

„Odkouzlení“ versus sekularizace?!¹

Miloš Havelka²

Fakulta humanitních studií UK, Praha

'Elimination of Magic' (Entzauberung) versus Secularisation. In the context of the constitutive antinomy of German intellectual life at the end of 19th century and the bifurcation of subject and object, this essay attempts to reconstruct the original intentions of Weber's concept of *Entzauberung* (elimination of magical powers) of life and the world. It shows the weaknesses of a one-dimensional identification of the term *Entzauberung* with secularisation. It argues that it was not Weber's aim to capture the cultural and social processes of the de-religionalization of both the public and private sphere, or the process of the expulsion of belief from everyday life. On the contrary, he strove to critically interpret the social and cultural consequences of the development of science and an increasing rationalization of life. There were two consequences, according to Weber. First, religiosity and belief changed in relation to the privatization and subjectification of traditional values (such as good, beauty, hope, etc.) which brought an increased danger in that these values can be externally manipulated. Second, various forms of "religious" ideologies were produced and resurrected. From this perspective, *Entzauberung* is a phenomenon parallel to secularisation, and not one of its forms.
Sociológia 2012, Vol. 44 (No. 5: 564-578)

Key words: *Entzauberung*; secularisation; science; bifurcation/Entzweiung; reason

... Z pouhé ochoty může osud učinit ocelově pevnou klec. Tím, že se askenze začala ve světě prosazovat a svět přetvářet, začaly také vnější statky tohoto světa získávat rostoucí a posléze neodvratitelnou moc nad člověkem, jakou v dějinách nikdy předtím neměly. Duch dosavadních dějin dnes už vyvanul. Vítězný kapitalismus, spočívající na mechanickém základě, už takovouto oporu v žádném případě nevyžaduje...

Max Weber

Výklad Weberova konceptu „odkouzlení“ světa a jeho vztahu k obecnější problematice sekularizace bych chtěl uvést rozsáhlejším citátem: „... skutečnost je pro nás kulturou proto a potud, že a nakolik ji uvádíme do vztahu k idejím hodnot. Kultura zahrnuje ty součásti skutečnosti, které jsou pro nás kvůli tomuto vztahu *významné*. Naším (poznávacím) zájmem, který je těmito idejemi hodnot podmíněn, se v určitém okamžiku zabarví vždy jen nepatrná část z celku pozorované skutečnosti, pouze ona má pro nás význam; má jej,

¹ Stat' vznikla za podpory bilaterálního grantu GA ČR P 405/10/J060 *Náboženské kultury ve střední Evropě v 19. a 20. století*.

² Korespondence: Prof. Mgr. Miloš Havelka, CSc., Fakulta humanitních studií UK, U Kříže 8, 158 00 Praha 5 Jinovice, Česká republika. E-mail: milos.havelka@googlemail.com

neboť vykazuje vztahy, které jsou pro nás *důležité* v důsledku své vazby na určité ideje hodnot. Jen potud a proto, že tomu tak je, je pro nás tato část skutečnosti svými zvláštnostmi hodna poznání. Co pro nás má význam, to však nelze přirozeně odhalit žádným „bezpředpokladovým“ zkoumáním historicky (resp. empiricky – M. H.) daného, nýbrž zjištění významu je předpokladem, aby se něco *předmětem zkoumání* stalo ...“ – psal na počátku minulého století Max Weber v proslavené stati *Objektivita sociálně vědního a sociálně politického poznání*. (Weber 1998: 31-32) Tak objasnil své pojetí konstruktivisticky pojaté konstituce předmětu poznání prostřednictvím tzv. *vztahování k hodnotám* (*Wertbeziehung*) a tento způsob tematizace předmětu ukázal jako jeden z rozhodujících principů vlastního pojetí *vědy o kultuře* (*Kulturwissenschaft*) jakožto empirické *vědy o skutečnosti* (*Wirklichkeitswissenschaft*)³. Zde není dost místa na to, abych podrobněji analyzoval všechny teoreticko-metodologické motivy, na které Weber v citátu naráží. Pro náš záměr je zde rozhodující Weberovo zdůraznění prvotních hodnotových rozhodnutí o tom, co „má vědecký význam“ a co je „poznání hodné“ jakožto nejzákladnější a nevyhnutelné *východisko* ve všech ostatních aspektech přísně objektivisticky pojatého a historicky a empiricky založeného sociálně vědního výzkumu.

Jinak řečeno: počátek každého objektivního sociálně vědního poznání, jehož následný, přísně racionální a osobně nezaujatý postup Weber zároveň do krajnosti zdůrazňoval⁴, byl u něho ve svém prvním kroku vždy vystaven specifickému tlaku badatelovy subjektivity, která rozhoduje, co je pro nás a naši dobu (a samozřejmě také pro stav vědění v naší disciplíně) důležité, zajímavé, hodnotné, zkrátka „poznání hodné“. Jde tedy o napětí mezi kulturně závislé, resp. civilizační *konstitucí* předmětů a mezi disciplinárně zajištěnou, objektivistickou *konstrukcí* pojmů a metod poznání a také pravidel komunikace o získaných poznatcích ve vědecké komunitě („oproštění od hodnocení“ – *Wertfreiheit*). Pro nás odtud plyne, že předměty, jejich význam, smysl a také jejich kontexty se mění v souvislosti s proměnami jednotlivých segmentů materiální i duchovní kultury, jejich hodnotových hierarchií atd., na což se v dnešních teoriích sociologie a v provozu převažujícího sociologického *survey*

³ „Sociální věda, kterou chceme provozovat *my*, je *vědou o skutečnosti*. Skutečnosti života, která nás obklopuje a do níž jsme zasazeni, chceme tedy na jedné straně porozumět její *specifčnosti* – tj. chceme porozumět souvislosti a kulturnímu významu dnešní podoby jejích jednotlivých projevů a na druhé straně důvodům vzniku její historicky neopakovatelné jedinečnosti.“ (zdůrazňoval M. W., Weber 1998: 27) Weberovu „vědu o skutečnosti“ můžeme chápat jako jeho vlastní verzi „empirických věd“ proto, poněvadž jeho cílem je zde hledání „objektivních *důvodů* konkrétních procesů a následky konkrétních „činů““. (Weber 1922: 271, pozn. č. 135, zdůrazňoval M. W.)

⁴ „Objektivní platnost všeho zkušenostního vědění je založena na tom a jen na tom, že daná skutečnost je uspořádána podle kategorií, které jsou ve specifickém smyslu subjektivní; tvoří totiž předpoklad našeho poznání a jsou vázány na předpoklad hodnoty oné pravdy, jež je nám s to poskytnout pouze zkušenostní vědění. Pokud někdo tuto pravdu nepovažuje za hodnotnou – a víra v hodnotu vědecké pravdy je produktem určitých kultur, a nikoli něčím přirozeně daným – tomu nemám prostředky naší vědy co nabídnout.“ (Weber 1998: 62)

občas zapomíná. Orientace na kulturu⁵, k níž badatel a jeho poznání patří stejně jako to, co poznávat usiluje, a na rámcující tlak⁶ hodnot, norem a očekávání doby, ve které žije, zde byly pro Webera klíčové.

