
Problém subjektivního smyslu jednání v díle Maxe Webera, Clifforda Geertze a Rudolfa Bultmanna

ZDENĚK R. NEŠPOR*

Sociologický ústav AV ČR, Praha

The Issue of the Subjective Justification of Actions in the Works of Max Weber, Clifford Geertz and Rudolf Bultmann

Abstract: Max Weber, Clifford Geertz, and Rudolf Bultmann are often cited by anthropologists and sociologists who are trying to determine the essence of human sciences through a deep analysis of the subjective meanings that the actor sets to his/her behaviour. This article provides an analysis of theoretical and epistemological conceptions of the three thinkers mentioned above, and the author concludes that each of them uses the construction of subjective justification in a different way. Weber distinguishes behaviour itself from its meaning, which is constituted by a subjective reference to the values of the actor, and also of the recipient (or researcher). In Weber's point of view someone else's meaning of behaviour is eventually undeterminable and the only possibility the researcher has is to come close (but only close) to the subjective meaning through an ideal-typical construction, although Weber eventually does not refuse such ideal-typical constructions which are behind the cognitive possibilities of the actor. On the other hand, Geertz's attempt at an orientation of a description according to the actor primarily leads to the view of cultural and social facts from a bird's-eye perspective, to a presumably deeper understanding than the actor is able to have. In this article the author argues that the differences between Weber's and Geertz's theoretical constructions originate in their contrasting conceptions of the nature of culture. Another such case is Bultmann, owing to the fact that he does not concentrate on the subjective meaning of action in a narrow sense, while he aims at, in his eyes, all human existential experience of reality.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2002, Vol. 38, No. 5: 553–564

V každodenním životě a jeho prožívání si vždy znovu na příkladu nás samých uvědomujeme různost našich *úmyslů* od z nich plynoucích *důsledků*, vnějších průběhů našeho jednání. V neposlední řadě – avšak zřejmě nejvýrazněji – v onom „nenávistném šklebu“ zvrácených nadějí, kdy zamýšlející dobro konali jsme zlo. Vystává tím filozoficky a teologicky významná otázka, „zda má naše osobní existence ještě nějaký skutečný smysl, když nám naše činy takřikajíc nepatří“ [Bultmann 1994: 11], když stojí (nebo stát mohou) proti „nám“. Podstatné přitom je již ono uvědomění si fundamentální různosti osobních záměrů, subjektivně vnímaného smyslu jednání od vlastního jednání. Tato obecně zjevná dife-

* Veškerou korespondenci zasílejte na adresu: Mgr. Zdeněk R. Nešpor, Sociologický ústav AV ČR, Jilská 1, 110 00 Praha 1, e-mail: nespor@soc.cas.cz

rence ostatně tvořila jednu ze zásad římského práva, neboť „*cogitationis poenam nemo patitur*“ (Ulpianus: Digesta 48, 19, 18), zatímco křesťanské teologické myšlení dávalo významu přednost před aktem (např. Tomáš Akvinský: Sth II, 2, Q 5, A3).

Rozdílnost vnějších průběhů jednání, sociálních praktik (nemluvě o jejich sociálních reprezentacích, jež namnoze nejsou než jejich tu méně, tu více matným odleskem [Horský 1999: 10n.]) od smyslu, který mu jednajícím subjekt přikládá, však na druhou stranu nezbytně vyvolává touhu poznat právě i – nebo dokonce zejména – tento subjektivně zamýšlený smysl jednání. Touto svou snahou jít „za“ vnější průběhy se pak podle mnohých myslitelů odlišují vědy, jež jsou nazývány kulturními, společenskými či duchovními od věd přírodních, respektive od „přírodopzpytně“, „empiricky“ či „filologicky“ založených metodologií (jiné) části společensko-vědních badatelů. S obzvláštním zřetelem pak tuto snahu cítíme v určitých epistemologických koncepcích obecné antropologie či v „antropologizaci“ mnohých společenskovědních oborů, patrně zejména od 60. let 20. století (vznik historické antropologie, rekonstrukce filozofické antropologie, průnik kulturní a sociální antropologie do německé oblasti atd.). Za hlavní předmět tohoto studia totiž někteří badatelé pokládají právě odkrytí – nebo lépe: konstruování – subjektivně zamýšleného smyslu (cizího) jednání [viz Nešpor 1999: 232].

