odbornost [Weber 1976: 561-562].

Weber při svém bádání vychází z ekonomických a sociálních předpokladů existence moderní byrokracie [Keller 2007: 23]. Byrokraticky spravované organizace existovaly již ve starověku. V této době však fungovaly většinou na principu naturálního odměňování svých pracovníků. Systém byrokracie nutně pro svou existenci

potřebuje daňový systém, který je potřebný pro poskytování stálého platu úředníkům. Kromě peněžních forem odměňování je proces byrokratizace správy dále rozšířen o kvantitativní nárůst správních úkolů, které jsou spjaty především s územní expanzí států a dále i s kvalitativními změnami činnosti správy /např.: vydržování stálé armády, zavedení pravidelných daní, údržba a provoz komunikací, státem organizovaná justice, vzdělávací systém, systém sociálního zabezpečení apod./. Ve výše uvedených oblastech došlo k tomu, že proces byrokratizace způsobil oddělení členů správního aparátu od výrobních prostředků potřebných k jejich činnosti a tak došlo k odloučení byrokratů od výrobní sféry a k jejich vyvlastnění [Keller 2007: 23].

Aspekt vyvlastnění se stal spojovacím článkem procesu byrokratizace s rozvojem kapitalistického podnikání. Byrokratická správa vytváří předpoklady pro racionální kapitalistické podnikání tím, že nahrazuje libovůli v rozhodování trvale platnými neosobními pravidly, která poskytují kapitalistickým podnikatelům lépe kalkulovat možnosti i rizika jejich podnikání.

Weber si je vědom i určitých rizik byrokratické organizace, která nazval „zkonstatěním“. Víme, že jakmile jednou určitou byrokratickou strukturu někde vybudujeme, velice těžko se nám daří ji měnit nebo dokonce rušit. Zaměstnanci, ve vlastním zájmu, umí velice důsledně hájit „právo na úřad“ /definitivu/ a tím i právo na svou existenci [Weber 1976: 569-573].

Byrokraticky řízené organizace, jejich existence a rozvoj, mají důležitou spojitost s demokratizací společnosti. Jde především o demokratizaci přístupu ke správním funkcím. Weber je přesvědčen, že byrokratizace správního systému musí nezbytně provázet existenci moderní masové demokratizace a je nutným protipólem samosprávě relativně malých, sociálně homogenních celků existujících v minulosti. Nová byrokratická racionalita svými normami neřeší jednotlivé případy, ale přichází se systémovým řešením, uplatňuje se v takové společnosti, která již nezná rodová a osobní privilegia, nezná takové členy společnosti, kteří by byli po formálně právní stránce postaveni naroveň [Weber 1964: 723-729].

Postavení byrokratů není vyšší než těch, kteří spravují. Tak tomu bylo i ve společnostech tradičních, kdy úředníci tradičních panství vymáhali a to přímou cestou materiální hodnoty pro své pány a tím i pro sebe. Existence byrokratů se realizuje zprostředkovaně, přes systém státních daní. Weber došel k přesvědčení, že dokonalá byrokracie není záporným fenoménem kapitalistické moderní společnosti, nýbrž

naopak. Je významnou podmínkou rozvoje prosperující, výkonné ekonomiky. Zdůrazňuje však, že mentalita byrokracie by měla být podobná mentalitě protestantsky orientované rané buržoazie. [Keller 2007: 19-25].

Na cestě svého dalšího poznání objevuje Weber problém, který má souvislost s formální racionalitou. Ta za jistých okolností může plodit i iracionalitu. Weber byl tímto problémem znepokojen a pokládal jej za iracionalitu racionality. Byl přesvědčen, že moderní západní svět přišel se zvláštním druhem racionality, který dosud neexistoval. Racionalita pochopitelně existovala v různých formách, na různých úrovních, v různých společnostech, ale ta, kterou Weber nazývá formální racionalitou, ta je racionalitou novou. Podstatou této formální racionality je podle Webera hledání optimálních prostředků k dosahování cílů, má svá pravidla i omezení a širší sociální struktury. Jedinci tak využívají možnosti již existujících pravidel, omezení a struktur, která jsou určitými paradigmaty, umožňující vymyslet ty nejlepší metody a pak následně i jejich realizaci. Tento mechanismus Weber označil za hlavní vývoj světové historie. Dosud museli lidé objevovat postupy určitých řešení sami za pomoci pouze toho, co sami měli k dispozici. Za pomoci formální racionality mají lidé k dispozici pravidla, která jim pomáhají se pro optimální řešení rozhodnout. Lidé žijí v určitých strukturách, které jim přímo diktují, co mají dělat. Nemusí pro sebe objevovat způsoby, jak dosáhnout svých cílů, protože ty již objeveny jsou a jsou institucionalizovány do pravidel, předpisů a struktur. Lidé se tak dostávají do situace, kdy jsou nuceni respektovat určitá pravidla [Weber 1964: 60].

Dalším důležitým aspektem formální racionality byla skutečnost, že existuje menší, limitující prostor při výběru prostředků k dosažení potřebných cílů. Vzhledem k tomu, že výběr prostředků je limitován nebo dokonce předurčen, každý si snadněji vybere ten nejvýhodnější.

To jsou okolnosti a problémy, které Webera natolik zaujaly, že v nich viděl smysl svého bádání na téma byrokracie. Byrokracie je formálně racionalizovaná struktura a jsou to její vrcholové orgány, které vytváří pravidla a normy, které zaměstnanci musí respektovat, a ta je za předpokladu správného výběru dovedou k naplnění jejich potřeb.

Byrokracie, reprezentovaná formální racionalitou, byla dílem západoevropského světa. Pro Webera je byrokracie vrcholem formální racionality. Weber souhlasil s existencí byrokracie, souhlasil i s principy, na základě kterých fungovala, neboť výhody, které byla schopna formální racionalita zabezpečit, mu žádný jiný systém

nedokázal nabídnout. Tyto skutečnosti ho utvrzovaly v názoru, že to je cesta budoucího vývoje společnosti [Weber 1976: 562].

Jaké důkazy hovoří ve prospěch vztahu mezi byrokracií a formální racionalitou [Ritzer 1996: 35]: jde o nejefektivnější strukturu pro řešení velkého množství problémů, které je byrokracie schopna efektivně vyřešit. Weber jako příklad uvádí daňový úřad Internal Revenue Service. Dále byrokracie, díky svým pevným pravidlům a omezením, může s velkou pravděpodobností předvídat, může kvantifikovat, kontrolovat lidi tím, že rozděluje práci. Každý obdrží určitý počet dobře definovaných úkolů, které musí splnit podle technologií určených organizací. Lidé se tak mohou postupně dostávat až do rolí robotů, což by mohlo vést ke ztrátě svého vlastního úsudku a k nerealizování svého vlastního tvůrčího potenciálu.

Byrokracii můžeme charakterizovat pomocí čtyř základních složek formální racionality: jde o efektivitu, předpověditelnost, kvantifikaci a kontrolu [Ritzer 1996: 37]. Nahrazuje tak humánní technologie nehumánními. A ještě je tu již zmíněný znak byrokracie, iracionální racionalita. Iracionality byrokracie obtížně eliminuje. Stává se, že místo aby byrokratické modely zůstaly efektivní, často se promění v opak a výsledkem je tzv. „úřední šiml“. Byrokracie se může stát i nepředvídatelnou. To v případě, když si zaměstnanci nejsou jisti, co se od nich očekává, a klienti neobdrží služby, které žádají. Kvantifikace může vést k mimořádnému množství práce neodpovídající kvality. A tak postupně, díky těmto okolnostem, může byrokracie ztrácet kontrolu nad těmi, kteří v ní pracují anebo nad těmi, kteří využívají jejích služeb. Nesouhlas s nehumánními technologiemi často vyvolává nesouhlas lidí, což může vést až k destrukci samotných principů fungování. To, co bylo zamýšleno jako racionální záměr, může skončit v kritériích iracionality [Weber 1976: 569-573].

Tyto výše uvedené možné skutečnosti iracionální povahy formálně racionalizovaných systémů mohou vést až k problému, který Weber nazval „železnou klecí“ racionality. Tímto pojmem Weber vysvětluje stav, kdy lidé jsou uvězněni v určitém prostoru, struktuře, a je jim odepírána základní humanita. Weber předpověděl, že tyto systémy však budou stále více racionální a že racionální principy budou rozhodující ve stále se zvyšujícím počtu společenských struktur. Weber měl představu společnosti, ve které budou lidé uzavřeni do řetězce racionálních struktur a jejich jedinou mobilitou bude pohyb od jednoho racionálního systému ke druhému. Tak budou lidé putovat od racionalizovaných výchovných institucí k racionalizovaným pracovištím

a od racionalizovaných zařízení k racionalizovaným domovům. Z racionality tak nebude úniku, společnost bude tvořena racionalizovanými strukturami [Ritzer 1996: 34-39].

Max Weber stanovuje základní znaky moderní byrokracie, které můžeme nalézt v oblasti její struktury a fungování, v pravidlech odměňování svých členů a v neposlední řadě jsou důležité i způsoby, pomocí kterých se byrokraté chrání před svými nadřízenými:

1. Byrokratická správa představuje permanentní vyřizování problémů a to na základě více či méně dokonalých norem abstraktního charakteru.

2. Pracovníci byrokratického aparátu mají pevně stanovené kompetence /tzn. přesně stanovené úřední pravomoci a úřední povinnosti/, které jsou v souladu s jejich kvalifikací.

3. Existence principu úřední hierarchie umožňuje kontrolu vyšších úřadů nad nižšími a naopak využívání práva odvolání či stížností nižších úřadů vůči vyšším.

4. Znalost pravidel, podle kterých se rozhoduje, vyžaduje odborné školení. Takto získaná znalost se stává základem specializovaných znalostí úředníků.

5. Úřední jednání je zdokumentováno písemnou formou a písemnosti jsou vytvářeny podřízenými úředníky.

6. Materiální správní prostředky nevlastní úředníci, tyto prostředky patří zaměstnavateli [Weber 1976: 551-552].

Tyto znaky, dle Webera, se vyvíjejí postupně, přes celou řadu mezistupňů, a platí jak ve sféře státní správy, tak i v oblasti soukromého podnikání [Keller 2007: 26].

Tyto charakteristické znaky moderní byrokracie mají pro sociální pozice úředníků jisté důsledky. Činnost spojená s výkonem úřadu je pro byrokratického úředníka hlavním povoláním a rozhodujícím zdrojem pro zajištění jeho existence. Byrokratický úředník je dále jmenován vyšší instancí a není volen těmi, které spravuje. Weber je toho názoru, že úředník jmenovaný nadřízeným má větší odborné předpoklady pro vykonávání svého povolání, neboť v tomto případě odborník vyhledává odborníka. Voliči, neodborníci nemohou dobře rozpoznat úroveň odborných znalostí a dovedností pro ten, který úřad. Úředník je svým jmenováním i „stavovsky“ uznáván a jeho odborné postavení i mzdové ocenění je zaručeno právně. Důležitá je i doživotnost jeho úředního postavení. Ta neznamena, že by úředník vlastnil úřad jako v dobách dřívějších, ale je garancí fungování úřadu bez ohledu na osobní vlivy. Struktura úřadu, jeho hierarchické

uspořádání nabízí možnost kariéry. Doživotní právo na úřad a stále sílící tendence úřad ekonomicky stabilizovat kariéru jen podporují [Weber 1976: 552-556].

„Spolu se snahou posílit ‚právo na úřad‘ a stoupající tendencí stavovsky vyhranit a ekonomicky podpořit úředníky směřuje vývoj k tomu, že se úřady vnímají jako ‚prebendy‘ pro osoby s vysvědčením. Nutnost zohlednit všeobecnou osobní a duchovní kvalifikaci – kterou nelze poznat podle podružného znaku, jakým je školní vysvědčení – vede paradoxně k tomu, že zrovna nejvyšší politické úřady, obzvláště ministerská křesla, se obsazují zásadně bez ohledu na vzdělání“ [Weber 1976: 552].

Přes všechnu oprávněnost vzniku a existence byrokracie, je si Weber vědom i určitých rizik spojených s byrokratickou organizací. Je to především zkonstatování - ustrnutí. Jednou vybudovaná byrokratická struktura se velmi těžko modernizuje, přizpůsobuje novým požadavkům moderního řízení [Weber 1976: 569-573].

„Ať je to spíše na aristokratickém, nebo spíše demokratickém základě zvolený parlament, nebo aristokratické kolegium, které se správně nebo fakticky samo doplňuje, lidem zvolený prezident nebo dědičný absolutistický či konstituční monarcha - všichni se tváří v tvář dobře školeným úředníkům nacházejí v pozici ‚diletantů‘ proti ‚odborníkovi‘... Byrokratická správa znamená správu s vyloučením veřejnosti“ [Weber 1976: 572].

Byrokracie využívá své strategické výhody, oproti těm, kteří neznají její „pravidla hry“ a nemají ani potřebné znalosti. Byrokracie záměrně mlží a i zatajuje před ostatními členy společnosti své znalosti a záměry. Má snahu upevňovat své pozice a zmírňovat tak možnou kritiku, která by mohla oslabit její vliv [Weber 1976: 573].

Jsou tyto čtyři, výše uvedené, formy racionality vzájemně shodné? Weber odpovídá v tom smyslu, že mají určitou příbuznost, ale shodné nejsou. Například racionalita jakožto vládce světa nemusí vyplývat z definice racionality zaměřené na správné určování prostředků k dosažení cílů, a žádná z těchto definic nevyžaduje nutnost psaných nebo kodifikovaných pravidel. Může být mezi nimi určité historické propojení, jedna může obohacovat druhou nebo ostatní, to znamená, že komplex definic může být teorií, že určité věci nazývané racionalitou empiricky způsobily určité jiné věci, které také nazýváme racionalitou. Co měl Weber na mysli: musíme připustit, že svět transformující racionální kapitalismus je pouze částečně následkem ať už psaných pravidel, nebo kalkulací prostředků k dosahování cílů.

Bude tedy lépe, když budeme pracovat s jeho různými definicemi racionality ve vztahu k výše uvedeným čtyřem různým fenoménům /racionalita jednání, světové

historie, institucí a účel jako cíl a prostředek] tak, že se mohou propojit, ale zároveň mohou mít i své vlastní kariéry [Collins 1941: 63].

Podstatu racionalizace vysvětluje Weber jako určitý způsob sociálního usilování, kdy lidé čím dál tím více spoléhají na záměrné hledání nejefektivnějších prostředků směřujících k dosahování svých cílů. Tyto prostředky, díky neustálému vývoji lidského myšlení ve smyslu jeho zkvalitňování, pomáhají optimalizovat úspěchy moderní společnosti, zaručují co možná největší předvídatost nákladů i výsledků – zisku. Kalkul, který využívá těch nejefektivnějších prostředků, které vedou k dosažení žádoucích cílů, má stále větší přednost před úvahami o samotném morálním významu stanovených cílů. Weber má zato, v nejobecnější rovině, že propojenost průmyslové revoluce a následně vědecko-technické se státní správou, jako základním subsystemem kapitalismu, postupně přebírá to postavení, které dosud mělo náboženství, mýtus a metafyzika. Tento proces Weber nazval „odkouzlení světa“ / viz str.: 20/ a datuje ho současně se vznikem a rozvojem výše uvedených procesů racionality v rámci společenské racionalizace, uplatňujících se v moderní společnosti.

Později zastánci tzv. frankfurtské školy¹³ popíší tento proces jako vzestup „instrumentálního rozumu“. Inspirací jim byla Weberova představa „účelové racionality“ /Zweckrationalität/ [Loužek 2005: 253].

Tyto procesy společenské racionalizace považuje Weber za typické aspekty kultury Západu. Ten, na základě své úrovně, svého vlivu, vnutil i ostatním kulturám své pohledy a zásady společenského života. Weber je přesvědčen, že vliv Západu není vlivem trvalým, nýbrž že vznikl v důsledku souhry historických okolností. Uvědomuje si i lidskou cenu racionalizace, její omezování alternativních způsobů řízení společenských záležitostí, ve smyslu ovlivňování lidské zkušenosti, jejího smyslu a

¹³ Frankfurtská škola 20. století vznikla z německého duchovního prostředí a její program vychází z tzv. kritické teorii společnosti. Hlavními myšlenkovými zdroji se stali klasikové německé filosofie: I. Kant, G. W. F. Hegel, K. Marx a dále pak F. Nietzsche, M. Weber, G. S. von Lukács, S. Freud. Za nejvýznamnější představitele jsou považováni Theodor W. Adorno /1903-1969/, Max Horkheimer /1895-1973/, Herbert Marcuse /1898-1979/, Erich Fromm /1900-1980/, Leo Löwenthal /1900/, dále i Walter Benjamin /1892-1940/ nebo Jürgen Habermas /1929/.

Vývoj této školy se nejčastěji rozděluje na tři období: evropské /meziválečné/, americké a poválečné. Vznik školy a její první období jsou vázána na Ústav pro sociální výzkum, který byl založen v roce 1923 ve Frankfurtu nad Mohanem. Rozkvět existuje zejména od roku 1930, kdy v jejím čele stál Horkheimer a kdy začal vycházet Zeitschrift für Sozialforschung, který se stal publikační platformou školy. Horkheimer byl vůdčí osobností i v době, kdy institut přesídlil, v důsledku fašismu v Německu v roce 1933, nejdříve do Ženevy, později do Paříže a na konci roku a na začátku příštího roku do New Yorku. Základní program školy lze shrnout do několika tezí: interdisciplinární výzkum podmínek života v moderní, kapitalistické společnosti, účelná symbióza filosofie a vědy, teorie a empirie, vůdčím principem teoretického přístupu k sociální realitě je kritika jako sebeuvědomění /kritického/ rozumu, pomocí kterého lze postihnout základní a nejhlubší rozpory soudobé moderní společnosti [Petrušek a kol. 1996: 1266].

významu. Racionalita je schopna i do jisté míry přehlížet související hodnoty ostatních kultur, ne snad z důvodu vnitřní nadřazenosti západní kultury, v co sám Weber nevěřil, ale příčinu viděl ve větší technické výkonnosti západního pokroku [Harrington 2006: 118].

Weber varoval i před pokračujícím procesem sekularizace. Měl obavy z další „parcelace lidské duše“, že ona zmenší prostor pro rozvoj osobní autonomie a odpovědnosti. To byl impuls, který v něm vyvolával představu sociálního života jako byrokratického stroje bez omezení, a byla to tato představa, která ve Weberovi vyvolala nedůvěru v socialismus. Ten svou kolektivizací výrobních prostředků omezoval v lidech individuálního podnikatelského ducha [Petrušek a kol. 1996: 977; Giddens 1999: 440].

Racionalitu považuje Weber za ekonomický a správní systém kapitalismu. Racionalitou se rozšiřuje prostor rozhodnutí, spočívajícího na kalkulaci. Jím se lidé snaží dosáhnout stanovených cílů za použití efektivních prostředků. On poskytne exaktní zhodnocení úspěchu v porovnání s vynaloženými prostředky. Weberova vize společenské racionality je v zásadě procedurální, manipulativní a instrumentální. Rozhodujícími oblastmi uplatnění jsou však věda a procesy ekonomizace a byrokratizace společenského života. Postupně se tak společenský život mění v objekt racionálního kalkulu. Na problému racionality je postaven způsob života moderního člověka. Rozum nelze chápat pouze jako cestu k objevení pravdy, legitimních zásad, je třeba rozum pochopit jako životní styl moderní doby, který obsahuje nové poznávací a mravní zásady, pochopení identity, pravidel chování nově vznikající civilizace založené na pevném řádu s jeho nároky spojenými s výkonem a prosperitou [Weber 1983: 23].

Dnes je Weberova interpretace racionalizace všeobecně pokládána za klasickou a jejími zastánci jsou mnozí světoví badatelé např. Reinhard Bendix /1922-2006/, Wolfgang Schluchter /*1938/ a další.

Reinhard Bendix ve svém díle *Max Weber. An Intellectual Portrait /1960/*, které je pokládáno za jedno z nejznámějších interpretací Weberovy sociologie náboženství, uvádí, že problematika procesu racionalizace je vysvětlována jak v *Hospodářské etice světových náboženství*, tak i v *Protestantské etice*. Zde Weber uvádí jako důležitý pramen rozvoje západního racionalismu starý judaismus [Loužek 2005: 307].

Weber sledoval postupnou přeměnu naturalistické symboliky a tajemných sil v symboliku abstraktnější. Tento vývoj od naturalismu k abstraktní symbolice v hinduismu, v římském a řeckém náboženství starého judaismu spojoval s reflexí politického vývoje a se vznikem velkých říší. Výsledkem tohoto vývoje, kterým byly racionalizovány náboženské a sakrální symboly, byla i racionalizace různých ideálů a norem a lokální bohové byli stále více vnímáni jako bohové univerzální s univerzálními účely. Proces racionalizace náboženských symbolů se vyznačoval jednak vlivem partikulárních hodnot, které vedly k fungování všedních, každodenních sociálních vztahů a dále racionalizace přispěla k vnímání abstraktnější a univerzálnější reality.

Bendix upozorňuje na Weberův výklad náboženských kultů a praktik, které Weber popsal jako evoluční kontinuum od dominance různých magických úkonů, pomocí kterých se určití lidé snažili získat určité světské výhody. Evoluční vývoj norem chování způsobil, že se dosavadní etika založená na tabu postupně přeměňovala v racionální systém norem a mravních kodexů.

V kontroverzním působení mezi naturalistickou a abstraktní symbolikou, mezi magií a bohoslužbou, mezi tabu a systematickými kodexy chování, v tomto prostoru Weber hledá a nachází náboženské hnutí – protestantismus –, ve kterém vidí rozhodující vlivy způsobující racionální modelování života lidí [Weber 1998: 172-184; Keller 2005: 256].

