

Max Weber jako klasik civilizační analýzy: komparativní pohledy na souhru kultury a moci

Johann P. Arnason¹

La Trobe University, Melbourne; Fakulta humanitních studií UK, Praha

Max Weber as a Classic of Civilizational Analysis – Comparative Approaches to the Interplay of Culture and Power. Two versions of the civilizational approach are represented in contemporary social theory. One of them, identified with Norbert Elias and his disciples, focuses on the idea of the civilizing process, understood as a transformation of power structures and a corresponding reorganization of individual conduct. The other, most systematically developed by S. N. Eisenstadt, stresses the plurality of civilizational patterns and the need for comparative analysis. Here the main emphasis is on cultural interpretations of the world and their intertwining with social structures. Both these paradigms draw on Weber's legacy, the first on his problematic of rationalization and the second on the idea of cultural worlds. The aim of this essay is to examine more closely the importance of Weber's work for civilizational analysis, particularly for Eisenstadt's version of it, but with a view to integrating some aspects of Eliasian's. For this purpose, Benjamin Nelson's interpretation of Weber is discussed; Nelson was the first author to combine a civilizational turn in social theory with a close reading of Weber's key texts. His emphasis on structures of consciousness, understood as cultural patterns, is taken as a key to Weber's writings on the cultural premises of politics, with particular emphasis on the theory of legitimacy. A neglected topic of the latter, the question of sacred rulership, is shown to be particularly important for comparative studies.

Sociológia 2012, Vol. 44 (No. 5: 548-563)

Key words: *Elias; Eisenstadt; Nelson; Weber; civilization; culture; power; legitimacy*

Historické pozadí a tématický kontext

Problematický status civilizačních přístupů jak v sociologické teorii, tak i v historické sociologii není jen důsledkem ideologických zátěží, kterým je samotný pojem civilizace dodnes poznamenán. Jde také o diskontinuální dějiny a odlišné, až navzájem nepřijatelné výklady tohoto pojmu. Jak ukázal Jean Starobinski (1983), postupně vznikající idea civilizace v singuláru a mnohem méně artikulovaná představa o civilizacích v plurálu patří k významným inovacím osvícenského myšlení během 18. století. Ani jedno, ani druhé však nevešlo natrvalo do hlavního proudu společenských věd. Důvody této omezené a nesouvislé recepce jsou různé, a není zde možná detailní analýza. S jistou dávkou zjednodušení se dá říci, že pojem a problematika civilizace v singuláru byly především zastíněny evolucionistickými koncepcemi, zatímco povědomí o civilizacích v plurálu muselo ustoupit pojmu kultury, jehož trajektorie sahá od výrazně pluralistického obratu v etnologii, kde dlouho sloužil k interpretaci lidské diverzity, až k obecně pojaté kontrapozici duchovní kultury a materiální civilizace u některých německých autorů a k zvláštní obměně této polarity u

¹ Korespondence: Prof. Johann P. Arnason, Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, U Kříže 8, 158 00 Praha 5, Česká republika. E-mail: J.Arnason@latrobe.edu.au

Oswalda Spenglera, kde se pluralismus omezuje na malý počet vysokých kultur a každá z nich je předurčena k úpadkové civilizační fázi.

Tento obraz se však komplikuje tím, že pojem civilizace přežíval v klasické sociologii, a to jako důležitá část celkového konceptuálního rámce, i když ne jako přední operativní kategorie. Karl Marx dělá rozdíl mezi „kvazi-přírodními“ (*naturwüchsig*) a civilizovanými formami společenského života a mluví v té souvislosti o civilizující dynamice kapitalismu; kritériem civilizace je pro něho zřejmě vývoj lidských schopností a jejich uplatnění vůči přírodě. V tomto ohledu Marxovo pojetí civilizace zřejmě konverguje s Durkheimovým. U Durkheima jde přitom o mnohem důraznější stanovisko. Po počáteční skepsi se nakonec ztotožnil s Comtovou definicí sociologie jako vědy o civilizaci, ale vyložil si ji po svém: civilizace je pro něho otevřený antropogenetický proces, ve kterém se formy společenského života promítají do individuální sféry. Jedná se, jinými slovy, o společensky organizované sebeutváření člověka. Ještě markantněji se pak Durkheim liší od Marxe tím, že (spolu s Marcelem Maussem) obnovil koncept civilizací v plurálu, aniž by jasně vysvětlil vztah mezi singulárem a plurálem. Tento nevyřešený problém pravděpodobně souvisí s tím, že Mauss, jehož pojetí vztahů mezi člověkem a společností bylo podstatně nuancovanější než Durkheimovo, měl hlavní podíl na vymezení civilizací v plurálu jako předmětu sociologické analýzy. O tom bude řeč níže; zatím je třeba doplnit obraz klasického sociologického diskursu, a to konstatováním, že u třetího z nejvýznamnějších klasiků Maxe Webera se samotný termín „civilizace“ ve směřodatném smyslu nevyskytuje. To nevylučuje, že se totožnou nebo ekvivalentní problematikou zabýval; že tomu tak je, a na úrovni, která daleko předčí ostatní představitele klasické tradice, lze však jen ukázat ve světle pozdějších poznatků a diskusí.

Dvě verze civilizačního přístupu

Pro recepci klasických autorů v následující fázi sociologického myšlení – zhruba od 20. do 70. let 20. století – nebyla civilizační tematika důležitá. Ve stěžejních pracích nejvlivnějšího teoretika tohoto období Talcotta Parsonse není po ní stopy. K renesanci civilizačních přístupů pak dochází v poslední třetině století a je spojena – i když, jak uvidíme, nedostatečně propojena – s novým zájmem o klasické zdroje. S pojmem civilizace se však v této fázi pracuje ve dvou velmi odlišných kontextech; dají se povšechně charakterizovat tak, že se koncepce civilizace v singuláru a v plurálu navzájem vzdalují mnohem více než předtím, přičemž tato divergence je spjata se specifitějšími obsahovými rozdíly. V jednom případě jde o autora, který při formulaci civilizačního paradigmatu navázal přímo na klasické dědictví (a představuje v tom smyslu výjimku mezi reprezentativními postavami první postklasické fáze), ale jeho vliv se uplatnil v širším měřítku až v poslední třetině 20. století a přístup spo-