Kultura jako předmět i základní kontext

Koncept věd o kultuře se v německých společenských a historických vědách do centra pozornosti posunul na přelomu 19. a 20. století v návaznosti na rozlišení věd „idiografických“ (které popisují jednotlivé a historicky neopakovatelné a nabízejí pouze „porozumění“ událostem) a věd „nomotetických“ (tj. usilujících nacházet pravidelnosti a formulovat zákonitosti a jsou tudíž schopné jevy a jejich pravidelnosti „vysvětlovat“), jak to diferencoval Wilhelm Windelband. (Windelband 1924: 145) Pro Webera ovšem nebyl tolik zajímavý dobově zdůrazňovaný tematický a metodologický rozdíl věd přírodních a historicko-sociálních, resp. „duchovních“, který se zdál z uvedené Windelbandovy dichotomie bezprostředně vyplývat, jako spíše vyvození nutných důsledků z tohoto tvrzení s ohledem na racionalitu a objektivitu poznání vůbec.

Tím vším lze ve Weberovi vidět předchůdce trendu, který v mnohém připomíná to, čemu se dnes říká kulturalistický obrat (*the cultural turn*) v historicko-sociálních vědách. Platné poznání v oblastech „věd o kultuře“, respektive věd historicko-sociálních má sice rozdílné východisko i cíl, ale používá stejné logické a podobné noetické nástroje, liší se jen ve způsobech konstituce předmětů poznání (poznání hodné) anebo konstrukci poznávacích pojmů („ideálně typické“). Jinak také historicko-sociální vědy, stejně jako vědy přírodní, usilují podle Webera nacházet *pravidelnosti* ve vztazích příčin a

⁵ Slovo *kultura* Weber používal v nejširším smyslu pro označení všech materiálních i „duchovních“ výsledků lidských činností v minulosti i v přítomnosti, které byly a jsou „obdařeny smyslem a významem“. Jako takové představují vždy jen „... konečnou část z nesmyslné nekonečnosti světového dění“. (Weber 1922: 180) Pro perspektivu tohoto vymezení je třeba zdůraznit dvojí: kultura Weberovi jednak představuje celek, který je vždy více než pouhou sumou svých částí, a v tomto ohledu je zvláštní metodologickou výzvou, (jako by tomu bylo např. při srovnávání americké „občanské“, české „stranické“ a ruské „suverénní“ demokracie, tj. v diskuzi o rozdílech „politické kultury“). A protože smysl a význam pro něho byly nejen prostředky *utváření* kulturní skutečnosti v individuálních a skupinových jednáních, jsou dále smysl a význam svou povahou zároveň i základními prostředky *výkladu* kulturní skutečnosti. Nelze je odhalit a určit substanciálně (třeba jako zvláštní entity), ale pouze ve formách sociálních, kulturně podmíněných vztahů, ať už tyto vztahy směřují k jevům a předmětům minulosti, ke stávajícím institucím a organizacím, k jiným lidem a k jejich i k vlastním očekáváním. Zjistitelný charakter kulturně konstitutivních vztahů je navíc vždy probarven okolnostmi, tradicemi i individuálními zkušenostmi aktérů (a také badatele), a proto je pouze orientační, kontextualizující a „horizontový“. V této perspektivě byla Weberovi kultura zdrojem empirické zkušenosti zvláštního druhu.

⁶ To je velice důležitý a před Weberem s touto jednoznačností neřešený problém konstruktivistické dimenze teorie vědy a historicko-sociálně vědní teorie zvláště. Tak se zároveň otevírala cesta k pozdějším verzím sociologie vědění u Maxe Schelera, Karla Mannheima a Norberta Eliase a k jejich úvahám o specifické zpuštěnosti vědění a vědy do kulturních kontextů jejich vzniku. Weber sám ovšem v této antinomii viděl jen možnost řešení jednoho ze základních rozporů své vlastní doby, projevující se napětím mezi platností objektivujícího rozumu vědy a soukromou, v zásadě subjektivní sférou života, osobních přesvědčení a sdílených hodnot, které se ani zdaleka nemusí krýt s dominujícími představami o pokroku vědy a racionality. Viz k tomu dále.

následků, ale kromě toho také *odůvodnit* konkrétní souvislosti jevů, a tak usnadnit jejich porozumění⁷.

Oproti dominujícímu přesvědčení filosofie historicko-sociálních věd vlastní doby tak chtěl Weber zabránit, aby se jednotlivé kulturní výkony zkoumaly v izolované perspektivě buď jako výsledky kreativity a úsilí jednotlivců, nebo jako jen pasivní výsledek okolností, případně jako zvláštní sedimentace „lidského ducha“, jak tomu bylo v dobových tzv. „duchovědách. Sociologie proto pro něho začínala tam, kde se individuální jednání (racionálně nebo hodnotově) orientují nejen na dosažení svého cíle/účelu, ale zároveň na sociální prostředí, ve kterém se individua navzájem vztahují a kdy vzájemné porozumění aktérů může být stejně důležité jako jejich nedorozumění. S tím souvisel důraz na charakter předmětu sociologie jakožto (sedimentovaného, institucionalizovaného a vyložitelného) výsledku lidských jednání a „šancí“⁸ těchto jednání na úspěch v konkrétních kontextech. Takovéto předměty byly pro Webera otevřené především historicko-sociologické analýze, kombinující „logický“ (systematický) a „historický“ (genetický) přístup.

Každé jednání je proto nutné číst nejen se zájmem o míru obecné racionality (resp. iracionality), která leží v jeho základech, nebo na subjektivně vnímanou „úspěšnost“ výsledku jednotlivých jednání, ale také s ohledem na ostatní individua, jichž se příslušné jednání týká a která se k němu vztahují na škále od přijetí po odmítnutí.

Pro proklamovaný Weberův cíl historicko-sociálním jevům „porozumět výkladem a tím ho příčinně vysvětlit v jeho průběhu i jeho působení“ (Weber 1989: 136), pak odtud plynula potřeba nalézt přiměřené teoretické prostředky, které něco takového umožňují. Aby podtrhnul jejich konstruktivistický a komparativní charakter, nazval je „ideálními typy“⁹. Ty podle něho otevírají

⁷ Proto také, jak zdůraznila první interpretku Weberova díla jeho žena Marianne, „pro Webera „porozumění“ (Verstehen) a „vysvětlení“ (Erklären) nejsou navzájem se vylučující, ale doplňující se prostředky poznání“. (Weber, Marianne 1920: 325; srvn. také: 326-327) S ohledem na dobové pojetí dichotomie „nomotetických“ a „idiografických“ (resp. věd „o přírodě“ a „o duchu“) odtud pro Webera vyplývala disciplinární nejednoznačnost sociologie, respektive její mezipostavení: jako „idiografická“ věda chce sociologie vyznačit kulturní výkony, interpretovat je a *porozumět* jim v souvislostech jejich geneze a individuálního vývoje. Jako „nomotetická“ věda pátrá po komparativně platných pravidlech a vzorcích, které by umožnily jednotlivé *vysvětlit*.