Weber se snaží dokázat, že základy racionálního myšlení vznikly na půdě Okcidentu, „Západu“, v oblasti evropské civilizace vyrostlé na antických základech. Zde vznikají první kroky racionality, objevují se první schémata kulturních jevů, které mají rozhodující vliv na vývoj evropské civilizace.

V Okcidentu vznikly rozhodující předpoklady proto, aby se věda stala rozhodujícím nástrojem poznání. První zkušenosti a úvahy o problémech světa a života jsou spojeny se systematickou křesťanskou teologií ovlivněnou obdobím helénismu. Toto období datujeme smrtí Alexandra Velikého /356 – 323 př.n.l./ . Toto období se téměř shoduje se smrtí Aristotelovou /asi 384 – 322 př.n.l./, a sahá zhruba k počátku letopočtu. Rozpadem Alexandrový říše vznikly tři velké státy: Makedonie, Sýrie a Egypt, ve kterých a v dalších menších státech byla řečtina jazykem dvora a duchovní elity. Řecká kultura pak byla základem všeobecné vzdělanosti a stala se kosmopolitní kulturou všeho lidstva [Störig 2000: 145-157] .

Filosofie, mimořádné poznatky a zkušenosti vznikly i v jiných částech světa, především v Indii, Číně, Babylonu a v Egyptě. Těmto poznatkům a zkušenostem však

chyběly matematické základy, např. indické geometrii chyběly racionální „důkazy“, které byly produkty helénského myšlení, které také jako první vytvořilo mechaniku a fyziku. Indická přírodověda, disponující mimořádnou úrovní pozorování, postrádala racionální experiment, metody výzkumu, metody vědeckého ověření, která do jisté míry předložila antika a dovršila renesance. Indické medicíně, empiricky i technicky mimořádně rozvinuté, chyběla biologická a biochemická báze. I racionální chemie se rozvinula pouze v okcidentu. Čínskému dějepisectví chybí thukydidovský pragmatismus. Myšlenky Machiavelliho zazněly již v Indii, realizovaly se však až v Evropě. Asijským vědám chybí aristotelovská systematičnost i racionální pojmy vůbec. V celém Orientu nenalezneme takovou úroveň juristických schémat jako v právu římském a z něho vycházejícím právu evropském. Právo kánonické zná pouze Západ [Keller 2004: 265-268; Störig 2000: 36].

Obdobná situace je i v oblasti umění. V oblasti hudby přichází Okcident se systémem racionální tóniny, hudebních intervalů, racionální harmonie akordické i kontrapunktické, přichází s chromatikou a s hudebními styly např. polyfonií. Vzniká základ orchestru, jeho klasické sekce, objevuje se notové písmo a klasické hudební formy jako např. sonáty, symfonie, opery [Cmíral 1965: 139-186; Černušák 1964: 171-229].

Obdobně tomu bylo i s klasickou racionalitou i v ostatních oborech umění, v oblasti architektury, malby apod. Dále existuje i racionální technika, věda a také tržní systém, ten však pouze za určitých podmínek. Trh je více racionální v případě, když dává možnost prognózovat a pravidelně stanovovat ceny; když tržní vztahy jsou určeny účetním systémem. Rozhodující je pro tento druh racionality předpověditelnost a pravidelnost. Tímto způsobem je i právo racionalizované a to když je zapsané, kodifikované a systemizované profesionálními právníky. Weber byl přesvědčen, že racionalita je založena na psaných pravidlech a tudíž je spojena s určitou, potřebnou administrativou [Collins 1941: 62-63]. Knihtisk se objevil v Číně, ale literatura vznikla na Západě. Vysoké školy existovaly v Číně, Indii, ale racionální systém, výzkum, školení odborníci, ti se formovali na Západě.

Pro úplnost je třeba zmínit ještě oblast organizace státu. Uplatňuje se především odborný úředník, důležitá funkce pro existenci fungování moderního státu a moderního hospodářství. Okcident uspokojuje potřebu právnicky vzdělaných úředníků, kteří se podílí na organizaci a kontrole společenského života. Stavovskou organizaci politických a sociálních struktur znal pouze Západ. Parlament, politické strany uplatňující

politickou moc, fungovaly v celém civilizovaném světě, ale jsou výsledkem Okcidentní racionality [Havelka 2009: 248].

Racionalita je pojem, který dnes jednoznačně chápeme tak, že naše myšlení a následně jednání spočívá a vychází z rozumu. Takto vybavení vstupujeme do společenských vztahů, které Weber vysvětluje jako chování více lidí, jehož smyslem je vzájemnost, porozumění a konsensuální řešení. Racionalita je klasickým tématem filosofie, sociologie i ekonomie. Vzniká již v raném Řecku a je základem racionalismu, směru, který absolutizuje racionální stupeň poznání, směr, který povyšuje kritérium rozumu na kritérium pravdy. Weberovi jde o racionalitu ve smyslu uchopení reality.

7.1 Náboženství a racionalita

Náboženství je pro Webera lidským jednáním, které se v počátcích vývoje civilizace zcela vázalo k pozemskému světu. Náboženské systémy měly vliv na postupné formování racionálního životního stylu.

Pro Webera není důležitý sám smysl, obsah, samotná „jsoucnost“ náboženství, ale jde mu o podmínky a účinky specifického druhu subjektivních prožitků, představ, záměrů člověka, které jsou obsahem jeho jednání.

Nábožensky nebo magicky /kouzelnictví, čarodějnictví/ motivované jednání je také ve své původní podobě v podstatě jednáním racionálním. Přestože používalo prostředky a sledovalo cíle, které se mnohdy neslučovaly s humanistickými cíli vývoje civilizace, uchýlovalo se k postupům, které se osvědčily na základě zkušeností. Náboženské nebo magické jednání nemohl realizovat každý. Každý člověk neměl schopnost upadnout do extáze, do mimořádného citového stavu a vyvolávat meteorologické nebo telepatické účinky. Toto jednání vyžadovalo určité předpoklady, nadání, charisma. Tyto předpoklady nelze získat, s nimi se člověk rodí, je to talent, nadání.

Tito lidé s touto specifickou racionalitou jsou rozhodující při působení, tvorbě tehdejších společností /společností tradičních/.

Náboženské nebo magické jednání či myšlení nelze vydělit z každodenního jednání účelového převážně ekonomického. Až v moderní době, za pomoci nových poznatků, vznikají kritéria, pomocí kterých označujeme lidské představy za iracionální a příslušná jednání za nereálná [Weber 1998: 121-122].

Lidé tradičních společností, doby před průmyslovou revolucí, měli svůj abstraktní svět. Jedinci pomocí svého charismatického jednání předkládali ostatním lidem jakési bytosti s určitým chováním. Vedli je k víře v duchy. Duch v původní představě není duše ani démon nebo snad bůh, ale něco jiného, neurčitého, hmotného, a přesto neviditelného, neosobního, disponujícího určitou vůlí. Něco, co má schopnost určité bytosti propůjčit specifickou účinnou sílu, vtělit se do ní, ať se jedná o nástroj nebo člověka, způsobit fungování a v případě nepotřebnosti, nebo neschopnosti zase z ní odejít a působit u jiného nástroje nebo jiného člověka. Duchové mohli nejlépe působit tam, kde se sešli s potřebnou kvalifikací; nejstarší kvalifikací v tomto slova smyslu bylo nejstarší povolání, povolání profesionálního kouzelníka. Weber hovoří o člověku, který je na rozdíl od obyčejného člověka, od „laika“, trvale charismaticky kvalifikovaný. [Weber 1998: 123].

Weber hovoří o předmětu „podnikání“, o extázi, kterou je laik schopen dosáhnout pouze příležitostně, v rámci orgií, které Weber označuje jako společenskou formu, prapůvodní formu náboženského shromáždění. Orgie jsou pouze příležitostnou akcí, kdežto činnost kouzelníka je podle Webera trvalý „podnik“. Obě tyto formy lidské aktivity musí být řízeny a vědomě realizovány, obě tyto aktivity mají racionální základ. Smyslem tohoto konání je, za přispění hudby, alkoholu, tabáku a jiných narkotik té doby, racionální působení na duchy v zájmu praktické, hospodářské potřeby, zajištění existence.

Racionální aktivity kouzelníka, pojmy, jako je duše, její vztah k lidskému tělu, k přírodním objektům, vyvolávají v lidských myslích různé abstraktní představy. Tyto abstraktní představy byly strukturovány do třech rovin. První rovina existuje na úrovni víry v nadpřirozené bytosti, na úrovni přízraků – animismu. V další rovině této racionality docházelo k tomu, že lidé začali tyto představy dočasně „ztělesňovat“ s věcmi, rostlinami, zvířaty i lidmi [Weber 1998: 123].

Nejvyšší stupeň racionality této doby byl dosažen tím, že lidé nacházeli pro své představy a myšlenky „symboly“. Představy, myšlenky lidí jsou pojímány jako jsoucna, která žijí v neurčitém prostoru, podle svých vlastních zákonů, ale nelze je uchopit. Mezi těmito možnostmi racionálního vnímání reality existují různé varianty. Různé formy abstrakce, různé formy „nadsmyslových“ mocností způsobovaly, že racionálně vytvořený vliv působil na člověka a člověk pak na své okolí.

Na základě nadsmyslových mocností, ať to byli „bohové“ nebo „démoni“, vzniká stálý vliv /magická praxe kouzelníka, nebo působení světového vládce, který se opírá o

osobní zkušenosti/, na člověka, vzniká inspirace pro vytváření nové kvality jeho vědomí a tak se zároveň tvoří i oblast jeho náboženského jednání [Weber 1998: 124]. Začínají se vytvářet obsahy pojmů. Pojem „Bůh“ si lze vysvětlit ve vztahu k jednotlivému případu, jako sílu, která vzniká okamžitě, nebo až po smrti obdivovaného hrdiny – personifikace. Stejně tak mohou být odosobnění používána až později, až se úplně pochopí nadčasovost myšlenek.

Dalším vývojem přichází lidé na to, že jejich život ovlivňují nejenom věci a události, které existují a uskutečňují se, ale i takové, které navíc něco „znamenají“, mají určitý význam. Kouzlem se tak pouhé fyzické působení mění v symboliku [Weber 1998: 125]. Pak záleží na tom, s jakým důrazem kouzelník „profesionál“ jednotlivý symbol zvolí a jakou myšlenkovou – racionální váhu mu pomocí víry dá. To je cesta magie ke společenské pozici. Symbolické jednání má zásadní vliv na eliminaci původního naturalismu, znamená další posun racionality, další posun ve vývoji lidské činnosti. Tato změna lidského myšlení, změna religiózních představ o životě a hospodaření vede ke všeobecné stereotypizaci.

Každá změna je přece chráněna nadsmyslovými mocnostmi a kdyby se uskutečnila, může se dostat do rozporu se zájmy duchů a bohů. Je zde i náboženství, které každému jedinci usilujícímu o pokrok /z historie máme nemálo příkladů/, klade nemalé překážky, neboť co je svaté, to je neměnné. Tyto myšlenkové pochody vedou až k mytologickému myšlení, které, zvláště forma podobenství, ovládla a dlouho ovlivňovala jednak projevy samotného náboženství a dále i myšlení právnické [Weber 1998: 128].

Lidé si zpočátku bohy vůbec nepředstavovali jako lidské bytosti. Měli spíše představu jakýchsi zvláštních, trvajících jsoucen. Až po překonání naturalistických představ /např. bohem je konkrétní oheň, tzn., že jeho plameny jsou tělem konkrétního boha/, až když vznikly představy, že bůh je stále týž a identický, že je sám zdrojem, v našem případě ohně, že jím disponuje, nebo že se do ohně vždy nějakým způsobem vtěluje, až když se určitá abstraktní představa ustálila pomocí kultu a jeho trvalým svazkem s trvalým společenstvím, pak má onen bůh trvalý význam. Vznikla-li stálá kontinuita božských postav, byla to příležitost pro profesionály, aby vytvořili a šířili určité, systematické božské uspořádání, panteon, soubor bohů určitých specializací, s pevnou charakteristikou, vybavení pevnými znaky a jasnými kompetencemi. V rámci představ o existenci bohů existují dva procesy, které probíhají souběžně i protikladně. Jde o antropomorfizaci a vymežování kompetencí. V obojím případě dochází ke stále důslednější racionalizaci, a to jak ve způsobu uctívání bohů, v ritualizaci, tak i

v samotném pojmu boha. Tento stupeň racionality je determinován společenskoekonomickou situací a historickým vývojem toho kterého národa. Může to být objevením a vlivem přírodních objektů důležitých pro hospodaření, ale mohou to být i vlivy, které lidi spojovali s působením bohů a důsledky těchto vlivů se jich bezprostředně dotýkaly /např. nemoc, smrt, narození, požár, sucho, déšť, bouře, neúroda aj./. Dochází tak až k věcné specializaci bohů.

Důležitým sociologickým momentem je vznik „kněžstva“, stavu, který představuje další vývojový stupeň racionality [Weber 1998: 145]. Proces přechodu od stavu „kouzelníků“ ke vzniku stavu „kněžstva“ byl zcela plynulý, jako ostatně všechny procesy, jimiž se sociologie zabývá. Rozdíl mezi těmito společenskými skupinami, stavy, nacházíme v rozdílných způsobech jednání a v posunu jejich racionálního myšlení. Při rozlišení „kultu“ od „čarování“ můžeme „kněze“ označit za profesionálního funkcionáře, který zabezpečuje stálý provoz působící ve službách určitého zespolečenštěného sociálního svazku, a má vztah s bohem pomocí uctívání. „Kouzelník“ působí na demony magickými prostředky, a to většinou případ od případu, jeho povolání je volné. Ještě je třeba poznamenat, že stát se knězem znamená získat „vyškolení“, osvojit si náboženský, myšlenkový tzn. racionální systém, a to systém specializované náboženské etiky, která je naukou ucelenou. Podstatným znakem „kněžství“ je tedy provoz pravidelného kultu, který je ustaven souborem určitých osob, vázaný na určité normy, na určité místo a čas a váže se na určité společenství.

Náboženská etika, vysoce účinná, existuje v podobě norem chování již z doby působení magie [Weber 1998: 151]. Porušení těchto norem se trestá stejně tak jako náboženský zločin. Lidé vybavení magickým charismatem a manipulací mohou představy o působení duchů dovést až do stavu nedotknutelnosti – tabu. Tato charizmatická moc tabuizovat věci a osoby se racionálně a systematicky užívala. Prosazovaly se tak zejména zájmy ekonomické a sociální /např.: ochrana majetku, především privilegovaného majetku kněžského a šlechtického, zabezpečení společné válečnické kořisti proti zlodějům, sexuální a osobní oddělenost stavů v zájmu čistoty krve anebo uchování stavovské prestiže/. Vzniká tak systém tabuisticky garantované etiky. Takto ošetřené normy se časem stávají normami přirozenými i „svatými“. Za těchto okolností se rodí i nová instituce tzv. totemismus. Specifický vztah mezi určitým objektem, nejčastěji přírodním, také zvířetem anebo určitým okruhem lidí. Všechny spojuje jeden symbol a tím je sbratření.

V náboženství lze sledovat vznik a vývoj racionality v rámci postupující racionalizace. V této souvislosti pokládám za důležité zmínit se o procesu přeměny etiky magické v etiku náboženskou. V momentě, kdy se víra v duchy zracionalizuje na úroveň víry v bohy, znamená to, že již nejde o magické přinucení duchů, ale o nutné uctívání bohů, se kterými se vede dialog modlitbou, přetváří se magická etika víry v duchy v etiku jinou, v etiku náboženskou. Ta je založená na normách, které chce a garantuje bůh. Člověk se porušením norem dostane do nelibosti boha, neboť on sám je jejich garantem, on sám je chrání. Člověk, který porušuje bohem garantovaný řád, dopouští se hříchů, zatěžuje tak své vlastní svědomí a je samotným bohem potrestán. Člověk doufá, že bude trestů ušetřen a dojde k vykoupení, ovšem za předpokladu, že se bude chovat bohulibě, „zbožně“ [Weber 1998: 165].

Ve vývoji náboženství, pohledem sociologie, je důležitá postava proroka. Tato postava sehrála důležitou roli v rámci racionality a vlivu náboženství. Weber popisuje proroka jako nositele čistě osobního charismatu, který v rámci svého působení hlásá náboženské učení nebo tlumočí boží příkaz. Přitom není třeba rozlišovat, zda vystupuje jako obnovitel nebo jako jeho zakladatel. Prorokova iniciativa, jeho úmysl nemusí vždy rozhodovat o tom, zda vznikne nové společenství. To může vzniknout na základě spontánnosti, za účasti i neprorockých reformátorů. Pro pochopení nově vzniklé náboženské komunity je důležité, zda ona nová komunita byla vytvořena prorokem a jeho žáky /jako v případě Zarathustra, Ježíše, Muhammada/, a nebo byl vznik komunity způsoben až následovníky, kteří realizovali koncepci až zprostředkovaně /tak tomu bylo u Buddhy a u izraelských proroků/. Rozhodující je osobní podíl, účast proroka.

Je možné vidět i určité rozdíly mezi knězem a prorokem. Kněz je služebník určité posvátné tradice, prorok je autoritou zakládající se na vlastním výtvoru – zjevení. Také většina proroků nepocházela z řad kněžstva. Dále kněží na rozdíl od proroků poskytují z titulu svého úřadu spasitelské statky. I když je kněz obdařen osobním charismatem, stále zůstává součástí zespolečenštěného systému spásy a jeho úřad je úřadem legitimním. Prorok má podobně jako charismatický kouzelník možnost působit pouze sám za sebe. Prorok se však od kouzelníka liší racionální úrovní svých myšlenek. Obsah jeho myšlenek překračuje magii a dosahuje úrovně učení nebo přikázání. Přejít mezi kouzelníky a proroky je přechodem plynulým.

V historické době se přechod od proroka k prorokovi zákonodárci uskutečňuje kontinuálně. Rozumíme tím osobu, která byla pověřena systémově uspořádat nebo nově vytvořit právo /např. helénští aisymnétové Solón, Charondás aj./, a to s božím

požehnáním. Zákonodárci byli téměř vždy povoláni do úřadu, a to za situace, kdy vzrostlo sociální napětí vyvolávající většinou změny v koncepci sociální politiky.

Prorok má také velmi úzký vztah k etice. Prorok, veden snahou neustálého zvyšování kvality lidského jednání, vykonává svoji funkci sociálně etického učitele. Přichází s moudrostí novou, ale snaží se i o novelizaci moudrosti staré.

Své působení směřuje na své žáky, radí soukromníkům v jejich činnostech, je poradcem vládcům ve věcech veřejných a rozhodné slovo uplatňuje při vytváření etických zásad. Takoví helénští mudrci, jako byli Empedoklés aj., a především např. Pythagoras, měli k představě proroka nejbliže. Zanechali po sobě i společenstva s vlastním systémem učení o spáse a o zákonitostech života. Jsou to učitelé intelektuálního typu, které najdeme např. v Indii /Zarathustra, Muhammad/. Prorok může být také exemplárním jedincem /např. Buddha/, který druhým ukazuje cestu k náboženské spáse, a to pomocí svého příkladu. V kázání Buddhy nenajdeme zmínku o pověření bohem, ani není zmíněná mravní povinnost poslouchat boha, nýbrž vlastní příklad je tím rozhodujícím, co vede k náboženské spáse.

Společné pro oba typy proroků je prorocké zjevení. Idea, myšlenka je zjevená nejdříve prorokovi samotnému a posléze jeho pomocníkům, žákům. Dochází tak k získání jednotného aspektu života, získaného uvědoměným, jednotným a smysluplným životním postojem. Prorok se dívá na svět, na sociální dění i dění kosmické, jako na určitý uspořádaný a jednotný smysl, a mají-li lidé dosáhnout spásy, musí své chování v tomto smyslu orientovat a v duchu tohoto smyslu ho jednotně a smysluplně vytvářet. Smysl chování lidí může mít velice různorodou strukturu, ve které se mohou sjednocovat motivy velice různorodé a rozporné. V celé této koncepci vztahu a vlivu proroka na lidské chování nejde prioritně o logickou důslednost, ale především o praktické hodnoty. Vždy jde o to, abychom na různém stupni, s patřičným úspěchem vytvořili soustavu všech životních projevů, shrnuli veškeré praktické chování do jediného, velice rozmanitého způsobu života.

7.2 Racionalita v hudbě

Max Weber byl nejenom vědcem nebo politikem, jeho zájmy byly velice rozsáhlé. Vedle literatury, malířství, architektury měl mimořádný zájem o hudbu. Sám se považoval za hudebního laika, ovšem jeho znalosti o hudbě byly opravdu pozoruhodné. Dokázal například číst a rozumět i složité partitury. Odborné informace o hudbě Weber čerpal od švýcarské pianistky Miny Tobler, se kterou jej vázalo velmi úzké přátelství.

Vždyť ji věnoval druhý díl svých „Sebraných spisů k sociologii náboženství“. V roce 1911 si Weber kupuje klavír a intenzivně studuje hudbu, její systém. Snaží se dokázat, že hudba má racionální základ.

V této souvislosti napsal stať, na kterou se často zapomíná: *Racionální a sociologické základy hudby /Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik/*.

Weber uvažoval o vytvoření „Sociologie kulturních obsahů“. Tato sociologie byla druhým největším problémovým okruhem, kterým se Weber zabýval od roku 1909, a to hned vedle „strukturálních forem sociálního jednání“ v díle *Wirtschaft und Gesellschaft* a *Hospodářské etice světových náboženství*. Stať o hudbě byla pro Webera součástí „vědy o skutečnosti“ */Wirklichkeitswissenschaft/* v hudební oblasti [Loužek 2005: 42].