Mezi autory, na které se takto vymezená obecná antropologie odvolává nejčastěji, nepochybně patří Max Weber, Clifford Geertz a Rudolf Bultmann. Vzájemné komparaci těchto klíčových autorů, jejichž díla se stala paradigmatickými nejen v kontextu jejich „domácích“ vědních oborů, bude věnováno následující zamyšlení, jakkoli by samozřejmě bylo možné klást otázky po dalších možných zpracováních sledované problematiky (v rámci sociologického diskursu se k problematice subjektivního smyslu jednání dále vyslovili především A. Schütz a – ze zcela jiného úhlu pohledu – N. Luhmann). Přítomná studie je jednak pokusem o rozbor toho, v čem jsou jejich pokusy o odhalování a případné odhalení subjektivního smyslu jednání shodné a v čem se naopak liší. Vedle toho však budu sledovat i neméně zajímavou otázku, hovoří-li totiž uvedení autoři vlastně vůbec o stejném smyslu jednání [viz Havelka 1998: 95–97], nebo rozumí-li každý z nich tímto smyslem cosi jiného.

Max Weber

Weber v tradici německého idealismu rozlišuje obecně živočišné „chování“ a čistě lidské „jednání“, přičemž tímto „jednáním“ (*Handeln*) se rozumí jakékoli „chování“ (*Verhalten*) – a přirozeně také nejednání – pokud s ním je *spojen* jednajícím subjektem zamýšlený smysl (*Sinn*). Je-li takové jednání svým zamýšleným smyslem vztaženo k jinému či jiným osobám, můžeme hovořit o jednání sociálním [Horský 1997: 155–157]. Právě toto sociální jednání je pak podle Webera ústředním *předmětem sociologického studia*. To ovšem vede ke značným epistemologickým problémům, neboť sestává-li jednání nejen ze svého „zjevného“ vnějšího průběhu, ale i z nezjevného smyslu, který tvoří vlastní esenci tohoto jednání, poprávu se naskytá otázka, jak se tohoto smyslu vlastně dobrat? Věc je komplikována ještě jednou skutečností, že totiž „počet a druh příčin, které nějakou individuální událost (a takový charakter mají podle Webera všechny události, srv. [Weber 1998: 28]) určovaly, je přece vždy nekonečný“ [ibid.: 33].

Redukce nekonečnosti poznatelného jsoucna (reálné i intencionální povahy) na konečný charakter jsoucna poznatelného však vyplývá z podstaty našich kognitivních schopností. „Veškeré lidské poznání nekonečné skutečnosti konečným lidským duchem ... spočívá na nevysloveném předpokladu, že předmět vědeckého uchopení (i jakéhokoli jiného poznání, pozn. ZRN) této skutečnosti tvoří v určitém okamžiku vždy jen jedna její konečná část, že pouze tato část má být ‚vědění hodná‘ a v tomto smyslu ‚podstatná‘“ [Weber 1998: 27–28]. Tato „podstatná“ povaha poznávaného (toho, co je poznávajícím „vybráno“ jako poznání hodné) přitom tkví v apriorním *předporozumění*, v zastávaných hodnotách. Každé poznání je podle Webera totiž především rozpoznáním „vztahu (poznávaného) k *idejím kulturních hodnot*, s nimiž ke skutečnosti přistupujeme“ [Weber 1998: 33], stejně jako každé jednání je „zastávání určitých hodnot, a (...) tím zpravidla jejich zastávání *proti jiným hodnotám*“ [ibid.: 10].

Toto selektivní posuzování určitých jevů, jejich vztažení k hodnotám (*Wertbeziehung*) pramenící ze skutečnosti, že člověk je nadán „schopností a vůlí zaujímat ke světu *postoj* a propůjčovat mu *mysl*“ [Weber 1998: 35], nutně vede k tomu, že „porozumění“ (*Verstehen*) těmto jevům či konkrétně našemu (cizímu) jednání znamená jeho (jejich) „uchopení výkladem“ (*deutende Erfassung*) [Weber 1972: 4; srv. Havelka 1998: 97–98]. Jakékoli porozumění sociálnímu jednání je tedy *konstrukcí smyslu*, který mu jednajícím přikládá, a to ať jsme jednajícím „tváří v tvář“, ať se snažíme konstruovat (a tím se přiblížit jeho nalezení, nikoli však toto dosáhnout) tento smysl v jednání člověka synchronně, či diachronně nám vzdáleného.