⁸ Důležitý pojem „šance“ (*Chance*) Weber zavedl pro označení sice formálního, nicméně rozhodujícího vnitřního pouta sociálních jednání a sociálních vztahů. Prostřednictvím tohoto konceptu se upřesňujícím způsobem poukazuje na zvláštní povahu sociálních jednání jako jednání zaměřených na jednání ostatních a zároveň zapuštěných do vnějších podmínek daných určitou kulturou. Tato zaměřenost na ostatní a na principy vládoucí kultury má povahu šance, konkrétní možnosti a je vyjádřením předpokladu, že bude porozuměno smyslu mého jednání. (Chci-li např. od někoho něco dosáhnout, je odezva závislá na tom, že mi adresát mého jednání kladně nebo záporně rozumí.) Z tohoto hlediska je pro Webera „porozumění smyslu“ jednotlivých sociálních aktů především *formou konkrétního sociálního vztahu* a teprve až potom noetickým principem věd o kultuře. Pojmu šance se v interpretacích Webera zatím věnovala a věnuje menší pozornost, i když se jedná o koncept, který má v celku Weberova vědosloví krucialní význam (srvn. k tomu např. Weber 1998: 159; 160; podobně např. Weber 1920: 554)

⁹ *Ideální typ* (*Idealtypus*) by bylo možné v této souvislosti charakterizovat jako rozhodující, *konstruktivisticky* vybudovaný (a to rovněž znamená: *ne-* substancialisticky založený) způsob každé a veškeré kulturně a sociálně vědní *pojmovorby*. Ideální typy jsou zvláštní pojmy vytvořené *ad hoc* za účelem poznání a komparace konkrétně tematizované látky. Slovo „ideální“ zde neznámá „idealizovaný“ ve smyslu nějaké dokonalosti nebo univerzality, ale spíše tak zdůrazňuje *jen*

nejen cestu pro *porozumění* tomu, co je historicky a sociálně jedinečné a neopakovatelné (genezi, motivům, průběhu, změnám funkcí i dobové hodnotové vevázanosti jevů), ale i pro *vysvětlování* (tj. pro nalezení kauzálních vztahů mezi jevy, událostmi atd.) toho, co se může zdát historicky a kulturně jedinečné a neopakovatelné, a tím také poznání širších „kulturních“ (historických, sociálních a civilizačních) procesů.

Príslušné pojmy věd o kultuře je ovšem třeba vnímat jako výtvor (poznávací konstrukci) badatele a jejich cílem je zachytit nejen to, co historické subjekty a sociální aktéři chtěli, o co usilovali a co způsobili, ale také to, o čem nevěděli (a co třeba nechtěli), neboť jen to vše vede k hlubšímu porozumění a přesvědčivějšímu výkladu historicky konkrétní podoby výsledků, které jsou závislé nejen na objektivních podmínkách jednání, ale i na osobních motivech jako pomsta, ctižádost, neznalosti atp.

Zvláštní řád každé určité kultury měl tedy pro Webera povahu stávajících způsobů *propojování, přiřazování a vzájemného vztahování* hodnot, významů a orientací, (smyslu a faktů, očekávání a jednání, potřeb a šancí atp.), ať už ty mohou směřovat k jevům a předmětům minulosti, ke stávajícím institucím a organizacím, k vlastním očekáváním aktérů nebo k jiným lidem, nikoli však povahu nějaké substance, která by kulturu samostatně utvářela a nezávisle „nesla“. Kultura proto pro Weberovo chápání sociologického výzkumu nemůže být tématizována co do způsobů své ontické existence, ale pouze konstruktivisticky, zohledňováním jedinečných významových „ligatur“ (Dahrendorf 2007: 46-49), které jsou pro ni charakteristické. Kultura není určitelná výčtem nějakých svých jednotlivých obsahů esenciální povahy, ale pouze jako realizující se *předivo* sociálních vztahů, poměrů a institucí, jehož univerzalita je neustále obnovována a udržována individuálním, skupinovým a kolektivním chováním a jednáním. Jinými slovy: „skutečnost“ kultury je nejen výsledkem lidských „skutků“, jimiž se vnějšímu světu uděluje (zvláštní a zároveň dílčí) smysl (*Sinngebung*) a vytváří nadindividuální řád života, ale zároveň i ochotou tento smysl a řád neustále v jednáních a rozhodováních dodržovat, potvrzovat a obnovovat.

„Kultura“ proto měla u Webera vždy poněkud „dramatický“ charakter: není nikdy definitivně rozhodnutá a nikdy není plně uskutečněná, je to jen pokračující, lidským jednáním udržovaný a na uskutečňování určitého smyslu orientovaný historicko-sociální proces. Určitá kultura přestává existovat v

konstruovaný charakter pojmu a jeho vystupňovaná empirická, resp. komparativní platnost: „Tento myšlenkový obraz spojuje určité vztahy a procesy historického života do jedinečného a v sobě bezrozporného kosmu *myšlených* souvislostí. Tato konstrukce, získaná myšlenkovým stupňováním určitých prvků skutečnosti, má co do obsahu charakter *utopie*. Její poměr k empiricky daným faktům života spočívá pouze v tom, že tak můžeme pragmaticky *znázornit* a v ideálním typu *zpřístupnit* svéráz těch souvislostí, které byly ve skutečnosti *zjištěny* anebo *předpokládány* jako souvislosti do určitého stupně působící, a které byly v oné pojmové konstrukci zobrazeny abstraktním způsobem ... Budiž předem zdůrazněno, že myšlenkové výtvořky, o nichž zde pojednáváme, jsou „ideální“ v čistě *logickém* smyslu a je třeba je pečlivě odlišovat od myšlenky toho, co být *má*, od toho, co je *vzorové*.“ (Srv. Weber 1998: 43 a 45; zdůrazňoval M. W.)

okamžiku, kdy lidé její smysl, hierarchii jejích pravidel, způsoby jejího panství a výkon moci, její normy a instituce atp. přestávají respektovat a sledovat¹⁰. Pro nás odtud plyne, že význam, smysl a tematizace předmětů, které chceme poznávat, jsou nejen závislé na našich zájmech, ale že se tyto zájmy v čase mění v souvislosti s proměnami kultury a dobových lidských potřeb, s restrukturalizací institucí, změnami hierarchie hodnot společnosti atd.

Folie „rozdvojení“¹¹

Vedle tohoto v zásadě nominalistického¹², resp. nominalisticko-konstruktivistického pojetí kultury bylo pro Weberovo formování konceptu „odkouzlení světa“ důležité také pochopení situace jeho vlastní doby jako hodnotového pluralismu, založeného na subjektivizaci hodnot, na individualizaci životních orientací a privatizacích smyslu. Weber si dobře uvědomoval nejširší důsledky dobové „filosofie života“, spojující nejvyšší principy se skupinovými zájmy a potřebami a pojem pravdy s výsledky lidské praxe. Byl pozorným čtenářem Friedricha Nietzscheho, rád opakoval Diltheyova slova o *pestré* (a pouze individuálně rozhodnutelné) *kytici hodnot* a připomínal tezi J. St. Milla o *nutné polyteistickém* vyústění každého empirismu. (Weber 1998: 126) Ovšem základy této situace byly pro něho, stejně jako pro celé německé novokantovství, dány méně pragmaticky a více v přitakání fatální (ba přímo metafysické) základní antinomii moderní kultury, rostoucí údajně z permanentního rozvoje vědy, z racionalizace života a unitarizujícího „zvědečtění“ světa.