Weber psal o racionalizaci jako převládajícím historickým trendu, a to nejenom ve statích o kapitalismu, byrokracii nebo právu, ale i v souvislosti se vznikem západní hudby. Stať *Racionální a sociální základy hudby* publikovaná v roce 1921 jako příloha k encyklopedickému svazku *Wirtschaft und Gesellschaft* je toho důkazem. Máme dojem, jako kdyby tato kniha nebyla dokončená, jakoby neměla reálný závěr. Tento styl je však pro Webera ve většině jeho prací charakteristický. Opět zde nenajdeme definici racionality. I zde nechává na nás, abychom my objevili, co tento termín znamená, a to především ze způsobu jakým ho používáme [Collins 1986 : 64].

V tomto případě lze uvažovat, že racionalita v hudbě není svět transformující se silou. Tento význam racionality je sekundární a odvozený. Smysl nedává ani to, že racionalita je kalkulace jak dosáhnout určitých cílů užitím vhodných prostředků. Pro hudbu jsou důležitá pravidla a psaná forma. To ale není celé vysvětlení. Musí přece existovat ještě nějaký hlubší smysl racionality kromě již uvedené analýzy. Co je zvláštní, nebo typické na západní hudbě. Jejím základem jsou hudební stupnice [Weber 1921: kap.: 2302; Cmíral 1965: 55]. Podle evropské klasické hudby lze definovat hudební stupnici jako řadu tónů uspořádaných podle určitých pravidel, a to za sebou. Tóny jsou sestaveny na základě různých kombinací střídání celých tónů a půltónů. Evropské stupnice mají vyhrazen rozsah oktávy /osm po sobě jdoucích tónů/. Čistě z matematického pohledu můžeme tuto oktávu rozdělit na 12 pravidelných stupňů /půltónů/, čímž dosáhneme chromatického systému. Tento chromatický systém není sám o sobě systémem, ve kterém by pracovalo naše hudební myšlení. Jde spíše o umělou konstrukci, pomocí které můžeme vyjádřit absolutní výšku daného tónu, a vyjádřit vztah určitého tónu k tónům ostatním.

Evropské hudební myšlení pracuje s tzv. diatonickým systémem, jehož podstatou je rozdělení oktávy na 7 stupňů. Tento systém byl přijat hudebními odborníky a posluchačům přináší libozvučnou hudbu [Weber 1921: kap.: 2309; Černušák 1972: 9-10].

Od středověku byl znám systém rozdělení oktávy na 7 stupňů. Výsledkem byl vznik církevní stupnic: jónské, dorské, frygické, lidické, myxolydické a aiolské. Každá z těchto stupnic má své charakteristické, vlastní prostředky k vyjádření „cítění“ a vyjádření charakteru hudební skladby [Weber 1921: kap.: 2303].

Za další vývojový stupeň hudebního poznání a uplatnění racionality považuje hudební věda systém durových a mollových stupnic, který známe a používáme dodnes. Tyto stupnice, jako výsledek lidské racionality fungují na principu kvintového a kvartového kruhu a jsou základním stavivem hudebních akordů [Weber 1921: kap.: 2307; Cmíral 1965: 54].

V každé stupnici, na každém jejím stupni – tónu, lze postavit určitý akord – souzvuk, skládající se nejméně ze tří tónů. Matematicky lze zjednodušeně konstatovat, že každý akord lze postavit na nejbližších sudých stupních v dané stupnici, resp. vynecháním každého sousedního stupně. Vzniká tak základní seskupení souzvuků – akordů tak, jak je zná, definuje a využívá západní hudební myšlení. Vhodná volba jednotlivých akordů a jejich kombinace v rámci vzájemných „hudebních“ vztahů je dána přijatými estetickými normami, a to zakládá problém, kterým se permanentně zabývá vědní obor hudební harmonie – hudební skladba [Weber 1921: kap.: 2302; Cmíral 1965: 54-79].

Západní hudba, tak jak ji známe dnes, existuje na základě akordického systému přibližně od roku 1600. Naše melodie je doprovázena akordy, přičemž tóny melodie tvoří strukturu akordů, které jsou „pod melodií“. Jeden akord přechází harmonicky do akordu dalšího. Tóny si „berou“ hudební sílu z akordového systému, pomocí kterého jsou hrány, jdou svým hudebním pohybem k našemu uchu a zpět ke „svému“ akordu, pomocí kterého jsou opět rozváděny jako pokračování melodie. Většina hudby, kterou posloucháme je založena na této struktuře. Ať je to hudba zkomponovaná Bachem, Mozartem, ať je to jazz nebo rock, hudba různých žánrů interpretována různými nástroji i různými rytmy, je tato struktura pro ně závazná [Weber 1921: kap.: 2302].

Naproti tomu melodie Indických zahas zní pro nás cize, protože nejsou založeny na akordovém systému, a protože jejich stupnice nezná 12 „západních“ tónů, ale namísto toho je založena na mnohem jemnějších sadách tónů. Ještě vzdálenější jsou pro nás

pentatonické melodie Číňanů nebo starých Řeků. Dalším faktorem odlišujícím západní hudbu je její důraz na polyvokalitu /vícehlasovost/. Většina starověké a ne-západní hudby je prezentována pouze jedním hlasem. Když se používá více než jeden nástroj, hrají tyto nástroje stejné tóny – unisono nebo se liší pouze polohou jiné oktávy. Jsou také případy, kdy určitý nástroj hraje neustále stejnou notu /prodleva/ jako basové zabarvení doprovodu /jako v mnohých indických ragád/, zatímco jiný nástroj nebo zpěvák interpretuje melodii „nad ním“. Pro západní hudbu je typické, že zní několik různých hlasů současně, každý disponuje svou vlastní melodií a vztah, propojení těchto melodií navzájem se řídí principy hudební harmonie [Weber 1921: kap.: 2308; Černušák 1972: 10-79].

Weber poukazuje na to, že polyvokalita je sociální inovací. Vede hudbu k interpretaci v organizaci, na základě působení systémů, někdy velice složitých [Weber 1921: kap.: 2308].

Západní orchestr je velká hudební organizace, do doby přibližně roku 1400 na světě neznámá, která vytvořila princip vícehlasovosti. Tento základ se dále budoval několik století, než dospěl do stádia tak, jak jej známe dnes v celé své moderní velikosti. Západní hudba je v jistém smyslu „byrokratická“. Hudebníci mají své specificky určené role a musí být koordinováni v rámci celku. Další předpoklad, který sehrál a stále sehrává důležitou roli při rozvoji tohoto druhu hudby, byl a je systém působení času ať v souvislosti s pevnými sériemi taktů nebo s notami, které mají standardizované délky svého trvání /noty celé, půlové, čtvrt'ové, osminové, šestnáctinové, dvaatřicetinové a čtyřiašedesátinové/. Všichni hudebníci tak při respektování zásad souvisejících s tímto systémem, mohou interpretovat své různé melodie koordinovaně, v rámci jednoho celku. Je zajímavé, že koncepce zápisu notace, která toto umožňuje, se objevila daleko před užíváním polyvokality [Weber 1921: kap.: 2313; Cmíral 1965: 115; Černušák 1972: 178].

Psané záznamy, které využívaly horizontálních linek, vznikly v evropských kláštřech kolem roku 800, časové dimenze jednotlivých not spatřily světlo světa v pokročilém středověku, okolo roku 1100. A když lidé vymysleli 12tónovou stupnici, byl celý systém západní hudby se všemi svými prvky kompletní. Lze konstatovat, že od roku 1600 existuje současná hudba, hudba, kterou vnímá moderní posluchač 21. století [Collins 1986 : 66].

Objevily se i další sociální důsledky západní hudby. Díky formálnímu zápisu hudby jsou poprvé v historii hudební skladatelé známi jako jednotlivé osobnosti. Starověké a

orientální společnosti uchovávaly své hudebníky v anonymitě; skladby bývaly improvizovány a následně kopírovány následníky. Tento postup byl relativně tradiční, a stejné melodie a styly hraní se dají vysledovat již od dávného starověku. V Indii a Číně závisela prestiž hudby na tom, jak byla stará a jak věrně byla reprodukována.

Západ se naopak obrací ke skladateli jako ke „tvůrci“, což nakonec dospělo až v kult hudebních „géniů“ jako byli například Beethoven, Verdi, Wagner a další, a toto přežívá dodnes. Západní hudba se tak stává dynamickou, neboť záměrně vytváří vlastní hudební historii. Skladatelé píší skladby a chtějí za ně osobní slávu. Stávají se známými osobnostmi. Stávají se vzory pro další, pozdější hudebníky, kteří jsou jejich pokračovateli a snaží se je i překonat svou vlastní tvorbou, ještě novějšími hudebními styly. Tato zvláštní západní „tvořivost“ v oblasti hudby má sociální základy [Weber 1921: kap.: 2309; Cmíral 1965: 193,214].

Jak tedy historie hudby souvisí s racionalitou? Zřejmě to není pouze charakteristika kapitalismu. Určité části hudební historie, které Weber považuje za základní kroky své racionalizace vedou až do roku 800, tedy existují daleko před kapitalismem, daleko před byrokratizací, daleko před institucionální transformací. Hudba má hluboké kořeny racionality [Weber 1921: kap.: 2308; Collins 1986 : 66].

Přesvědčili jsme se o tom, že nejde ani tak o racionalitu typu prostředek – cíl. Zajímavá je však myšlenka: jsou prvky světa pevné a předvídatelné, organizované podle explicitních pravidel? Vznik chromatického systému a jeho akordů, včetně zápisu notace, který má přesná pravidla a dá se přesně vyjádřit „informací na papíru“, vznikl pod vlivem vývoje. Tento systém byl na základě svých exaktních pravidel upevněn, byl veřejně dostupným, díky záznamům, a vyplývaly z něho určité předvídatelné vzory. Mezi hudbou a kapitalismem existují analogie, v tom smyslu, že když byl zaveden pevný systém, mohl být použit pro pohyb přes mnoho permutací, a tak mohl dát vznik novým formám sociální kreativity. Jak hudba, tak kapitalismus se mohly stát dynamickými, mohly se stát „přetvářejícím světem“, a to jakmile byly racionalizovány. To také znamenalo, že do nich byla zabudována složitější forma sociální koordinace. Orchester a korporace jsou v určitém smyslu paralely. Podobně skladatel nového stylu, soutěžící s konkurenty a předchůdci, aby dosáhl slávy díky svým inovacím, je svého druhu podnikatelem v oblasti hudby [Collins 1986 : 67].

Jaké jsou zdroje tohoto pohybu, vývoje? Skutečnost, že racionalizace v hudbě o mnoho předešla racionalizaci v kapitalismu, je naprosto zjevná. To znamená, že hudba není vedlejším produktem kapitalismu. Weber popisuje procesy, které se odehrávají

odděleně, v různých sférách života, které nemusejí mít žádné souvislosti, a každá může jít svou cestou.

Weber popisuje kroky, pomocí kterých bylo dosaženo „racionální“ charakteristiky hudby. V tom směru však není žádný trvalý trend. Weber tvrdí, že důležitým krokem v minulosti bylo standardizovat či fixovat, konzervovat hudbu jako záležitost okamžiku. Již jednou interpretované noty mohly být tak připraveny k další repríze. To se stávalo již u kmenových společností pod vlivem magie. Kouzelníci si zvolili určité hudební vzorce a zafixovali je jako vzorce pro produkci určitých magických efektů. Toto magické a později náboženské užívání hudby převládalo také ve starověkých civilizacích například v Číně a Řecku. Weber to považoval za krok směrem k racionalizaci. Je tu však určitá ironie. Krok se nacházel v „racionálním“ směru, ale zůstal v půli cesty. Magická hudba byla racionální, dokud vedla ke standardizaci, ale „iracionální“ byla v tom, že činila hudbu stereotypní, díky určitým vzorcům, které musely být respektovány [Weber 1921: kap.: 2308].

Pro Webera to není kuriozita. Je to symbolické napříč celou problematikou racionality. Pokud racionalita vznikla vytvořením pevných pravidel, může zvýšit kapacitu pro sociální koordinaci a tím i pro kreativitu; ale analogicky, samotná zafixovanost pravidel může být překážkou tvořivosti a pohybu, neboť ona sama, právě tou zafixovaností další pohyb zastaví. Weber měl stejný postoj k byrokracii. V určitých momentech hrála rozhodující, tvůrčí roli v transformaci světa, ale ve 20. století ji už viděl jako nebezpečí kontinuálního dynamismu Západu. Příliš mnoho racionality není „dobré“. Weber vždy upozorňoval na důležitost střední cesty [Collins 1986 : 68].

To samé platí i pro pozdější kroky ve vývoji moderní hudby. Systémy zápisu notace pro zvuky a doby, to vše byly kroky směrem ke flexibilní koordinaci hudebních hlasů v rámci harmonického systému. Weber ale ukazuje, že systémy pro zápis hudby nebyly pouze ve středověké a moderní Evropě. Staří Řekové si vyvinuli vlastní notaci, i když sloužila především pouze k popisu jejich pentatonického systému, než k systému 12tónovému, stupňovému, půltónovému [Černušák 1972: 14]. Weber naznačuje, i když nejde do podrobností, že v klasických Athénách se hudební formy staly více inovovanými, a to k velké nelibosti konzervativců, kteří tyto inovace považovali za svatokrádež. To také bylo období, kdy hudební teorie byla Řeky zapisována, písemně dokumentována, a bylo to také jediné období, ve kterém byli

skladatelé známi pod svými jmény. Tento vývoj byl však přerušen a vznikl zde prostor pro významný přínos v rámci komparativní sociologie hudby [Cmíral 1965: 194].

Mezi systémem řecké a arabské hudby existuje rozdíl. Arabové měli ve středověku také systém notace, také vyvinuli svou hudební teorii a praxi. Arabská hudba v této době nebyla statická. Nesměřovala sice ke 12-tónovému harmonickému systému, ale vytvořila nové intervaly až dospěla k 17-tónovému systému [Collins 1986: 68]. Weber považoval tyto intervaly za „neracionální“, protože nemohly být používány pro vytvoření systému akordů, který poskytl dynamické základy pro melodie, pro modulace mezi jednotlivými tóninami a ani neposkytovaly ostatní charakteristiky západní hudby.

7.3 Protestantismus a kapitalismus

Max Weber, inspirován učením některých směrů protestantismu,¹⁴ se zabýval otázkou kapitalistické mentality moderních podnikatelů a náboženskými kořeny

¹⁴ Protestantismus / z lat. protektor = veřejně dosvědčuji, prohlašuji/ označujeme křesťanské církve a různé proudy uvnitř křesťanství, které se v době reformace oddělily od římskokatolické církve, a to nejprve v 15. století v českých zemích, v 16. století v Německu, Švýcarsku /curyšská a ženevská reformace/, Francii /hugenoti/, Nizozemí, Skandinávii, Anglii a Skotsku, v Uhrách, Polsku a na Litvě, v Pobaltí, později v důsledku misijního působení v jižní Africe a na území USA a Kanady.

Název protestantismus je odvozen od Protestace, kterou v roce 1529 ve Špýru podepsala část šlechticů a měst proti rozhodnutí říšského sněmu omezit luterství v Německu. Luterství dnes patří mezi nejpočetnější protestantské církve. Kromě nich existují různé reformované kalvinistické církve /kalvinismus a anglikanismus/.

K protestantským církvím a denominacím se dnes hlásí asi 340 milionů věřících na celém světě. Protestantismus je vedle katolicismu a pravoslaví jedním ze tří základních proudů křesťanství. Jeho dogma a rituál má mnoho společného s oběma zbývajícími. Stejně tak jako katolicismus uznává například trojjednost Boha, jako pravoslaví odmítá očistec a celibát.

Specifické pro protestantismus je obrat k výlučné autoritě bible. Zásada „sola Scriptura“ čili „pouhým Písmem“ je označována za „formální princip“ reformace či protestantismu, zatímco důraz na spasení jen díky Boží milosti /“iustificatio sola gratis“/ a jen skrze medium osobní víry /“sola fide“/ je „materiálním principem“.

Protestantismus uznává církev jako prostředníka mezi Bohem a člověkem jen ve smyslu „obecné služby“ a kázání evangelia, zamítá ji jako „panovníci božským právem“ nad svědomím lidí, s čímž souvisí setření bytostného rozdílu mezi knězem a laikem.

Protestantismus dále zrušil některé svátosti, pro něž nenalezl oporu v bibli, podobně i uctívání svatých. Jinak chápe zpověď, zjednodušil výzdobu chrámů /např. bývají odstraněny obrazy a zejména sochy/, kázání, modlitby a zpěv žalmů se interpretuje v národním jazyce, zrušily se klasické řeholní řády. Jednotlivé církve a denominace mají svá zvláštní specifika. Velkou roli v protestantismu hraje protestantská etika.

Historie protestantismu je historie reformace, ale dotváří se i v období protireformace a později /zvláště v kalvinistické verzi/ se stává ideologií blízkou potřebám nastupujícího kapitalismu. Zásady odpovědně produktivního života, zdůrazňování askeze v etice povolání proti plýtvavé smyslové nádheře, politická teorie odmítající absolutistickou zvlášť a ospravedlňující právo na odpor proti špatné vládě /opět v souvislosti s tím, že svědomí má být svobodně odpovědné Bohu jako Pánu nad pány/ atd., to jsou například znaky revoluce v Nizozemí /od 60. let 16. století/ a v Anglii /1640 – 1660/. Od konce třicetileté války a vítězství anglické revoluce nastupuje období postupné sekularizace idejí protestantismu. Osvícenství, kterému razí cestu v Anglii J. Locke /1632 – 1704/, J. Toland /1670 – 1722/, A. A. Shaftesbury /1671 – 1713/ a další, nabylo smířlivějšího charakteru než v zemích katolických, kde se prosazovalo proti vnějšímu odporu. Vydání díla Pia desideria od P. J. Spenera /1635 – 1705/ je pokládáno

moderní profesní etiky, která podle jeho názoru přispěla k ekonomické racionalizaci životního stylu moderních kapitalistů a kapitalistického systému jako celku.

„Protestantská etika“ a „duch kapitalismu“, to jsou hlavní témata nejslavnějšího, ale také velmi diskutovaného díla Maxe Webera z let 1904 až 1905. Veřejnost se mohla poprvé s tímto dílem seznámit ve dvou pokračováních na stránkách *Archivu pro sociální vědu a sociální politiku* a následně pak byla v rozšířené podobě zakomponována, v roce 1920, do prvního dílu *Sociologie náboženství* [Keller 2005: 252].

Weber se zde opírá o rozsáhlý historický a statistický materiál. Jeho cílem nebylo postihnout křesťanskou etiku, respektive etiku protestantskou v jejím celku, ale analyzovat její podíl na utváření kapitalistické společnosti. Weber vycházel z historického faktu, že k ustavení kapitalistických poměrů došlo nejprve v zemích, kde

za počátek epochy pietismu, která předchází období převládajícího osvícenství v Německu /Petrušek a kol. 1996:871/

Informace o silnějším podílu protestantů na vlastnictví kapitálu a na vedoucích pozicích v moderním hospodářství lze získat z bádenské statistiky konfesí: M. Offenbacher, *Konfession und soziale Schichtung* nebo *Eine Studie über wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*, Tübingen u. Leipzig 1901.

Fakta a čísla, která zde uvádím, jsou obsažena ve výše uvedených pracech bádenské statistiky konfesí: Z celkového počtu obyvatelstva Bádenska bylo v roce 1895 37,0% protestantů, 61,3% katolíků a 1,5% židů. Konfesionalita žactva na školách, které navazují na obecné a jsou výběrové se utvářela, v letech 1885-1891, podle Offenbachera takto:

škola	protestanti	katolíci	židé
gymnasia	43%	46%	9,5%
reálná gymnasia	69%	31%	9%
vyšší reálné školy	52%	41%	7%
reálné školy	49%	40%	11%
vyšší měšťanské školy	51%	37%	12%
průměr	48%	42%	10%

[Havelka 2009: 185]

Diferenciace jednotlivých teologických škol uvnitř protestantismu, který se dobovým podnětům vystavoval silněji než katolicismus, pokračuje jak v době romantismu, tak také i po ní. Významnými osobnostmi byli v 19. století F. D. E. Schleiermacher /1768 – 1834/, A. Ritschl /1822 – 1889/, A. von Harnack /1851 – 1930/, E. Troeltsch /1865 – 1923/ aj. Určujícími rysy jsou obrat k nitru, historismus v práci s biblickými texty např. D. F. Strauss /1808 – 1874/, B. Bauer /1809 – 1882/ aj. a výrazná antropologie křesťanství. Kristus začal být chápán jako historický a tedy do jisté míry relativní fenomén. Schleiermacher prosadil obrat od objektivitu biblické zvěsti k niterné náboženské zkušenosti, k citu závislosti jako základu náboženství. Tzv. liberální teologie 19. století a počátku 20. století byla spojena s evolucioními a historickými hledisky /zvláště Troeltsch/.

Tento vývoj byl radikálnější v Německu, v anglosaském prostoru postupoval pomaleji. Vedle radikalizujících proudů si ovšem v církevním životě vždy udržovaly vliv umírněnější a také konzervativnější směry /konfesionalismus/. Na půdě protestantismu vznikají také nové sekty. Kromě pietismu, který vzniká v rámci evangelikalismu a kladl důraz na duchovní dokonalost, vzniká v rámci evangelistu a kladl důraz na duchovní dokonalost, vzniká i fundamentalismus, který může mít podobu hnutí, které vzniká jako reakce na modernismus a liberalismus uvnitř příslušného náboženství, respektive církve, teologie. Název fundamentalismus se začal používat v roce 1910 pro směr a hnutí amerického protestantismu, který žádal upevnění víry v tradiční křesťanská dogmata a v neomylnost bible v duchu poreformační ortodoxie, kombinované s pozitivním chápáním objektivitu [Havelka 2009: 186].

protestantismus dominoval. On zakládal křesťanskou skupinu, která byla ekonomicky aktivní, ať již byla v menšině, nebo ve většině. Platí to zejména o kalvinistech a skupinách s nimi geneticky spřízněných.

