

Pokusíme-li se stanovit bezprostřednější důvody nejnovějšího zájmu o dílo Maxe Webera, pak to podle našeho názoru nejsou jen konkrétní a obsahové problémy, kladené například v souvislosti s vědeckotechnickou revolucí, ale zároveň i jistá krize metodologie, do níž se buržoazní sociologie dostala v tzv. „sporu o pozitivismus“,² kdy do centra pozornosti byly posunuty základnější otázky, jako je pojetí vědy, její smysl a vztah k praxi, vztah vědy a ideologie, objektivita atd., tedy otázky, které jsou svým charakterem filozofické a jež není možné řešit například jen v rámci pozitivisticky pojeté metodologie společenských věd.

Prakticky nejživějším a nejdůležitějším problémem, který je za těmito diskusemi a aktualizacemi Webera skryt, je podle našeho názoru zkoumání pojmu racionality³ (jenž je nepochybně jedním z rozhodujících v jeho koncepci vědy i historické skutečnosti), i když často jen s ohledem na některé jeho zvláštní aspekty.⁴ Tak ovšem dochází k tomu, že je diskutován

nejen „všeobecný pojem racionality“, ale zároveň i jeho specifikace, například „hodnotová racionalita“ (Wertrationalität) a „účelová racionalita“ (Zweckrationalität), přičemž – a to je charakteristické – jsou definice těchto pojmů většinou převáděny na znění, které jim dal Max Weber sám. Tyto jednotlivé definice jsou pak – aniž se reflektují jejich původní intence – přebírány jako nástroje dalšího zkoumání a Weberovo dílo se tak stává kartotékou operacionalizovatelných pojmů. Jejich původní souvislosti jsou však mnohem širší a mnohem problematičtější.

Weberovo individualistické, z určitého hlediska by se dalo říci nominalistické východisko,⁵ (vzniklé specifickým pokusem o naplnění některých novokantovských myšlenek o dichotomii věd a podřazení sociologie pod vědy o kultuře,⁶ tj. pod vědy zabývající se jedinečnými, individuálními útvary), podmiňující Weberovo pojetí společnosti vycházející ze smysuplného jednání individuí, je třeba klást do nejtěsnější souvislosti s jeho přesvěd-

že přestává být pouze vnější kritikou a odmítnutím. Spíše může být hodnocen jako jeden z prvních pokusů o „zužitkování“ Marxových vědeckých výsledků v systémech marxismu často filozoficky zcela protikladných a ideologicky nepřátelských. Metodický základ Weberovy ideologické pedlizatione a třídní neutralizace tvoří podle našeho názoru jeho interpretace Marxových pojmů jako „ideálních typů“ [Weber 1922a : 204–205]. Otázky percepcie a kritiky Marxu v díle Maxe Webera a celého weberovského typu „antimarxismu“ by ovšem zasloužily obsáhlejší dokumentaci a zevrubnější analýzu, než umožňuje rozsah této stati.

² Jako výchozí bod tzv. „sporu o pozitivismus“ (Positivismusstreit), který probíhal v německé sociologii v šedesátých letech a který dalekosáhlé určil další vývoj koncepcí i pojmů problémů u většiny zúčastněných, bývá označováno *Pracovní zasedání německé sociologické společnosti* v Tübingenu v roce 1961. Jednalo se tehdy zejména o referát K. Poppera *Die Logik der Sozialwissenschaften*, koreferát T. W. Adorna *Zur Logik der Sozialwissenschaften* a na ně navazující *Anmerkungen zur Diskussion* R. Dahrendorfa. Diskuse o problémech nadhrozených v Tübingenu pak pokračovala v několika člancích J. Habermase a H. Alberta. (Všechny tyto diskusní materiály byly společně vydány s Adornovou předmluvou pod názvem T. W. Adorno und andere: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Každá bezprostřední pokračování diskuse z Tübingenu můžeme hodnotit – jak ve vytyčení základních pozic, tak typů argumentace – vystoupení na 15. zasedání německé sociologické společnosti v roce 1964, věnovaném stému výročí narození Maxe Webera a nazvaném *Max Weber und Soziologie heute*. Spor můžeme považovat v určitém smyslu za uzavřený až v roce 1969 na *Frankfurtském zasedání německé sociologické společnosti*, jehož materiály byly vydány pod příznačným názvem *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft*, který už sám měl naznačovat vytvořenou frontu boje. Zde ovšem došlo ke zřetelnému posunu akcentů celé diskuse. S kolektivním referátem *Herrschaft, Klassenverhältnis und Schichtung*, který přečetl syn tehdejšího kancléře Gerhard Brandt, zde vystoupila skupina mladých sociálních filozofů

(Joachim Bergmann, Gerhard Brandt, Klaus Körber, Ernst Theodor Mohl, Claus Offe), z nichž většina byla poznamenána zkušenostmi „nové levice“. Na úkor vědecko-teoretických a metodologických aspektů diskuse zdůraznili její aspekty politicko-praktické. Postavili se proti „nehodnotnému“ pojmu industriální společnosti, který označili jako vytáčku z problematiky a na jeho místo se pokusili postavit ekonomický problém „pozdního kapitalismu“.

³ Postavení, které má pojem racionality v diskusích buržoazních filozofů a sociologů o teoretických odkaz Maxe Webera, je mimo jiné možné vyčíst také ze skutečnosti, že se tento pojem několikrát stal předmětem poměrně ostřejšího sporu na setkání sociologů v roce 1964 (*Max Weber und die Soziologie heute* – viz k tomu předchozí poznámku), ačkoli původně nebyl formulován jako výslovné téma přednášek či referátů. Pozice zaujaté na tomto zasedání pak byly explicitně zformulovány v pozdějších publikacích, zejména u Wolfganga Lefèvre (Lefèvre 1971), dále u Dirka Käslera [Käsler 1972], u Jürgen Habermase [Habermas 1968, 1976], ale i u jiných autorů.

⁴ Ty hrají důležitou roli i v „konkrétnějších“ oblastech sociologického zájmu, např. v sociologii organizace, zkoumání byrokracie, ale také v nedávné diskusi o technokracii, kde je (z jiných pozic a v jiných souvislostech než například ve „frankfurtské škole“) diskutována otázka, jak je možné, že rozhodnutí v oblasti společnosti jsou skutečně či zdánlivě stále více determinována „zákonitostmi věcí“. (Srovnej k tomu [Schelsky 1961], [Ellul 1964] a dále pak sborník C. Kocha a D. Senghaase, *Texte zur Technikratiestudien*. Frankfurt a. M. 1970, zejména příspěvek H. P. Dreizela, *Rationales Handeln und politische Orientierung*, s. 14–53.)

⁵ Takto se nám jeví Weberovo „všezakládající“ jednání individua např. ve srovnání s Durkheimovým východiskem z „fait social“. Společenské a nadindividuální útvary jsou pro Webera pouze „šance“, že se jednalo, jedná nebo bude jednat podle určitých „očekávání“.

⁶ Srovnej k tomu např. analýzy geneze Weberovy metody u E. Baumgartnera [Baumgartner 1956 : XI] či u R. Arona [Aron 1953 : 94–98]

čením, že lidem jakožto nositelům a tvůrcům dějin je vlastní tendence k racionalitě, a to v několika směrech.