S Maxem Weberem bychom mohli říci, že nová (*účelová*) *racionalita* nastupující epochy modernity, zdůrazňující nezaujatost, praktičnost a pokrok se svou mobilitou osob, statků a informací, se svou kalkulovatelností vztahu cílů a prostředků, s „objektivitou“ svých soudů a přísnou pojmotvorbou, s „ratingem“ své úspěšnosti a zřetelným zaměřením na permanentní modernizaci a „pokrok“, především ale nesená jiným chápáním ekonomické nutnosti a mravní zodpovědnosti zde byla nahlédnuta jako kontrapozice k člověku jakožto jednajícimu a svobodně se rozhodujícímu individu, které i nadále ve svém

¹⁰ Z tohoto hlediska dochází k vnitřnímu zhroucení systémů, režimů i paradigmat většinou dříve, než si to jejich vůdci a nositelé uvědomí. Starý normalizační režim, charakteristický svým centralisticko-autoritářským systémem moci a politického panství, by podle Webera vlastně přestal existovat v okamžiku, kdy generální tajemník komunistické strany Miloš Jakeš sám sebe v projevu stranickým funkcionářům označil „za kůl v plotě“. Jinými slovy v okamžiku, kdy nejvyšší představitel zjistil, že většina společnosti, včetně jeho soudruhů, přestala svým jednáním potvrzovat a reprodukovat reálné socialistickou pyramidální organizaci společnosti založenou na moci a zahraničních garancích a kdy ve svých jednáních, v nichž hrál důležitou roli strach a „stranická kázeň“, přestali respektovat a tím i udržovat její instituce, tento systém vlastně zanikl.

¹¹ V rozdvojení se jedná o téma mnohem starší a také mnohotvárnější. Asi vůbec poprvé je explicitně pod nadpisem *odpojení* (*Trennung*) učinil předmětem své filosofie Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ve svém *Úvodu k Idejím filosofie přírody*. (Schelling 1997: 35-44) A ještě zásadnější roli hrálo „rozdvojení“ v rané filosofii Schellingova staršího přítele G. W. F. Hegela (1770 – 1831), který sice pod Schellingovým vlivem problematiku zachytil, avšak posunul její kontext i hodnocení. (Viz Sobotka 1982)

¹² Srvn. k tomu zejména (Scheler 1960)

nitru fatálně musí nést vše, co objektivita moderní vědy a racionalita moderní ekonomiky začaly vytěšňovat ze svého dosahu do soukromé sféry jako to, co sice asi existuje, ale co zároveň zůstává vědecky nerozhodnutelné: svobodu a naději, lásku a víru, subjektivitu a tradice, krásu a hodnoty, jedinečnost historických konstelací a neopakovatelnost událostí i prožitků, tvořivost i osobní velikost atd.¹³

Vzájemná nepřevoditelnost objektivujících a univerzalistických snah osvícenského rozumu, budovaného na vzorci přírodovědně pojaté kauzality na jedné straně a lidské subjektivity, individuality a nároků svobodné osobnosti (tj. Kantovy tzv. „kauzality ze svobody“) na straně druhé, se pak v průběhu 19. století údajně větvila do dalších kulturotvorných antinomií víry a rozumu, logického a historického, osobního a veřejného, individuálního přesvědčení a nadindividuální odpovědnosti, každodenní zkušenosti nitra a vědecké argumentace, systematického a genetického, synchronního a diachronního atp., a také, nebo dokonce především do antinomie náboženství a vědy, což – mimochodem řečeno – představuje nepochybně nejširší filosoficko-teoretický podklad dnes častých úvah o *privatizaci náboženství*. (Luckmann 1967: 9)

Na rozdíl od dlouho působícího a v jeho době dominujícího přesvědčení o lineárním pokroku vědy a techniky, které svůj pendant subjektivity a niternosti dlouhodobě oslabuje, Weber se údajně „rozdvojení člověka a světa“ snažil vyložit pozitivně a ukázat jako nosný, od moderního světa neoddelitelný princip komplementarity obou pólů, subjektivity a objektivit a jako vzájemnou kulturní odkázanost civilizačního *původu*, resp. základu (náboženství, hodnoty, tradice, paměť, identity, víra, přesvědčení, očekávání atd.) a *budoucnosti* (věda, pokrok poznání, rozvoj techniky, kultivace společenských zdrojů, kvalita života, Hegelův „růst ve vědomí svobody“ atp.). Ale teprve v projevech jejich fatální koexistence a vzájemné odkázanosti se podle něho udržuje intelektuální *jednota* naší civilizace a tedy i nadindividuální souvislost našeho života a možnost hledat smysl. A údajně pouze z této půdy rozdvojení individua a světa lze porozumět aktuální souvislostem naší kultury a také jejím možnostem. Neboť vše, co vědecká touha po objektivitě, transparentnosti a jednoznačnosti vytěsnila z dosahu své metodologicky založené působnosti, je totiž podle Webera v životě moderních lidí přesto nějak (vědomě nebo nevědomě) přítomné, i když nesené jen v jejich „nitru“¹⁴.

Objektivisticko – racionalistická stránka rozdvojení a případně i tlak modernizačních změn, jež Weber musel akceptovat jako vědec (a asi také jako

¹³ Srv. k tomu např. Weberovu mnichovskou přednášku *Věda jako povolání* z přelomu roku 1918 – 1919: ... „Vykoupení z racionalismu a intelektualismu vědy je základním předpokladem života ve společenství s božským...“ (Weber 1998: 121)

¹⁴ Podle Webera jsme svědky, že právě dnes „... nejvyšší a nejsublimovanější hodnoty ustoupily z veřejnosti do pozadí, buď do zásvětní říše mystického života, nebo do bratrství bezprostřední vzájemnosti vztahu jednotlivců. Není náhoda, že ... dnes jen v nejmenších pospolitostech, od člověka k člověku, v pianissimu pulzuje to, co kdysi jako prorocké pneuma procházelo velkými společenstvími jako bouřlivý plamen a co je spájelo dohromady...“ (Weber 1998: 118 a 133)

politik), totiž u něho nakonec zůstala programově protipostavena druhému pólu, *privátní sfěře* osobního života jednotlivců: postavena proti integritě osobnosti i proti její mravnosti, proti náboženskému cítění, politickému přesvědčení i proti požadavku *věrnosti vlastnímu osudu* atp.¹⁵