jený s jeho jménem patří v tom smyslu do výše zmíněné druhé fáze. Civilizační teorie Norberta Eliase byla koncipována a aplikována na historicko-sociologické úrovni v jeho hlavním díle, poprvé publikovaném v r. 1938 (Elias). Na dokreslení a reflexi svého teoretického modelu pracoval Elias ještě v 70. a 80. letech minulého století a současně vznikl distinktivní proud sociologického myšlení a bádání, který vychází z jeho prací. Tento typ civilizačního přístupu není hlavním tématem následujícího výkladu, ale je třeba ho aspoň stručně uvést jako alternativu k druhému typu, o němž bude řeč, a zmíním proto ty rysy Eliasova modelu, které se zdají v tom ohledu nejrelevantnější. Elias se pokusil o syntézu sociogenetické a psychogenetické perspektivy, tj. analýzy historicko-sociologických proměn s interpretací vývoje, kterým procházejí osobnostní struktury. S tím souvisí kritická a svěbytná recepce psychoanalytických myšlenek, bezpochyby koncipovaná jako alternativa k tehdy vlivnému freudomarxismu; Eliasův pohled na tuto problematiku lze považovat za jeden ze závažných pokusů o založení historické psychologie (tento obor nebo mezioborový projekt je zatím mnohem méně konsolidovaný než historická sociologie). V rámci sociogenetické argumentace je pak hlavní důraz kladen na změny mocenských struktur a mezi nimi vystupují státotvorné procesy jako nejdůležitější. Postupná akumulace a expanze státní moci ovlivňuje všechny dimenze společenského života a mění rámcové podmínky pro jiné formy moci. Na nejobecnější úrovni šlo Eliasovi o antropologické zdůvodnění svých historicko-sociologických tezí. Jako klíčové determinanty lidského údělu identifikoval imperativy „tří základních kontrol“: nad přírodním prostředím, nad konstelacemi a dynamikou společenského života a nad psychickým podkladem lidského jednání. Z postulovaného primátu kontroly vyplývá redukcionistický přístup, který vyzvedává mocenský aspekt společenských útvarů a kulturní orientace vidí jako druhotné, resp. jako jednu z modalit moci a z předpokladu obecně lidských tendencí (bylo by přehnané mluvit o zákonitostech) vyplývá, že komparativní přístupy nemají prvořadý význam. Elias koncipoval svou analýzu civilizačního procesu jako výklad konkrétní dlouhodobé sekvence změn, které se odehrály v západní Evropě od raného středověku do 18. století; při vysvětlení historického dění se však opíral především o obecně pojaté modely souvislostí se zvláštním důrazem na obecnou dynamiku konkurence a monopolizace. Někteří jeho žáci se více zajímaly o komparativní hlediska, ale zatím v omezené míře.

Jak řečeno, Eliasova verze civilizačního přístupu navazuje přímo – i když často jen implicitně – na klasické předchůdce. Zde postačí, když zmíním hlavní styčné body s Weberem a s nimi spojené pokusy o korektury². Eliasův náčrt

² Vztah mezi Eliase a Weberem nebyl v rámci Eliasovy školy častým předmětem diskuse; hlavní výjimku tvoří Artur Bogner (1989).

historické psychologie je možno vidět jako doplněk Weberova projektu vcelku; má umožnit jak adekvátnější pohled na individuální jednání, tak i kritiku individualismu, který se u Webera projevuje zejména v definicích základních sociologických pojmů. Co se specifitějších otázek týče, lze pak u Eliase konstatovat snahu o historizaci Weberových kategorií, hlavně ve třech bodech. Proti Weberově konceptu racionalizace namítá, že příliš podléhá představě o daných modelech racionality, které se pak v racionalizačních procesech prosazují; Elias chce oproti tomu ukázat, že samotná racionalita a schopnost ji uplatnit jsou výsledky civilizačního procesu, a tím pádem zakotveny v proměněných mocenských struktur. Za druhé jde o zařazení Weberových – z Eliaseva hlediska nedostatečně integrovaných – perspektiv na západoevropské zdroje modernity (od středověkého města přes reformaci až po absolutistický stát) do komplexního obrazu dlouhodobého procesu, který se odehrál během „dlouhého středověku“, tj. až do konce 18. století (Elias byl, jak se zdá, jeden z prvních autorů, kteří pracovali s touto periodizací). A nakonec je třeba zmínit, že Weberův pojem státu jako instituce založené na monopolu legitimního násilí je u Eliase přeložen do jazyka historické sociologie a rozvinut do systematického rozboru monopolizujícího procesu, který se týká jak prostředků násilí, tak i nároků na daňové odvody.

Druhý typ civilizačního přístupu vychází z plurality formací, se kterými se v dějinách (do jisté, ale kontroverzní míry) i v současnosti setkáváme a na které se vztahuje civilizační pojmosloví; pokouší se o jejich komparativní studium. Termín „civilizační analýza“ se ujal jako označení pro tento směr; v češtině lze také, po vzoru Jaroslava Krejčího, mluvit o civilizacionistice. Pokud chceme tuto komparativně zaměřenou civilizační analýzu konfrontovat s Eliasovým konceptem, je vhodné začít u jejího nejvýraznějšího představitele, a tím je bezesporu S. N. Eisenstadt. Najdeme u něho pojem „civilizační dimenze lidských společností“ (Eisenstadt 2000), jenž má pro civilizační analýzu podobně klíčový význam jako pojem civilizačního procesu u Eliase; rozdíl je arcit' v tom, že u Eisenstadta je civilizační dimenze explicitně definována až v pozdní fázi, zatímco u Eliase je pojmová orientace jasná už na začátku. Civilizační dimenzi je, jak píše Eisenstadt, třeba pochopit jako propojení dvou aspektů na jedné straně kosmologických či ontologických vizí, tj. kulturních artikulací světa a na druhé straně vzorců definice, demarkace a regulace hlavních „arén“ společenského života od ekonomiky přes politiku až po náboženství (že Eisenstadt používá výrazu „aréna“, souvisí evidentně s tím, že chce podtrhnout možnost konfliktu a nevhodnost harmonizujících pojmů, jako je např. „subsystem“). Takto vymezena civilizační dimenze je v popředí Eisenstadtových komparativních studií. Je snadné pochopit, že se přitom obzvlášť soustředil na historický případ, kde se radikální změny kulturních orientací a artikulací světa promítají do dlouhodobé dynamiky sociálních

institucí, mocenských struktur a konfliktů. Takovým případem je tzv. axiální věk, definovaný jako doba několika staletí kolem poloviny posledního tisíciletí př.n.l., kdy došlo k dalekosáhlým změnám v několika kulturních centrech (jmenovitě v Řecku, v Izraeli, v Indii a v Číně).