Weber byl toho názoru, že protestanti, ať vládou nebo jsou ovládáni, ať tvoří menšinu nebo většinu, mají dispoziční sklon internalizovat ekonomický racionalismus, a to v daleko větší míře než katolíci. Weber cituje z disertační práce svého žáka Offenbachera: „Katolík ... je klidnější, vybaven menším pudem po zisku, sází více na co možná zajištěný průběh života, i když s menšími příjmy, než na ohrožený, rozčilující, ale eventuálně slávu a bohatství přinášející život. Lidová moudrost to formuje žertovně: buď dobře jíst, nebo klidně spát. V daném případě protestanti rádi jedí, zatímco katolíci rádi spí“ [Weber 1998: 191; Offenbacher 1901: 68].

Reformace nepřinesla odstranění církevního panství nad jednotlivcem, ale šlo o to, že nahradila jednu katolickou formu, katolickou formou jinou. Weber dodává, že protestantismus v žádném případě neznamenal oslabení křesťanské zbožnosti, ale naopak. Především to byl pietismus, který akcentuje niternost a zápal víry, v kombinaci s obchodní a podnikatelskou aktivitou. Víme také, že protestantismus nebyl hned od samého počátku přátelsky nakloněn ekonomickému racionalismu. „Panství kalvinismu“¹⁵, tak jak působilo v 16. století v Ženevě a Skotsku, na přelomu 16. a 17.

¹⁵ Kalvinismus je jeden z nejvýznamnějších směrů protestantismu, který představuje radikální formu reformace, a to v její druhé generaci, působící v tomto důležitém evropském hnutí. V čele této aktivity stál Jean Calvin /Kalvín/ /1509 – 1564/, tvůrce švýcarské reformace, navazující na Martina Luthera /1483 – 1546/, německého profesora působícího na Wittenberské univerzitě, který v roce 1517 vystoupil proti papežským odpustkům a zahájil tak vlastní epochu otevřené reformy církve.

Jean Kalvín byl i pokračovatelem Ulrycha Zwingliho /1484 – 1581/, švýcarského církevního a náboženského reformátora, pod jehož vedením proběhla reformace v některých švýcarských městech.

Jean Kalvín vycházel z přísné asketické kázně, základem jeho teologie je respektování boží vůle, která není člověku povinována ničím jiným než tím, čím sama usoudí, a člověk, který tuto vůli poznává z biblického slova, je povinen jej s velkou pozorností sledovat a jejím systémem se řídit. Pro Kalvína je důležité učení o predestinaci, kde nachází vysvětlení ideje „svobodné vůle“ člověka vůči Bohu. Tím navázal na odkaz Aurelia Augustina /354 – 430/, významného představitele latinské patristiky, který vycházel ze subjektivně-antropologického pojetí teologie a využitím platonismu, vytvořil základ pro západní křesťanství. Kalvínova základní myšlenka, která se postupně dynamizovala, spočívala ve změně role církve jako zprostředkovatelky spásy. Církev má spásu pouze nabízet, a to odkazem ke Kristu. To on se chce s člověkem smířit na osobní rovině, zvěstováním poselství, a to buď formou bohoslužebného kázání, nebo v rámci obce, skupiny lidí mající stejné společenské zájmy.

Církev je společenství vyvolených a je neviditelná. Viditelnou se stává až jako společenství lidí, kteří se řídí vůlí boží, respektující myšlenku solidarity, poslušnosti vůči Bohu a bratrské kázně.

Z díla Kalvínova Instituce křesťanského náboženství /1536/ se dovídáme i jasnou představu Kalvína o tom, jak má církev realizovat své služby. Ty byly v obci stratifikovány na úřady doktorů /učitelů teologie/, pastorů, presbyterů a diákonů. Kalvinismus v sobě spojil étos usilovné práce a úspěch v kariéře s křesťanskou odevzdaností a bezmeznou oddaností k náboženské víře. Je to individualistické náboženství, které sehrálo důležitou roli při vzniku kapitalismu. Kázeň, člověk prezentující svou vůli, racionalizace a systematizace lidského života, k tomu střízlivost, šetrnost, to jsou základní atributy člověka se smyslem pro hospodářství, individuální výkon a sociální aspekty lidského života.

století ve velkých částech Holandska, v 17. století v Nové Anglii a dočasně i v Anglii samé, by pro nás bylo nejnesnesitelnější formou církevní kontroly jednotlivce, která by vůbec mohla existovat“ [Weber 1998: 187-188].

Člověk podle kalvinismu nerozhoduje o svém osudu. Ten je pro každého jedince předurčen Bohem, a nikomu není známo, zda je určen ke spasení, nebo k věčnému zatracení. Právě pocit nejistoty, pocit pochybnosti o vlastním osudu na věčnosti motivuje k aktivní činnosti na tomto reálném světě. V úspěchu, který kalvinista dosáhne na tomto světě, vidí důkaz boží přízně.

Aktivní „vnitrosvětská“ askeze /innerweltliche Askese/, založená na kalvínsko-puritánské víře v predestinaci, to je jejím rozhodujícím znakem. Život, který je veden racionálně asketicky, disciplinovaně s přísnou metodikou jeho organizace. Nechybí stálá, plánovitá sebekontrola, život plný odříkání, podřízenost všech afektů a veškeré smyslnosti vlastnímu sebeovládání, to jsou postoje vyvolených, to je záruka budoucnosti [Šubrt 2000: 18].

Weber se tak dopracoval k závěru, že pozdější protestantismus přinesl vývojovou progresivní změnu od původních dogmatických přístupů k světskému životu. Protestantská etika tak sehrála v 16. a 17. století rozhodující roli pro start podnikání, obchodu a kapitalistického rozvoje, toho, co Weber nazývá „duchem kapitalismu“ [Weber 1998: 187-198; Loužek 2005: 154;].

Do popředí se tak dostává otázka, nakolik jsou hospodářské systémy pouze dílem ekonomického samopohybu a nakolik jsou ovlivňovány i duchovně dějinnými elementy, étosem převládajícím ve společnosti, v níž se etablují. Podle Webera ideje sice neurčují bezprostředně jednání lidí, ale „obrazy světa“ utvořené idejemi byly velice často výhybkami určujícími dráhy, v nichž dynamika zájmů usměřňovala jednání: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Pod tímto názvem, ke konci svého života, připravoval Weber své studie společně s předcházejícími klasickými pracemi o protestantské etice. Do češtiny přeložil tuto předmluvu Miloš Havelka pod názvem *Předznamenání k Sebraným statím k sociologii náboženství* [Weber 1998: 172-184]/.

Na protestantismu tedy zajímá Webera především jeho „racionální potenciál“, praktické uplatnění iracionálních motivací a náboženských hodnot v racionálních vnitrosvětských aktivitách, kde platí principy kalkulu.

V Anglii měl kalvinismus ve formě puritanismu vliv na cíle občanských válek /1642 – 1646, 1648 – 1649 rozvinul protestantskou etiku [Petrušek a kol. 1996: 471].

Výchozí motiv a cíl jednání však mohou získat charakter instrumentální analytické racionality, která se klasicky uplatňuje ve sféře ekonomiky. V pozdějších formách kapitalismu je vzájemné zprostředkování racionality a iracionality komplikovanější a má jiné formy, ale princip je týž.

Centrálním pojmem protestantské etiky, která je v historické souvislosti nazývána též etikou reformační, je predestinace, od níž se odvíjí hledání vnějších znaků předurčenosti v předmětné aktivitě lidí. Toto pojetí, nacházející se již v kalvinismu 16. století, klasicky dotvořil anglický puritanismus¹⁶ 17. století [Loužek 2005: 158].

Proto jako synonymum protestantské etiky vystupuje pojem puritánská etika. Už v kalvinismu je implicitně obsaženo pojetí životního stylu jako plánovitého vztahu k životu a využití času ve znamení šetrnosti, střídmosti a střízlivosti, tedy naplněného praktickými aktivitami a nenáročným životem.

Ve studii *Protestantská etika a duch kapitalismu* věnoval Weber zevrubnou pozornost anglickému puritanismu /vzniklého z kalvinismu/, zejména pak názorům jednoho z jeho představitelů Richarda Baxtera [Weber 1983: 314 – 315]

Baxter byl kazatelem ustavičně tvrdé tělesné nebo duševní práce. Boží prozřetelnost má pro každého bez rozdílu připravené povolání /angl. Calling, něm. Beruf/, které má člověk poznávat a v kterém má pracovat. Mrhání časem je pro Baxtera prvním a principiálně nejtěžším ze všech hříchů. Ne zahálčivý požitok, ale pouze konání slouží ke znásobování boží slávy; každá ztracená hodina tuto práci podrývá.

Čas života je nekonečně krátký a vzácný. Ztráta času na zábavu, „plané řeči“, luxus, dokonce i delší spánek, než je potřebné pro zdraví, tj. šest, nanejvýš osm hodin, jsou mravně absolutně zavrženíhodné.

Racionální způsob života, který měl svoji důležitou ideu – ideu povolání – se zrodil z ducha křesťanské askeze a významnou roli v tom podle Webera sehrálo západní mnišství [Šubrt 2000: 18].

Mnišskou etiku Weber považoval za předchůdkyni protestantské etiky. Kláštery byly pro něj modely racionálně spravovaného agrárního podniku a mnich byla neekonomicky motivovaná osoba, která žila racionálně podle metodicky rozděleného

¹⁶ Přesvědčení anglických uprchlíků žijících ve Švýcarsku a Kalvínova koncepce vycházející ze společensko-anglických poměrů způsobily propojení obou reformovaných teologií, což způsobilo, že věroučně jsou puritáni představitelé kalvinismu. Pro úplnost bych rád připomněl, že šíření luterství bylo v Anglii zastaveno popravou W. Tyndala v roce 1536. Známou teologickou školu puritanismu založil v Cambridgi W. Perkins /1558 – 1602/ [Petrušek a kol. 1996: 902].

času. Pracovní étos puritanismu viděl Weber jako světskou verzi asketických ideálů klášterního života.

Křesťanská askeze existující již ve středověku a dokonce ji můžeme objevit i v antice, obsahovala podle Webera racionální charakter. Řehole svatého Benediktina, hnutí clunyjských, cisterciáků i jezuitů, to byly převratné momenty v životě západních mnichů.

Život mnichů se odehrával v režii systematicky propracované metody racionálního vedení života a měl jasný cíl: překonat status naturae, vymanit se z vlivu iracionálních pudů a ty podřídít plánovité vůli, stát se samostatným vůči světu i přírodě, své jednání i myšlení dostat pod stálou kontrolu a v neposlední řadě pracovat ve službě říše boží a tím si zajistit spásu [Weber 1920: 116]. Mnich je ten, kterého Weber zvolil za průkopníka nového, racionálního a systematického vedení života. Označil jej za prvního západního člověka, který se svým povoláním metodicky žil, který organizoval svůj život v čase za postupující sebekontroly [Weber 1972: 699; Šubrt 2007: 110].

Byla to mnišská askeze v níž podle Webera lze nalézt zárodky toho étosu, který byl dále rozvinut v protestantské askezi. Weber toto zjištění dále přibližuje citátem Sebastiana Francka: „*Jeder Christ ein Mönch sein Leben lang.*“ Weber charakterizuje mnišskou askezi jako „mimosvětskou“ /*außerweltliche Askese*/, v rámci protestantismu jde o askezi „vnitrosvětskou“ [Weber 1920: 119; Šubrt 2007: 110].

Křesťanská askeze měla vždy, a to již od antiky, racionální charakter. Mnišský způsob života byl podřízen pevným pravidlům, organizaci katolické církve, která byla rozhodující institucí, systému scholastické filosofie – všechny tyto atributy této doby nesly silné racionální rysy. Vybudovat životní režim na základě řádu, byl nejdůležitější prostředek askeze. Tyto výše uvedené aspekty obsahují řehole katolického středověku i zásady kalvinismu [Loužek 2005: 160].

„Co však bylo hlavní: když člověk vedl život v náboženském duchu metodický paar excellence, byl stejně pořád mnich. A čím víc se přikláněl k askezi, tím více ho to pudilo ven, pryč z obyčejného života, protože žít svatě znamenalo právo zanechat světské morálky... Kalvinismus k tomu však časem dodal cosi pozitivního: že víru máme osvědčovat soustavnou světskou prací. Tím dal pohnutku k askezi i širší vrstvě věřících“ [Weber 1997: 252].

Samo učení o predestinaci nezaručuje spásné spojení s bohem, které tvořilo pro katolické mnichy základ jejich „mimosvětské“ askeze. Je to protestantismus, který je svou všeobecnou formou schopen zajistit spásu, a to prostřednictvím pozemské práce

v rámci povolání. „Mimosvětská“ mnišská askeze, fungující na principu racionality a určité metodiky, musela dále prokázat své osvědčení v rámci samotného světa, v jeho hospodářské a společenské každodennosti.

Bylo to povolání, které způsobilo, že askeze opustila mnišské cely, vstoupila do života, kde začala ovlivňovat světskou mravnost. Weber je přesvědčen, že askeze rozhodným způsobem přispěla k vytvoření mohutného, moderního hospodářského světa, vybudovaného na mechanicko-strojové výrobě, světa který determinuje životní styl všech jednotlivců, kteří vstupují do této reality objektivně a pomocí svých sociálních rolí si vytváří, v rámci procesu socializace, svá sociální postavení. Místo aby nejlepší lidská kvalita směřovala do řad mnišstva, směřuje k asketickým ideálům světského života [Weber 1983: 357; Šubrt 2007: 110].

V závěrečné kapitole *Protestantské etiky* obrací Weber pozornost ke vztahu askeze a kapitalismu. Puritáni, na rozdíl od Luthera, který hovoří pouze o radostném přijetí losu o vyvolení, který Bůh člověku udělil, zdůrazňovali v ideji povolání metodičnost. Užitečnost a tím i bohuľibost povolání byla měřena v první řadě měřítkem mravním a až poté měřítkem produkovaných statků. Svěřený majetek je pro člověka závazkem, člověk je mu podřízen jako služebník. Čím někdo disponuje větším majetkem, tím má více, při prověrce asketickým svědomím cítit zodpovědnost, že se bude snažit o jeho rozmnožení ke slávě boží [Loužek 2005: 160].

„Světská protestantská askeze bránila vší silou prostému užívání majetku, podvazovala konzum, zvláště luxusní konzum. Naproti tomu však svým psychologickým účinkem zbavila výdělečnou činnost zábran tradiční etiky, vyprostila z pout zříztnost, neboť ji nejen legalizovala, ale dokonce prohlásila, že ji žádá Bůh. Puritáni a jim po boku i velký apologet kvakerství výslovně svědčili, že boj proti rozkoším a proti oddanosti hmotným statkům nemá být bojem proti rozumnému zisku ale proti nerozumnému nakládání s majetkem“ [Weber 1997: 258].

Weber, v souvislosti se vznikem kapitalismu, mluví o evropském zázraku, v rámci kterého došlo k propojení několika historických událostí, které zapříčinily, že vznikl nový socioekonomický a kulturní společenský řád na podstatné části území Evropy. V první řadě je to rozvinutá peněžní směna, objevily se nové formy vědeckého poznávání světa, včetně praktických tzn. technických aplikací, široké komunikační sítě, dynamický růst vzdělanosti a co je důležité, objevil se „motivovaný aktér“, člověk, který je motivován k tomu, aby zisk okamžitě neproměnil v luxusní zboží nebo si nezaplatal svůj požitek, ale aby jej „odložil“, aby odložil uspokojení, které zisk může

nabídnout, a aby jej reinvestoval do výroby. Člověk, který disponuje jinou kvalitou svého jednání, jednáním založeným na specifické etice, kterou kdyby porušil, opomenul by svou povinnost. Člověk, který vytváří a rozvíjí nové zásady a pohledy na moderní, kapitalistickou sociální realitu. Je to člověk, který se řídí novými zásadami například: „Čas jsou peníze“. Je pochopitelné, že čím více času budeme věnovat pracovním aktivitám /nebudeme lenožit a nadměrně se věnovat zábavám/, tím je větší pravděpodobnost, že dosáhneme větších pracovních úspěchů, většího zisku. Budeme jistě souhlasit i s tím, že náš kredit jsou peníze, že peníze disponují plodnou a úrodnou povahou. Při dobrém investování se zisk znásobuje. Je žádané platit přesně a včas, což zajišťuje možnost opětovného finančního úvěru. Jestliže si získáme pověst člověka pilného, přesného a spravedlivého, vznikají tím předpoklady pro profesní růst, který je dále podporován důvěryhodností, starostlivostí a čestností. „Duch“ kapitalismu, to není nějaká jednoduchá „technika života“, to je nový étos, kterému je třeba věnovat pozornost [Havelka 2009: 194].

Weberova koncepce přinesla do pojetí vzniku a fungování kapitalismu dva zásadně nové a důležité prvky: racionalitu a byrokracii, byrokratický systém organizace, pro fungování kapitalismu nezbytný. I když Weberův projekt kapitalismu měl své odpůrce, byl to on, kdo kapitalismus poprvé včlenil do „kosmického řádu“ a vymezil jej specifickým „duchem“, který vysvětluje jako „komplex elementů asociovaných v historické realitě, které sjednocujeme v pojmový a koncepční celek z hlediska jejich kulturního významu“. „Duch“ je jednak ideálním typem – sociologickou konstrukcí a také čímsi, co připomíná Foucaultovo epistémé – kulturně kognitivního ducha doby [Petrušek 2006: 127].

Weber popisuje kapitalismus jako „nejosudovější sílu našeho moderního života“. Upozorňuje na jeho specifické zvláštnosti jako je snaha o kontinuální zisk, o rentabilitu, disponuje racionálně kapitalistickou organizací formálně svobodné práce, která plodí antagonistický vztah proletáře a kapitalisty. Jednota těchto zvláštností neměla podle Webera nikde lepší podmínky než v Evropě nového věku. Weber připomíná, že v každé době existovala snaha o maximální zisk, že je to obecná snaha související se zajištěním lidské existence, která nemá své kořeny v kapitalismu, která s kapitalismem nemá nic společného. Přisuzovat tuto snahu pouze kapitalismu a nazývat ji „kapitalistickým duchem“ by mohlo způsobit, že bychom ne zcela poznali specifické znaky současného kapitalismu, jeho odlišení od jiných forem hospodaření. Kapitalismus nemůžeme chápat jako „pouhý pud po zisku /*Erwerbstrieb*/“, kapitalismus je podle Webera spíše identický

se „spontánním“, přinejmenším s „racionálním temperováním tohoto iracionálního pudu“, který je vyjádřen právě snahou o kontinuitu, o rentabilitu. Weber zde představuje své pojetí kapitalismu, které má zásadní význam pro jeho pojetí racionality a společenské racionalizace [Havelka 1985: 20].

Weber upozorňuje na další charakteristické znaky kapitalismu, které lze rovněž analyzovat i v dřívějších etapách vývoje civilizace. Je třeba upozornit na snahy vést hospodářskou činnost pomocí srovnávání získaného peněžního efektu určitého podnikání s kapitálem, který byl do podnikání vložen s přihlédnutím na přesný výsledek bilance, tj. „*Kapitalrechnung*“ /tato okolnost byla podle Webera vlastní středověké komendě, kde hrála kalkulace téměř rozhodující roli/. Weber je ten, kdo označuje racionalizaci hospodářství za významný konstitutivní znak kapitalismu. Všechny podniky, které fungují na principu „*Kapitalrechnung*“ nazývá Weber kapitalistickými: „kapitalistické podniky existovaly ve všech kulturních zemích světa, o jejichž ekonomii máme dokumentární svědectví: v Číně, Indii, Babylónu, Egyptě, středomořských civilizacích dávnověku, stejně tak jako v dnešní době“ [Havelka 1985:21].

7.4 Historický proces a vývoj modernizace

Weber při svém výkladu vývoje moderní civilizace pracuje s pojmy racionalizace, intelektualizace, stupňující se racionalita myšlení a jednání. Tyto základní pojmy jsou integrujícím pojivem všech Weberových vědeckých zkoumání. Tyto pojmy nedefinuje explicitně. Předpokládá, že jejich význam, jejich obsah i obsah působení se dá vydedukovat z celkového kontextu [Weber 1983: 23].

Procesy racionalizace nezkoumá Weber primárně v rovině vědomí, v rovině filosofie jako principy, nebo jen metodologicky jako postupy našeho myšlení a poznání, ale především v tom, jaké funkce procesy racionalizace plní. Zdokonalující schopnost racionality vede k tomu, že člověk o světě přemýšlí jinak, a dále získává jinou kvalitu vztahů k věcem i k lidem. Klade si jiné cíle a i jinak zvažuje vztah mezi cíli a prostředky. Postupující racionalitou se tak redukuje antropomorfní vysvětlování přírodního dění a postupně jsou vytlačovány magické praktiky racionální metodologie. Takto se postupně uskutečňuje osvobozování individua od vlivu stereotypního chování vycházejícího z tradice. Vztahy mezi hodnotově-racionálním a účelově-racionálním chováním pak odrážejí míru osvobozování se ze závislosti na tradicích.

Axiologické východisko je základem Weberových analýz týkajících se typu legitimního panství. Problematika sociálního jednání pohledem hodnot a hodnocení je

teoretickým základem studií, které Weber věnoval sociologii náboženství, etiky a politiky. Z tohoto hlediska vycházel, když formuloval svou filosofii moderny a modernizace kapitalistické společnosti.

Weber vychází ze základních charakteristik, kterými racionalita disponuje. Zasahuje sféru myšlení, která se realizuje v podobě lidského jednání. Disponuje aspektem intelektuálním i praktickým. Intelektuální aspekty racionalizace se projevují v systemizaci názorů a přesvědčení, v úsilí přesně vymežit sféru působení jednotlivých způsobů interpretace světa, v redukci antropomorfních výkladů přirozeného dění, v úsilí důsledně rozlišovat mezi subjektivním a objektivním. Vyvrcholením procesů racionalizace v intelektuální sféře je novověká věda se svou vlastní metodologií. Praktický aspekt procesu racionalizace pak vyúsťuje v přesvědčení, že „všechny věci je možné – v zásadě – ovládat kalkulem“ [Weber 1983: 23].