Problém racionality, resp. racionalizace, se v celku Weberova díla objevuje ve dvou základních polohách, metodologické a empirické (respektive historické), které se ovšem navzájem doplňují, podmiňují a váží, a v mnohém ohledu by se dokonce dalo říci, že pojem racionality a racionalizace vytváří metodické pojítko mezi Weberovou konkrétní výzkumnou prací a jeho filozofií dějin.⁷ Na tuto skutečnost jako jeden z prvních kritiků Maxe Webera upozorňuje – i když v jiných souvislostech – sovětský historik A. J. Neusychin ve své, dnes bohužel málo známé stati *Empiričeskaja sociologija Maxa Webera i logika istoričeskoj nauki*, která vyšla v roce 1927 v časopise *Pod znamenem marxisma*. Neusychin zde říká: „Jak vznikl specifický „racionalismus“ soudobé evropské kultury, existující ve všech jejích projevech a proč je vlastní zejména jí a pouze jí – to je centrální otázka nejen náboženské sociologie Maxe Webera, ale vlastně celé jeho badatelské práce. Avšak Weber ji nerozřešil ani se jí v zásadě rozřešit nesnažil. V jeho díle sehrála pouze roli onoho hlediska, z něhož pozo-

roval konkrétní historické procesy a jevy a které určovalo směr výzkumu“ [Neusychin 1974 : 418]. Toto zvláštní postavení pojmu racionality ve Weberově díle, které Neusychin naprosto přesně postřehl, je třeba zdůraznit právě v souvislostech, o něž nám jde. Především proto, že racionalita a racionalizace ve své obecné podobě stojí mimo Weberův bezprostřední zájem, nejsou jeho předmětem samy o sobě, ale spíše ve svých funkcích, jako součást konkrétních, jedinečných a neopakovatelných historických a společenských jevů, zejména s ohledem na „specifičnost kapitalistické, okcidentální racionality“. To ovšem ztěžuje jednoznačnou definici racionality a racionalizace jako obecných pojmů, které by, s ohledem na přehlednost našich kritických poznámek, měly předcházet.

Racionalita je pro Webera – jak bylo řečeno – rozhodujícím pojmem a prostředkem pro zkoumání kapitalismu a jeho vzniku a zároveň i jednou z rozhodujících sil tohoto řádu, „osudem kapitalismu“. Problém vzniku kapitalismu si Weber ovšem klade v intencích svých metodických požadavků na sociologii jakožto „vědu o skutečnosti (Wirklichkeitswissenschaft).⁸

⁷ Jsme si vědomi problematičnosti tohoto tvrzení, protože mnohotvárnost a tematická rozrůzněnost Weberova díla často působí rozpaky, v jakém smyslu je o něm možno hovořit jako o celku. Po vědeckých začátcích v oblasti středověkého obchodního práva přešel Weber totiž k právu římskému a k antickým agrárním dějinám a zabýval se mimo jiné zkoumáním příčin zániku antické kultury. Hospodářsko-politická situace Německa po Bismarkově pádu a spolupráce s *Verein für Sozialpolitik* obrátila pak jeho zájem k otázkám sociálně politickým. Weber se zabýval situací východních oblastí Německa a psal o sociálním postavení východolabských zemědělských dělníků. Po zotavení z psychického zhroucení se věnoval metodickým problémům politické ekonomie a sociálních věd, zejména otázkám pojmové tvorby a vytvořil první verzi svého pojetí „ideálně typické“ metody. Tato metodologická a logická zkoumání však přerušil a zabýval se studiem mravních a náboženských problémů moderního kapitalismu, zejména obsahovou analýzou historických typů životního způsobu a jejich vztahu ke společenským, právním a ekonomickým strukturám. Tyto problémy ho však dovedly až k opakovanému položení otázky, totiž k pokusu o zjištění hospodářských a sociálních základů „velkých“ náboženství; avšak i tyto, shromážděným materiálem impozantní výzkumy, jež měly být východiskem pro dějiny „okcidentálního kapitalismu“, zůstaly v podstatě nedokončeny. Jeho zájem, zvýšený diskusí ve *Verein für Sozialpolitik* o vztahu ideologie a vědy, teorie a praxe (tzv. „II. Methodenstreit“ či „Werturteilstreit“) se pak obrátil k rozpracování vlastního sociologického systému; zároveň si však Weber našel čas pro to, aby se věnoval dějinám hudby a jejích sociálních vztahů; vedle těchto, můžeme říci tematických posunů, můžeme konsta-

tovat i posuny ve Weberově pojmání některých vlastních kategorií a v metodické práci s nimi. Zřetelné se to projevuje např. v konceptu „ideálního typu“ (Idealtypus), což je jeden z nejdůležitějších a nejcharakterističtějších pojmů Weberovy metody. Původně byl ideální typ prostředkem pro vypracování „specifického kulturního významu“ společenských a historických procesů a fenoménů, a v tomto smyslu dopracovním zejména rickertovských motivů. Jako takový je prostředkem „orientace“ v historické skutečnosti [Weber 1922b : 536], myšlenkově stupňovanou konstrukci, která je pouze technickým pomocníkem pro ulehčení přehlednosti a terminologie (s. 537). Má „nehistorický charakter“, to znamená, jak to Weber dále rozvádí, musí v něm být „často předvedeny ony pro nás důležité rysy ve větší logické uzavřenosti a nevyvíjenosti, než jak se vyskytují v realitě“ (s. 267). Tento geneticko-individualistický přístup, charakteristický zejména pro Weberovu sociologii náboženství, je později opuštěn a ideální typ se stává nejvyšší možnou formou generální výpovědi o skutečnosti. To je typické pro *Wirtschaft und Gesellschaft*.

⁸ Právě to je možné považovat za Weberovo vlastní pojetí dichotomie věd o přírodě a společnosti, jak byla nadhozena novokantovstvím. Bylo by jisté zajímavé si všimnout, co znamená tato „věda o skutečnosti“ jakožto specifikace „vědy o kultuře“ v dalším vývoji buržoazního myšlení v Německu a do jaké míry otevírala cestu pro „empirickou sociologii“ na jedné straně a pro strukturalizující pojetí třeba Freyero na straně druhé. Zde se však omezme na význam, jenž měl tento koncept pro Webera samého: Věda o skutečnosti má za úkol „myšlenkově uspořádat empirickou skutečnost“ a taktó nárokovat „platnost vědy a zkušenosti“ [Weber 1922a : 155].

Východiskem takto pojaté sociologie je „skutečná, tedy individuální podoba obklupujícího nás společenského kulturního života v jeho univerzální, proto však přirozeně neméně *individuálně* utvářené souvislosti a v jejím vzniku z jiných, samozřejmě opět *individuálně* uzpůsobených stavů společenské kultury“ [Weber 1922a : 172–173].

Cílem této „vědy o skutečnosti“ je „porozumět na jedné straně obklupující nás realitě života (do níž jsme postaveni) v její *specifičnosti* – souvislosti a kulturním významu jejích jednotlivých jevů v jejich dnešní podobě – a na druhé straně důvodům její historické neopakovatelné jedinečnosti (So-und-nicht-anders-Geworden-seins)“ [Weber 1922a : 170].