Účelnost a naděje, láska a víra, loajalita a spravedlnost, svoboda a tradice, původ a budoucnost, krása a hodnoty atp. jsou sice vědecky (objektivně) nerozhodnutelné, ale projevují se konstitutivně nejen ve formách individuální i skupinové subjektivity a identity, v prostředcích sociální koheze, ale především v niterně zakotveném rozhodování a jednání lidí. Ti si mohou navíc nárokovat nebo i vytvářet nové působivé sociální a kulturní útvary, které jednotlivce, skupiny i národy přezívají: neboť čím více byli „... staří bohové zbaveni svého kouzla“, tím snadněji vystupují „... ze svých hrobů v podobě neosobních sil, usilují o moc nad naším životem a opět mezi sebou začínají svůj odvěký boj“. (Weber 1998: 127)

Jinak řečeno: podle Webera životní hodnoty určité kultury (případně její rituály, ideologie, festivity, nacionalismy, historické vědomí atp.), které jsou přítomné ve vytváření vnitřní koheze skupin, vrstev i větších celků moderních společností¹⁶, se sice mohou objevovat v podobě sekulární náhrady původnějších forem víry a náboženství, ty ale právě proto nikdy nepřestanou pod tlakem nejrozumnějších vědeckých a kritických argumentů zcela existovat¹⁷.

Z tohoto hlediska Weberovo řešení „rozdvojení“ vědy (imanence, zkušenost, analytičnost, disponovatelnost, zájem atd.) na jedné straně a náboženství (transcendence, bezpodmínečnost, komplexnost a nadindividuální zakotvení, udělování smyslu a vytváření symbolů atd.) na straně druhé jako komplementárních sfér sociálního života, vzájemně se potvrzujících neustálým napětím, ideovou konkurencí nebo dokonce bojem¹⁸, se tak zdá být jedním z rozhodujících předpokladů pro porozumění od počátku novověku probíhajícímu procesu proměny náboženskosti (a možná ještě déle), pluralizaci náboženství a nakonec i současným projevům podobných proměn. Často

¹⁵ Weberovo pozdější principiální odlišování mezi *etikou podle smýšlení* (*Gesinnungsethik*) a *etikou podle odpovědnosti* (*Verantwortungsethik*) (Weber 1998: 284-290) je jedním z jeho nejzřetelnějších dokladů akceptování rozdělené situace moderního světa. Odtud pak také mohou vyplývat časté poukazy na Weberovo „heroické zdůrazňování zodpovědné osobnosti“ a na její intelektuální počestnost a věrnost sobě samému v měnících se podmínkách a odlišných situacích.

¹⁶ Srvn. k tomu např. také úvahy Ernsta Gellnera o významu vědecky nerozhodnutelných kulturních přesvědčení pro udržování životaschopnosti společnosti. (Gellner 1998: 32 a násl.)

¹⁷ Postupující scientismus, racionalizace a technologická ovladatelnost světa tedy ještě samy o sobě nemusí znamenat jeho odnáboženštění, neboť, – jak Weber zdůrazňuje, „... všechny přírodní vědy nám dávají odpověď pouze na otázku, co máme dělat, *jestliže* chceme život technicky ovládnout. Ale *zda* jej máme a chceme ovládnout a *zda* to vůbec má nějaký smysl – to buď odsovávají, anebo pro své účely předpokládají.“ (Weber 1998: 123) Vytlačování obsahů náboženství jako něčeho vědecky neprokazatelného do soukromé sféry nebo přímo do iracionální nic nemění na potřebě víry, na projevech „náboženského“ sdružování skupin a tříd (v politice, volném čase atp.) a už vůbec ne na moderním prosazování „pseudonáboženství“, světských náboženství nebo naopak fundamentalismů.

¹⁸ Asi nejzřetelnějším pokusem o překonání Weberova přístupu k náboženství v perspektivě „rozdvojení“ vědy a náboženství je slavná kniha o neviditelném náboženství (Berger 1967), usilující o badatelské propojení obou těchto oblastí na empiričtější rovině.

vyzvedaná existenciální (a z tohoto hlediska „osobnostní“) dimenze náboženství, jeho schopnost „přemost'ovat“ fundamentální antinomie lidského života zde byla nahrazena zájmem o jeho socio- a kulturotvorný význam, přesahující ukvapeně formulované sekularizační teze a – z Weberova hlediska dočasné – vzájemně se omezující vztahování vědy, života a víry¹⁹.

„Zesvětštění“ nebo „zevšednění“?!

Weberovo „odkouzlení světa“ jako projev vědecké kultury

Teprve až v tomto nejširším kontextu Weberova chápání „věd o kultuře“ jako „věd o skutečnosti“ a zároveň „rozdvojené“ povahy kulturní situace jeho vlastní doby se mi zdá možné a účelné pokusit se o aktualizaci jeho konceptu tzv. „odkouzlení světa“ (*Entzauberung der Welt*), jehož dnešní návrat nelze přehlížet. (Srv. Paukert 1989; Lehmann 2009; Schluchter 2009 atp.) Po dlouhou dobu se v „odkouzlení světa“ viděla jen slabší a svým obsahem omezená verze jinak rozšířené obecné teorie sekularizace (např. Rex 1974; u nás např. Patočka 2002: 457-460), jak se v různých formách na více než sto let prosazovala zhruba od poloviny 19. století²⁰.

Že jsou intence konceptu „odkouzlení světa“ odlišné od představ sekularizace, naznačuje už to, že téma „odkouzlení“ se u Webera neprosadilo v kontextu jeho úvah o sociologii náboženství, ale – což je důležité – v souvislosti s analýzami vývoje a povahy novověké vědy, se změnami chápání její objektivit (Albert 1966) a jejího vlivu na celek kultury.

Přičemž je důležité připomenout, že novověký rozvoj vědy a techniky nebyl pro Webera identický s tím, co on sám na různých místech svého díla nazýval *racionalizací života a světa* (jakkoli to spolu souviselo) a co pro něho bylo širší kulturní charakteristikou, v níž to, co je označeno jako „racionální“, resp. co bylo jako *racionalizace* vždy už podmíněno úhlem pohledu: „Iracionální není nikdy nic o sobě, nýbrž vždy z určitého „racionálního“ hlediska. Pro

¹⁹ Tento Weberův způsob akceptování osudovosti rozdvojení v moderně usiloval o něco později znovu promyslet jeho přítel a do jisté míry i pokračovatel Karl Jaspers (1883 – 1969). Oproti Weberovu konstruktivistickému východisku v kulturně podmíněném *vztažení k hodnotám* se Jaspers pokusil obnovit původní funkce staršího (ontického) konceptu *jednotného smyslu* celku světa, dějin a člověka. (Jaspers 1966: 336)