Rozvojem vědeckého poznání přestává být svět doménou nepoznaných a neovladatelných sil. Procesy, které se v něm uskutečňují se stávají kontrolovatelnými a ovladatelnými. Realita se osvobozuje od nepoznatelného, dění můžeme do určité míry prognózovat, a z vědy vycházející metodologie se stávají rozhodující reálnou formou zasahování do chodu reality. Proces racionalizace tak vede k tomu, že svět je postupně zbavován různých kouzel – nadpřirozeností. Vzájemný vztah procesů racionalizace a procesů odkouzlení vedou k tomu, že procesy, které se ve světě dějí, člověk vnímá jako samozřejmé a pro něho důležité a potřebné. Procesům racionalizace a procesům odkouzlení, přisuzuje Weber mimořádnou důležitost, neboť je přesvědčen, že sehrávají rozhodující roli v celkové orientaci člověka ve světě. Člověk tak vytváří základní předpoklady k vytvoření svého názoru na svět.

Max Weber věnoval mimořádnou pozornost problematice organizovaného jednání. V nedokončeném díle *Wirtschaft und Gesellschaft /Hospodářství a společnost/* Weber vysvětluje na základě historických souvislostí způsoby, jak mohou být lidé kolektivně organizováni pro dosažení předem určených cílů.

Základním východiskem Maxe Webera je skutečnost, že rozhodující princip organizace lidí spočívá na nerovném postavení jednotlivců, kteří mají dosáhnout určených cílů. Ve své typologii panství vychází z kategorie moci, kterou definuje jako možnost jednajícího prosadit v rámci určitého sociálního vztahu svoji vlastní vůli, a to i přes odpor druhých [Weber 1980: 28]. Pojem panství vysvětluje pomocí vztahů v rámci nadvlády a podřízenosti, jimiž je ona mocenská nerovnost v určitých historických podmínkách a kulturních souvislostech realizována. Definicí panství /autority/

vysvětluje Weber jako šanci, kdy určitá skupina lidí uposlechne rozkazu určité osoby. Weber rozlišuje tři typy panství /authority/: tradiční, legální a charismatické. Podstatou všech typů panství je skutečnost, že moc je považována ze strany těch, kdo jsou jí podrobeni, za něco oprávněného [Keller 2005: 274; Weber 1953: 159,162].

Legální panství se vytváří na základě racionálních stanov, které zaručují legálně ustanovený, věcně neosobní řád, který je charakteristický silou formální legality svých ustanovení.

Základním znakem legálního panství je stálý provoz úřadů, které jsou založeny na kompetencích, na principu úřední hierarchie, na určitých pravidlech, ať povahy technické nebo morální, na striktním oddělení soukromých a veřejných prostředků, na vedení spisů a v neposlední řadě na existenci správního aparátu.

Čistý typ legálního panství představuje panství byrokratického správního aparátu. „Čistě byrokratické panství, tj. byrokraticko-monokratická správa s vedením spisů je podle zkušeností čistě technicky nejdokonalejší a nejrationálnější forma výkonu panství – ať už z hlediska preciznosti, stálosti, disciplíny, napjatosti a spolehlivosti, dále z hlediska vypočitatelnosti pro vládce stejně jako pro ovládané, z hlediska intenzity a extenzity výkonu i formálně univerzální použitelnosti na všechny úlohy“ [Weber 1976: 128; Loužek 2005: 131; Keller 2005: 274].

Tradiční panství je autorita, jejíž legitimita a víra v ní vychází z posvátné tradice starých řádů a panské síly. „Vládoucí není ‚představený‘, nýbrž osobní pán. Jeho správní aparát se neskládá primárně z ‚úředníků‘, nýbrž z osobních ‚sluhů‘. Ovládaní nejsou ‚členové‘ svazu, nýbrž pouze ‚tradiční kolegové‘ anebo ‚poddaní‘. Nikoli věcná úřední povinnost, nýbrž osobní věrnost určují vztahy správního aparátu k pánovi“ [Weber 1976: 130; Keller 2005: 275].

V rámci tohoto druhu autority nejsou dodržována abstraktní ustanovení, ale plně se respektuje povolání osoba, která je určena pánem, její příkazy jsou legitimní a musí být akceptovány. Pán v tomto případě může vládnout jak se svým štábem, tak také bez něj. Pokud štáb existuje, nemá pevné kompetence, racionální hierarchii, odborné vzdělání a stálý úřednický plat. Veškerá rozhodnutí jsou v kompetenci pána.

Weber rozeznává dva typy tradičního panství: gerontokracii a patriarchalismus. Gerontokracie je stav, kdy panství vykonávají nejlepší experti svaté tradice. Primárně zde nejsou zastoupeny ani rodinné, ani hospodářské kruhy. Patriarchalismus představuje stav, kdy svaz ať ekonomický nebo rodinný v rámci panství řídí určitý jedinec.

Charismatické panství, jejím předpokladem je mimořádná schopnost proroků, terapeutů, kněží či politiků přesvědčit lidi o své mimořádnosti a magické síle. Jedinec disponuje nadáním, které mu seslal bůh, má mimořádné morální vlastnosti jako např.: je vzorný, ctnostný a pro to všechno je považován za vůdce. Zda jsou jeho kvality z estetického, etického či jiného hlediska „objektivní“, není pro fungování charismatické osoby důležité.

„Pojem charismatu má znamenat určité mimořádné – ne každému přístupné – kvality nějaké osobnosti /terapeutické nebo právní způsoby u proroků, magicky podmíněné u loveckých vůdců či válečných hrdinů/, kterou je nadpřirozeně, nadlidsky nebo přinejmenším nevšedně nadán, a je proto hodnocen jako bohem seslaný a ctnostný vůdce“ [Weber 1976: 140; Keller 2005: 276].

Tato forma panství, vykonávaná charismatickou autoritou je provázená emocionálním prožitkem. Správní štáb charismatické autority nedisponuje úředníky a už v žádném případě úředníky vyškolenými. Při výběru štábu nejsou brány v úvahu ani stavovská, ani ekonomická kritéria, nýbrž je vybrán prorokem či vůdcem a to podle čistě jeho osobního uvážení. Charismatické panství nemá svůj původ na tomto světě, je revoluční a odporuje jak legální, tak i tradiční autoritu.

„Čisté charisma je cizí hospodářskému kalkulu. Tam, kam přijde, konstituuje ‚povolání‘ v emfatickém smyslu slova, jako ‚poslání‘ či vnitřní ‚úkol‘. V čistém typu opovrhne ekonomickými kategoriemi i příjmem – což je ovšem často více přání než skutečnost... Čím zvláště opovrhne, pokud je vskutku autentickým charismatem, je tradiční či racionální všední hospodářství, dosahování pravidelných ‚příjmů‘ pomocí stálé ekonomické činnosti“ [Weber 1976: 142].

Všechny tři formy panství mají jedno společné a sice společnou mocenskou strukturu, tzn. vztahy mezi vládci a ovládanými jsou realizovány určitým správním a vojenským aparátem. Rozdíly mezi jednotlivými druhy panství spočívají na způsobu, jak je rozdělena moc mezi vládnoucí menšinu a její mocenský aparát, a zejména pak na obecném principu své legitimacy. Z tohoto principu vychází jednak loajalita aparátu a také poslušnost ovládaných.

Největší důležitost získalo v sociologické literatuře panství legální, byrokratické [Weber 1964: 162-164]. Charakteristické znaky tohoto panství tak, jak je Weber stanovil, se staly návodem pro zkoumání a rozvoj sociologie organizace, staly se návodem pro empirické analýzy určitých organizací. Panství charismatická a tradiční byla středem menšího zájmu, stala se předmětem zkoumání spíše historiků. Domnívám

se však, že i tyto dva druhy panství mají pro sociologické zkoumání svou důležitost, neboť jejich pomocí můžeme v konfrontaci s byrokratickým modelem odhalit lépe jejich specifické odlišnosti.

Weberovy úvahy o moderní byrokracii vycházejí v zásadě z jeho modelu legálního panství. Na základě analýzy základních principů legálního panství určil pak Weber zásady ideálního typu byrokratické správy.

Legální panství je postaveno na obecných právních normách, které jsou závazné pro všechny organizace. Právní normy musí respektovat jak řadoví členové, tak také řídicí pracovníci. Potřebná disciplína není směřována na konkrétní osoby, ale je dána věcnými principy a řídicí pracovníci jsou dočasně pověřeni tyto principy uplatňovat. Moderní formy organizace, které se realizují na tomto principu uplatňování společenských norem, prostupují všemi oblastmi společenského života, prostupují a ovlivňují činnosti státní správy stejně tak jako činnosti hospodářských podniků, náboženských organizací, organizací vojenských, politických i zájmových [Weber 1964: 873].

Weber upozorňuje na proces postupné byrokratizace, který zasahuje postupně všechny formy kolektivních činností. Způsobuje to technická převaha byrokratického řízení, která má převahu nad ostatními formami organizace.

Weber pro vysvětlení vztahu mezi plně vyvinutým byrokratickým mechanismem a jinými formami organizace, použil analogie vztahu mezi strojovou výrobou a výrobou řemeslnou. U byrokracie jde o přesnost, rychlost, jednoznačnost, kontinuitu, diskrétnost, jednotnost rozhodování. Kladnou stránkou je minimalizace třecích ploch a úspory jak v oblasti věcných tak i osobních nákladů [Weber 1980: 130].

Weber nám konstruuje ideálně typický obraz byrokracie, model logicky konsekventní, ne však empiricky zjištělný. Vysvětlení příčin vedoucích v realitě k odchylnostem od myšlenkového modelu, to je hlavní část Weberovy metodologie [Weber 1964: 160].

Weber předkládá ideální typ byrokracie proto, aby nám ukázal možnosti, které jsou potenciaálně obsaženy v racionálnějších formách správy oproti systémům, které fungovaly v rámci panství tradičního. Byrokratická správa tak představuje relativně účinný mechanismus sloužící k odstranění těch mechanismů, které brzdí odstraňování nebyrokratických typů správy [Weber 1964 : 160].

Weber staví proti sobě, jako protipóly, byrokracii patrimoniální a byrokracii moderní [Weber 1964: 160, 168, 175, 703 – 705; Keller 2007: 21]. Patrimoniální správa

byla uplatňována v rámci tradičního panství. Weber porovnává a hledá rozdíl mezi panstvím legálním a panstvím tradičním. Pro vysvětlení těchto rozdílů použil analogický rozdíl mezi organizací vytvořenou uměle a organizací vzniklou přirozeně. Oba tyto typy panství mají společné to, že slouží k trvalému řešení každodenních problémů reprodukce společnosti. Jinak jsou jejich rozdíly zásadní. V první řadě je rozdílná povaha platných pravidel. Moderní byrokracie disponuje předpisy neosobními, záměrně vytvořenými. Tradiční panství své normy víceméně převzalo z minulosti, neboť proč rušit něco co dosud platilo a rozhodujícím vládním vrstvám vyhovovalo /právo dědit půdu/. Moderní byrokracie potřebuje a pracuje s normami, které pro svůj věčný charakter jsou aplikovatelné stejně na všechny členy společnosti. Normy patrimoniální jsou nasměrovány na zásadně důležitou hodnotu, a to podřízenost všech vůči pánu. Normy, podle kterých se řídí moderní byrokratická správa, formálně akcentují rovnost všech členů společnosti. Tento princip však může být realizován pouze za předpokladu, že platné normy budou aplikovatelné stejně na různorodé společenské případy. Základní normou všech forem tradičního panství je princip přirozené nerovnosti mezi lidmi této společnosti [Weber 1964: 746, 756].

Weberův ideálně typický model byrokracie byl později dalším vývojem sociologických teorií organizace do jisté míry překonán. Přesto zůstávají stále aktuální a inspirující jeho analýzy historického procesu vzniku a vývoje moderní byrokracie a dále i analýzy toho, čím se moderní byrokracie liší od forem správ, které existovaly v obdobích fungování společností tradičních [Weber 1964: 703].

8. Weberovské inspirace v soudobé sociologii

Problematikou modernity, racionality i společenské racionalizace se vedle Webera zabývala v té či oné míře řada dalších sociologů:

Weberův souputník Georg Simmel /1858 – 1918/ označoval racionalizační tendence novodobého myšlení pojmem „abstrakce“. Tento moderní svět se stal vlivem kapitalismu a peněžní ekonomiky, kterou sám vytvořil, abstraktnějším oproti konkrétním vztahům společností existujících před modernou [Simmel 1987: 190].

Georg Simmel jako výjimečný pozorovatel každodenního života, objevil v rámci moderní společnosti zásadně důležitý vztah: vztah každodenních věcí a jejich fungování v rámci společenských vztahů. Byly to peníze, které se staly středem Simmelova sociologického zájmu. V penězích spatřuje důležitou sociologickou kategorii, formu mezilidských, sociálních vztahů, prostředníka téměř neomezeného počtu interakcí. Ve svém spise *Filosofie peněz* /1900; druhé vydání 1907/ upozorňuje na základní vlastnost peněz, na jejich hlubokou ambivalentnost. Peníze mohou přinášet prospěch, užitečnost, ale i deformaci věcí a vztahů, umožňují rozvíjet svobodu, navazovat nové vztahy, vstupovat do nových skupin a obohacovat se. Na druhé straně mohou podporovat izolaci, atomizování členů společnosti i jejich vzájemné odcizení [Simmel 1987: 190; Keller 2005: 340].

Ve stejné době jako Weber a Simmel se Emile Durkheim /1858 – 1917/ zabývá transformací lidského myšlení, růstem lidské racionality, která vedla zcela zákonitě k přeměně tradičních společností ve společnosti moderní. Ve společnostech tradičních /s mechanickou solidaritou/ byla sociální integrita zajišťována silným kolektivním vědomím. Myšlení členů této společnosti bylo v podstatě identické, vědění se tradičně předávalo z generace na generaci, vyznačovalo se malými změnami a bránilo individualismu. Chránilo však tradiční společnost před rozpadem. Durkheim proces vývoje a změny tradičních společností ve společnosti moderní vyjádřil pohybem od „mechanické solidarity“ k „solidaritě organické“. Tato přeměna je způsobena rostoucí dělbou práce a to nejen v ekonomice, ale i v oblasti politiky, správy, práva, ve vědě i ve filosofii. Durkheim upozorňuje na dva aspekty dělby práce: je silnou objektivní zákonitostí, ale také morálním pravidlem pro lidské jednání [Durkheim 1998: 138]. Durkheimův pohled na náboženství připomíná v určitých oblastech Weberovu koncepci „odkouzlení světa“. Z náboženské racionality postupně vystupuje věda, politika i ekonomika a jejich principy a zásady se čím dál tím více přibližují světské povaze.

Weberův vliv jako sociologa, jako badatele, který se snažil objevit a vysvětlit kořeny, vznik a vývoj moderní společnosti a s ní spjatý proces společenské racionalizace, která přivedla civilizaci až ke společnosti kapitalistické, se výrazně uplatnil i ve Spojených státech. V roce 1930 přeložil Talcott Parsons /1902 – 1979/ do angličtiny Weberovu *Protestantskou etiku a duch kapitalismu* a dále na Webera přímo navázal svým dílem *The Structure of Social Action* z roku 1937. [Keller 2005: 289].

T. Parsons se důkladně se seznámil s evropskou sociologií a snažil se překonat její dosavadní přístupy, a tím se podílet na jejím dalším vývoji. Vytvořil obecnou teorii společnosti, kde hypotéza o rovnováze je rozhodující premisou. V rámci této sociologické teorie je zpočátku akcentováno sociální jednání, vliv samotného Webera, a později kategorie systému. Tato teoretická pozice je spojena s uznáním předpokladu vnitřní racionality jednání, která se promítá do cílů, prostředků a podmínek jednání. Lidské jednání se vždy uskutečňuje v rámci nějakého systému a důležité je vědět, co způsobuje jeho stabilitu [Parsons 1968: 125]. Sociologie se tak pro Parsonse stává nástrojem poznání sociálních systémů [Šubrt 2006: 13].

Druhý představitel strukturálního funkcionalismu, Robert King Merton /1910 – 2003/, se k odkazu M. Webera přihlásil již svou disertací s názvem *Věda, technologie a společnost v Anglii 17. století*, ze které je patrná inspirace Weberovy studie *Protestantská etika a duch kapitalismu*. Merton soustřeďuje svá bádání na materiální a spirituální motivace, které jsou důvodem vzniku vědy v Anglii v 17. století. Je přesvědčen, že anglický puritanismus byl rozhodujícím podnětem pro rozvoj vědeckého poznání,¹⁷ a byl tím, co se stalo duchovní oporou pro dospívající vědy.

Weber ovšem poskytl mimořádnou inspiraci Mertonovi a dalším badatelům také prostřednictvím své koncepce byrokracie /již zmíněné na stránkách 89 – 93 této práce/, která se stala nezastupitelnou pro život moderní společnosti a kterou Weber pokládá za rozhodujícího nositele racionality a realizátora společenské racionalizace. Byl přesvědčen, že sehrává rozhodující roli v procesu „odkouzlení světa“ /viz. str.: 20/.¹⁸

¹⁷ Klíčová sociologická myšlenka podle Mertona v tomto případě zní, že „sociálně tvarované zájmy, motivace a chování existují v jedné institucionální sféře – řekněme náboženství nebo ekonomice – souvisejí se sociálně tvarovanými zájmy, motivacemi a chováním získanými v jiných institucionálních sférách – řekněme ve vědě... Ti samí jednotlivci mají násobné sociální statusy a role: vědecké a náboženské, ekonomické a politické“ [Merton 1970: 9 – 10].

¹⁸ „K ‚odkouzlení‘ světa, k vyloučení magie jako nástroje spásy nedošlo v katolické víře nikdy tak důsledně jako ve víře puritánské /a také židovské/. Katolík měl jako náhradu za svou lidskou slabost k dispozici sakramentální milosti své církve: kněz byl mág, konal zázrak proměnění a měl v rukou klíče k milosti“ [Weber 1997: 249].

Zároveň upozorňuje, že se v jejím jednání objevují nové formy sanktifikace společenských vztahů, a ritualizace způsobila, že byrokratické normy, které vznikly původně jako technické potřeby se právě ritualizací úředních činností změnilly v posvátné symboly a místo úředních postupů vznikají obřady, kterých se mohou zúčastnit pouze vyvolení.

Během formování úvodních vývojových etap moderní sociologie, což je zhruba doba od roku 1880 do roku 1930, se kromě výše uvedené skupiny nemarxistických badatelů vyslovovali i badatelé marxističtí a řada jiných názorově odlišných škol. Tyto názorové tábory se dále v rámci interakce vyvíjely a lze konstatovat, že odborná diskuse probíhá až do dnešní doby.

Po druhé světové válce byl Weber znovuobjeven pro německou sociologii. Kromě jiného to způsobily i americké vlivy. Především již zmíněný Parsonsův strukturální funkcionalismus a také Parsonsův podíl na překladu nejrozsáhlejšího Weberova díla *Hospodářství a společnost /Wirtschaft und Gesellschaft 1909–1920/*. To ve Spojených státech vyšlo v roce 1947 pod názvem *The Theory of Social and Economic Organization* [Keller 2005: 289].

Již nezvratné uznání Weberova vědeckého odkazu se v Německu datuje od vědeckého kongresu, který se konal v Heidelbergu v roce 1964. Na tomto kongresu upozornili na Weberovu výjimečnost přední světoví sociologové Talcott Parsons, Pietro Rossi, Raymond Aron, Herbert Marcuse, nebo Reinhard Bendix. Weberovi se dostalo uznání i v oblasti sociologie organizace, a to v souvislosti s poznatky o byrokracii. Důležité jsou i Weberovy závěry týkající se statusového postavení, analýzy tříd, politických stran a sociální stratifikace.

Lze konstatovat, že Max Weber ovlivnil určitým způsobem mnohá paradigmatata sociologie 20. století. Byl to nejenom Parsonsův strukturální funkcionalismus, ale byla to i interpretativní sociologie¹⁹ vycházející z Weberovy koncepce smysluplného, tj.

¹⁹ Interpretativní sociologie není jednotnou školou. Tento systém tvoří především proudy symbolický interakcionalismus a fenomenologická sociologie. Weberem byl ovlivněn zakladatel fenomenologické sociologie, rakouský a později americký teoretik Alfred Schutz /původně Schütz; 1899–1959/. S úspěchem se mu podařilo navázat na Webera, především na jeho teorii jednání. Schutz je přesvědčen, že sociologie by měla zkoumat všední aktivity každodenního života, zde se nacházejí podněty pro vědecké, sociologické zpracování. Dále Schutz upozorňuje na skutečnost, že metodické konstrukce pozitivistické sociologie zapomínají na člověka, on je přece skutečný aktér sociálního života. Fenomenologická sociologie zkoumá svět každodennosti, svět přirozených postojů a běžných aktivit lidí, svět strukturovaný a to jak v rámci prostoru tak i času. Snaží se vysvětlit jak tento neproblemový svět s přirozenou každodenností vzniká, jak je ve vědomí lidí udržován, jak se promítá do jednání lidí a jak tvoří obsah předávané kultury [Petrusek 1996: 1058; Keller 1992: 128].

racionálního jednání. Je to i Schutzova fenomenologie akcentující nereflektované a repetitivní formy lidského jednání.

Ovlivněná Weberem je i teorie konfliktu, kde na Webera navázal Ralf Dahrendorf /1929 – 2009/, německý sociolog, který vytvořil kritický pohled na marxismus, a to z Weberových pozic. Jedinečnou koncepcí Weberova panství se nechal inspirovat přední filosof frankfurtské školy Jürgen Habermas /*1929/.