Právě s ohledem na tuto „specifičnost“ si Weber v úvodu své práce *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* klade otázku, jaká spleť okolností vedla 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 univerzální význam a platnost“? [Weber 1922b : 1]

A touto otázkou jsme ihned zavedeni do centra weberovské problematiky racionality a racionalizace. Neboť podle Webera „jenom v okcidentu existuje věda v takovém vývojovém stadiu, které dnes uznáváme jako platné“. Indické geometrii podle něho chyběl racionální důkaz, babylonské astronomii matematický základ a přírodovědě Východu vůbec chyběl racionální experiment a laboratoř, v níž je prováděn. Jen na Západě, dovozuje Weber, byla věda systematicky a racionálně rozvíjena a jen zde vznikla vrstva vzdělaných odborníků. Rovněž racionální organizace pomocí odborně kvalifikované byrokracie je výlučně západní záležitostí. A na-

konec i stát jako politická instituce, s racionálně vypracovanou ústavou a právem a na racionálních zásadách vybudovaném zákonodárství, je znám pouze na Západě.⁹ Právě tak je tomu podle Webera také „s nejosudovější mocí našeho moderního života“ – s kapitalismem. Weber přitom odmítá dobové charakteristiky kapitalismu jako pouhého „pudu po zisku“ (Erwerbstrieb); ten podle něho existoval už před ním a existuje i mimo něj. Kapitalismus je mu spíše identický se „spoutáním“ (Bändigung), přinejmenším s racionálním temperováním tohoto iracionálního pudu“¹⁰ [Weber 1922b : 4] a je charakterizován snahou o kontinuální zisk v racionálním kapitalistickém podniku, snahou o rentabilitu. Orientaci na dosažení rentability, bez níž by každý kapitalistický podnik ztroskotál, vysvětluje Weber na analýze „kapitalistického hospodářského aktu“ (kapitalistischen Wirtschaftsakt). Kapitalistický zisk je podle Webera racionálně dosahován jen tehdy, jestliže je odpovídající jednání orientováno na *propočít* kapitálu, což u Webera prakticky znamená, že toto jednání „je uspořádáno podle naplňování použití věcných či osobních nutných výkonů jakožto prostředku zisku takovým způsobem, že *bilančně* propočítaný závěrečný zisk jednotlivých podniků z finančně zhodnotitelného vlastnictví statků (nebo periodicky bilanční propočítaná odhadní cena finančně zhodnotitelných statků v kontinuálním provozu podnikání) má při uzavěře *překračovat* (při trvalém podnikání stále znovu *překračovat*) „kapitál“, tzv. *bilanční* odhadní cenu věcných prostředků zisku, použitých pro zisk a směnu“¹¹ [Weber 1922b : 4–5].

Každé jednotlivé jednání orientované na zisk musí být podle Webera započato a ukončeno bilancí, která stanoví rentabilitu. Racionální hospodaření, charakterizované *propočtem* a bilancí, Weberovi

⁹ Weber jde ve svém odlišení Západu a Východu tak daleko, že se pokouší vypočítat „racionální prvky“ západního umění, které nejsou jinde známy, a mluví např. o „klasické racionalizaci veškerého umění – ... – kterou u nás (tj. na Západě) vytvořila renesance“ a která byla v malířství uskutečněna „prostřednictvím lineární a barevné perspektivy“ [Weber 1922b : 3]. U Webera ovšem rozlišení Východu a Západu funguje jen jako prostředek srovnání; rozhodně je nelze chápat jako apologii Západu, aniž je tím implikována „samozřejmě“ jistota, že se celý svět stane pouhou extenzí Západu,

jak se s tím např. setkáváme u některých hlasatelů „postindustriálního věku“.

¹⁰ Tato charakteristika je vlastně určitým shrnutím jeho koncepce „nitrosvětské askeze“ (die innerweltliche Askeze).

¹¹ Weber zde ovšem analyzuje ještě další znaky kapitalistického hospodaření, jako jsou např. „racionálně kapitalistická organizace (formálně) svobodné práce“ (s. 7), odpojení správy od provozu (s. 8) a ukazuje, že všechny tyto zvláštnosti dostávají svůj význam jen jako složky kapitalistické orientace na kontinuální zisk.

slouží jako model účelové racionality¹² a zároveň je předpokladem jejího rozšiřování. Racionální hospodaření kapitalistického podnikatele je „věcný provoz“. Je podle Webera „orientováno na peněžní ceny (Geldpreisen), které vznikají vzájemným konkurenčním bojem lidí na trhu. Bez zhodnocení (Schätzung) peněžních cen, tedy bez onoho boje, není možná žádná kalkulace. Peníze jsou tím nejabstraktnějším a nejneosobnějším, co v lidském životě existuje“ [Weber 1922b : 544]. Právě prostřednictvím peněz se pro Webera kosmos moderního kapitalistického hospodaření stává nepřístupným jakýmkoliv osobním a skutečně lidským vztahům a rozšiřuje se na jejich úkor, neboť stále více sleduje svou vlastní imanentní nutnost.

Z hlediska těchto určení se Weberovi racionalita a racionalizace všech oblastí života stávají základní charakteristikou kapitalismu vůbec.¹³

Ve všech těchto případech, které ukazují západní civilizaci jako „jedinečnou“ událost lidských dějin, se podle Webera jedná o „specificky uzpůsobený racionalismus“. Racionalita obecně je totiž pro Webera velice širokým a mnohoznačným pojmem, který by bylo možné v jeho duchu charakterizovat snad jen jako mnohostrannou racionalitu lidského jednání nebo jako duchovní postoj, zaměřený na metodické dosahování určitých cílů pomocí stále preciznějšího propočtu (a zvládnutí) prostředků. Pro Webera totiž, vedle racionalizace hospodaření, techniky, vědecké práce, války, administrativy atd., existuje právě tak „racionalizace“ třeba mystické kontemplace, tzn. „chování, jež –

viděno z perspektivy jiných oblastí života – je specificky iracionální“; každá iracionalita je tedy různá podle „posledních hledisek a cílů“, jimiž je podmíněna. Jinak řečeno pro Webera existují různé druhy racionality podle toho, které oblasti a jakým směrem byly racionalizovány. „Konfuciánský racionalismus“, říká v této souvislosti Weber, „znamenal racionální *přizpůsobení* se světu. Puritánský racionalismus jeho racionální *ovládnutí*“ [Weber 1922b : 534].

Weber neanalyzuje tento „specificky uzpůsobený racionalismus“ okcidentu filozoficky, jako problém autonomního rozumu, který se ve vývoji evropského myšlení osamostatnil,¹⁴ s cílem navrátit jej do univerzálních souvislostí lidského života. Analyzuje jej sociologicky a historicky v tom smyslu, že vidí a popisuje pouze sociální a historické implikace a manifestace tohoto vývoje, popřípadě jejich konkrétní historické příčiny (například protestantskou etiku a asketismus v případě kapitalismu). Rozum pro Webera existuje vlastně „jen pro sebe“, ve své aktuálnosti, jedinečnosti a subjektivní vázanosti.¹⁵

Racionalita je pro Webera skutečně intencionalitou, vztahovým určením, kde to, co je označeno za racionální, je vždy podmíněno úhlem pohledu.¹⁶

Weber si otázku jedinečnosti a vzniku západního kapitalismu klade nejen v souvislosti s fundamentálním významem hospodářství, ale také obráceně, když ukazuje závislost vzniku ekonomického racionalismu „na schopnostech a dispozicích člověka k určitým druhům prakticky racionálního způsobu života“ [Weber 1922b : 534].

¹² Weber v této souvislosti rozvíjí pojem „formální racionality“, který definuje takto: „Jako formální racionalita hospodaření má být označena míra technicky možného a jím skutečně aplikovaného propočtu“ [Weber 1964 : 60]. Jako strukturní analogii „propočtu“ ve formální racionalitě je třeba chápat „racionální rozvahu“ v případě účelové racionality. Ve své naprosté jednoznačnosti vytváří pojem formální racionality jádro celé Weberovy koncepce racionality.