Weber prohlašuje, že kultura „je konečný výsek ze smysluplné nekonečnosti světového dění, obdařený smyslem a významem z lidského hlediska“ [Weber 1998: 35], čemuž dlužno rozumět i tak, že kultura je povytce individuální. Kulturní a sociální svět je podle tohoto autora *hypotetickým konstruktem*, kdy v každém jednotlivém okamžiku cizímu jednání „podsouváme“ námi uvažovaný smysl v naději, že tento smysl nebude „příliš odlišný“ od smyslu subjektivně vnímaného jednajícím. S tímto teoretickým závěrem není nijak kolizní „praktická“ úvaha, že každá kultura (kulturní okruh) je definována společně sdílenými hodnotami, že totiž její příslušníci si stojí blíže, rozumějí si více a lépe mezi sebou než s „obyvateli“ jiných kultur, míst a dob. Bezvýhradně si totiž podle Webera nerozumějí nikdy.

Je-li již rozumění „tváří v tvář“ ve své plnosti problematizováno, je zřejmé, že jakmile se pokusíme (vědecky) porozumět, tedy opět výkladem uchopit jednání osob místně či časově nám vzdálených, dostaneme se do ještě větších neshází. Jedinou oporou nám může být přesvědčení, že i tato snaha porozumět je metodicky zcela shodné povahy, i toto porozumění je snahou teoretickou konstrukcí se přiblížit subjektivně vnímaného smyslu dávných či vzdálených jednajících. V tomto případě však nejde tolik a jen o porozumění tomuto subjektivnímu smyslu, o „dějinný psychologismus“, který Weber vícekrát kritizoval [viz Horský 1999a: 49], jako o smysl „objektivní“, určující ten který historický vývoj. „*Základní povinnosti vědecké sebekontroly*,“ píše Weber, je „ostře odlišovat *srovnávání* skutečnosti s ideálními *typy* v logickém smyslu od hodnotícího *posuzování* skutečnosti na základě *ideálů*“ [Weber 1998: 51]. Myslí tím přitom nejen nemístnost hodnotících soudů (nikoli hodnotových uchopení) v kulturních vědách, ale také z povahy kognitivního procesu plynoucí *různost* ideálních typů (jakožto našich teoretických konstrukcí) od dobových ideálů (subjektivně vnímaných

smyslů), jimž se tyto sice mnohdy blíží, jimiž však nejsou. Ideální typ totiž je (zcela v „nominalistickém“ duchu) něčím odlišným od subjektivního smyslu, kdy třeba v případě asketické nitrosvětské protestantské etiky její zastánci spatřovali smysl v sebezpotvrzení vlastní soteriologické naděje časnými úspěchy, zatímco Weber o tomto jejich jednání uvažoval jako o zdroji kapitalistických hospodářských vztahů [Weber 1996].

Co tedy je ideální (čistý) typ? Podle Webera výsledek naší apriorní úvahy o tom, co je na dané skutečnosti typické, který je pak aplikován na nekonečnou mnohost zkoumané skutečnosti. Jde tedy o logický *nástroj* určený *k* její *systemizaci*, jenž bere do úvahy některé její rysy, které poznávající považuje za podstatné, tím ji zjednodušuje a umožňuje její schopnost „být poznána.“ Je ovšem zřejmé, že ideálních typů popisujících jednu každou skutečnost může být nekonečné množství (jinak řečeno, že poznání je neukončitelné), že jejich „výpovědní hodnota“ je založena na (zatímní) funkčnosti jimi prostředkovaného výkladu. To plyne z toho, že „objektivní platnost všeho zkušenostního vědění je založena na tom a jen na tom, že je daná skutečnost uspořádána podle kategorií, které jsou ve specifickém smyslu *subjektivní*, tvoří totiž *předpoklad* našeho poznání a jsou vázány na předpoklad *hodnoty* té pravdy, již je nám s to poskytnout zkušenostní vědění“ [Weber 1998: 61–62]. Vědecké poznání ve weberovském smyslu tedy (oproti víře) neusiluje o empiricky nemožný důkaz „pravdivosti“ ideálních typů, namísto poznání *sensu stricto* se spokojuje s adekvátním (a jen dočasným) *porozuměním* zkoumané skutečnosti.