8.1 Jiné typy racionality

Weberův koncept racionality a společenské racionalizace je v podstatě procesem procedurálním, manipulativním i instrumentálním. Podle Webera jsou rozhodujícími oblastmi uplatnění racionality věda a dále procesy monetarizace /ekonomizace/ a byrokratizace společenského života. V dalším vývoji se celý rozsah společenského života mění v objekt racionálního kalkulu [Petrusek 1996: 906].

Během 20. století vstoupili na sociologickou scénu někteří další badatelé, kteří v mnohém na Webera navázali a objevili mnohé nové a přínosné pro oblast racionality a společenské racionalizace.

Norbert Elias /1897 – 1990/ vytvořil originální sociologickou koncepcí civilizačního procesu, který označuje jako proces dlouhodobý, sahající hluboko do lidské minulosti, v jehož průběhu dochází k relativnímu mírovému uklidnění a svobodní válečníci začínají žít u královského dvora. Z válečné a pozemky vlastníci šlechty postupně vznikala dvorní aristokracie, která si své postavení již budovala na základě peněžních vztahů. Rodí se společensko-ekonomicko-politický oboustranný vztah mezi šlechtou a panovníkem. Pro zajištění svého privilegovaného postavení potřebuje šlechta krále a král pro své postavení vůči společenským vrstvám, které ovládá, zase šlechtu [Elias 1969: 62].

Elias ve své koncepci „civilizačního procesu“ upozorňuje na význam aristokratických dvorů pro pochopení moderní sociální reality. Byla to dvorská společnost západní Evropy, která v rámci socializačního procesu své doby, zdvorštěním a pacifikací svobodných válečníků, vytvořila kvalitativně nové elitní jádro šlechty, které bylo na jedné straně závislé na panovníkovi, na straně druhé mohlo i panovníka v jeho rozhodování ovlivňovat. Toto nové prostředí, které je dynamizováno osobními ambicemi, si vyžaduje nové způsoby jednání, jednání bez přílišných afektů, s akcentací mravních kvalit a vybraných způsobů chování. [Šubrt 2007: 314].

Společnost v rámci civilizačního procesu vytváří různé druhy racionality. Elias zmiňuje racionalitu dvorskou [Elias 1996: 53], vytvořenou dvorskou aristokracií, která se odlišuje od racionality buržoazněekonomické. Jak buržoazněekonomická racionalita, tak také racionalita dvorská vyžaduje racionální předvídavost i kalkulaci. Obě vyžadují respektování životně důležitých zájmů, ale rozdíl je v tom, s čím která kalkuluje a co je kalkulovatelné. Buržoazněprůmyslová racionalita se vytváří na základě ekonomické determinace, dvorská racionalita je formována tlakem elitářského společenského mechanismu.²⁰

Ve své sociologii vědění, ve spisu *Engagement und Distanzierung*, Elias rozpracovává koncept racionality angažovanosti a distancovanosti. Vzájemný vztah těchto dvou lidských aktivit má rozhodující vliv na vývoj lidského vědění. Tyto dva pojmy vytváří významný prostor nepřetržitého pohybu, ve kterém mohou existovat veškeré lidské snahy, tudíž i věda [Elias 1996: 81]. Elias používá tyto pojmy k analýze jednotlivých fází procesu poznání a jejich pomocí zkoumá i samotnou sociologii. S přibývajícím množstvím poznatého, a to pomocí vědeckých metod, v nichž dominují distancované postoje, se rozšiřuje a zkvalitňuje náš pohled na svět.²¹

²⁰ Bourdieu uvádí příklad přibližující pochopení dvorské racionality nezištnosti, nezaujatosti a noblesy: Jistý vévoda dal svému synovi měsíc dukátů jako finanční vklad pro jeho vstup do života. Když se po půl roce syn vrátil, pochlubil se svému otci, že žádné peníze neutratil. Vévoda projevil nesouhlas s jednáním svého syna tím, že měsíc, který synovi daroval, vyhodil z okna [Bourdieu 1998: 114]

²¹ Koncept angažovanosti a distancovanosti nám chce Elias ještě blíže vysvětlit pomocí příběhu, který je napsán Edgarem Poeem v povídce Pád do maelströmu. Tento příběh vypráví o třech bratrech, kteří se živili rybolovem. Při jedné rybářské výpravě se jejich loď dostala do velkých problémů, zaviněných vodním vírem. Nejmladšího smetla vlna a on utonul. Dva zbývající přemohla hrůza z toho, co se kolem nich dělo. Starší bratr, překvapen danou situací, nebyl schopen najít řešení, které by vedlo k jejich záchraně. Druhý po krátké chvíli přemohl strach a začal uvažovat. Všiml si toho, že na hladině se drží trosky lodě, které mají válcovitý tvar. Na základě vyhodnocení několika specifických aspektů dané reality se rozhodl přivázat se k sudu a s jeho pomocí přežít. Starší bratr takovou odvahu neměl a podobně jako nejmladší bratr zahynul. Mladší bratr tím, že byl schopen se od dané situace distancovat a pomocí racionálního uvažování adekvátně analyzovat situaci, ve které se nacházel, našel logické řešení a zachránil se [Šubrt 1996: 81].

8.2 Kulturní rozpory kapitalismu

Weberovo pojetí modernity, moderního způsobu myšlení a moderních forem racionality bezprostředně spjatých s kapitalistickou společností se stalo inspirací i pro bádání Daniela Bella /1919 – 1990/.

Bell vymezuje kapitalismus [Bell 1999: 13; Šubrt 2008: 34] jako socioekonomický systém s následujícími znaky: 1/ s orientací na výrobu zboží, 2/ založený na racionálním kalkulaci nákladů a cen a 3/ na akumulaci kapitálu za účelem reinvestice. Tento třetí bod, akumulace kapitálu, je pro kapitalistickou ekonomiku jeden z rozhodujících cílů.

Kapitalismus se podle Bella rodil a dále vyvíjel pomocí dvou základních zdrojů [Bell 1999: 15; Šubrt 2008: 34]: prvním byl „asketismus“ a druhým „chtivost“.

První zdroj vysvětluje Bell v souladu s Maxem Weberem, s jeho prací *Protestantská etika a duch kapitalismu* /1904/. Zde Bell potvrzuje, že vysvětlování problematiky kapitalismu sociálními vědami se realizovalo po celou řadu let prostřednictvím díla Maxe Webera. Byl to on, kdo označil protestantskou etiku za rozhodující při objasňování základních atributů kapitalismu, především význam práce a dosažení zisku. Jednání ovlivněné puritanismem vedlo k účelnosti, cílevědomosti, střídmosti a k rozhodnutí využívat zisk, a to ne k okamžité konzumaci, ale jako budoucí investici.

Na pojem chtivost upozornil Weberův současník, německý národohospodář, historik a sociolog Werner Sombart /1863 – 1941/, který v roce 1902 napsal dílo *Moderní kapitalismus*. Člověk je zde popisován jako radikálně individualizovaný tvor „bezbřehých vášní /jež sice byly v politické sféře omezeny svrchovanou mocí, avšak v oblasti ekonomiky a kultury se mohly rozvíjet svobodně a bez omezení/“ [Bell 1999: 97].

Askezi a chtivost, podle Bella dva rozhodující fenomény pro vznik kapitalismu, rozdělil čas. Toto „rozštěpení“ označil Bell za základní problém soudobého kapitalismu, „rozštěpení“ mezi jeho technickoekonomickým řádem a kulturou. Tento vztah mezi technickoekonomickým řádem a kulturou považuje Bell za jeden z nejsložitějších sociologických problémů, který musí budoucnost vyřešit. Technickoekonomický řád existuje na ekonomickém principu efektivity a racionality, kultura kapitalismu je postavena na individuálním lidském „já“. Rozpory, které tyto oblasti rozdělují, vyplývají z disharmonie mezi normami, které potřebuje ekonomika a požadavky, které uplatňuje kultura [Bell 1999: 41].

Ekonomická a kulturní sféra se v určitém historickém období /období zakládání moderních společností/ prolnuly a vytvořily člověka – osobnost s jednotnou strukturou puritánského charakteru. V době následující došlo k jejich opětovnému rozdělení. Tento pohyb způsobil, že se požadavky, tj. sebekázeň, úměrnost a odklad uspokojování osobních přání, odpovídajících technoekonomické kultuře, dostávají do ostrého střetu s kulturou, v níž byly tyto buržoazní hodnoty zcela zavrženy – paradoxně zčásti i v důsledku působení kapitalistického ekonomického systému samotného“ [Bell 1999: 60]. Autor upozorňuje na skutečnost, že v dnešním kapitalismu, a to nejenom ve Spojených státech, ale i v jiných západních společnostech, je z uvedených důvodů asketický prvek na ústupu [Šubrt 2008: 36].

Rozpory současného kapitalismu, na které Bell upozorňuje ve svém díle *Kulturní rozpory kapitalismu*, mají své důvody: Rozpad vazby, která propojovala kulturu s ekonomikou a nástup hédonismu, který se stal rozhodující hodnotou společnosti. Dnes kapitalismus na jedné straně plodí funkční racionalitu, technokratické rozhodování a meritokratický systém odměn, na straně druhé v něm, vlivem kultury, působí antiracionalismus, porušuje se respekt jako takový a i konvence. Bell je přesvědčen, že toto jsou důvody krize současné „buržoazní“ společnosti. Jestliže ve výrobní a organizační sféře dosud vládne „étos práce, odklad uspokojování vlastních přání, orientace na kariéru a oddanost podniku“, pak v oblasti marketingu a prodeje převládá přepych, sex, propaguje se životní styl založený na hédonismu a je slibováno naplnění veškerých smyslových tužeb. Dříve bylo chování lidí ovlivňováno zvyky a tradicemi, jejichž základem byla umírněnost. Puritanismus sám zdůrazňoval střidmost. Postupně se slábnoucím vlivem náboženství tyto tendence ochably. Dnešní kultura prezentuje bezbřehou fantazii, veškerá časem ověřená kritéria se opouští /„postaru se přece pracovat nedá“/, pozornost se orientuje na porušování konvencí a výstřední chování je podporováno [Bell 1999: 21; Šubrt 2008: 36]. Ze všech těchto změn nakonec vychází dvojí chování zaměstnanců, kteří během dne mají asketicky vytvářet hodnoty pro společnost, zatímco po práci by se z nich měli stát lidé holdující hédonistickému způsobu života.

8.3 Soudobý stupeň procesu racionalizace kapitalistické společnosti

Kvalitativně novým stupněm kapitalistické racionality 70. let dvacátého století se zabýval George Ritzer²² /*1940/. V návaznosti, jako pokračovatel Weberovy koncepce racionality, vytvořil sám svou vlastní teorii „mcdonaldizace společnosti“ objasňující proces společenské racionalizace a osvětlil podíl byrokracie na realizaci tohoto procesu.

Na počátku 80. let začal George Ritzer spojovat Weberovu teorii společenské racionalizace s principy tehdy již velmi rozšířeného způsobu rychloobslužných restaurací McDonald's. Vybral jsem si tento rychloobslužný restaurační byznys ne snad proto, že bych chtěl zkoumat další možnosti rozvoje v oblasti pohostinství, ale jako praktický, všem dobře známý příklad, který je přesvědčujícím příkladem negativních dopadů procesu společenské racionalizace [Ritzer 1996: 12].

Co nás na tomto principu nejvíce zajímá je skutečnost, že tato zařízení prezentují, ze sociologického pohledu, téměř čistou podobu tzv. instrumentální racionality, tak jak ji popisoval sám Max Weber [Petrušek 2006: 186].

Georg Ritzer používá mcdonaldizaci jako paradigma rozsáhlého procesu, v jehož rámci principy rychloobslužných restaurací ovládají stále více sektorů americké společnosti i celého zbytku světa [Ritzer 1996: 18].

Je třeba připomenout, že tento systém ovlivňuje nejenom restaurační byznys, ale zákonitě ještě řadu dalších lidských činností: vzdělání, zaměstnaneckou politiku, cestovní ruch, volný čas, stravovací politiku, rodinu a potencionálně i všechny ostatní subsystemy společnosti. Podle Ritzera představuje mcdonaldizace nemilosrdnou mašinerii, která pohlcuje lidi, instituce i části světa.

Nejvyšší iracionalitu mcdonaldizace lze podle Ritzera spatřovat v tom, že by se lidem za určitých okolností mohlo stát, že by přestali ovládat systém a on by začal ovládat je. Již dnes můžeme vidět, že určité subsystemy našeho života jsou tímto racionálním systémem ovládány. Systémy jsou sice v rukou lidí, ale mohly by se vymknout kontrole těm, kteří je bezprostředně ze svých pozic ovlivňují. Mohl by tak vzniknout systém, který by nás ovládal.

Ritzer sám sobě i celé společnosti pokládá otázku: jak se vyrovnat s mcdonaldizovanou společností, jaké postoje zaujmout vůči „železné kleci“ racionality. Je třeba přijmout hypotézu, že tendence růstu úrovně racionality, ruku

²² Ritzer se věnoval převážně problematice sociální teorie a sociologie práce. Je předsedou Americké sociologické asociace a dále působí jako vysokoškolský profesor na Univerzitě v Marylandu. Za svou úspěšnou pedagogickou činnost byl odměněn cenou Teaching Excellence Award [Ritzer 1996: 2].

v ruce s vývojem procesu poznání, bude pokračovat. Co může člověk udělat, aby se s tímto problémem vyrovnal.

Weber, když hledal pojmenování pro tento společenský fenomén a vybral pojem „železná klec“, jistě měl představu negativních pocitů. Tyto negativní pocity ovšem nesdílejí všichni. Existuje určité procento lidí, kteří dokonce označují tento proces za příjemný, mcdonaldizovaný svět vítají a vítají i jeho rozšiřující se tendence. Jsou to většinou mladí lidé, kteří vyrůstají s tímto procesem, je to svět, který znají, svět jejich standardů dobrého vkusu a vysoké kvality. Mají rádi tuto realitu, která nemá příliš možností a voleb, která disponuje předvídatostí, neosobním prostředím, v němž mohou komunikovat s lidmi a třeba i s roboty.

Existuje i další procento lidí, pro které je mcdonaldizace klec, ze které se dá uniknout. To jsou lidé, kteří souhlasí s mcdonaldizací jen do určité míry. Přijímají od ní kladné efekty jako např. rychlost, efektivnost, předvídatelnost a neosobní přístup tohoto systému služeb. Jsou to lidé, kteří tyto rychlé služby potřebují, aby se mohli rychle vrátit ke své práci. Oni znají dopady mcdonaldizace a snaží se je využívat co nejméně a znají cestu z klece ven. Venku pak hledají racionální prostředí a to jako protiváhu svého iracionálního života. V rámci svých volnočasových aktivit se věnují např. pěší turistice, táboření, horolezectví, rybaření apod. Pro tento typ lidí je mcdonaldizace natolik pružná klec, že z ní mohou kdykoliv uniknout a iracionalizaci, kterou dodržují ostatní lidé, jim nevadí. Pro třetí část lidí je mcdonaldizace klec opravdu železnou, ze které není úniku. Sám Max Weber a i George Ritzer byli toho názoru, že budoucnost přinese „polární noc ledové tmy“.

Jaký bude podle Ritzera další vývoj, kam bude směřovat vývoj individuální racionality jednotlivých lidí vytvářející kvalitu procesu společenské racionalizace. První typ lidí nebude pro změnu principu mcdonaldizace a tudíž působení železné klece dělat nic. Souhlasí s ní a v rámci potřeby racionalizace budou aktivně vytvářet její další formy. Druhý typ si uvědomuje, že v našem světě se zároveň s podnikatelskými úspěchy rodí i železná klec racionality se svými negativními účinky. Tito lidé si uvědomí potřebu vyvinout na mcdonaldizovaný systém takový tlak, který by tento systém změnil nebo dokonce jeho iracionalitu eliminoval. Třetí typ lidí bude pracovat na zásadní přeměně společnosti. Může usilovat o návrat do předmcdonaldizovaných časů, anebo bojovat za úplně nový mcdonaldizovaný svět [Ritzer 1996: 147].

8.4 Ekonomická kultura

Důležitou osobností, která v poslední čtvrtině 20. století rozvinula perspektivu Weberovské historické sociologie, byl Peter L. Berger /*1929/.

Ve své knize *Kapitalistická revoluce* se zabývá samotným pojmem kapitalismus. Termín „kapitál“ /capital, capitale, z latinského caput pro „hlavu“/ se začal objevovat ve 12. a 13. století. Tento pojem sloužil k označení základního majetku, zásob zboží, peněžních částek a peněz, které přinášely úroky. Sv. Bernardin ze Sieny /1380 – 1444/ hovoří o „quamdam seminale cationem lucrosi quam communiter capitale vocamus“ /ta plochá příčina bohatství, kterou obecně nazýváme kapitálem/ [Berger 1993: 43]. V obecně vědeckém smyslu je třeba kapitalismus chápat jako druh ekonomického uspořádání. Na straně 45 své knihy *Kapitalistická revoluce* Berger uvádí, že obsah termínu kapital nejlépe vystihuje to, co si lidé pod tímto termínem představují: tržní výrobu jednotlivých podnikatelů nebo jejich skupin za účelem dosažení zisku. Kapitalismus nenacházíme v poloze samostatnosti, dokonce snad izolovanosti, nýbrž vždy v souvislosti s dalšími subsystemy naší reality. A právě skrze tyto subsystemy se kapitalismus prosazuje.

Kapitalismus je podle Bergera fenoménem historickým, se svým vlastním vývojem [Berger 1993: 42]. Víme, že při vzniku západních ekonomik nehrál rozhodující roli. Až postupně se prosadil jako jejich základní princip. Tímto novým systémem se zabývala celá řada vědců, aniž by znali a používali pojem kapitalismus. Marx například hovořil o výrobním způsobu, Smith o trhu. Byl to Sombart, který poprvé používá pojem kapitalismus samostatně, a to za účelem konfrontace se socialismem. Berger dospěl k názoru, že v rozhodujících otázkách, jako je například rozvoj produktivních sil, růst životní úrovně, demokratické uspořádání politického systému, práv a svobod i rozvoj individua – občana, se kapitalismus dopracoval k lepším výsledkům než reálný socialismus. Berger však přes tato zjištění nedoporučuje ignorovat vliv i význam Marxova odkazu ve smyslu socialistického ideálu jak pro široké masy, tak také pro intelektuály. O svém vlastním vývoji Berger říká: „Vyvíjel jsem se napravo, když velká část mých kolegů v sociálních vědách se vyvíjela nalevo“ [Capitalist Revolution: 10; Urbánek 1991: 8].

V publikaci *Kapitalistická revoluce* formuluje Berger zásadní problém týkající se moderní společnosti: V současné době nemáme stále ještě k dispozici koncepci, která by splnila požadavek komplexního teoretického vysvětlení této oblasti problémů. Nebyl to ani Marx, kterého Berger označuje za jednoho z velikánů moderní doby /zvláště pro

jeho koncepci třídy/, nebyli to ani nemarxističtí badatelé jako M. Weber, J. Schumpeter nebo F. A. Hayek, kterým by se podařilo tuto mezeru poznání moderní společnosti zaplnit [Berger 1993:7].

Nicméně, pokud hledáme nemarxistický přístup k řešení vztahů mezi kapitalismem a moderní společností, jsou to podle Bergera právě oni tři, výše jmenovaní, kteří jsou těmi nejpovolanějšími. Podle Bergera bylo Weberovo badatelské snažení jednou z historických komparací, které se soustředilo na poznání kořenů originálního vývoje západu, toho, co Weber označil pojmem „moderní racionalita“. Weber zkoumal kapitalismus jako fenomén a nikdy se nesnažil vytvořit vyčerpávající teorii kapitalismu jako takového. Weber zdůrazňoval, že kapitalistické podnikání existovalo již mnohem dříve než sám kapitalismus. Existovalo téměř ve všech historických epochách jako součást národního hospodářství. Důležité je ale to, že netvořilo rozhodující, většinový způsob společenských ekonomických aktivit. Weber hovoří o kapitalismu až tehdy, když společnost naplňuje většinu svých ekonomických potřeb pomocí kapitalistického podnikání, které vnímá jako aktivitu spojenou s trhem a s dosažením zisku tržní směnou. Z těchto skutečností vyplývá, že o kapitalismu jako takovém lze hovořit až v 19. století.

Berger užívá k teoretickému vysvětlení kapitalismu pojem „ekonomická kultura“. Pomocí tohoto pojmu objasňuje kapitalismus „jako určitý ekonomický systém /nebo chceme-li určitý způsob výroby/, s empirickými projevy ve spojení s dalšími společenskými jevy“ [Berger 1993: 53]. Podle Bergera je moderní kapitalismus systém spojený s technikou a společenskými změnami, které technika přináší. Je systémem stratifikace, politickým systémem a je vnitřně ovlivněn a realizován vznikem nové kultury. Všechny tyto subsystemy zahrnuje Berger do pojmu „ekonomická kultura“, který ve své podstatě vychází z Weberova konceptu „duch kapitalismu“.²³ Základní přístup Bergerův se v zásadě shoduje s teoretickým přístupem Weberovým. Weber hledal spojitost kapitalismu především s náboženstvím. Berger dodává: „ ‚Duch kapitalismu‘ by mohl být bez porušení Weberova záměru klidně přeformulován jako ‚ekonomická kultura‘ kapitalismu“ [Vobořilová 2011: 36].

²³ Berger se oficiálně ztotožnil s Weberovým pojmem „duch kapitalismu“ na konferenci renomovaných vědců na téma „Duchovní kapitál“, která se uskutečnila v říjnu roku 2003 v Metanexus institute, a která byla „předehrou“ k plánovanému výzkumnému programu „Spiritual capital research program“. Na této konferenci bylo interpretováno několik definic vymezujících pojem „duchovní kapitál“, především od Bergera & Hefnera, Finkeho, Mallocha a Woodberryho.