¹³ Racionalitě jako podmínce rentability je podle Webera podřízen také vývoj věd, zejména přírodních, které rozpracováváním určitých technických možností kapitalismus spouštěly při jeho vzniku a které na druhé straně dostávaly a dostávají „rozhodující impulsy od kapitalistických šancí, vážících se jako prémie na jejich hospodářskou zhodnotitelnost“ [Weber 1922b : 10].

¹⁴ Jak se s tím setkáváme např. u M. Horkheimera (viz k tomu jeho článek z roku 1951 *Zum Begriff der Vernunft* [Horkheimer 1972 : 47] a vlastně

u všech „frankfurtských kritiků moderní racionality“, „pansví rozumu“ atd.

¹⁵ Z těchto důvodů nepovažujeme otázku, zda má Weberův pojem racionality (a specifický kapitalistický racionality) pouze sociologický, tj. klasifikační charakter, nebo zda nenabývá – byť i bezděčně – povahu substance, za relevantní, i když mnohé interpretace Webera směřují k takovému ontologickému pojetí specifičnosti Západu.

¹⁶ Zde máme na mysli právě Weberovy věty o vztahu racionality a iracionality: „Iracionální není nikdy nic o sobě, nýbrž vždy z určitého ‚racionálního‘ hlediska. Pro náboženského člověka je každý nenáboženský, pro hedonika každý asketický způsob života iracionálním, i když, měřeno jejich posledními hodnotami, mohou být racionalizací. Jestliže chce tento článek k něčemu přispět, pak k tomu, odkrytí jen zdánlivě jednoznačný pojem ‚racionálního‘ v jeho mnohoznačnosti“ [Weber 1922a : 35].

Tento obrácený kauzální vztah mezi ekonomikou určitého dějinného typu společnosti a určitými postoji členů této společnosti, jejich morálkou a hodnotami, projevujícími se v racionálním chování (což bývá mimochodem často používáno jako argument proti materialistickému pojetí vztahu základny a nadstavby), je rozpracován v nejznámějších weberovských pasážích o závislosti vzniku kapitalismu na etice protestantismu.¹⁷ Konkrétně to znamená, že se Weber pokouší prokázat vztah mezi „duchem kapitalismu“, racionálně zaměřeným na efektivní zisk, a mezi určitou etikou, jejíž maximou je získávání stále většího množství peněz při současném potlačení hedonismu a požívačnosti. (Jde mu tedy, paradoxně řečeno, o zdůraznění etických, v této souvislosti subjektivních, předpokladů akumulace kapitálu.) Kořeny takovéto etiky Weber nachází v určitých náboženstvích, zvláště v kalvinismu a v sektách, které byly kalvinismem ovlivněny, a ukazuje, jak v nich dochází k demytologizaci světa a k vytváření racionálního postoje ke světu a k práci. Kalvínská etika vedla ke vzniku „nitrosvětské askenze“, podle níž je racionální práce ve světě považována za křesťanskou povinnost.

Toto je, zhruba řečeno, nejširší historický rámec Weberova zkoumání racionality a – což je důležité – i jejích aporií. Avšak dříve, než se k nim dostaneme, je nutné blíže specifikovat Weberovo pojetí racionality (a jejích forem, tj. účelové a hodnotové racionality).

V jeho pozadí, právě tak jako ve výkladu jedinečnosti a specifičnosti vývoje okcidentu, stojí analýza „kapitalistického hospodářského aktu“. Jestliže racionalita lidského jednání je podle Webera charakteristická tím, že jednání je vědomě a plánovitě zaměřeno na určitý cíl a přitom současně probíhá podle jistých pravidel, srozumitelných ostatním, činících jednání opakovatelným, pak je účelově racionální jednání (jakožto zvláštní forma racionálního jednání) zaměřeno na určitý zisk či úspěch (Erfolg), jehož je dosahováno tím, že jsou určité vnější podmínky plánovitě

nasazovány jako prostředky. Naproti tomu hodnotově racionální jednání podle Webera není orientováno na úspěch, nýbrž je charakterizováno vědomou vírou ve vlastní, svébytnou hodnotu určitého chování [Weber 1964 : 17]. Weber sám to vysvětluje dále takto: „Účelově racionálně jedná ten, kdo své jednání orientuje podle účelů, prostředků a vedlejších následků (Nebenerfolgen), přičemž racionálně *rozvažuje* jak prostředky s ohledem na účely, tak účely s ohledem na vedlejší následky a zároveň i různé možné účely navzájem: tedy ten, kdo v žádném případě nejedná ani afektuálně (a zvláště ne emocionálně), ani tradiciálně. Rozhodnutí mezi konkurujícími si a kolidujícími účely a následky přitom může být samo orientováno hodnotově racionálně: pak je jednání účelově racionální jen ve svých prostředcích... Ale z hlediska účelové racionality je hodnotová racionalita vždy *iracionální*, poněvadž stále méně reflektuje důsledky jednání, a to tím více, čím více se absolutizuje hodnota, na niž je jednání orientováno, čím bezpodmínečněji se klade jeho vlastní svébytná hodnota (čistě svědomí, krása, absolutní dobro, absolutní povinnost)“ [Weber 1964 : 18].

Od počátku tedy vidí Max Weber racionální jednání především jako účelově racionální jednání, prismatem „techniky“ postupu a s ní svázaného kalkulovatelného zisku, tedy jako jednání stojící ve službě „nahých zájmů“, a tedy zcela protikladné k hodnotově racionálnímu jednání podle norem považovaných za podstatné a závazné [Weber 1964 : 21–22].

Tato protikladnost účelové a hodnotové racionality je ovšem míněna „ideálně typicky“ a v této čisté podobě se v dějinách nevyskytuje a nevyskytovala, i když z hlediska metody jsou oběma racionalitám vyhrazeny jisté domény: zatímco pojem hodnotové racionality je důležitý pro zkoumání oblastí sociologie náboženství, je účelová racionalita rozhodující pro zkoumání kapitalismu. To, jak Weber pojímal jejich konkrétní historický vztah, je možné vyčíst z jeho, zde shora naznačených analýz vzniku kapitalismu v závislosti na protes-

¹⁷ Zejména [Weber 1922b]. Ukázat závislosti hospodářských a správních struktur na určitých náboženských představách, ovlivňujících životní způsob,

to je úkol, který Weber řeší prakticky v celé sociologii náboženství.

tantské etice, kdy, stručně řečeno, jako předpoklad vystupuje genetická vazba účelové racionality na určité normy (protestantské etiky), jež samy, v duchu Webera, je možné převést zpět na hodnotově racionální struktury lidského jednání. Zde se původně „ideálně typický“ vztah obou pojmů mění v implicitní schéma vývoje, směřujícího od hodnotové racionality k účelové racionalitě a končícího jejím naprostým prosazením. To je pak kladeno všeobecně na roveň s prosazením na určité cíle orientovaných, empiricky verifikovatelných a vědecky kalkulatelných postupů.