Mezi Eliasovou a Eisenstadtovou verzí civilizačního přístupu nedošlo v podstatě ke kontaktům ani konfrontacím. Eisenstadt byl ovšem o generaci mladší, ale publikoval od 50. let minulého století; nic nesevřel o tom, že by Elias vzal jeho práce na vědomí. Eisenstadt o Eliasovi věděl, ale nezdá se, že by ho byl vnímal jako představitele alternativního civilizačního přístupu. Přitom však Eisenstadt navazoval na široké spektrum klasických i pozdějších směrů sociologického myšlení a se zvláštním důrazem na weberovské perspektivy a tematické okruhy. Je pravda, že Eisenstadt operoval – na základě svých prací o axiálním věku - s mnohem komplexnější a detailnější mapou civilizací než Weber; Weberovo srovnání Západu (nebo Okcidentu, jak s oblibou říkal) s indickým i s čínským kulturním světem bylo však už významným krokem na cestě k adekvátnějšímu modelu, než bylo starší dichotomické dělení na Okcident a Orient. Weber tento dualismus v zásadě překonal, i když svůj diferencovanější koncept tří velkých kulturních světů nedovedl do všech důsledků. I v jiných ohledech anticipoval pozdější trendy civilizační analýzy. Lze ostatně ukázat, že Weber předjímal problematiku axiálního věku, i když jen náznakem (Arnason et al. 2005: 22, n. 4); zřejmě tu viděl jako v mnoha jiných případech slibné téma pro srovnávací analýzu, ke které se však už nedostal.

Pokud jde o základní pojmosloví, není pochyb o spřízněnosti Eisenstadtovy „civilizační dimenze“ s Weberovou známou tezí o tom, že „ideje“ – tedy, jak vyplývá z kontextu, výklady světa a směrnice pro život v něm – sice přímo neurčují lidské jednání, ale mohou ho usměrňovat. U Eisenstadta jde o nesrovnatelně komplexnější rozvrh této problematiky. Nenajdeme však u něho detailní diskusi Weberových teoretických perspektiv, jejich mezí a jejich dosud relevantního potenciálu. S Weberovými analýzami jednotlivých civilizací (v první řadě Číny) se do určité míry vyrovnal, ale schází podobná argumentace na úrovni kategoriálního rámce.

V následujícím textu se pokusím o bližší civilizační pohled na Webera, a to v duchu Eisenstadtovy pluralistické koncepce, ale s důrazem na tematický okruh, kde by taková interpretace mohla usnadnit sblížení s civilizační teorií eliasovského ražení. Půjde o propojení kulturních vzorců a mocenských struktur. Předtím je však nutno do diskuse zahrnout dalšího autora Benjamina Nelsona, jehož práce – hlavně ze 70. let – spojily návrat k srovnávací civilizační analýze s novým čtením Weberových stěžejních textů a s kritikou konvenčních představ o jejich významu a vztahu k jiným částem díla. Tak soustavné spojení nové recepce klasiků s novými teoretickými idejemi nenajdeme u žádného jiného civilizačního teoretika. Nelsonovy stati, uveřejněné

v různých časopisech a sbornících (žádnou monografii o civilizačních otázkách nenapsal), byly však zastíněny Eisenstadtovým mnohem systematictějším a nepoměrně rozsáhleším dílem a v dnešní diskusi nehrají velkou úlohu³.

Benjamin Nelson a jeho interpretace Webera

Je tedy poměrně snadné doložit, že současná civilizacionistika pracuje s Weberovým dědictvím. Složitější je otázka, zda Weberovy civilizacionistické práce, tzn. v první řadě texty obsažené v jeho *Sebraných statích o sociologii náboženství*, představují logické vyústění a nejzralejší výsledek jeho celkového projektu. Tuto interpretaci jako první předložil Benjamin Nelson koncem 60. a začátkem 70. let minulého století. (Nelson 1974; 1976) Klíčovým zdrojem bylo přitom pro něj Weberovo *Předznamenání* k statím o sociologii náboženství. Některé aspekty Nelsonovy interpretace tohoto textu stojí za bližší povšimnutí. Začíná tím, že koriguje závazné nedorozumění: V angličtině vyšlo *Předznamenání* jako úvod k překladu Weberovy *Protestantské etiky* a bylo tudíž dlouho považováno za součást tohoto díla. Tím byla celá anglofónní diskuse o Weberovi desorientována; jestliže však čteme *Předznamenání* jako shrnující a programový text, rekapitulaci Weberových srovnávacích analýz a nástin možných témat na pokračování, bude celé dílo i jeho vývojová logika vypadat jinak.