Berger na adresu M. Webera dodává: „Více než kterémukoliv jinému autorovi ve společenských vědách jsem zavázán Maxi Weberovi /.../. Nikdy jsem však nebyl příliš okouzlen nekonečnými pokusy o výklad a reinterpretaci Weberova díla. Jsem přesvědčen, že Weber položil řadu stěžejných otázek; přikláním se k názoru, že mnoho z jeho odpovědí už neobstojí a že si nyní musíme položit řadu otázek, které si on nikdy dost dobře klást nemohl“ [Berger 1993: 11].

Berger připomíná, že základní myšlenka Weberova díla o protestantismu jako zdroji vzniku moderní společnosti a kapitalismu, vyvolala mimořádnou diskusi, která trvá dodnes. Weber označuje protestantskou etiku a její vliv na vývoj západního kapitalismu za vliv rozhodující. Berger pokládá zásadní otázku: Byl tento vliv opravdu rozhodující, jak tvrdil Weber? Nebyl, vždyť například francouzští katolíci, i těm se podařilo vytvořit svůj originální buržoazní étos. Podobně to bylo s konfucíánskou a buddhistickou kulturou. Důkazem jsou kapitalistické úspěchy Japonska. Rovněž fenomény současného světa nás vedou k tomu, že je třeba některé závěry Maxe Webera přehodnotit, avšak jeho poznatky o vztahu kapitalismu a kultury jsou stále relevantní [Berger 1993: 127].

Berger se zabývá také Weberovou představou kapitalistického podnikatele, která je i pro současný svět objevná: „Kapitalistický podnikatel je zcela zvláštním typem člověka, pro jehož existenci nejsou všechny kultury stejně vhodné. Jeho významným rysem, který se objevil přinejmenším ve vývoji kapitalismu na Západě, bylo to, co jsme nazvali individuální autonomií. To by mělo znamenat, že kultury podporující tento typ, mají /užijeme-li ekonomického termínu/ ‚relativní výhodu‘ v úspěšném kapitalistickém rozvoji. Pokud jde o dějiny kapitalismu na Západě, i Weberovi kritici mají sklon souhlasit s ním v tom, že protestantismus takovouto ‚relativní výhodu‘ poskytoval, zvláště jeho kalvinská verze, přestože tito kritici dodají, že tato rámcová kulturní výhoda Reformace nebyla *conditio sine qua non* úspěšného kapitalismu“ [Berger 1993: 127].

Za nejdůležitější otázku Berger považuje, do jaké míry je Weberovo pojetí protestantské etiky schopno poskytnout paradigmatu pro pochopení vývoje dnešního světa [Vobořilová 2011: 39]. Berger v první řadě analyzuje základní znaky protestantské etiky předkládané Weberem. Jsou to změny hodnot a změny vzorů chování lidí. Tyto základní rysy sám aktualizuje. Berger připomíná, že Weber odhalil změny chování lidí. Především se objevuje disciplinovaný přístup k práci, a to především její racionální pochopení jako božího poslání. Disciplinovaný přístup přináší širší rozměry, nejenom

ryze pracovní, ale i rodinné. Například odklad okamžité spotřeby /šetření, investování/ vede ke kumulaci kapitálu. Všechny tyto nové přístupy se realizují v „odkouzleném světě“. Berger přidává nové poznatky. Především je kladen větší důraz na vzdělávání dětí a také se vytvářejí neelitní seskupení. Ta vznikají až v pozdějším protestantismu.

8.5 Soudobá civilizacionistika

Důležitým reprezentantem současné koncepce komparativní civilizacionistiky v návaznosti na badatelský odkaz Maxe Webera, byl izraelský sociolog Shmuel Noah Eisenstadt /1923 – 2010/.

Eisenstadt byl badatel širokého vědeckého záběru. Jeho komparativní díla přesahují hranice politické vědy, filosofie, kulturní antropologie, historiografie a sociologie. „Dominantním rysem jeho sociologie je komparativní perspektiva, která je použita k tomu, aby se vyhnul dvěma velkým selháním sociální vědy: na jedné straně evolucionismu, který umísťuje všechny společnosti do uniformní řady, a na druhé straně historicismu, který v každé z těchto společností rozpoznává distinkční svět, totálně odlišný od ostatních světů“ [Szacki 2005: 322].

Dílo S. Eisenstadta je mimořádné pro své interdisciplinární pojetí. Eisenstadt nerespektuje příliš hranice mezi jednotlivými disciplínami sociologie, a co je naprosto originální, sjednocuje výzkum sociální struktury s výzkumem institucí [Szacki 2005: 322]. Vytvořil tak velice ucelenou koncepci dávající nové impulsy pro poznávání modernity a zároveň velice tvořivým způsobem navázal na klasiky společenských věd. Jeho badatelský pohled je soustředěn na problematiku dlouhodobých historických procesů, na kulturní a civilizační vývoj a na formy modernity.

Již od svých studií, pod vlivem svého učitele Martina Bubera, se zabýval studiem kreativity jako kulturního a sociálního fenoménu. Pod tímto vlivem se formoval Eisenstadtův přístup k dílu Maxe Webera, což mělo za důsledek vytvoření nové koncepce komparativní civilizacionistiky. Pro Eisenstadta byl Max Weber velkou inspirací. Zvláště v oblasti civilizační analýzy můžeme Eisenstadta považovat za Weberova pokračovatele [Árnason 2010: 135].

Do poloviny šedesátých let minulého století byl Eisenstadt ovlivněn strukturálním funkcionalismem Talcotta Parsonse. Důkazem je jeho dílo *The Political System of Empires* [Eisenstadt /1963/ 1969], ve kterém se pokusil o další posun Parsosovy teorie. Ve své době byla tato práce označována jako „nejvíce ambiciózní a nejúspěšnější historickosociologická studie od dob Maxe Webera“. Autor zde soustřeďuje svou

pozornost na specifický druh politického systému, který nazval historicko – byrokratické impérium²⁴ [Eisenstadt 1969: vii].

Uvedené Eisenstadtova práce má velký význam pro pochopení problematiky modernizačních procesů. V současné době je toto dílo pokládáno za jedno ze základních děl historické sociologie, ve kterém se Eisenstadt snaží o vysvětlení obecného problému, klasické sociologické otázky sociálního řádu, jeho vzniku, vývoje i změn.

Od německého filosofa Karla Jasperse /1883 – 1969/ přejímá Eisenstadt pojem osově doby /Achszeit, axial age/, který využívá z pohledu historické sociologie. Jaspers představuje svoji teorii ve studii *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte /O původu a cíli dějin/*, kde se snaží řešit problematiku jednoty a rozmanitosti v dějinách. V Jaspersově pojetí představuje osová doba časový úsek od 8. stol. př. n. l. do 2. stol. př. n. l. V této době se v Číně, Indii i na Západě objevuje nové, v podstatě revoluční myšlení. Na Západě působí Platónova filosofie, v Palestině izraelské proroci, v Persii existuje zoroastrismus, v Indii Buddha, v Číně Konfucius a taoismus. Obsahem osově doby je kromě ontologického a existenciálního aspektu i aspekt ekumenický, neboť vychází z doby, která umožňuje komunikovat bez ohledu na hranice států.

Eisenstadt [2006b: 253] určil „svě“ osově době časový interval od 5. stol. př. n. l. do 1. stol. n. l. Toto období spojuje s tzv. postholistickou společností, která již vývojově překračuje společnost holistickou, primitivní tradiční společnost, ve které neexistuje jak rozvinutá strukturální diferenciaci, tak i diferenciaci kulturní, což se projevuje neexistujícím napětím mezi řádem transcendentním a světským. S postholistickou společností vzniká kvalitativně nový světský řád, vzniká, je konceptualizováno a institucionalizováno napětí mezi transcendentálním a mundánním řádem [Eisenstadt 1995: 291–292]. Toto napětí je pro Eisenstadta rozhodujícím znakem civilizace osově

²⁴ Tato impéria vznikala postupně z premoderních politických systémů, které dokázaly ovládnout rozsáhlá území. Byly to státy vybudované na principu centralismu, kde vladař disponoval pozicí, která mu umožňovala monopolizovat svá politická rozhodnutí [Eisenstadt 1969: viii]. Centralizované byrokratické říše disponovaly syntetizujícími prvky racionálně organizovaného legálního panství a spolu s prvky panství tradičního vytvářely nejpokrokovější a nejstabilnější entity v rámci politických systémů premoderní doby, a to s cílem vytvořit předpoklady pro zachování míru a společenského řádu. Tato impéria znamenala důležitou vývojovou etapu pro takové civilizace, jako byl například starověký Egypt, helénistická impéria a říše římská, byzantská, perská, čínská i indická [Eisenstadt 1969: 3]. Tyto velké centralizované říše měly základ svého vzniku v politických krizích. Řád byl obnoven tím, že zainteresované mocenské elity spolu s městským obyvatelstvem popřípadě s rolnictvem monopolizovali kontrolu a dále vytvořili profesionální administrativní správní systém. Eisenstadt používá strukturálněfunkcionalistický způsob výkladu, který obohacuje o nové poznatky teorie konfliktu, o nové poznatky modifikované teorie aktéra a především využívá Weberovy sociologie panství /Herrschaftssoziologie/.

doby, neboť prosazení transcendentního pohledu způsobilo, že člověk má být spasen a sociální svět by měl být podroben morálním změnám. Toto napětí ve směru osy se stává silným kulturním podnětem, kterému je následně věnována pozornost nastupujících elit, jakými byli čínští literáti, hinduističtí bráhmánové, buddhistické sanghy, izraelští proroci a kněží nebo řečtí filosofové [Koenig 2005: 54]. Zrodily se tak nové elity, které v rámci svých kultur a v rámci svých symbolických orientací zásadním způsobem změnilly základní normy sociální interakce.

Svým projektem osově doby vytvořil Eisenstadt nový, inspirující prostor pro interdisciplinární poznání, prostor pro nové formulace otázek civilizací a civilizačního vývoje. V návaznosti nato přichází Eisenstadt v devadesátých letech

20. století s velice aktuálním tématem pro dnešní globálně zaměřenou diskusi, s problematikou tzv. rozmanitých modernit. Navázal tak na problematiku civilizací osověho věku, na úkol, který přesahuje působnost samotné historické sociologie. Tento pojem staví proti klasickým teoriím modernizace, a to především proti odkazu K. Marxe, E. Durkheima a M. Webera. Tito klasikové ve své době předpokládali, že kulturní odkaz západoevropské modernity kontinuálně převezmou i ostatní společnosti. Eisenstadt tak stojí se svou teorií v opozici proti tvrzení, že modernizace může mít pouze jednu jedinou, a to západní formu. Koenig k tomu dodává: „Eisenstadtova interpretace moderny jako mnohotvárného globálního osověho věku požaduje od sociologie radikální revizi jejího okcidentálního chápání modernity a racionality.“ [Koenig 2005: 58].

Eisenstadt upozorňuje na skutečnost, že vývoj společnosti se neubíral cestou homogenizace, ale právě naopak, hegemonický požadavek západní vize modernity byl odmítnut. Skutečnost nás přesvědčuje o tom, že všechny společnosti, i západní, jdou cestou strukturální diferenciací [Eisenstadt 2000 :1].

Eisenstadt je toho názoru, že „modernita a westernizace nejsou identické; západní vzorce modernity nepředstavují jediné ‚autentické‘ modernity, ačkoli hrají roli historického precedentu a nadále jsou základním referenčním bodem pro ostatní“ [Eisenstadt 2000: 3]. Modernity, které vznikly mimo Západ, které mají vzájemně odlišné civilizační struktury a které Eisenstadt nachází např. v Rusku, Číně, v Indii a nebo v Japonsku dokazují správnost Eisenstadtova tvrzení. Různorodost transcendentních vizí způsobila i ideologické konflikty. Do rozporu se dostávají koncepce univerzalistické /totalizující/ s pluralistickými /vícenázorovými/. Racionalita substantivní a hodnotová se dostala do podřízenosti racionality instrumentální, která se

stala „totalizující moralistně utopickou vizí“ [Eisenstadt 2000: 8]. Weber označuje tento proces odčarováním světa.

Jóhann P. Árnason v listopadovém vydání časopisu „Historická sociologie“, u příležitosti zhodnocení životního díla Shmuela Noaha Eisenstadta napsal: „Obě tematická těžiště Eisenstadtovy civilizacionistiky, axiální věk a modernita, vyvolávají řadu otevřených otázek, jimiž se bude historická sociologie ještě dlouho zabývat. O proměnách a výsledcích jeho projektu platí totéž jako o jeho nejvýraznějším předchůdci, Maxu Weberovi, který si toho byl také dobře vědom: i sebevýznamnější badatelské dílo zůstává torzem, a právě tím inspiruje k další práci“ [Árnason 2010: 137].

9. Závěrem

Studium a snaha o interpretaci badatelského odkazu Maxe Webera zaměřené na problematiku racionality a procesu společenské racionalizace mě utvrdily v přesvědčení, že pro pochopení této náročné problematiky a úkolů s ní souvisejících, je studium klasiků nezbytné neboť umožňuje, je podmínkou pro další strukturaci mého poznání a následné možnosti zapojit se do vědecké diskuse.

Obecně vzato lze při studiu klasických děl použít dvou základních přístupů: je to především historismus a transcendentalismus. Pomocí prvního jmenovaného, který se užívá od poloviny 19. století se badatelé snaží nalézat smysl historických událostí z pohledu společenského, politického, kulturního i filosofického, a to za představy neustálého vývoje, přinášejícího trvalou proměnlivost sociální skutečnosti. Zajímají nás zdroje, které byly rozhodující při objevování potřebných poznatků a formování nových teorií, máme zájem poznávat předchůdce, kteří prošli důležitými křižovatkami vědeckého poznání před námi. Je důležité seznámit se s vlivy, které na autory formulující vědecké teorie působily a přínosné je i analyzovat diskuse, kterými badatelé prošli při formování nových vědeckých závěrů.

Transcendentalismus naproti tomu předpokládá existenci určitých nadčasových hodnot a principů.²⁵

Ve své práci jsem využil především historický přístup, a to se snahou objevit, popsat a přiblížit Weberovské předpoklady vzniku racionality a procesu společenské racionalizace. V osmé kapitole své práce jsem představil několik pokračovatelů Maxe Webera, kteří převzali pomyslnou štafetu univerzálních hodnot a a dále hledají odpovědi na přetrvávající otázky, které existují v nových sociálních podmínkách.

V závěru své práce bych se rád pokusil o shrnutí, o koncentrovaný pohled vyjadřující přínos Maxe Webera pro vědu, se zaměřením na vznik a vývoj racionality a procesu společenské racionalizace.

Weber přistupoval k poznávání této oblasti díky svému rozsáhlému vzdělání neobyčejně komplexně. Je vybaven studiem filosofie, historie, práva, politiky, ekonomie a na vrcholu svého vědeckého působení se soustředil na sociologii.

²⁵ Transcendentalismus /z lat. transcendere = přestoupit, překročit, přejít/ představuje americký filosofický a literární směr 1. poloviny 19. století, jehož základem byla představa o jednotě duchovního principu a hmoty, božství a vesmíru, směr, předpokládající, že badatelé, kteří zkoumají sociální realitu předloží univerzální závěry, které budou mít nadčasové a nadprostorové hodnoty, přičemž kulturní a materiální realita se mění, ale základní otázky, vyjadřující podstatu problémů, ty zůstávají a badatelé se snaží objevit univerzální, relativní pravdu.

Weber je všeobecně uznáván a respektován jako klasik sociologie a jeho zásluhy o tuto vědu jsou nesporné. Kořeny racionality a procesu společenské racionalizace směřujícího ke vzniku kapitalismu nachází Weber v počátcích a v postupném vývoji náboženství. Odpověď na otázku, do jaké míry měla reformace a z ní vycházející směry protestantismu vliv na vznik kapitalismu, nám Weber poskytuje v díle *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* /*Protestantská etika a duch kapitalismu* 1904/1905/. Weber je přesvědčen, že rozhodující pro vznik ducha moderního kapitalismu má asketismus, provozovaný rannými mnichy a poustevníky. Puritáni pak dali asketismu novou kulturní kvalitu.

Ve Weberově díle můžeme nalézt znatelný antagonismus mezi protestantismem a katolicismem. Ten byl způsoben bezprostředními zážitky již z Weberova dětství, kdy pruská vláda bojovala s vlivem Říma a němečtí liberálové omezovali katolický vliv. Tato okolnost způsobila, že v *Protestantské etice* nacházíme Weberův souhlas s anglosaským světem, s jeho hospodářskými výsledky i s politickým vlivem Anglie a Spojených států ve střední a východní Evropě. Tyto revoluční vlivy nacházely úrodnou půdu daleko lépe v prostředí protestantismu, než v podmínkách katolického tradicionismu. Weber se domnívá, že to byl právě pozdější protestantismus, který se stále více přibližoval světskému životu a protestantská etika měla zásadní vliv na vytvoření „ducha kapitalismu“, světa peněz a právního vymezení, světa finančních nákladů a výnosů s vidinou dosahování zisku a vše je korunováno výrobou, obchodem a fungováním trhu.

V 90. letech 20. století analyzuje F. Fukuyama, ve své knize *Konfucius a tržní hospodářství* hospodářský progres jihovýchodní Asie, který přisuzuje vlivu konfucianismu. Dokazuje tím aktuálnost Weberovy hypotézy o funkčním vztahu mezi kapitalismem a náboženskou etikou, dokazuje tím, že oba tyto náboženské směry disponovaly společným úsilím o reformy politiky, kultury, o vliv na veřejný život.

Analýzy a diskuse o tom, jaký vliv má náboženství na růst ekonomiky a modernizace, budou jistě pokračovat i nadále. K řešení této problematiky, problematiky vztahu náboženství a kapitalismu, nepochybně přispěla Weberova *Protestantská etika*, v jejímž závěru Weber konstatuje, že neměl v úmyslu nahradit jednostranný materialistický výklad dějin jednostranným výkladem spiritualistickým. Oba tyto výklady mohou splňovat pouze funkci metodologických východisek, ale nemohou být výsledkem vědecké práce. Opravdová historická pravda by byla oběma přístupům stejně vzdálena.

Za stále inspirativní a živou můžeme považovat Weberovu teorii byrokracie. Zde Weber analyzuje podstatu, předpoklady a vývojové možnosti byrokracie. Tu vnímá jako specifický typ legálně racionální autority. Je pro něho jednak stabilizačním prvkem moderní společnosti, ale připouští i určitá rizika. Upozorňuje na osobní zájmy byrokratů: úředník požaduje určité stavovské ohodnocení, pevný plat, své místo chce mít na celý život, být tzv. „pod penzí“, mít zajištěné stáří. S byrokracií jsou spojena i určitá rizika, její organizaci může hrozit zkosnatění, až „železná klec“. Může docházet i k informačním nesouladům mezi byrokraty a politiky. Byrokraté mohou utajovat své poznatky a cíle před veřejností a snažit se přesvědčit společnost i politiky o své důležitosti.

U Webera převládá pohled na byrokracii jako na speciální typ racionálně-legálního panství, které odlišuje od panství tradičního i charismatického. Rozlišuje tak tři typy legitimní autority. Jde o racionální autoritu založenou na legalitě vytvořených řádů a na spravedlivých rozhodnutích lidí, kteří jsou na tuto práci odborně vyškoleni a do svých úřadů s plnou odpovědností jmenováni. Racionální, legální panství funguje podle racionálních stanov, které se uplatňují ve věčně neosobním řádu, který sám disponuje silou svých legálně vytvořených norem.

Max Weber se nikdy nedopracoval k určité ucelené, definitivní vědecké koncepci. Stále hledal, přehodnocoval, dopracovával, ale i měnil. Co je třeba zvláště vyzdvihnout, je jeho občanská i badatelská pokora, kterou nalézáme v celém jeho díle. Dával najevo, že žádná společenská věda nemůže zcela pokrýt skutečnost v celé šíři, ale může přinášet jen poznatky určitých částí, určitých aspektů naší reality. Věda podle názoru Maxe Webera nemůže svým poznáním předurčovat, co mají lidé dělat, jak se mají chovat, v co mají věřit.

O postavení a důležitosti vědeckého odkazu Maxe Webera hovoří i zájem našich i zahraničních badatelů. Jako příklad bych rád uvedl rozhovor s Jóhannem Páll Árnasonem /*1940/, profesorem sociologie na La Trobe University v Melbourne, který byl uveřejněn v časopise *Historická sociologie* [1/2009: 123–130], ve kterém profesor Árnason upozorňuje na nejméně pět důležitých vědeckých aspektů Maxe Webera, které úzce souvisí s tématem mé práce:

Max Weber se plně vyrovnal s filosoficko-antropologickou koncepcí vztahů člověka a světa, kterou soustředil do pojmu kultura. Zde lze nalézt rozhodující, racionální základ lidského jednání, vedeného myšlenkou: pomocí srovnávací analýzy historických a civilizačních formací dospět k co možná nejhlubšímu poznání světa.

Tento akcent na pojem kultury nesměřuje ke kulturnímu determinismu jako v případě Parsonse. Weber v zásadě, i když ne vždy v badatelské praxi, pojímá společensko-historickou skutečnost jako proměnlivou, dynamickou skladbu kulturních, politických a ekonomických faktorů.

Weber propojil základní sociologické a historické problémy se srovnávací analýzou velkých civilizačních komplexů a vypracoval tak budoucí badatelské koncepce, na které je s ohledem na nerovnoměrný vývoj a také na jednostranné akcenty používané Weberem samotným, možné navazovat.

V tomto kontextu Weber formuloval otázku specifičnosti a mimořádnosti evropského vývoje způsobem, který není ve své podstatě eurocentrický. Ve své rozhodující formulaci, kterou uvedl v úvodu k sebraným statím o sociologii náboženství, hovoří o „souboru okolností“ /Verkettung von Umständen/, a ne o esenciálních schopnostech nebo dispozicích, na jejichž základě by se mohl evropský „Sonderweg“ vysvětlit jako metahistorická nutnost. Evropská cesta k modernitě vede empirickými a kontingentními procesy a tudíž i vztahy k jiným civilizacím v různých historických fázích.