Weberův pojem rozumu má tedy co činit pouze se vztahem prostředků a cílů, zabývá se výhradně přiměřeností určitých způsobů postupů pro dosažení určitých cílů, jež samy o sobě jsou přijímány, aniž „rozumně“ ospravedlněny a ospravedlňovány. Pokud se u Webera otázka cílů vůbec objevuje, pak jen jako otázka přiměřenosti prostředků (ať už ve smyslu „účelové racionality“ či „hodnotové racionality“). Přezkoušení „rozumnosti“ cílů jednání, byť i třeba v subjektivním smyslu, tj. zda a jak slouží zájmům a potřebám individua nebo skupiny nebo třídy, je takto vyloučeno a potenciálně se objevuje (opět) v analýze prostředků s ohledem na možné negativní „vedlejší následky“ nějakého jednání. Pro Webera nemá v zásadě (z hlediska vědy) žádný cíl přednost. Rozhodování o cílech (resp. o hodnotách) nepatří podle Webera do sféry vědy, ale je výhradně věcí individua a jeho rozhodnutí, jak to Weber rozvíjí v diskusích ve *Verein für Sozialpolitik* o „oproštění od hodnocení“ ve společenských vědách. Člověku, který chce jednat podle nějakého jednoznačného hodnotícího soudu, může Weber jako vědec pouze říci: „Pak musíš, na základě vědecké zkušenosti použít ty a ty *prostředky*, abys dosáhl cíle odpovídajícího svému hodnotovému axiomu. Jestliže se ti tyto prostředky nehodí, pak musíš volit *mezi prostředky a cíli*. A konečně mu může říci: Musíš si uvědomit, že podle vědecké zkušenosti, při použití prostředků nutných pro realizaci tvého hodnotícího soudu docílíš ještě dalších, ne-

úmyslných *vedlejších následků*. Jsou pro Tebe žádoucí i tyto vedlejší následky? Ano či ne? Až na hranici tohoto „ano“ či „ne“ může věda onoho člověka dovést, neboť všechno, co leží před touto hranicí, jsou otázky, na něž může dát informaci empirická disciplína nebo logika, tedy čistě vědecké otázky. Toto „ano“ či „ne“ samy o sobě už nejsou žádnými otázkami vědy, nýbrž svědomí či subjektivního vkusu, v každém případě otázkami, jejichž zodpovězení leží v jiné rovině ducha“ [Weber 1924 : 418].

Bylo by ovšem chybou se domnívat, že „oproštění od hodnocení“, striktní oddělení objektivní vědy, všeobecně závazného poznání skutečnosti, od subjektivního hodnocení, tzn. pro jiné nezávazných osobních stanovisek morálního, náboženského, sociálního, politického atd. druhu, je u Webera pouze metodickým požadavkem, který by sloužil pouze tak, jak je to běžné v pozitivistických interpretacích tohoto konceptu,¹⁸ totiž jako dvojnásobná pojistka: jednak proti „empiricky neverifikovatelným hypotézám“, jednak proti „ideologiím“. U Webera „oproštění od hodnocení“ skutečně není pouze metodickým předpokladem, zajišťujícím jen objektivitu a racionalitu, ale svým zařazením do širších souvislostí spíše důsledkem. „Nemožnost ‚vědecké‘ obhajoby praktických stanovisek – s výjimkou toho, kdy je třeba vysvětlit prostředky pro účel, jenž je považován za pevně *daný* – má hlubší důvody“, říká Weber. „Taková obhajoba je v zásadě nesmyslná, protože různé hodnotové řády světa stojí proti sobě v nesmířitelném boji. Starý Mill, jehož filozofování proto nechci vynášet, měl pravdu, když prohlásil: jestliže někdo vychází z čisté zkušenosti, dojde k polyteismu“ [Weber 1922a : 545]. Konsekvencí tohoto polyteismu, relativity hodnot, či – jak to Weber pojmenovává na jiných místech – „nesmířitelného zápolení bohů jednotlivých řádů a hodnot“, „pestré kytice hodnot“ atd. má být „oproštění od hodnocení ve vědě“. Je proto nejen nejkompromitovanějším vyjádřením Weberova vlastního pojetí vědy, jejího smyslu a vztahu

¹⁸ Takovéto chápání „oproštění od hodnocení“ bylo aktualizováno znovu v souvislostech „Positi-

vismusstreitu“. Srovnej k tomu např. [Albert 1971 : 200–237] a [König 1971 : 150–189].

k praxi,¹⁹ ale především výrazem objektivní situace vědy, dané jejím vývojem a pokrokem jakožto oním „zlomkem procesu racionalizace, jemuž po staletí podléháme“ [Weber 1922a : 535] a který — podle Webera zásadně relativizuje smysl vědy. Věda, související s celkovým pohybem racionalizace, nemůže vytvořit nic trvalého ani věčně platného. Každá pravda je vývojem vědy neustále překonávána.

To, co se v tomto procesu nejvíce změnilo, je sama představa „pravého vědění“. Věda pro Webera není cestou k pravému bytí, jako tomu bylo v antice, ani k pravému umění, přírodě a bohu, jako tomu bylo v renesanci. Nemůže přispět ani k sociálnímu štěstí, jak věřilo devatenácté století, a neříká nám nic o smyslu světa. Naopak: zásadně otrásá vírou, že by něco takového jako „objektivní“, „platný“ smysl světa mohlo existovat²⁰ [Weber 1922a : 540]. Všechny přírodní vědy, jak Weber dále ozřejmuje tuto tezi, nám v současné době dávají odpověď pouze na otázku, jak to máme dělat, když chceme život technicky zvládnout. Smysl této činnosti nechávají stranou, nebo nepředpokládají. Totéž platí ve Weberově koncepci pro tzv. historické duchovně. Ty nám dovolují historicky porozumět určitým politickým a sociálním, kulturním a uměleckým fenoménům; nedávají však odpověď na to, jaký je smysl existence těchto fenoménů [Weber 1922a : 539–544].

Weber kritizuje „optický klam“ mnoha vědců, kteří se snaží vyvozovat měřítko pro posuzování a hodnocení ekonomických, politických a vůbec společenských procesů a trendů z nich samých, z faktu, že vůbec existují. Ve skutečnosti se jedná o velmi podmíněné subjektivní soudy a předsudky, o nichž však ten, kdo je pronáší, většinou nemá tušení.

Již v těchto zjištěních je vyjádřena skepse, s níž Weber sleduje trend racionalizace světa vědou a technikou. Jejich rezultátem není rozšíření znalostí podmínek naší existence. třeba ve srovnání s příslušníkem primitivního kmene z jihoamerického pralesa. Naopak. Podle We-

bera zná primitiv své nástroje a své prostředí nesrovnatelně lépe než my, kteří nemáme tušení — nejsme-li náhodou odborníky — proč jezdit tramvaj nebo jak se vyrábí bankovka a proč za ni můžeme koupit zboží. „Narůstající intelektualizace a racionalizace tedy neznamena narůstající všeobecnou znalost životních podmínek, v nichž se člověk nalézá. Znamená něco jiného: vědomost či víru, že člověk, kdyby chtěl, by se tyto věci *mohl* kdykoli dovědět, že tedy principiálně neexistují žádné tajuplné nevypočitatelné síly, které by zde byly vtahovány do hry, a že člověk může všechny věci *ovládnout propočtem*. To však znamená: odkouzlení světa (Entzauberung der Welt). Už nemusíme, jako divoši, pro něž takovéto mocnosti existovaly, sahat k magickým prostředkům, abychom duchy vzývali či ovládli. To vykonají technické prostředky a propočet. Intelektualizace jako taková znamená především právě toto“ [Weber 1922a : 536].