Nelson interpretoval Weberovo *Předznamenání* (Weber 1998b) jako doklad tematických a konceptuálních posunů, k nimž došlo v letech 1910 až 1920, hlavně v souvislosti s Weberovým studiem kulturních dějin evropských i mimoevropských. Původní zájem o ekonomický průlom spojený s moderním kapitalismem se postupně rozšířil na celou problematiku přechodu k modernitě. Mezi jinými složkami této velké historické transformace se pak jeví vznik moderní vědy jako zvlášť důležitý aspekt, který vyžaduje mnohem podrobnější analýzu. Na specifickou a jedinečně radikální výsledky západní cesty k vědecké organizaci poznání upozorňuje hned druhý odstavec *Předznamenání*. Technologická aplikace vědeckého poznání úzce souvisí s kapitalistickým vývojem, ale samotná vědecká revoluce a její institucionalizované pokračování se nedají vysvětlit odkazem na dynamiku kapitalismu. Obě tyto epochální inovace, moderní kapitalismus a moderní věda, je pak nutno vidět v širším kontextu sociálně-kulturních změn. Pro hlubší pochopení celého historického komplexu změn, které dělí moderní fázi dějin a moderní formy společnosti od předmoderního světa, je třeba přístupu označeného u Webera za univerzálně historický, ale podle Nelsona je lepší mluvit o „diferenciální historicko-sociologické“ perspektivě, jež se nutně konkretizuje jako srovnávací civilizační analýza. (Nelson 1974: 271) Ve světle této celkové orientace musíme pak

³ Nelson zemřel v roce 1977; posmrtný výběr z díla vydal jeho žák Toby Huff (Nelson 1981).

interpretovat a případně přehodnotit některé Weberovy kategorie a konstrukce. Nelson v citovaném textu uvádí příklady, které jsou dodnes relevantní pro celou diskusi kolem Webera, a je na místě zmínit aspoň některé z nich. (Nelson 1974: 271-272 a 274-275) V první řadě a v obecné rovině je třeba problematizovat vztah mezi Weberovými definicemi základních pojmů a jeho konkrétními analýzami. Nelze bez dalšího předpokládat, že pojmosloví vyložené ve známé úvodní kapitole *Wirtschaft und Gesellschaft* (Weber 1972: 1-30) je adekvátním klíčem k celému historicko-sociologickému projektu. Některé vlivné interpretace Weberova díla byly v tomto ohledu nekriticky koncipovány. Specifické problémy vyvstávají v případě hodnotové racionality, příliš jednostranně definované v souvislosti s pojmem jednání a tematizované v mnohem diferencovanější podobě, když jde o různé kulturní konstelace. Další stěžejní otázky se týkají formální racionality, která nefiguruje v typologii racionálního jednání; je však – v různých verzích, od matematizované přírodovědy po právní stát, esenciální součástí racionalizačního procesu, kterým byla poznamenána historická trajektorie Západu. Náležitý důraz na tento faktor koriguje běžné představy o nadvládě instrumentální racionality. K problematice racionality také patří otázka univerzalizmu a jeho mnohdy klikatých cest k uplatnění. Nelson chtěl zavést pojem „fraternizace“ ve smyslu překonání bariéry mezi insidery a outsidersy, aby zvýraznil tento aspekt Weberových komparativních studií. Za nejpádňější příklad blokované „fraternizace“ považoval indický kastovní řád; nejvýznamnějším průlomem byl rozchod raného křesťanství s judaismem a následující formování komunity bez etnických a společenských hranic. Termín se neujal, ale téma je nadále důležité. Jedna ze základních Nelsonových tezí je, že Weber nechápal racionalizační procesy jen jako prosazování racionality v různých kontextech a směrech; jedná se také o překonání „znehodnocujících dualismů“ (*invidious dualisms*), a to především dvojího druhu: mezi náboženstvím a světem a mezi příslušníky a nepřislušníky skupin s exkluzivní kolektivní identitou („between the brother and the other“, jak to Nelson někdy formuloval). Tento pohled na Weberovy eseje o sociologii náboženství stojí za další diskusi.

Nelsonové nové čtení Webera bylo spojeno s novou variantou teze o konvergenci dvou hlavních proudů klasické sociologie, reprezentovaných Durkheimem (resp. durkheimskou školou) a Weberem. Nelson znovu objevil zapomenutý krátký text o pojmu civilizace, který napsali Durkheim a Mauss v r. 1913, tedy právě v době, kdy vyšly *Elementární formy náboženského života*, a nechal ho přeložit do angličtiny. (Durkheim – Mauss 1971) Jde tu o ideu (v originálu *notion*) civilizací v plurálu a zájem obou autorů o ni úzce souvisí se snahami o prohloubení a doplnění pojmu společnosti, jak se projevují také v *Elementárních formách*. Durkheim a Mauss vycházejí z toho, že v historii i v současnosti se vyskytují formace, na které se etablovaný pojem

společnosti – modelovaný, jak autoři poznamenají, podle politicky organizovaných národních společenství – nedá aplikovat. Vyznačují se oproti němu většími rozměry a volnější formou integrace. Civilizace jsou, podle Durkheima a Mausse, seskupení společností spojených sdíleným kulturním prostředím (*milieu moral*) a transfery rozmanitého druhu, přičemž je třeba diferencovat mezi odlišnými možnostmi a modalitami transferu jak v různých sférách společenského života, tak na úrovni různých civilizačních celků. Mauss později použil metaforického výrazu a charakterizoval civilizace jako „rodiny společností.“ Přirovnání se týče nejen koexistence příbuzných, nýbrž i sledu generací. Civilizace mají, jinými slovy, synchronické i diachronické rozměry. Nelson přesvědčivě ukázal, že toto pojetí civilizací v plurálu odpovídá rámcovým kategoriím, s nimiž Weber ve svých srovnávacích studiích pracuje, i když nemluví o civilizacích, nýbrž o „kulturních světech“ nebo „kulturních oblastech“ (obsažnější je, jak ještě uvidíme, první výraz). Jde o konvergenci na zcela jiné úrovni, než je ta, o níž mluví Parsons, ale není proto méně významná.