²⁰ Sekularizace, jak ji nejčastěji rozumíme dnes, se váže především na úvahy o vědeckém a technickém „pokroku lidstva“ a o světonázorovém (často prvoplánově pojatém) rozchodu s religiozitou ve jménu racionální, světské a pragmatické argumentace. Používání pojmu se spojuje s procesy „odnáboženšťování“ veřejného i soukromého života i společenských a kulturních forem, k nimž došlo ve zhruba posledních dvou stoletích. Na zjednodušující kulturocentrické aspekty této problematiky upozornil v nejširších historických i geografických souvislostech např. Christopher A. Bayly v 9. kapitole (*The Empire of Religions*) své knihy o dějinách globalizace (Bayly 2004). Pojem sekularizace je v poslední době silně relativizován také sociology a historiky náboženství, (Blaschke 2000; Gärtner – Pollack – Wohlrab-Sahr 2003; Davieová 2009; Gladigow 2009; Ziemann 2009), kteří více či méně razantně poukazují na zjednodušující univerzalitu tohoto pojmu a na jeho nejednoznačnost, a to jak co do samotného předmětu této perspektivy výkladů náboženského vývoje, tak jeho metodologické uchopitelnosti, nehledě na nestejnou intenzitu „sekularizace“ v různých údobích a odlišných regionech. Jako označení interního procesu vývoje náboženství, jímž na sebe veřejný život bere vyložené světský ráz a stává se „nábožensky indiferentním“, se pojem sekularizace začal používat v Anglii na počátku 2. poloviny 19. století. (Viz k tomu McLeod 2008: 9; Osterhammel 2009: 1228-1419)

náboženského člověka je každý nenáboženský, pro hédonika každý asketický způsob života iracionálním, i když – měřeno jejich posledními hodnotami, mohou být racionalizací.“ (Weber 1922: 534)

Jediná a jednotná racionalita lidského jednání a rozhodování se tedy nakonec vždy liší pouze svou intencí, to znamená „... podle svých posledních hledisek a cílů, které usiluje realizovat: ... Konfuciánský racionalismus znamenal racionální *přizpůsobení* se světu. Puritánský racionalismus jeho racionální *ovládnutí*.“ (Weber 1922: 534) A co se může zdát racionální z jedné pozice, může být viděno z jiné jako zásadně iracionální, jako je tomu třeba v případě „... racionalizace mystické kontemplace, tzn. chování, jež – viděno z perspektivy jiných oblastí života – je specificky iracionální“. (Weber, 1922: tamtéž; srvn. k tomu také Weber 1998: 172-180)

„Odkouzlení světa“ bylo Weberovi v tomto kontextu sice důležitým, nicméně však jen doprovodným jevem obecné racionalizace světa, lidského jednání a rozhodování (Eisenstadt 1965) a také postupujícího zvěcnění („odcizení“) většiny mezilidských vztahů (Löwith 1960) a jako takové jednou z charakteristik specifické civilizační změny, jíž jeho doba procházela. Přesvědčení, že se tato změna bude samozřejmě týkat také náboženství, Weber sdílel s řadou svých současníků. Rozhodně to však pro něho nemělo znamenat oslabování náboženství, jeho prvoplánově chápaný ústup ze světa a jeho sekularizační opouštění, nebo dokonce jako třeba pro T. G. Masaryka vznik nějaké specifické sociální „beznáboženskosti“. (Masaryk 1882: 143) Webera více zajímala *proměna* vnějších forem náboženství, racionalizace jeho provozu a odlišnost způsobů institucionalizace nových forem náboženského života. V historických proměnách okcidentální kultury bylo pro Webera odkouzlení „... po tisíce let působícím procesem...“ (Weber 1998: 118), do značné míry identickým s proměnami křesťanského monoteismu a v tom je rozhodně podobnější racionalizaci náboženství a bližší privatizaci a individualizaci víry než nějakému rozchodu s náboženstvím. Hloubka zůstává takřikajíc nedotčenou, i když se stává viditelnější. Mění se tedy formy náboženskosti, nikoli však jeho intence. „Odkouzlení světa jako velký proces náboženských dějin, [...] počalo už starožidovskými proroctvími a [...] ve spojení s helénským vědeckým myšlením zavrhl jako pověru a rouhání všechny magické prostředky hledání spásy ... Pravý puritán zavrhuje dokonce každou stopu náboženských pohřebních ceremonií a své bližní ukládá do hrobu mlčky a beze zpěvu, jen proto, aby zabránil každé superstici: důvěře v nějaké posvátné působení magicko-sakramentální povahy.“ (Weber 1906: 94-95)

Dnešní úvahy o podobách sekularizace případně o „odkouzlování“ jsou často spojované s Kantovým odmítnutím „racionální teologie“ (pro její neschopnost prokázat empirickou povahu svého předmětu), při kterém hraje rozhodující roli věda. Její empirické založení a logická argumentace nábožen-

ství pouze vytlačily do sféry mravního konání, možná dokonce do iracionálna, ale rozhodně neoslabily jeho potřebu a (subjektivní) platnost: věda tedy spíše jen podtrhla jeho „niternou“ nebo dokonce „soukromou“ povahu. Jak Weberovo pojetí parafrázuje jeho první interpretka manželka Marianne, „... náboženství nenárokuje maximální intelektuální vědění o jsoucím či normativně platném, nýbrž maximální postoj ke světu uchopováním jeho smyslu, což se neděje prostřednictvím vědeckého rozvažování, nýbrž vnuknutím a osvojením. [Zde] ... demonstrace smyslu, jež by věda mohla nabídnout ve snaze uniknout vlastním bytostným tendencím, neukazuje žádný ... eticky smysluplně uspořádaný kosmos, ale jen ... definitivní kauzální mechanismus.“ (Weber, Marianne 1920: 338)

Obecně lze tvrdit, že vztah mezi novověkým nárůstem (vědecké) racionality a oslabováním náboženských orientací, který byl po celé 19. století (A. Comte, K. Marx, J. St. Mill, F. Nietzsche a další) a vlastně i potom (J. P. Sartre, A. Camus atd.) opakovaně tematizován, neměl pro Webera povahu přímé úměry a nebyl žádným způsobem spojen s představou bezprostředního pokroku od náboženského vnímání světa k vědeckému; spíše mu šlo o důsledky jejich údajného „vzájemného osamostatňování“ (*Versäulung*) a argumentační nezávislosti.

Pozitivisticko – scientisticky získaná objektivita, průhlednost a opakovatelnost vědeckého poznání předmětů podle Webera ale ztratily svou schopnost oslovovat člověka a nabízet mu řešení otázek po jeho místě v celku jsoucích. Za svou objektivitu, platnost a účinnost věda podle Webera zaplatila ztrátou svých původnějších snah: být „*cestou k pravému bytí*“ (jako v antice), „*cestou k pravému umění*“ (jako v renesanci), „*cestou k pravé přírodě*“ (jako v myšlení novověku), „*cestou k pravému Bohu*“ (jako v reformovaných náboženstvích) či „*cestou k pravému štěstí*“ (jako v socialistických hnutích), jak Weber zdůrazňoval v souvislosti se svými výklady principů objektivit moderní vědy a jejích kulturních funkcí. A pokračuje variací na Tolstojovo zjištění: „Věda je nesmyslná, neboť nám nedává odpověď na jedinou otázku, která je pro nás důležitá: „Jak máme jednat?““, „Jak máme žít?“: Fakt, že věda takovouto odpověď není s to dát, je naprosto nesporný. Je pouze otázkou, v jakém smyslu nedává odpověď a zda by snad místo toho přece jen někomu, kdo tuto otázku klade správně, mohla nějak pomoci.“ (Weber 1998: 122)²¹ Pokud je věda podle Webera v této situaci s to individuálnímu životu vůbec něčím přispět, pak pouze ukazovat na důsledky našich rozhodnutí a „nechtěné následky“ našich

²¹ Postupující scientismus a technologická ovladatelnost světa tedy ještě samy o sobě nemusí vést k jeho odnáboženštění, neboť, jak Weber zdůrazňuje, „všechny přírodní vědy nám dávají odpověď pouze na otázku, co mám dělat, *jestliže* chceme život *technicky* ovládnout. Ale *zda* jej technicky máme a chceme ovládnout a zda to vůbec má nějaký smysl – to buď odsouvají, anebo pro své účely předpokládají.“ (Weber 1998: 123)

jednání, ale sotva může odpovědět na otázky smyslu dějin, povahy celku světa nebo naplnění života.