Centrálním motivem, který nese Weberovo rozlišení pozvání a hodnocení, se tedy stává přesvědčení, že žije ve světě zvětšeném technikou a „předmětnou“ racionalitou vědy, která silou svého nezádržitelného pokroku rozkládá autoritu tradice a uvolňuje tento svět z vazeb na všeobecně závazné a platné normy morálního a náboženského druhu. „Odkouzlení světa“ způsobilo, „že právě ony poslední a nejvíce sublimované hodnoty se stáhly z veřejnosti buď do zásvětné říše mystického života, nebo do bratrství bezprostředních vzájemných vztahů jednotlivců. Potom není náhodné ani to, že naše nejvyšší umění je intimní, a nikoli monumentální, ani to, že dnes jen v nejužších společenstvích, mezi člověkem a člověkem, v pianissimu pulzuje ono Něco (das Etwas) . . ., jež dříve kráčelo velkými obcemi v bouřlivém ohni jako prorocké pneuma a spojovalo je“ [Weber 1922a : 554].

Tento dvojaký, nechceme-li přímo říci skeptický vztah ke kapitalistické racionalitě, však u Webera nijak nezakládá její odmítnutí. Naopak, jakýkoli pokus o útěk

¹⁹ Weber to zkráceně formuluje takto: Společenská věda „není s to nikoho naučit, co má, nýbrž jenom to, co může a — podle okolností — to, co chce“ [Weber 1922a : 151].

²⁰ Pro Webera jsou otázky smyslu dějin a jejich „objektivních zákonitostí“ vždy pseudootázkami

v tom smyslu, že jsou promítnutím jedné nebo několika z mnoha stejně oprávněných subjektivních hodnot (konkrétních) lidí do dějin. Člověka tu mané napadá srovnání s Feuerbachovou kritikou náboženství.

před těmito skutečnostmi je podle Webera nemožný. Neboť kdokoli dostává „byť i jediný fenig renty, který museli – přímo nebo nepřímo – zaplatit druhí, kdo vlastní nebo užívá nějaký spotřební statek, na němž je pot cizí, a nikoli vlastní práce, ten sytí svou existenci z provozu onoho nemilosrdného a neslavitelného ekonomického boje o bytí, který buržoazní frazeologie označuje jako pokojnou kulturní práci“ [Weber 1921 : 62].

Z tohoto vetkání člověka do světa buržoazní racionality chce Weber vyvodit všechny nutné „konsekvence“.²¹ Vedle přitakání „racionálnímu způsobu života kapitalistické společnosti a – jak bylo již ukázáno – eliminace všech hodnotových postojů, jde zároveň o nutnost neustálého boje o zpevnění autonomie sebezodpovědné osobnosti vůči „všemocným“ tendencím k byrokratizaci, přizpůsobení atd.²² Weber se tak dostává k problematice svobody.

Vývoj k racionalitě, související s kapitalistickým způsobem hospodaření, ale zároveň i s vědeckou specializací a technickou diferenciací, sleduje nejen s ohledem na objekt, na prosazení racionality v kultuře, ve vědě, v právním, státním, společenském a hospodářském životě „současného světa lidí“, ale zároveň i s ohledem na subjekt, přesněji řečeno: v procesu, který právě tuto racionalitu podmiňuje a jejímž je předpokladem – v procesu vymaňování se člověka z iracionality, „spočívající v propletení nekonečných psychologických podmínek vývoje temperamentu a nálad, které osobnost naprosto sdílí se zvířetem“ [Weber 1922a : 132].

Pro tzv. chápající sociologii, jejímž je Weber v určitém smyslu vrcholem, je člověk „člověkem“, je osobností teprve tehdy, když se mu podaří, aby svůj život pozvedl z nediferencovaného prožívání k vědomé konstrukci. Jenom pak se člověk může stát předmětem sociologických zkoumání [Weber 1922a : 429], neboť jen tehdy skutečně, tzn. smysluplně jedná, když vědomě volí určité prostředky k určitým cílům. A právě v tomto jednání, „definova-

ném vždy jako „chování k objektům, specifikované chytěným či míněným smyslem“, které se vždy uskutečňuje v napětí racionální volby mezi cíli a prostředky, Weber nachází bod, který mu dovoluje racionalitu pojmout jako účelovou racionalitu, jako „Mittel-zum-Zweck-Rationalität“ (v níž je nepochybně možné vidět historický typ racionality liberálního kapitalismu, vázaný na kapitalistický výrobní způsob v jeho „klasické fázi), a její pomocí definovat lidskou svobodu, nebo – přesněji řečeno – svázat problematiku svobody s racionalitou lidského jednání. Takového zdánlivě paradoxní propojení problémů svobody a racionality je důsledkem Weberovy – ať už vědomé či nevědomé – apologie kapitalistické společnosti a zároveň logickým důsledkem všech jeho analýz okcidentálního kulturního a společenského vývoje, v jehož kontextu musí Weber vysvětlit, jak je vůbec ještě možné svobodné jednání individua právě uvnitř procesu narůstání racionality a jejího pronikání do stále širších oblastí individuálního a společenského života, tedy v podmínkách vytvoření mnohohvrstevných byrokratických organizací, řídicích aparátů atd.

Tato teze o racionalitě jako místu svobody je nejšířejí argumentována v polemikách s Roscherem a Kniesem, v nichž Weber popírá domněnky o identitě svobody a iracionálního jednání a kde říká: „Čím svobodněji, to znamená čím více na základě ‚vlastních‘, vnějším tlakem nebo neovládnutelnými ‚afekty‘ neznečištěných úvah klade jednající svůj ‚úmysl‘, tím úplněji se vřazuje motivace ceteris paribus do kategorií ‚účelu‘ a ‚prostředku‘, tím úplněji je možné dosáhnout racionální analýzy těchto kategorií a jejich zařazení do schématu racionálního jednání“. A nejen to: „Čím svobodnější je jednání, tzn. čím méně v sobě nese charakter přírodního dění, tím více vstupuje v platnost onen pojem ‚osobnosti‘, která nachází svou podstatu v konstantnosti svých vnitřních vztahů k určitým konečným ‚hodnotám‘ a životním ‚významům‘, jež se ve svém uskutečňování zhodnocují jako účely,

²¹ Jen na okraj je zde možné poznamenat, že slovo „konsekvence“ má u Webera zvláštní tón a specifickou závažnost. V podstatě se kryje s „racionální rozvahou i účelovou racionálního jednání“. Chce být reflexí skutečných podmínek našeho jednání a možnost nasazovat je jako prostředky a zároveň výra-

zem „intelektuální početnosti“ a „kritičnosti“ ve vztahu vědce ke skutečnosti.

²² Je proto možné hovořit o aporetickém základu Weberova konceptu, resp. o jeho základním dilematu: konflikt mezi přitakáním racionalitě a zpevněním autonomie osobnosti je permanentní.

a tak se přesouvají do teleologicky racionálního jednání, a tím více mizí onen romanticko-naturalistický obrat v myšlence „osobnosti“, hledající naopak vlastní svatost osobnosti v tupém, nediferencovaném vegetativním „původu“ života, to znamená v oné... iracionalitě, kterou osobnost naprosto sdílí se zvířetem“ [Weber 1922a : 132].²³