Weberovy úvahy o jednání tedy můžeme shrnout: 1. jednající jedná právě tak, jak jedná, poněvadž svému jednání přiřkládá určitý smysl (vztahuje je ke svým subjektivně vnímaným hodnotám), 2. pozorovatel (účastný, dobový) nebo (pozdější) badatel posuzující toto jednání tak činí opět konstrukcí, vztážením sledovaného jednání ke svým apriorním hodnotám a 3. hodnotové ideje obou se vždy více či méně liší a tedy se různí i významy, přiřkládané tomu kterému jednání. I Weber sice dále říká, že duchovním procesům, o které nám ve společenských vědách jde, „rozumíme“ znovuprožíváním“ [Weber 1998: 29], myslí tím však něco značně odlišného od pozdějších německých „rozumivých“ duchovních věd, zejména sociologie a fenomenologie náboženství, psychologie a literární vědy, nezbytnost badatelovy apriorní ideálně-typické konstrukce onoho smyslu. K této otázce se ještě vrátím.

Clifford Geertz

Geertz poeticky říká, že kulturní antropologie je pokusem „číst“ text jiné kultury, přičemž „to, co nazýváme našimi daty jsou ve skutečnosti naše vlastní interpretace interpretací jiných lidí“ ([Geertz 2000: 19]; [S. Kužel 1999: 93] by raději překládal: „teoretické rekonstrukce konstrukcí“). Antropologie se tedy v jeho optice snaží – Geertz tomu říká „orientace popisu podle aktéra“ – „rekonstruovat ‚smysl‘, ‚význam‘, který dávají aktéři svému jednání“ [Geertz 2000: 17, 25]. Přitom Geertzův „zhuštěný popis“ sledovaných skutečností, snaha dobrat se toho, co leží za sociální reprezentací, významu toho kterého jednání v daném historickém a sociokulturním kontextu, zdánlivě upomíná na – autorem ostatně citovaného – Maxe Webera, neboť i jemu přeci šlo o subjektivně vnímaný smysl sociálního jednání. Ve skutečnosti však jde v obou případech o něco značně *odlišného*.

Nejde přitom jen, jak se nám snaží namluvit S. Kužel [1999: 102] – a vlastně vůbec ne – o Geertzovu snahu „rekonstruovat“ myšlení jiného, proti Weberově „konstrukci“ tohoto, poněvadž v tomto případě jde jen o nešťastné vyjádření. I Geertz si totiž uvědomuje fundamentální *nemožnost* dobrat se cizích subjektivních smyslů, odlišnost aktérské a receptivní interpretace, respektive „empirického“ a ideálního typu, toho že popis těchto významů je pouhou naší interpretací v naději, že „aktérské významy“ budou součástí etnografem zachyceného dění ... [třebaže] jsou neoddělitelné od etnografovy autorské interpretace významů aktérského jednání v etnografem vytvářeném „hustém popisu“ [Kužel 1999: 108; srv. Geertz 2000: 26–27]. Navíc „čtením kultury jako textu může podle Geertze etnograf objevit významy a struktury ... skryté i před samotnými „natives“ [Kužel 1999: 109], jinak řečeno ony weberovské ideální typy, které neodrážejí sociální jednání a jeho smysl. Zásadní rozdíl je však někde zcela jinde, tkví v naprosto *odlišném pojetí kultury* u obou autorů.

Weber kulturu chápal jako hypotetický konstrukt, jako množinu příbuzných interpretací subjektivních smyslů přisuzovaných jednání někomu jiného, která trvá dotud, dokud existuje alespoň dílčí shoda (nebo alespoň vzájemná nekolisnost) těchto interpretací s původními významy, dokud existuje alespoň jistá míra vzájemného porozumění odvíjející se od společně sdílených hodnot. Naproti tomu kulturní vzorce podle Geertze jsou *vnějšími* zdroji informace, ležícími za hranicemi jednoho organismu, a to ve společně sdíleném intersubjektivním světě [Geertz 2000: 108n.]. Jinak řečeno geertzovská kultura je *objektivně existující nadindividuální duchovní entita* sdílená svými nositeli, z jejíž podstaty pramení vzájemné rozumění, zatímco kultura ve Weberově pojetí existuje jen ve svých členech a je každým jejich jednáním *vždy znovu* vytvářena (dojde-li k přiblížení subjektivního smyslu jednajícího s jeho interpretací recipientem). S tím souvisí i autory naznačený „barevný“ rozdíl obou pojetí kultury, kdy v prvním případě ve společnosti (respektive v jednání jejich příslušníků) není žádný ne-kulturní prvek, všechno má nějaký kulturní význam, je danou kulturou „zabarveno.“ Naproti tomu Weberovi je empirická sociální skutečnost „bezbarvá“, kulturní zbarvení jí dává teprve vztahení k hodnotám a to jen té její části (z původní nekonečné mnohosti), která je tohoto vztahení „hodná“ ve výše uvedeném smyslu. Odtud i epistemologický rozdíl: Geertz i Weber se cítí s to rozumět kultuře i jinak – a v jistém smyslu lépe – než její příslušníci, avšak Geertz proto, že *holisticky* pojímá cizí kulturu jako celek (a posuzuje jednání toho kterého participanta z hlediska „správnosti“ v rámci tohoto konečného celku), zatímco Weber svou konstrukci ideálního typu, zohledňující i ty důsledky sociálního jednání, s nimiž jednající „nepočítali“, respektive je vzhledem ke svým kognitivním schopnostem a axiologickým schémátům nebyli s to nahlédnout.