Kultura a kulturní světy: Weberovo vidění civilizací

Nelsonovu interpretaci Webera považují za podnětné a dodnes aktuální východisko. A není pochyb o konvergenci Weberových komparativních studií s programovými úvahami, které Durkheim a Mauss spojují s pojmem civilizace. Weberova odlišná terminologie by se však neměla odbýt bez bližšího zamýšlení. Útvary, které Durkheim a Mauss nazývají civilizacemi, jsou u něho subsumovány pod pojem kultury, a to různým způsobem, ale nejsuggestivnější je termín „kulturní svět.“ Má evidentně dvojí význam: můžeme ho jednak vztahovat na geopolitické a geokulturní konstelace s pohyblivými hranicemi, jako jsou Západ a indický nebo čínský svět, jednak jde o komplexy kulturních orientací a jim odpovídajících institucionálních rámců. V tomto druhém smyslu připomínají odkazy na kulturní světy klíčovou formulací ranější fáze díla. V známé a často citované, avšak doposud nedoceněné stati o objektivitě, uveřejněné v r. 1904, dospěl Weber k závěru, že „transcendentální předpoklad kulturních věd“ je totožný s jádrem kulturního lidství, tj. se schopností dávat světu smysl a zaujmout k němu stanovisko. Kultura je pak definována jako smyslem obdařený výsek ze smysluprosté nekonečnosti světového dění. (Weber 1998a) Nejde jen o slovní afinitu mezi metodologickými a historicko-sociologickými kategoriemi. Obsahová souvislost je patrná z výkladu čínských a indických kulturních tradic. Jde v obou případech o specifické způsoby osmyslení a hodnocení světa; dominantní proudy čínské tradice se podle Webera vyznačovaly mimořádně důslednou akceptací světa a promítly tento postoj do vzájemně závislých modelů kosmického a sociálního řádu, zatímco v indickém kontextu se prosadilo náboženské znehodnocení světa slučitelné s rozsáhlou racionalizací životních aktivit v daném rámci, ale bez etických

podnětů k transformaci. Jinými slovy: Weber implicitně navazuje na své dřívější metateoretické úvahy, ale neodkazuje na text, v němž byly klíčová úloha a specifická interpretace pojmu kultury nejvýslovněji zdůvodněny. A nedá se o systematickém kulturologickém postupu mluvit. Weber si sice dává záležet na tom, aby vyložil souvislosti mezi kulturními premisami a centrálními institucemi. Na konfuciánském vidění světa je založen jak étos, tak i *modus operandi* čínské literátské byrokracie. Indický kastovní řád a s ním nerozlučně spjatá hegemonie brahminů se opírají o religiozitu, která odvrát od světa stylizuje jako únik z cyklu reinkarnací a jejích společenských následků. To však – ani v čínském, ani v indickém kontextu – nevede k žádnému soustavnému zkoumání vztahů mezi kulturními orientacemi a společenskými strukturami. Mohlo by se zdát, že tento omezený záběr je v souladu s Weberovým vlastním poukazem, že jeho komparativní studie se nemají číst jako celkové interpretace kultur. (Weber 1998b) Pro tradiční – a až do 70. let minulého století převládající – výklady Weberova díla z toho žádné problémy nevyplývaly: mělo se za to, že Weberovi šlo jen o fenomén moderního kapitalismu a o předpoklady jeho vítězství nad tradičními formami hospodářského života. Čínou a Indií se podle toho zabýval jen jako negativními protipříklady, na nichž se mohlo zvláště názorně ukázat, jak kulturní faktory blokovaly kapitalistický vývoj. V nejvyhraněnější verzi tohoto přístupu byl celý komparativní projekt chápán jako myšlenkový experiment, jímž se mělo dokázat, že etika radikálního protestantismu je nutnou podmínkou ekonomického průlomu spojeného s moderním kapitalismem a že bez ní – nebo nějakého jejího ekvivalentu – nemůže k žádnému srovnatelnému obratu dojít. Jak ukázala důkladnější recepce, je však problematika Weberovy srovnávací civilizační analýzy příliš komplexní, než aby se vešla do vztažného rámce *Protestantské etiky*. Weberova koncepce modernity postupně překročila meze jeho první studie o duchu kapitalismu a k podobnému rozšíření obzorů došlo i při bližším pohledu na mimoevropské civilizační komplexy. Obě tyto vývojové linie díla zůstaly však nedokončeny.

Na nedokončenost Weberova projektu bylo v diskusi od 70. let minulého století z různých stran upozorněno. Zvláštní zmínku si zasluhují studie Friedricha Tenbrucka. (Tenbruck 1975; 1977) Definitivně vyvrátily představu, že *Wirtschaft und Gesellschaft* tvoří Weberovo hlavní a nejsystematičtější dílo a že obsahuje nejzralejší teoretické závěry z jeho historicko-sociologických prací. Že se jedná o neuspokojivě organizovaný soubor materiálů z různých fází Weberovy badatelské dráhy, bylo už dříve známo; teprve Tenbruck z toho vyvodil patřičné důsledky. Nechtěl se však zcela smířit s tím, že by Weber nebyl napsal žádné ústřední dílo, a tak se pokusil do té úlohy dostat jeho sebrané stati o sociologii náboženství, v nichž – jak se domníval – našel náčrt evoluční teorie náboženství. Logika vývoje by podle toho vedla od náboženství

pohrouženého do světských zájmů a aktivit přes abstraktní odmítnutí světa a vrcholila v aktivistickém odmítnutí, které se promítá do konkrétní činnosti. Tato konstrukce je těžko slučitelná s Weberovým důrazem na historické konstelace a „zřetězení okolností“ a lze bez nadsázky konstatovat, že v diskusi neobstála. Na její slabiny poukázal zejména Wolfgang Schluchter v různých statích. (Schluchter 1988b) Schluchterovi je také třeba dát za pravdu v tom, že *Wirtschaft und Gesellschaft* a stati o sociologii náboženství se navzájem doplňují, aniž by v jednom nebo druhém případě šlo o systematické shrnutí celého díla. Pro civilizacionistické čtení Webera z toho vyplývá závěr, že nemusí přijmout žádné omezující podřízení jiné problematice, ale také se nemůže opřít o žádnou propracovanou formulaci nového paradigmatu. Jedná se o výrazný, ale postupný a nesoustavný posun do nového tematického a problémového okruhu. Neúplnost civilizačního obratu u Webera je ještě zřejmější, jestliže vezmeme v úvahu jeho neuskutečněné plány na komparativní studie o islámu, západním křesťanství a pravoslaví. Weberovy názory na tyto historické formace byly v rámci pozdější debaty zčásti rekonstruovány (Schluchter 1987; 1988a), zůstává však přitom hodně otevřených otázek.