A v neposlední řadě Weber nejlépe ze všech klasiků pochopil a upozornil na multipolárnost a rozporuplnost moderny, a to je v současných diskuzích téma doposud ne plně využívané [Árnason 2009: 125].

Spolu s Jóhannem Pállem Árnasonem lze konstatovat, že „za překonané se pak dají považovat především ty aspekty Weberova díla, které zaostávají za jeho nejzásadnějšími perspektivami a nejpronikavějšími interpretacemi. Je například nutno říci, že zmíněná koncepce kultury není důsledně uplatněna v civilizačních studiích. Také je pravda, že příliš exkluzivní soustředění na vztahy mezi náboženskými orientacemi a hospodářským životem zastiňuje komplexnější souvislosti. Dvojnásob překonané jsou však pozdější konstrukce, které Weberovu problematiku ochuzují a podřizují redukcionistickým koncepcím společenských věd. To se vztahuje v první řadě na interpretace, které z Weberova ‚metodologického individualismu‘ dělají axiologický předpoklad a tím znevažují kulturologicko-hermeneutický aspekt jeho díla. Tady je po mém soudu třeba připomenout, že u Webera – jako u mnoha jiných průkopnických badatelů – není metodologická reflexe vždycky na úrovni, která by zcela odpovídala jeho vlastním obsahovým poznatkům“ [Árnason 2009: 125].

Max Weber vytvořil pro sociologii pojmový rámec a přesně sociologii formuloval a systematizoval. Rozvinul koherentní filosofii sociologie, kterou nám předkládá jako

vědu založenou na „porozumění“ a pomocí interpretace umožňující analyzovat myšlenkový obsah, formuloval cíle jednajících – objasňoval smysl jakéhokoliv sociálního jednání.

Max Weber jako badatel vytvořil dílo, které obohatilo celou řadu vědeckých disciplin: pro společenské vědy v návaznosti a svou koncepci chápající sociologie předkládá inovující náměty v rámci metodologie. Weberovy metodologické stati byly zkompletovány a vydány posmrtně v roce 1922 v díle *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Výběr metodologických statí pod názvem Max Weber *Metodologie, sociologie a politika* 1998b přeložil Miloš Havelka.

Pro sociologii obecnou znamená mimořádný přínos sociologické pojmosloví. Již několikrát, na různých místech této práce, jsem se zmínil o tom, že Weber definuje sociologii jako vědu o sociálním jednání. V této souvislosti pracuje se třemi pojmy: chováním, jednáním a sociálním jednáním. Pojem chování /das Verhalten, behaviour, comportement/ Weber vysvětluje jako reakci člověka na impulsy, kterými je v rámci svého okolí determinován a nebo to jsou impulsy, které vznikají v něm samotném. Pojem jednání /das Handeln, action, l'action/ existuje v úzkém vztahu k pojmu chování, neboť za jednání můžeme považovat jen takové lidské chování, které člověk spojuje se svým vlastním, tzn. subjektivním smyslem. Jestliže se setkáme s takovým jednáním, kde subjektivní smysl chybí, pak jde pouze o reakci vyjádřenou našim chováním. Můžeme také konstatovat, že jednání je ve své podstatě smysluplným chováním spojeným se subjektivně uplatňovaným smyslem. Sociální jednání /soziales Handeln, social action, l'action sociale/ pak Weber vysvětluje jako jednání, které svým obsahem ovlivňuje jednání druhých lidí. Sociální jednání, jednání, které probíhá mezi samotnými lidmi tak ve svém průběhu ovlivňuje sebe samo. Weber tím upozorňuje na to, že ne každé jednání je jednáním sociálním. Jednání, které se vztahuje pouze na objekty věčné a ne na jednání lidí, nemůžeme považovat za sociální.

Weberova teorie jednání inspirovala a během 20. století se rozvinula do dvou pro sociologii důležitých směrů. Byla to fenomenologická sociologie Alfreda Schütze a strukturální funkcionalismus Talcotta Parsonse.

Alfred Schütz respektuje Weberovu myšlenku smysluplného jednání s tím, že upozorňuje na nedostatek, který je spojen se strukturou, stavbou samotného smyslu, podnětu jako předpokladu smysluplného jednání. Tento problém Schütz řeší pomocí fenomenologické filosofie Edmunda Husserla /1859 – 1938/, která znamená přísně věcný, nepředpojatý, metodicky přesný způsob myšlení. Vzniká tak fenomenologická

sociologie, která pomáhá řešit témata živého světa /Lebenswelt/ pomocí filosofických pohledů na sociální realitu.

Talcott Parsons představuje svou teoretickou koncepci jako obecnou teorii jednání. V díle *Struktura sociálního jednání* z roku 1937, nacházíme jeho silné ovlivnění Maxem Weberem, Emilem Durkheimem, Vilfredem Paretem a ekonomem Alfredem Marshalllem. Parsons inspirován těmito klasiky obohacuje svou voluntaristickou teorii jednání o integraci dvou důležitých přístupů, o přístup pozitivistický a idealistický. Oba vycházely s naprosto odlišných předpokladů a způsobily vznik dvou základních linií v sociologii, linii objektivistickou /pozitivistickou/ a linii subjektivistickou /interpretativní, idealistickou/. Důležitým přínosem Parsonse je skutečnost, že se svojí teorií jednání rozvíjí svou obecnou teorii systémů, jak se o tom můžeme přesvědčit v díle *Sociální systém* z roku 1951, kde pracuje se strukturně-funkcionalistickými prvky. Tento přístup nám umožňuje chápat jednání jako specifický systém, který obsahuje a je tvořen čtyřmi subsystémy: behaviorálním, psychickým, sociálním a kulturním. Každý z těchto subsystémů má svou funkci například funkci adaptace, realizace cílů, integrace, dodržování latentních vzorců jednání.

Weberova nejrozsáhlejší práce *Wirtschaft und Gesellschaft* kromě přehledu sociologických kategorií, podrobných sociologických analýz důležitých systémů a institucí společnosti zahrnuje i sociologii práva, kde ústřední postavení má kategorie jednání, které je chápáno na základě subjektivního smyslu jednajícího. Weber zdůrazňuje význam práva pro ekonomický vývoj, rozlišuje veřejné a soukromé právo, občanské a trestní, rozlišuje vládu a správu, právo a proces. Pracuje s pojmy: „organizovaná vynutitelnost“, „legitimita“, normativista a racionalita.

V témže díle představuje náboženství jako nástroj racionalizace životního stylu, sociologie města je pro Webera nástroj poznání velice důležitého prostoru lidského života, kde není důležitá pouze velikost, počet obyvatelstva ale důležité jsou i politická samostatnost, existence vlastních soudních a správních úřadů, uplatňování daňových povinností občanů a v neposlední řadě právo na provozování trhu.

Nelze opomenout i Weberovo pojetí sociální struktury, kde považuje za rozhodující třídní i stavovské pozice a politické strany.

U Webera nalézáme jeho hlavní a celoživotní téma, kterým byla analýza evolučního vývoje racionalizace, se kterou spojoval své úvahy o byrokracii, industrializaci, kapitalismu, specializaci – dělbě práce a v neposlední řadě i o procesu odkouzlení světa. Toto téma nalezneme především v *Hospodářské etice světových náboženství*,

v *Protestantské etice* i v *Hospodářství a společnosti*. Weber nám předkládá racionalizaci ve střezech základních oblastech: první se soustřeďuje na racionalizaci náboženských symbolů a na pojmy Boha, druhá oblast upozorňuje na důvody klesajícího vlivu tabu a magie a obsahem třetí oblasti Weberova pojetí racionalizace je stoupající systematizace etických kodexů. Tento Weberův výklad racionalizace, který tvoří ústřední téma jeho sociologie náboženství, a který podpořili kromě Reinharda Bendixe i další badatelé, například Wolfgang Schluchter, je pokládán za klasický.

Weber ve své pravděpodobně poslední písemné stati s názvem *Předznamenání k Sebraným statím k sociologii náboženství* z roku 1920 opět zmiňuje zásluhy Okcidentu, v souvislosti s racionalitou. Byl to Západ, kde vznikla systematická věda, zde vznikl systém racionální správy, zde se racionalizace prosadila do dalších oblastí života lidí, do oblasti filosofie, práva, architektury, hudby i náboženství. Rozhodující oblastí působení racionalizace se stala ekonomika. Zde se vytvořily základní předpoklady pro vznik moderního kapitalismu s jeho soustavným provozem, v rámci kterého jsou neustále kontrolovány náklady a zisk v podnikání, který může být ovlivněn racionální organizací práce. Ta je základem moderního kapitalismu, který odděluje rodinný provoz od provozu podniku. Moderní kapitalismus se neobejde bez kvalitního účetnictví a svobodné pracovní síly. K propojení všech těchto složek došlo na Západě, zde byly podmínky pro celkovou racionalizaci způsobu života, při které důležitou roli sehrálo i náboženství.

Při studiu racionality a jejího vývoje v rámci procesu společenské racionalizace, který nám předkládá Max Weber, máme možnost pochopit samotnou podstatu racionality jako schopnosti člověka myslet a konat na základě norem, které si vytvořil svými rozumovými schopnostmi, motivován dosažením harmonie mezi lidskou činností a rozumovými pravidly, jejichž zachování je předpokladem k dosažení cíle. Máme i možnost pochopit racionalitu a proces racionalizace od jejich samotného vzniku, od prvních kroků, přes důležité vývojové křižovatky až po nejvyšší, zatím poznané vývojové stádium, spojené s modernitou a vznikem kapitalismu.

Weber analyzuje různé druhy racionality operující v různých oblastech lidského myšlení a konání. Rozlišuje racionalitu spojenou se svou teorií jednání, která se soustřeďuje na vztah mezi prostředky a následky, kde aktér volí prostředky, které jej nakonec přivedou k důsledkům, které si sám přál, které si zvolil jako svůj cíl. V případě bádání v oblasti světové historie rozlišuje Weber dvě vývojová stádia kapitalismu. Kapitalismus racionální, kde pojmem racionální zdůrazňuje mimořádnou aktivitu, sílu,

kteřá mění svět. Zatímco názvem kapitalismus tradiční chce vyjádřit podstatu statickou až pasivní, pomocí racionality formální srovnává i typy institucí. V této souvislosti popisuje byrokracii jako racionální formu administrativní organizace na rozdíl od iracionálních prvků patrimonialismu. Racionality účelové využívá jednak k pochopení samotné podstaty účelu, jde mu ale i o prostředky k dosažení cílů. Účelová racionalita je důležitá pro náplň účelově racionálního jednání, což umožňuje určité chování lidí předpokládat. Jako prostředek nám slouží k dosažení racionálních účelů, tzn. k úspěchu a zisku.

Civilizace se po staletí snaží racionalitou vytvořit a stále zdokonalovat, v rámci procesu racionalizace, relativně stabilní souhrn pravidel, norem a standardů, etalonů duchovních i materiálních činností. Stejně tak vyvíjí civilizace pomocí racionality maximální úsilí o kvalitu hodnot, které všeobecně přijímá a jednoznačně chápe jako společenský konsensus všech svých členů, rozvrstvených v sociálních, profesních etnických vztazích, skupinách i třídách.

Bibliografie

Alan Josef, 1989. *Etapy života očima sociologie*. Praha: Panorama

Árnason Johann P., 2010. *Historicko–sociologické eseje*. Sociologické nakladatelství /Slon/, Praha

Árnason Johann P., 1/2009. „Zařadit dnešní problémy do dlouhodobých souvislostí“.
In.: *Historická sociologie* / Časopis pro historické sociální vědy. Vydavatel: Nezávislé centrum pro studium politiky, s.: 123 – 130

Augustin Aurelius., 1999. *Vyznání*. Praha: Kalich

Bauman Zygmunt, 1965. *Sociologie*. Praha: Orbis

Bell Daniel, 1999. *Kulturní rozpory kapitalismu*. Praha, Sociologické nakladatelství

Berger Peter L., 1991. *Pozvání do sociologie*. Praha: Správa sociálního řízení FMO.

Berger Peter L., 1993. *Kapitalistická revoluce*. Bratislava: Archa

Bourdieu Pierre, 1992. *The Logic of Practise*. Oxford: Polity Press

Bourdieu Pierre, 1998. *Teorie jednání*. Karolínium: Nakladatelství UK

Cmíral Adolf., 1965. *Základní pojmy hudební*. Státní hudební nakladatelství Praha

Collins Randall, 1986. *Max Weber: A Skeleton Key*. Newburry Park: Sage.

Cuin Charles-Henry, 2004. *Dějiny sociologie*, Praha: Sociologické nakladatelství

Černušák Gracian, 1964. *Dějiny evropské hudby*, Panton – Praha

Durkheim Emile, 1998. *Sociologie a filosofie*, Praha: Sociologické nakladatelství /Slon/

- Elias Norbert, 1969. *Die höfische Gesellschaft: Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie.*
Luchterhand, Neuwied und Berlin
- Elias Norbert, 2006a. *O procesu civilizace: Sociogenetické a psychogenetické studie. Díl I. Proměny chování světských horních vrstev na Západě.*
Praha: Argo.
- Eisenstadt Shmuel, 1969 /první vydání: 1963/. *The Political Systems of Empires. The Rise and Fall of the Historical bureaucratic Societies.*
The Free Press New York
- Eisenstadt Shmuel, 1995. *Power, Trust and Meaning. Essay in Sociological Tudory.*
The University of Chicago Press, Chicago and London
- Eisenstadt Shmuel, 2000. „Multiple Modernities“ in: *Daedalus. Multiple Modernities.*
Journal of the American Academy of Arts and Science,
Winter 2000, Volume 129, Number 1, s.: 1 – 30
- Gellner Ernest, 1999. *Rozum a kultura*, CDK
- Giddens Antony, 1999. *Sociologie*. Praha: Argo
- Havelka Miloš, 1985. „Racionalita u Maxe Webera a její aporie“.
In.: Steindl Rudolf a kol. *Rozum a hodnoty*. Academia Praha,
s.: 14 – 34
- Havelka Miloš, 2007. „Dějiny a sociologie u Maxe Webera.“
In: Šubrt Jiří /ed./ *Historická sociologie: Teorie dlouhodobých vývojových procesů.*
Plzeň: Aleš, s.: 73 – 96
- Havelka Miloš, 2009. *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: OIKOYMENH
- Havelka Miloš, 2010. *Ideje – dějiny společnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury
- Horyna Břetislav a kol., 2002. *Filosofický slovník*. Nakladatelství Olomouc.

- Kahler Erich, 1920. *Der Beruf der Wissenschaft*. Berlín: Bondi.
- Keller Jan, 1992. *Úvod do sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Keller Jan, 2005. *Dějiny klasické sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Keller Jan, 2007. *Sociologie organizace a byrokracie*. Praha: Sociologické nakladatelství /Slon/
- Keller Jan, 2007. *Teorie modernizace*. Praha: Sociologické nakladatelství /Slon/.
- Koenig Matthias, 2005. Shmuel Noah Eiesnstadt. In Dirk Kaesler /ed./.
Aktuelle Theorien der Soziologie.
München: Beck
- Lane Tony, 1996. *Dějiny křesťanského myšlení*. Praha: Návrat domů.
- Loužek Marek, 2005. *Max Weber: Život a dílo Weberovské interpretace*.
Praha: Nakladatelství Karolinum.
- Martuccelli Danilo, 2008. *Sociologie modernity*,
Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury /CDK/.
- Marx Karel, 1954. *Kapitál*, díl první, Praha: Státní nakladatelství politické literatury.
- Merton Robert K., 2007. *Studie ze sociologické teorie*. Překlad: Jana Ogrocká
Praha: Sociologické nakladatelství.
- Musil Jiří, 1966. „Názory Maxe Webera na funkci vědy ve společnosti“
In.: *Sociologický časopis*, č. 4; s.: 573 – 587.
- Německý Marek, 2007. *Historická sociologie Talcotta Parsonse*.
In.: Šubrt Jiří /ed./ *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých
vývojových procesů*.
Plzeň: Aleš Čeněk, s.: 240 – 264.

Offenbacher Martin, 1901. *Konfession und soziale Schichtung: Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*. Tübingen und Leipzig.

Pešková Jaroslava, Schücková Ladislava, 1991. *Já, člověk...* Praha: Státní pedagogické nakladatelství.

Pešková Jaroslava, Ševčík Oldřich, 1997. *Filosofie – kultura – civilizace*. Praha: Pedagogická fakulta UK.

Petrusek Miloslav, 2006. *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství.

Petrusek Miloslav a kol., 1996. *Velký sociologický slovník*. Praha: UK.

Petrusek Miloslav, 2009. *Základy sociologie*. Akademie veřejné správy o.p.s.

Petrusek Miloslav, 2006. *Společnosti pozdní doby*. Sociologické nakladatelství Praha.

Potůček Martin, 1995. *Sociální politika*, Praha: Sociologické nakladatelství

Radkau Joachim, 2005. *Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens*
Carl Hanser Verlag München – Wien.

Ritzer Georgie, 1996. *Mcdonaldizace společnosti*. Praha: Academia.

Robbins Lionel, 1935. *An essay on the scope and nature of economic science*.
London: Macmillan.

Szacki Jerzy, 2005. „Shamuel N. Eisenstadt’s Honorary Doctorate“.
Polish Sociological Review 4.
Dostupné na www.cceol.com.
/citováno dne 30.4.2011/

Sedláček Jan, 1992. „Max Weber – náš současník“.
In.: Acta Universitatis Carolinae: *Studie dějin sociologické teorie*.
UK – Praha, s.: 9 – 25.

Scheler M., 1923. *Kation und Weltanschauung*

Dostupné na: <http://148.201.96.14/dc/ver.aspx?ns=0002096558>

/citováno dne 30. 4. 2011/

Steindl Rudolf a kol., 1985. *Rozum a hodnoty*, Praha: Academia.

Simmel Georg, 1987. *Über sociale Differenzierung*.

In: Heinz-Jürgen.

Störig Hans Joachim, 2000. *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské Nakladatelství.

Šubrt Jiří, 1996. *Civilizační teorie Norberta Eliase*, Praha: UK.

Šubrt Jiří, 2000. *Problém času v sociologické teorii*, Praha: UK.

Šubrt Jiří, 2006. „Talcott Parsons: Od struktury jednání k teorii systémů.“

In: Šubrt Jiří /ed./, *Talcott Parsons a jeho přínos soudobé sociologické teorii*.

Praha: Nakladatelství Karolinum, s.: 9 – 33.

Šubrt Jiří /ed./, 2007. *Historická sociologie: Teorie dlouhodobých vývojových procesů*
Plzeň: Aleš Čeněk.

Šubrt Jiří, Balon Jan /Eds./, 2008. *Teorie jednání: jeden koncept, mnoho koncepcí*.

Praha: FSV UK, FF UK.

Šubrt Jiří a kolektiv, 2008. *Soudobá sociologie III. /Diagnózy soudobých společností/*.

Praha Nakladatelství Karolinum.

Šubrt Jiří, Balon Jan, 2010. *Soudobá sociologická teorie*. Praha Grada Publishing, a.s.

Šubrt Jiří, Árnason Jóhann Páll, 2010. *Kultury, civilizace, světový systém*.

Praha Karolinum.

Troeltsch Ernst, 1921. *Meine Bücher*

In: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*

Leipzig: Felix Meiner.

- Vobořilová Michaela, 2011. „Zrod ekonomické kultury kapitalismu v koncepcích Maxe Webera a Petera L. Bergera“
In: Šalanda Bohuslav /ed./ *Historická sociologie: Tradiční a moderní z perspektivy historické sociologie: studentské práce.*
Nezávislé centrum pro studium politiky, o.s. Kolín,
s.: 35 – 46.
- Weber Max, 1918. *Der Sozialismus.* Phoebus, Wien.
- Weber Max, 1920. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.*
1. Konfucianismus und Taoismus.
Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber Max, 1921. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*
2. Hinduismus und Buddhismus.
Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber Max, 1921. *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik.*
München, Drei Masken Verlag.
- Weber Max, 1922. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre:*
Tübingen, J. C. B. Mohr.
- Weber Max, 1956. *Wirtschaft und Gesellschaft.*
Ester und zweiter Halbband. Tübingen: BYJ. C. B. Mohr
/Paul Siebeck/.
- Weber Max, 1964. transl. By Ephraim Fischhoff, introd. by Talcott Parsons.
The sociology of religion. Boston: Beacon Pr.
- Weber Max, 1966. *The City.* New York: The Free Press.
- Weber Max, 1968. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre:*
Tübingen, J. C. B. Mohr.
- Weber Max, 1971. *Gesammelte Politische Schriften.* Tübingen: J.C.B.Mohr
- Weber Max, 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie.*
Tübingen: J. C. B. Mohr.

- Weber Max, 1973. *Zur Auseinandersetzung mit Eduard Mayer*.
In: Weber Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*:
Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Weber Max, 1976. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*.
Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Weber Max, 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*.
Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Weber Max, 1983. *K metodológii sociálnych vied, Bratislava*. In.: Weber Max,
1997. *Autorita, etika a spoločnosť*: Praha, Mladá fronta.
- Weber Max, 1997. *Sociální příčiny zániku antické kultury*.
In.: Weber Max, *Autorita, etika a společnost*:
Praha, Mladá fronta.
- Weber Max, 1998. „Národní stát a národohospodářská politika. Socialismus.
Věda jako povolání“.
In.: Weber Max: *Metodologie, sociologie Politika*.
Praha: Oikoymenh.
- Weber Max, 1998. *Sociologie náboženství*. S úvodních studií Miloše Havelky
/z německého originálu přeložil Jan Škoda/: Praha: Vyšehrad.
- Weber Max, 2000. *Börsenwesen II. Schriften und Reden*
/ Max Weber Gesamtausgabe I/5, II. Band/:
Tübingen: J. C. B. Mohr.