S. Kužel [1999: 98] v návaznosti na Geertzovo vlastní sebepochopení charakterizuje geertzovskou interpretativní antropologii čtyřmi body: 1. je interpretativní v tom smyslu, že zachycuje pouze něco ze sledované skutečnosti (to, čeho si badatel „všiml“), a to tak, aby byl patrný význam popsaneho, 2. jde o snahu zachytit takový význam, jaký jednající subjekt svému jednání připisuje, tato snaha je však již badatelovou konstrukcí, 3. zároveň tato snaha vychází z holistického pojetí kultury, a tedy 4. „malá fakta potvrzují velké otázky ...protože je to v jejich přirozenosti“ [Geertz 2000: 35], jinak řečeno jde o jednotný a konečný systém (kulturu), jehož každý prvek nějakým způsobem vypovídá o celku. S epistemologickými úvahami Maxe Webera přitom Clifford Geertz sice je v leccěms ve

shodě, v jiném je však překračuje, ač tento rozdíl si Geertz (a mnozí jeho interpreti) zřejmě příliš *neuvědomuje*. Ve svém pojetí kultury (nikoli již v epistemologii) totiž stojí blíže jinému novokantovci, Ernstu Cassirerovi.

Cassirer [1996] sice s Weberem soudil, že jevu je přikládán význam na základě souhrnu apriorních duchovních funkcí, avšak tyto funkce jsou podle něj v daném kulturním kontextu shodné na základě kolektivní (kulturní) povahy myšlení, které se děje v rámci symbolických forem (mytologie, umění a jazyka). Cassirerovské symboly tedy jsou ze své definice té povahy, že jejich prostřednictvím dochází ke kolektivnímu myšlení, že tvoří „kulturu“, která má svébytný ontologický status. Cassirerovi (a shodně i Geertzovi) tudíž kultura nebyla „jen“ hypotetickým konstruktem, jako tomu bylo v pojetí Weberově, nýbrž reálně existující, svými participanty vytvářenou, ale je přesahující „samobytnou“ duchovní entitou.

Rudolf Bultmann

Ještě jinak o povaze subjektivně uvažovaného smyslu jednání a možnostech jeho prozkoumání v myšlení jiných uvažoval R. Bultmann. V tomto kontextu zřejmě stojí za to alespoň letmo se zastavit u „vnitřně rozumivých“ fenomenologů a sociologů náboženství druhé čtvrtiny 20. století.

Asi nejvýznamnějším představitelem této školy byl Holanďan Gerardus van der Leeuw, který navíc – na rozdíl od dalších – precizně popsal vlastní badatelskou metodu [1967: 671–678]. Van der Leeuw vyšel z weberovské představy chaosu skutečností, které se našemu vědomí zjevují, v němž se toto vědomí snaží na základě vlastního předporozumění (apriorní přijímaných hodnot) o vytvoření ideálně-typické struktury. K tomuto porozumění konstrukci však podle van der Leeuwa vede nejen již zmíněné, ale *především* vlastní *nazření logu*, znovuprožití celku a tím i vnitřního významu sledované skutečnosti (vzpomeňme ostatně, že i Cassirer se v mnohém nechal inspirovat někdejší gestalt-psychologií). Podle autorova značně ambiciózního příkladu dokonce v té míře, že subjektivní smysl 4000 let mrtvého Egypťana lze znovuprožít stejně dobře (nebo stejně málo), jako porozumět jednání souseda či svému vlastnímu, od kterého nás dělí 30 let [van der Leeuw 1967: 672]. Jeho metoda tak sice nepochybně odkazuje na Webera, v lecčems však jde i za tohoto autora. Především v okamžiku onoho znovuprožití skutečnosti, které prý bylo lze i uměle vyvolat, nezbytného k plnému pochopení významu skrývajících se za jednáním jiného subjektu. Van der Leeuw totiž sice uznával Weberem nastíněnou hypotetickou povahu našich soudů o nám cizí skutečnosti, věřil však, že se může dostat i jaksi „za ní“ její hypostazí. Pozorující subjekt totiž podle něj vždy nalézá jen částečné významy, což jej prý nakonec vede k *pochopení posledního, náboženského smyslu*, jenž stojí za všemi patrikulárními smysly, a tedy (v tomášovském smyslu) umožňuje, garantuje jejich bytí [van der Leeuw 1967: 679–682]. Kritika van der Leeuwovi zajisté poprávu vytkla přílišný subjektivismus a nulovou možnost verifikovatelnosti takto získaných poznatků [srv. Waardenburg 1978: 187–247], důležité však je, že velmi podobně pracovali ve stejné době i další autoři, Joachim Wach na poli sociologie náboženství [Wach 1946] nebo Rudolf Otto ve své fenomenologii náboženství [Otto 1917]. Jejich výkladové struktury fenoménů, které se více než