Post-weberovské perspektivy: legitimita a její předpoklady

Nejde však jen o nedokončené studie a nedotčená témata. Nedostatky a krátká spojení Weberových civilizačních analýz se také týkají základních kategorií a jejich souvislostí. Zvláštní pozornost si zasluhuje problematika vztahů mezi kulturními orientacemi a tradicemi na jedné straně, politickými institucemi a strukturami na straně druhé. Celá tato doména společenského života zaujímá v současné civilizační analýze – v neposlední řadě u Eisenstadta – podstatně významnější místo než u Webera a nedávné trendy vedou k ještě většímu důrazu; v diskusích o axiálním věku bylo např. poukázáno na to, že politické transformace a politická reflexe představují mnohem důležitější aspekt axiálních proměn, než se ve směrodatných interpretacích uznávalo.

Chceme-li vysvětlit a korigovat Weberův – z dnešního hlediska neadekvátní – přístup a přitom také přihlížet k obsahovému bohatství jeho prací a ke zdaleka nevyčerpaným podnětům, které ještě dnes u něho můžeme najít, je třeba začít u samotného jádra jeho politické sociologie, a tím je bezesporu jeho typologie legitimního panství (*legitime Herrschaft*). Jaký význam Weber tomuto konceptu přikládal, je nejlépe vidět z toho, jak často se k němu vracel, aby se pokusil o přesnější formulaci. Sám pojem legitimního panství je nepochybným spojovacím článkem mezi kulturou a politikou (vztahuje se na osmyslení mocenských struktur, a to takové, že slouží k jejich ospravedlnění). Tento způsob spojení má však redukcionistické konotace, a to v několika ohledech. Nezdá se, že by Weber někdy byl zdůvodnil, proč se má jednat o tři, jen tři a přesně ty tři typy legitimize, které uvádí (tradiční, charismatický a

legálně-racionální). Specifické redukcionistické implikace má pak každá jednotlivá definice typu. Obecný pojem tradičního panství zdůrazňuje sílu a autoritu zvyku a abstrahuje přitom od vnitřního obsahu a problematiky tradic. Charismatické panství chápe Weber jako vyhraněně individuální formu; tuto interpretaci musí pak doplnit analýzou různých procesů, které vedou k rutinizaci a racionalizaci původního charismatického modelu. Individualizace charismatu zatemňuje jeho širší význam. Ve Weberových vlastních studiích se najdou – jak ukázal zejména Wolfgang Mommsen (1986) – indikace pro pojetí charismatu jako kreativního a často revolučního aspektu společenského a dějinného života; tím by také tvořilo méně explicitně tematizovaný protipól racionality. Ještě širší interpretaci navrhuje např. Edward Shils (1975), jehož teoretické koncepce na Webera volně navazují a vedou k zobecnění charismatického aspektu. Podle Shilse je třeba vycházet z toho, že se jedná o trvalou a základní složku společenských formací. Adaptoval proto starší pojmovou distinkci mezi centrem a periférií, kterou vykládal jinak, než bývalo zvykem: za centrum považuje Shils osmyslující a autoritativní komplex kulturních a institucionálních principů (jako příklady možno uvést papežství ve středověkém západním křesťanství nebo imperiální instituci v Číně a v jiném provedení v Japonsku). Periférií pak nazývá soubor společenských skupin, institucí a aktivit tak či onak závislých na centru. Tuto terminologii převzal S. N. Eisenstadt, ale kladl přitom mnohem větší důraz na historicky proměnlivé vztahy mezi centry a perifériemi.

Vraťme se však k Weberovi. Pokud jde o legálně-racionální typ panství, projevuje se redukcionistická tendence v tom, že tato forma politického života je striktně oddělena od demokratických transformací, s nimiž byla historicky úzce spjata. Pokud přijmeme Eisenstadtovu tezi o antinomiích moderní demokracie, vyplývajících z koexistence a rivality ústavního a participativního modelu (Eisenstadt 2003), můžeme říci, že Weberova typologie subsumuje ústavní demokracii pod právní stát (což ovšem nikde tak explicitně neformuluje), a tím abstrahuje od celé problematiky protikladných modelů. Demokracii jako takovou se Weber pokouší odvodit od přesměrování nebo reinterpretace charismatu, ale jde o pozdní a málo vyvinutou část jeho politické sociologie. Méně přímou souvislost naznačují známější úvahy o perspektivách charismatického vůdcovství v podmínkách parlamentní demokracie a organizovaných politických stran. (Weber 1998c) Platí však i tady, že moderní demokratická forma politického života je velmi neúplně a neadekvátně pochopena.

Restriktivní je celá Weberova typologie legitimního panství v tom smyslu, že se soustřeďuje na zdůvodnění a ospravedlnění mocenských struktur, a nebere přitom v úvahu, že na elementárnější úrovni jde o kulturní definice moci, tj. zařazení do souvislostí a určení orientací, které mocenským strukturám vtisknou významové vzorce. Tuto problematiku je možno rozvinout po

různých liniích. Nabízí se v prvé řadě rozlišení mezi dvěma směry nebo druhy definic: na jedné straně se moc přizpůsobuje obecným kategoriím, modelům či pravidlům, na druhé straně je personifikována či ztělesněna. A je přitom důležité, že tento druhý interpretativní vzorec se nerovná individualizaci. Jak ukazuje právě příklad moderní demokracie, pojetí suverénního lidu jako kolektivního subjektu s příslušným důrazem na jeho jednotu otvírá cestu k specifické a problematické koncepci demokratického projektu; a jak ukázal Claude Lefort (1994), tato ideologická trajektorie vysvětluje styčné body mezi demokracií a totalitarismem lépe než Weberovy teze o charismatickém vůdcovství v moderních podmínkách. Není sporu o tom, že Weberova typologie k těmto alternativám přihlíží. Jeho definice tradičního panství upozorňuje na koexistenci zvykových vazeb se značným prostorem pro libovůli vladaře. K tomu by však bylo třeba dodat, že různé tradice tuto kombinaci různým způsobem organizují a někdy také zastírají; u Webera se však žádná systematická komparace paralel a kontrastů v této rovině nenajde. U charismatického panství je pak, jak výše řečeno, veškerý důraz kladen na personifikaci, zatímco legálně-racionální typ je par excellence doménou neosobních struktur. V obou případech by však, jak už bylo naznačeno, bylo spíše třeba analýzy, která by vzala v úvahu proměnlivé vztahy mezi oběma póly kulturního výkladu moci.