Pojem „odkouzlení“ Weber tedy používal pouze pro označení a výklad zvláštního, do značné míry nechtěného, nicméně údajně nutného „bočního“ sociálního a kulturního fenoménu novověkého vývoje vědy, doprovázeného ekonomickou kalkulací a sociální a politickou emancipací. Nerozuměl tím ale nějakou prvoplánovou ztrátu „božského“ a transcendence vůbec, ale jen změnu forem jejich hledání a prožívání. A zároveň chtěl poukázat na vznik nové civilizační situace umožňující „disponovatelnost stvořením“ a na faktickou vydanost víry ve stvoření kritické argumentaci vědy, vědecko – technickému vědění a případně i technologickým znalostem, zejména obecným a dlouhodobým tlakům ekonomické racionality, kdy se posvátné sice mění, ale nemizí.

S ohledem na zvláštní povahu ekonomické racionality Weber používal obrat „ocelová klec podrobení“ (*stahlhartes Gehäuse der Hörigkeit*) (srvn. Weber 1920: 1, 203; Weber 1922: 133), který měl vyjádřit přesvědčení o fatálním tlaku historicky vzniklé vědecko-technické racionality (orientované sice na subjektivní cíle/účely, ale postupující racionálním, kalkulujícím a objektivujícím způsobem) na organizaci společnosti a ekonomiky a zejména na člověka a na jeho habitus. Pojem „odkouzlení“ tedy jen upřesňuje nové postavení náboženské víry v moderním světě, její změněné působení i zvláštní význam ve společnosti, v osobním životě a v mravním jednání.

Pojmem „odkouzlení“ se tedy má upřesnit nový obsah, místo a odlišné funkce náboženství a víry, vytlačených v moderním světě do sféry vědecky neprokazatelného. Nic to však nemění na lidské potřebě víry, na projevech „náboženského“ sdružování skupin a tříd a už vůbec ne na moderním prosazování nejruznějších „pseudonáboženství“, světských náboženství nebo i fundamentalismů²². Naopak: vzájemné osamostatňování vědy a víry a s tím související vymykání náboženských představ z racionální kontroly vědou a z institucionální kontroly církvemi se podobné formy prosazování náboženských potřeb zdá podporovat. Z tohoto hlediska je „odkouzlení“ spíše paralelním jevem k sekularizaci než její zvláštní formou.

„Odkouzlení“ se ovšem nevyčerpává ani – některými autory zdůrazňovaným – rozchodem s náboženskou „magií“ (Gauschet 2004) jakožto snahou o manipulaci se skutečností zásvětními prostředky, která by byla nahrazena manipulací vědecko-technickými přístupy a technologickými způsoby, umožňujícími si svět přibližovat jiným způsobem, ovládat jeho nebezpečí, a tak jej jakoby „humanizovat“. Magie byla pro Webera vždy charakteristikou

²² Pokud jde o nové formy podobných potřeb, Weber byl velmi obezřetný: „... pokusi-li se někdo bez nového, ryzího prorockví vyspekulovat náboženské novotvary, vznikne co do jejich vnitřního smyslu něco [...], co bude působit ještě hůře (Weber 1998: 133) než náboženství předchozí“.

předmonoteistických náboženství²³ a zvláštním způsobem přístupu ke světu. Její úsilí je vázáno na představu, že božstva (a jimi vytvořenými zákony) je možné pomocí určitých praktik (darů, obětí, rituálů) ovlivňovat k vlastnímu prospěchu a se soukromými záměry.

Jakkoli se působení prostředků moderní vědy a techniky i jejich vliv na individuální lidský život může zdát právě tak „tajemný“ nebo nepochopitelný, jako tomu bylo v případě starších magických operací, (které navíc mohou na okraji moderního světa přežívat, jako je tomu v případě vykládání karet, počítání horoskopů, vstupování do astrálu atp., včetně nejrůznějších každodenních pověr), Weber tak chtěl především poukázat na zásadní existenciální změnu, kterou to má pro život moderního člověka²⁴.

„Odkouzlení“ ale nakonec nelze u Webera číst ani jako synonymum k novověké postupující racionalizaci světa a života: „I jednání orientované na magické představy má často subjektivně mnohem účelově-racionálnější povahu než nějaké ne-magické „náboženské“ chování, poněvadž právě s nárůstem odkouzlení světa je náboženská nucenost přijímat stále více subjektivní, na iracionalitu (např. na svědomí nebo na mystiku) orientované formulace smyslu.“ (Weber 1913: 433)

V těchto souvislostech má pojem „odkouzlení“ blíže k *profanizaci* (zevšednění) vnějších podmínek víry než k *sekularizaci* (zesvětštění). Racionální vědecko-technické „obnažování“ celé řady složek náboženství (jako něčeho vysvětlitelného jinak) neutralizovalo, nebo přímo rušilo působnost těchto a dalších složek víry (v hodnotu života a jeho duchovní dimenzi, v posvátnost manželství, v pokoru, stud a povolání, principu naděje atp.) nejen jako výkladových, ale také jako kulturotvorných principů světa a života. To, co se předtím zdálo nedotknutelné nebo dokonce zakládající, se tak otevřelo nejen racionální skepsi a pouhému individualizovanému názoru, ale především: zpřístupnilo racionálním i politickým manipulacím a zájmovým interpretacím nejrůznějšího druhu a na základě toho se také zpřístupnilo trhu.

Weberovy analýzy „odkouzlení“ totiž směřovaly do tvrzení, že ve vědě se jedná sice o odlišný, ale co do kulturních a civilizačních funkcí analogický druh přístupu ke světu, jaký dříve představovalo náboženství, a konec konců jen o jiný způsob „víry“ ve správnost určitých orientací a životních přesvěd-

²³ V monoteistických náboženstvích je podle Webera odmítnutí magie konstitutivní, protože její přijetí by znamenalo omezení Boží absolutnosti. Projevuje se to mimo jiné ikonoklasmem, zákazem zobrazování božského (v judaismu dokonce zákazem vyslovování Božího jména) právě jako předpokladem možnosti podobných manipulací.