Avšak tento Weberův pokus o vybudování rozsáhlého obrazu racionálně, a proto svobodně jednajícího člověka (za nímž se — jak znovu zdůrazňujeme — skrývá „svobodně“ jednající kapitalistické individuum ve volné konkurenci liberálního kapitalismu), ztroskotává na některých vnitřních rozporech jeho vlastní koncepce, zejména na latentní antinomii člověka a společnosti, dané mimo jiné Weberovým nominalismem. Na jedné straně vidíme obraz člověka jako „racionálně a svobodně jednajícího individua“, volícího svobodně své cíle i prostředky pro jejich dosažení, na druhé straně nacházíme empirická zjištění, že to, co bylo původně pouhým prostředkem k nějakému účelu, se samo může stát účelem nebo samoučelem a ztratit tak svůj původní smysl nebo účel, tj. svou původně na člověka a jeho potřeby orientovanou racionalitu.²⁴ Weber se tak vlastně oklikou — pochopitelně z jiných pozic a s jiným cílem — dostává před problematiku, kterou Marx shrnul ve svých analýzách odcizení. Ovšem tím, že Weber racionalitu sleduje pouze na modelu kapitalistického zisku jakožto „racionální kalkulace“, stávají se mu fenomény „odcizení“ nevyhnutelným „vedlejším následkem“ racionality, racionalizace a vědy vůbec, a nikoli, jako Marxovi, historicky přechodným jevem v životě lidské společnosti, jehož základem je odcizení práce

v podmínkách kapitalistické zbožní výroby. Zatímco Marxova analýza vede k charakteristice kapitalistického řádu jako „nerozumné“ skutečnosti, kterou je třeba revolučně změnit, Weber, jak to vyplývá například z jeho článku *Zwischen zwei Gesetzen* [Weber 1920 : 64], končí u zjištění, že jde o „nerozumnou skutečnost racionality“, s níž je třeba se intelektuálně a morálně smířit.

Přeměna hodnotové racionality v účelovou (a ztráta „lidského“ rozměru jednání v kapitalismu) je pak vyložena vlastně jen jako ztráta vědomí transcendence. Právě tak jako je vědeckou racionalitou demytologizován („odkouzlen“) svět přírody, dochází souběžně k demytologizaci společenského světa. Prostředky a cíle jsou „odhaleny“ a na hodnoty vázané jednání a morálka jsou vyloučeny. Cílem jednání se stává jednání samo, racionalita je ospravedlňována sama sebou a — vzdor vši Weberově skepsi — se nakonec stává věčnou a správnou.

Tento zvrat či objevení se iracionality v racionalitě se Weber pokusil sugestivně popsat ve svých výkladech o vzniku kapitalismu [Weber 1922a : 54, 196 a násl.]. V jednotlivostech ukazuje, jak se podle něho původně nábožensky motivovaný racionální způsob života, v němž člověk může (asketickým zřeknutím se požitku, spřívnosti a plli) „dospět za hádanku predestinace a rozšiřovat boží slávu na zemi“, zvolna zbavuje svých náboženských obsahů a proměňuje se ve profánní hospodaření za účelem pouhého zisku. V procesu společenského vývoje je tak člověk zaplétán do „okruhu prostředků“ a prakticky se stává nesvobodným. Člověkem vytvořený systém racionálně fungujících institucí mu vnucuje jednání, kte-

²³ Tyto Weberovy výklady jsou zaměřeny nejen proti Roscherovi a Kniesemu, ale i proti romantičnosti Treitschkeho „hádanky osobnosti“, kde je svoboda vůle zasazována právě do oněch s přírodou souvisejících oblastí. Podobně Weber argumentuje ve své polemice s Eduardem Meyerem: „S nejvyšším stupněm pocitu svobody se setkáváme... právě u oněch jednání, která si uvědomujeme a která jsme uskutečňovali racionálně (to znamená za nepřítomnosti fyzického a psychického tlaku, vášnivých „afektů“ a „náhodných“ znečištění jasnosti úsudku) a v nichž sledujeme jasně uvědoměný „účel“ jeho nejadekvátnějšími... prostředky“ [Weber 1922a : 226—227].

²⁴ Účelová racionalita, kterou Weber původně analyzuje jako nezávislou na společenských normách a hodnotách a která je původně charakterizována jen svou kalkulačností, „mírou pro člověka technicky možného a jím skutečně aplikovaného

propočtu“ [Weber 1964 : 44], se může v určitých podmínkách, podobně jako třeba magie nebo tradice, přeměnit v normu nebo hodnotu jednání a v tomto smyslu se vlastně „tradicionalizovat“. Weber tedy termín účelové racionality používá ve dvojím: z hlediska jeho vlastní koncepce rozporném smyslu: jednak pro označení čistě formálního, na normách a hodnotách nezávislého chování, jednak jako normu či hodnotu orientující jednání, která vystupuje sama o sobě a na stejné úrovni jako ostatní normy a hodnoty. Právě na tomto rozporu podle našeho názoru vybuchovala svou kritiku weberovské racionality „frankfurtská škola“, obracející se nejen proti „čistě“, ale i proti „tradicionalizované“ podobě racionality. Nepřijatelnost výsledků této kritiky nespochybí ovšem ani tak ve weberovském východisku, jako spíše v oné, zde už jednou naznačené „ontologizaci“ a „substancionalizaci“ kapitalistické racionality.

ré vůbec nebere ohled na prostředky a cíle, pro něž byly prostředky původně zamýšleny: „Právě empiricky ‚svobodně‘, to znamená podle svého uvážení jednající člověk je teleologicky spoután při dosahování svých cílů prostředky, které jsou z hlediska objektivní situace dosažitelné a už tím nestejnorodé. Továrníkovi v konkurenčním boji nebo makléři na burze pomůže ‚svoboda vůle‘ skutečně málo. Volí mezi ekonomickou likvidací nebo sledováním určitých maxim ekonomického jednání“ [Weber 1922a : 133].

Tato hluboká antinomie Weberovy koncepce, vzniklá na jedné straně systematickou analýzou prostředků a na druhé straně rozvíjením čistě formálního, logicky koncipovaného a na každé objektivní historické vázanosti nezávislého pojmu racionality,²⁵ jehož vyjádřením je nakonec ona „Mittel-zum-Zweck-Rationalität“, způsobuje, že se racionalita v tomto pojetí stává podmínkou lidské svobody a nesvobody zároveň. Tím, že Weber odmítá problematiku zákonitostí vývoje společnosti a dějin jako „naturalistický přežitek“, uniká mu i sama logika vývoje, směřujícího k integraci procesu poznání a sebepřetváření člověka a společnosti, což je naopak základní koncepcí vědy u Marxe, Engelse a Lenina. Antinomii racionality jako podmínce lidské svobody a nesvobody zároveň, dovedl Weber pouze „porozumět“. A jeho svázání problematiky racionality s „etikou zodpovědnosti“, jak je nalezneme v jednom z jeho posledních děl *Politik als Beruf* [Weber 1921] – je koneckonců chápat jako určitý typ rezignace a historického relativismu. (V této souvislosti by bylo jistě zajímavé povšimnout si některých Tolstojovských motivů v pozdním Weberově díle.)

Avšak tyto závěry Weberova myšlení nejsou jen nějakým logickým důsledkem jeho osobité tematizace racionality. Souvisí v podstatě s každým – a tedy nejen Weberovým – společenským poznáním,

kteří se z jakéhokoli důvodu, třeba jedinečnosti či individuálních historických a společenských faktů, zřiká poznání materialistických zákonitostí života společnosti i jejího vývoje a nahrazuje je porozuměním nebo vcítěním.

Weberova koncepce svobody, budovaná vědomě v opozici proti marxismu, a zejména proti – jak říká Weber – „subjektivitě marxismu“, musela ztroskotat právě proto, že ve jménu individuality, jedinečnosti, formálnosti a „objektivit“ odmítá materiální charakter společenských vztahů.²⁶

To všechno jsou důvody, proč Weberovo dílo a jeho koncepce racionality i svobody – přes všechny aktualizace – zůstanou nerozlučně svázány s historicky omezeným obdobím přechodu kapitalismu do fáze imperialismu a jako takové pouze ideologii „o svobodě“. A to je fakt, který si interpreti Webera jako archetypu obrany svépřávného individua proti závislosti na politickém a ekonomickém světě většinou neuvědomují.