Další diferencující hledisko, o něco vzdálenější Weberovým tezím, by se dalo odvodit z kontrastu mezi interpretacemi, které moc podřizují omezujícím a usměrňujícím pravidlům, a těmi, které naopak posilují tendence k překročení takových mezí. Weberova koncepce tradičního panství sice nestaví do popředí napětí nebo konflikty mezi zmíněnými dvěma aspekty, vládou zvyku a zvůli vladaře, ale nezdá se nevhodné, abychom tu zaznamenali možný námět pro další diskusi. Závažnější otázky se kladou v souvislosti s dvěma ostatními typy legitimacy. Charismatické panství, tak jak je charakterizováno u Webera, implikuje silný potenciál pro překonání norem a konvencí. Na druhé straně patří k definujícím znakům charismatu nejen výjimečné – nebo aspoň tak vnímané – osobní vlastnosti, nýbrž i vize různého druhu a rozsahu, z nichž mohou vyplynout nová omezení. A někdy se proplétají oba aspekty. To lze ilustrovat příkladem, jímž se Weber ovšem ještě nemohl zabývat. Představa vědecky kvalifikované a autorizované avantgardy, historicky oprávněné k dalekosáhlému popření morálních a politických konvencí, byla spojena s ideologickými a organizačními imperativy, které – jak ukázala zkušenost – rozhodujícím způsobem ovlivnily formu i výkon moci. Tento projekt získal v určitém období kolektivní charismatickou autoritu; nakolik byl nahrazen nebo doplněn autokratičtějšími modely (jako byly stalinismus a maoismus, ale i varianty vzniklé v menších zemích), je pak otázka detailnější analýzy.

Za uvedeného předpokladu, že koncept legálně-racionálního panství spojíme s problematikou demokracie, najdeme další styčné body. Ústavní

demokracii lze ve weberovském duchu vykládat jako exemplární model regulované moci; k radikálnímu pojetí participativní demokracie patří idea konstituující a přitom sebelimitující moci, která je však *ipso facto* vystavena permanentnímu riziku *hybris*. Otázku sebedestruktivnější transgrese nastolily historické zkušenosti s totalitárními režimy a jejich nároky na demokratickou legitimitu.

Zanedbaný případ: sakrální panství

Za krátkou zmínku stojí ještě jeden tematický okruh, kterého se Weber implicitně dotýká. Když je řeč o kulturních interpretacích moci, musí se přinejmenším počítat s možností, že se na politickou moc přenášejí vzory a výklady převzaty z jiných společenských oblastí. O takový přenos zjevně jde v případě patrimonialismu. Tento pojem aplikuje Weber na formy vládnutí, pro něž je charakteristické, že *oikos* – základní struktura ekonomického života – slouží jako model politické komunity, a to v imaginaci i v praxi. Pro Webera je tento vzorec všudypřítomný v předmoderních společnostech a pozdější sociologie modernizace a rozvoje ho v tom následovala. Pro obdobné fenomény, které vznikají v průběhu modernizačních procesů, byl zaveden pojem neopatrimonialismu. Zdá se, že tu máme co dělat s velmi rozšířenou, historicky se opakující tendencí, slučitelnou s různými kulturními světy a geopolitickými podmínkami. Na druhé straně je už u Webera patrné, že důraz na neměnné patrimonialní principy vede k jisté nivelizaci mocenských struktur a jejich kulturních kontextů. Obzvláště nápadné je to, jak ukázal Gary Hamilton (1989), v případě sakrálně-imperiálního centra, které se na mimořádně dlouhou dobu stalo těžištěm čínské civilizace. Není sporu o tom, že tento režim měl markantní patrimonialní rysy, ale byly přizpůsobeny specifitějším premisám a podmínkám. A obecně vzato můžeme patrimonialismus považovat za vzorec společný mnoha civilizacím, archaickým a pozdějším a přitom pokaždé modifikovaný celou řadou rámcových faktorů. Bylo by tedy třeba systematické analýzy konstant a variací, kterou u Webera nenajdeme a o kterou se vlastně dodnes nikdo nepokusil. Nejvýznamnější podněty obsahuje bezpochyby Eisenstadtovo dílo.

Tady šlo jen o to, abychom několika příklady ukázali, jak by civilizační přístup ke komparativním dějinám politických kultur mohl navázat na Weberovo dílo a přitom korigovat některé jednostrannosti. Na závěr diskuse je vhodné zmínit téma, které by snad mohlo nejlépe sloužit jako východisko pro syntézu různých argumentačních linií. Sakrální vladařství (což je širší pojem a připouští větší spektrum variací než svaté království) není ve Weberově typologii legitimního panství uvedeno jako takové; poukaz na blíže neurčené posvěcení tradicí nemá žádný význam pro další postup. Podrobnější výklad politické sociologie se dotýká sakrality mocenských struktur o něco blíže, ale

hierokracie a teokracie představují mezní případy a žádná obecná interpretace sakrálního panství jako takového není formulována. Z jiných zorných úhlů se tato problematika profiluje ve studiích o Číně a Indii, ale pokaždé jiným způsobem. Weberovi je ovšem jasné, že tradiční čínský stát byl sakrální monarchií, ale definuje imperiální instituci tak, že vyniká jednak kontinuita s archaickými počátky, jednak sblížení dědičného, tj. dynastického charismatu s tradičním panstvím: „Čínský monarcha byl v první řadě pontifex: starý vyvolávač dešťů magické religiosity, přeložený do etické roviny.“ (Weber 1988a: 311) Ztrácí se přitom ze zřetele, že čínská imperiální monarchie, jak ji znají dějiny od posledních století př. n.l. do 20. století n.l. (s komunistickými a postkomunistickými dozvuky), byla historickou kreací a výsledkem selektivní kombinace různých tradic, uskutečněnou po velmi konfliktní a transformativní fázi. Vcelku je této centrální instituci ve Weberově díle věnováno nepoměrně málo místa. V Indii převládla jiná konstelace. Podle Webera měla moc velkých králů, jejichž panství vzešlo z konkurenčních bojů v rámci vojenské kasty, „čistě světskou, nehierokratickou povahu“ (Weber 1988b: 142), ale dodává, že *dharma* těchto vládařů vymezilo i jejich povinnosti vůči brahmínům. Zdá se tedy, že se jedná o vysoce ambivalentní vývoj: na jedné straně zesvětštění, na druhé straně pokračující integraci do kulturního řádu, v němž dominovali brahmíni. Když později mluvil Louis Dumont (1966) o omezené sekularizaci království v Indii, navázal na tyto Weberovy analýzy, ale otázka vztahů mezi brahmíny a vládaři v indické tradici je dodnes kontroverzní.