²⁴ Komparace významu vědy a náboženství v moderní kultuře tak u Webera otevírala cesty k reformulaci předchozích přesvědčení o náboženské dimenzi vědy (např. v Comtově scientismu): „Vzrůstající intelektualizace a racionalizace světa a života proto tedy *neznamená*, že by přibývalo znalostí podmínek, ve kterých žijeme. Nýbrž znamená něco jiného: vědění nebo víru v to, že člověk, kdyby *jen chtěl*, se to kdykoli *může* dovědět, že tedy v zásadě neexistují žádné tajemné nepřipočítatelné síly, jež by zde intervenovaly, že je spíše naopak možné *ovládat* všechny věci v zásadě *propočtem*. To však znamená, že svět je zbaven kouzel. Už nemusíme jako divoši, pro něž takovéto mocnosti existovaly, sahát k magickým prostředkům, abychom duchy ovládli, anebo uprosili. To dnes konají technické prostředky a výpočet. Především toto znamená intelektualizace jako taková.“ (Podtrhával Weber 1998: 118)

čení. Pro Webera byla např. idea vědeckého pokroku pouze výrazem specifické „víry“, nikoli však projevem zákonitostí historického vývoje, jejichž hledání on sám považoval za „naturalismus“. Znamenalo to pro něho dvojí: jednak to, že věda se od náboženství odlišuje jen svou orientací na jiné hodnoty a jiný, sekularizovaný a na ideu pokroku napojený smysl sociálních jednání, ale zároveň také to, že právě proto věda a tradiční i sekularizované formy náboženství mohou vedle sebe v každodenním životě (třeba neuvědoměle nebo spontánně) koexistovat a dokonce že tato koexistence je předpokladem existence moderních společností.

Máme-li shrnout, pro Webera „odkouzlení“ znamenalo nejen doprovodné kulturní důsledky permanentní modernizace a „pokroku“, vydanost světa čistě technokratickým, objektivistickým, „nezaujatým“ a účelově - manipulativním („netranscendentním“) přístupům, ale také zvláštní, to vše doprovázející subjektivizaci („zesoukromění“) víry, hodnot a přesvědčení. Oproti předchozím prvoplánovým a lineárním konceptům sekularizace Weber kladl důraz na kulturní změny, které z hlediska prvoplánově chápané sekularizace mohou v řadě případů působit jako „náboženské“. (Weber 1998: 118 a 133) Člověk jako osoba, jako historický subjekt a jako sociální aktér je v této situaci nakonec tím, kdo ze své individuální existence s ohledem na vlastní původ, postavení i budoucnost a možná i s pomocí víry musí vždy riskantně hledat a volit smysl svého života a zodpovědně dávat podobu celku kultury, v níž žije a na které je nakonec závislý.

Prof. Mgr. Miloš Havelka, CSc. (1944) – český filosof a sociolog. Zabývá se hlavně českými duchovními dějinami, dějinami sociologie a historiografie, historickou sociologií a sociologií náboženství. Je autorem a editorem knih *Spor o smysl českých dějin I a II* (1995 a 2005), *Dějiny a smysl* (2002), *Ideje – dějiny – společnost* (2010). Do češtiny přeložil pod titulem *Metodologie, sociologie, politika* vybrané statí Maxe Webera (1998).

LITERATURA

- ALBERT, H., 1966: Theorie und Praxis. Max Weber und das Problem der Wertfreiheit und Rationalität. In: H. Albert, Konstruktion und Kritik, Hamburg: Hoffmann und Campe, 1972, pp. 41-73.
- BAYLY, Ch. A., 2004: The Birth of the Modern World. 1789 – 1914. Global Connections and Comparisons, Oxford, Blackwell Publish.
- BERGER, P., 1967: The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion, Garden City: Doubleday.
- BLASCHKE, O., 2000: Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? In: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft, 26 Jg., Hft. 1, pp. 38-75.
- DAHRENDORF, R., 2007: Hledání nového řádu. Přednášky o politice svobody v 21. století. Praha-Litomyšl: Paseka.
- DAVIEOVÁ, G., 2009: Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě. Brno: CDK.

- EISENSTADT, S. N., 1965: Transformation of social, political and cultural orders in modernisation. In: *American Sociological Review*, roč. 30, pp. 659-673.
- GÄRTNER, Ch. – POLLACK, D. – WOHLRAB-SAHR, M., 2003: *Atheismus und religiöse Indifferenz*. Opladen: Leske+Budrich.
- GELLNER, E., 1998: *Podmínky svobody. Občanská společnost a její rivalové*. (1993), Brno: CDK.
- GLADIGOW, B., 2009: Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit. In: Kippenberger, H. G. – Rüpk, J. von – Stuckhardt, K., von, *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Bd., I., pp. 15-36, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- GAUCHET, M., 2004: *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno: CDK.
- JASPERS, K., 1966: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt/M: Fischer.
- LEHMANN, H., 2009: *Die Entzauberung der Welt, Studien zu Themen von Max Weber*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- LÖWTH, K., 1960: Max Weber und Karl Marx. In: Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen, Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*. Stuttgart: Kolhammer, pp. 1-67.
- LUCKMANN, Th., 1967: *The Invisible Religion*. New York: Fordham UniPrass.
- MASARYK, T. G., 1882: *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Ústav TGM, 1999.
- McLEOD, H., 2008: *Sekularizace v západní Evropě (1848 – 1914)*. Brno: CDK.
- OSTERHAMMEL, J., 2009: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhundert*. München: C. H. Beck.
- PATOČKA, J., 2002: *Cesta Evropy k univerzální civilizaci*. In: Jan Patočka: *Pěče o duši*, III. Praha: OIKOYMENH.
- PAUKERT, D. J., 1989: *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck.
- REX, J., 1974: *Sociology and demystification of the modern word*. London: Routledge and Kegan.
- SCHELER, M., 1960: Max Webers Ausschaltung der Philosophie (Zur Psychologie und Soziologie der nominalistischen Denkart). In: Max Scheler: *Wissensformen und Gesellschaft*. Bern-München: Francke, pp. 430-438.
- SCHELLING, F. W. J., 1997: *Ideje k filosofii přírody*. In: *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, s. 35-44.
- SCHLUCHTER, W., 2009: *Die Entzauberung, der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- SOBOTKA, M., 1982: Hegelovy „první tištěné spisy“ a Schellingova filosofie. In: *Filozofia*. Bratislava: 1982 (37), č. 2, s. 251-262.
- WEBER, Marianne, 1920: *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- WEBER, M., 1906: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II. In: M. Weber, *Religionssoziologie*, Bd. 1, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), pp. 84-206
- WEBER, M., 1913: Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. In: *Weber 1922*, pp. 403-450.
- WEBER, M., 1920: *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Sozialökonomik III*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- WEBER, M., 1922: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- WEBER, M., 1998: *Metodologie, sociologie, politika*. Praha: OIKOYMENH.
- WINDELBAND, W., 1924: *Geschichte und Naturwissenschaft (1894)*. In: W. Windelband, *Präludien*, Bd. 2, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 136-161.
- ZIEMANN, B., 2009: *Sozialgeschichte der Religion*. Frankfurt/New York: Campus.