Literatura

- Adorno, T. W. u. and.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied u. Berlin, Luchterhand Verlag 1969.
- Albert, H.: *Theorie und Praxis (Max Weber und das Problem der Wertfreiheit und Rationalität)*. In: Werturteilsstreit, vyd. H. Albert a E. Topitsch. Darmstadt 1971, s. 200–237.
- Aron, R.: *Die deutsche Soziologie der Gegenwart*. Stuttgart, Kröner Verlag 1953.
- Baumgartner, E.: *Einleitung zu Max Weber*. In: Max Weber, *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart, Kröner Verlag 1956.
- Ellul, J.: *The Technological Society*. New York 1964.
- Habermans, J.: *Wissenschaft und Technik als Ideologie*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag 1968.
- Habermas, J.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag 1970.
- Horkheimer, E.: *Zum Begriff der Vernunft*. In: Horkheimer, M., *Sozialphilosophische Studien (Aufsätze, Rede, Vorträge 1930–1972)*. Frankfurt, Fischer Verlag 1972.

²⁵ Tuto formulaci, nemá-li být matoucí, musíme aspoň přibližně vysvětlit. I když Weber často zdůrazňuje historický charakter pojmu racionality – „rationalismus je historický pojem, který v sobě uzavírá svět protikladů“ říká se v práci *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [Weber 1922b : 62], je tato historičnost, v duchu celé Weberovy koncepce, koneckonců redukována jen na svůj současný synchronní význam. [Weber sám ovšem mluví o jejím „Kulturbedeutung“]. Při zkou-

mání racionality se vychází z jejího „ideálně typického“, byť z dějin vyvozeného vymezení.

²⁶ Je například příznačné, že Weber buduje jeden z centrálních pojmů své teorie, pojem „nehodnocení“ (Wertfreiheit), v polemice proti politické ekonomii (byť proti její subjektivistické a konzervativně historické podobě, již jí dal Gustav von Schmoller a jak se pěstovala ve *Verein für Sozialpolitik*.

- Käsler, D.: *Max Weber, Sein Werk und seine Wirkung*. München, Nymphenburger Verlag 1972.
- Koch, C. - Senghaas, D.: *Texten zur Technokratiediskussion*. Frankfurt 1970.
- König, R.: *Einige Überlegungen zur Frage der „Werturteilsfreiheit“ bei Max Weber*. In: *Werturteilsstreit*, vyd. H. Albert a E. Topitsch. Darmstadt 1971, s. 150—189.
- Marx, K.: *Ekonomicko-filosofické rukopisy*. Praha, Svoboda 1961.
- Marx, K.: *Rukopisy „Grundrisse“*. Praha, Svoboda 1971.
- Lefèvre, W.: *Zum historischen Charakter und zur historischen Funktion der bürgerlichen Soziologie*. Frankfurt, Suhrkamp 1971.
- Neusychin, A. J.: *Empiričeskaja sociologija Maksa Webera i logika istoričeskoj nauki*. Pod znamením marxisma 1927, č. 9 a 12; znovu in: Neusychin, A. J.: *Problemy evropejskogo feudalizma*, Moskva, Mysl 1974.
- Weber, M.: *Gesammelte politische Schriften*. München, Drei Masken Verlag 1921.
- Weber, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, J. C. Mohr 1922a.
- Weber, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen, J. C. Mohr 1922b.
- Weber, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen, J. C. Mohr 1924.
- Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Köln-Opladen, Kiepenheuer Witsch 1964.

Резюме

Гавелка М.: Критические заметки по концепции рациональности и свободы у Макса Вебера

На фоне некоторых характерных черт недавних дискуссий о теоретическом наследии Макса Вебера автор стремится указать более существенные проблемы, которые сообщают движение современному немарксистскому мышлению об обществе и, главное, указать на происхождение этих проблем. Речь идет, в частности, о намеченной Вебером проблематике рациональности, науки, освобождения от оценок в их связи с проблематикой свободы. В основе статьи — тезис, что рациональность у Макса Вебера выступает в методологическом плане связующим звеном между его конкретной исследовательской работой и его философией истории.

Философский анализ концепции рациональности у Вебера исходит из его работ по социологии религии и приводит к выводу, что в качестве модели «капиталистической рациональности» Вебер принимает «капиталистический экономический акт», а одновременно раскрывает роль, которую играют в Веберовских анализах «уникальности капитализма» «человеческие способности, его предрасположение к определенным видам практической рационального образа жизни». Разум у Вебера связывается лишь с отношением средств и целей, он рассматривает исключительно соответствие

определенного образа действия достижению поставленных целей, которые в свою очередь приемлются без разумного обоснования или попытки их обосновать. Проблема анализа целей излагается Вебером в связи с его концепцией «освобождения от оценки». Это освобождение у Вебера, однако, в отличие от современных толкований этой концепции, является не предпосылкой познания, или во всяком случае не только предпосылкой, но и следствием развития науки и распространения рациональности. На оценке этих тенденций показывается двойственность отношения Вебера к капиталистической рациональности в том виде, как мы ее находим в «Политике как профессии», «Между двумя законами», но и в других работах. Но наиболее явно эта двойственность сказывается в Веберовском соединении проблематики рациональности и свободы, в котором рациональность, парадоксально говоря, становится одновременно предпосылкой и человеческой свободы, и несвободы. Эта глубокая антиномия концепции Вебера ставится затем в связь с методическими предпосылками концепции общества у Вебера и противопоставляется историко-материалистической концепции.

Summary

Havelka M.: Critical Remarks on Max Weber's Conception of Rationality and Freedom

The aim of the present paper is to show, on the background of some characteristic features of recent discussions concerning Max Weber's theoretical heritage, the more fundamental problems dynamizing contemporary non-Marxist notions about society and, above all, to throw light upon their origin. Attention is focussed especially on problems of rationality, science, value-free judgement (as they were outlined by Weber) in their relation to the problems of freedom. The paper is based on the thesis that, with Max Weber, rationality serves as a methodical link between his concrete research work and his philosophy of history.

The philosophical analysis of Weber's conception of rationality proceeds from his works on the sociology of religion and shows that Weber uses the „capitalist economic act“ as a model of „capitalist rationality“; it simultaneously demonstrates what role „capabilities for and dispositions towards particular kinds of the practically rational way of life“ are playing in Weber's analyses of the „uniqueness of capitalism“. According to Weber, reason has to do only with the relation between means and ends, being concerned exclusively with the adequacy of certain procedures aimed at attaining certain goals that, in themselves, are accepted without having been or being rationally justified. The problem of the analysis of goals in Weber is elucidated in connection with his conception of the „value-free principle“. This,

in contradistinction to the present-day interpretations of this concept, is neither a precondition of knowledge nor a precondition only but a consequence of the development of science and the assertion of rationality. The evaluation of these trends then reveals the duplicity of Weber's relation to capitalist rationality as it may be found in *Politik als Beruf* and *Zwischen zwei Gesetzen*, but also elsewhere. It manifests itself most clearly in

Weber's connection of the problems of rationality with those of freedom; here, paradoxically said, rationality becomes a precondition simultaneously of human freedom and lack of freedom. This profound antinomy of Weber's conception is then put in connection with the methodical hypotheses of his conception of society and confronted with the historical-materialistic conception.