Pro systematictější přístup k tématu sakrálního panství mluví především to, že archaická státnost – tj. mocenské jádro raných civilizací – se převážně (a nejspíš všude, i když některé případy jsou méně jasné než jiné) objevuje v této podobě. Z toho vycházejí např. Gauchetovy „politické dějiny náboženství“ (1985). Že tato perspektiva nebyla Weberovi zcela cizí, je vidět z jeho výkladů o charismatickém původu raných států. (Na to poukázal v první řadě Stefan Breuer, 2007.) Chybí však u něho explicitní a důsledná analýza sakrálních základů. Právě taková analýza, doposud spíše desiderát než opravdové téma civilizačních studií, by mohla udat směr komparativním dějinám vztahů mezi kulturou a mocí.

Závěrečná poznámka

Dnešní snahy o uplatnění civilizační perspektivy v historické sociologii jsou silně ovlivněné Weberovými myšlenkami a orientacemi, ale zatím nebyly tak přímo účastněné na interpretaci jeho díla, jak by si bylo přát. Situace je dále komplikována tím, že civilizační přístup se, jak výše ukázáno, promítá do dvou různě pojatých a různě aplikovaných paradigmat, mezi nimiž nedošlo doposud k žádnému produktivnímu dialogu. Tento trojúhelník představuje příliš složitou problematiku, než abychom ji mohli v této krátké stati celou zmapovat. Za

klíčovou lze však považovat otázku vztahů mezi konstelacemi kultury a moci. Tento aspekt společenského života je v pozadí Weberových opětovných pokusů o teorii legitimacy, které patří k nejdříve recipovaným částem jeho díla; je také obzvláště slibným tématem pro komparativní analýzu, která by překročila meze Weberova nedokončeného projektu; a v neposlední řadě se jeví jako vhodné východisko pro korekci a integraci jednostranných teorií o státoporných procesech, čímž bychom si už otevřeli cestu ke konstruktivní kritice Eliase a jeho školy.

Johann P. Arnason působil jako profesor sociologie na La Trobe University v Melbourne a jako hostující profesor v Paříži a v Lipsku. Působí teď na Fakultě humanitních studií v Praze. Zabývá se historickou sociologií s hlavním důrazem na srovnávací civilizační analýzu. K jeho publikacím patří *Civilizations in Dispute*, Brill 2003 a *Axial Civilizations and World History* (vydal spolu s S. N. Eisenstadtem a Björnem Wittrockem), Brill 2005.

LITERATURA

- ARNASON, J. P. – EISENSTADT, S. N. – WITTROCK, B., 2005: *Axial Civilizations and World History*. Leiden: Brill.
- BOGNER, A., 1989: *Zivilisation und Rationalisierung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- BREUER, S., 2007: *Wege zum Staat*. Breuer, S. a Anter, A. (ed), *Max Webers Staatssoziologie*. Baden-Baden: Nomos, pp. 57-79.
- DUMONT, L., 1966: *Homo hierarchicus*. Paris: Gallimard.
- DURKHEIM, E. – MAUSS, M., 1971: „Note on the notion of civilization“, with an introduction by Benjamin Nelson. *Social Research*, 38:4, pp. 808-813.
- EISENSTADT, S. N., 2000: *The civilizational dimension in sociological analysis*. *Thesis Eleven* 62, pp. 1-22.
- EISENSTADT, S. N., 2003: *Paradoxes of Democracy*. Baltimore, ML: Johns Hopkins University Press.
- GAUCHET, M., 1985: *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.
- HAMILTON, G., 1989: *Heaven is high and the emperor is far away*. *Revue européenne des sciences sociales*, 27: pp. 141-167.
- LEFORT, C., 1994: *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Paris: Seuil.
- MOMMSEN, W., 1986: *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- NELSON, B., 1974: *Max Weber's „Author's introduction“: A master clue to his main aims*. *Sociological Inquiry* 44:4, pp. 269-278.
- NELSON, B., 1976: *On Orient and Occident in Max Weber*. *Social Research* 43:1, pp. 114-129.
- NELSON, B., 1981: *On the Roads to Modernity*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
- SCHLUCHTER, W., 1987: *Max Webers Sicht des Islams*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

- SCHLUCHTER, W., 1988a: Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- SCHLUCHTER, W., 1988b: Religion und Lebensführung. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- SHILS, E., 1975: Center and Periphery. Essays in Macrosociology. Chicago: University of Chicago Press.
- STAROBINSKI, J., 1983: Le mot 'civilisation'. Le temps de la réflexion IV: 13-51.
- TENBRUCK, F., 1975: Wie gut kennen wir Max Weber. Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 131:4, pp. 719-742.
- TENBRUCK, F., 1977: Abschied von Wirtschaft und Gesellschaft. 133:4, pp. 703-736.
- WEBER, M., 1972: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr.
- WEBER, M., 1988a: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- WEBER, M., 1988b: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 2. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- WEBER, M., 1998a: Objektivita sociálněvědního a sociálněpolitického poznání. Weber, M., Metodologie, sociologie, politika. Praha: Oikoymenh, s. 7-63.
- WEBER, M., 1998b: Předznamenání k Sebraným statím o sociologii náboženství. Weber, M., Metodologie, sociologie, politika. Praha: Oikumene, s. 172-184.
- WEBER, M., 1998c: Politika jako povolání. Weber, M., Metodologie, sociologie, politika. Praha: Oikoymenh, s. 246-296.