o sociální reprezentace opírají o apriorní duchovní představy pozorujícího subjektu (jež jsou zajisté také fenomény, avšak pouze intencionální povahy), přitom nutně dávají život otázce, nevňášejí-li se mnohdy i tam, kde vůbec nebyly. Celý tento problém přitom zřejmě pramení z druhého (vedle Webera) zdroje jejich úvah, z rodící se existenciálně a fenomenologicky orientované *filozofie*, již tito protestantští teologové a religionisté recipovali mezi prvními [srv. Smolík 1998: 50–53]. Hovoří se zde namísto předporozumění jako předpokladu poznání (W. Dilthey a novokantovci) o *neoddělitelnosti* poznávané skutečnosti od vědomí a vlastní existence subjektu, takže H. G. Gadamer později dokonce prohlásí, že „historické poznání je zároveň historickým věděním a historickým bytím“. Z této intelektuální tradice přitom vyšel i Rudolf Bultmann.

Bultmann soudil, že historické (a jakékoli jiné společensko-vědní badání) sice je možné v chartierovském „filologickém smyslu“, jako určování „faktů a časů“, že to však nestačí, poněvadž „*dějiny* [jsou vedle individuálních faktů navíc; pozn. Z.R.N.] *pohyb, proces*, v němž nejsou jednotlivé události bez souvislosti, nýbrž jsou propojeny *řetězcem příčin a následků* ...a konečně jsou historické události a činy tím, čím jsou historické, jen společně se svým *smyslem* nebo se svým *významem*“ [Bultmann 1994: 93–94]. Porozumění tomuto smyslu pak je v Bultmannově optice umožněno interpretováním „životním vztahem k věci“, jeho „existenciálním setkáním s dějinami.“ „Dějiny dávají smysl jen poté, co si ho historik, který přece sám žije v dějinách, uvědomuje a dějin se objektivně účastní“ [ibid.: 96].

Protože nestojíme na konci dějin nebo mimo dějiny, *nemůžeme nahlížet* jejich *smysl přímo*, nýbrž pouze úvahou, co tvoří autentickou *bytnost* dějin, jejich obsah, jádro? Bultmann v duchu rodící se existenciální interpretace evangelia odpovídá: člověk, neboť člověk je stále na cestě k tomu, čím chce být [Bultmann 1994: 118]. V každém jednotlivém okamžiku cítí odpovědnost před budoucností, rozhoduje se pro její podobu i tím, že integruje své (individuální a kulturní) dějiny. Takovému bytí ve světě Bultmann (a s ním i další existenciální teologové, na rozdíl od samotného Heideggera, z něhož vyšli) říkají s odvoláním na evangelijní zvěst a její pavlovskou interpretaci „eschatologické bytí“ [ibid.: 39–42; srv. Smolík 1998: 28n.], protože „každý okamžik má možnost být eschatologickým okamžikem, a v křesťanské víře je tato možnost uskutečněna“ [Bultmann 1994: 129]. V této optice je nahlíženo i dějezpytné a obecně kulturně-vědní studium. S odkazem na novokantovce (či spíše na společný pramen, W. Diltheye) je Bultmannovi historická práce vždy interpretací, její „rozumění“ je podmíněno *znovuprožíváním*, přičemž se na první pohled zdá, že neexistuje nějaký konečný, jednotný smysl, že „souvislost rozumění“ dobově či místně jiným kulturám (a „jejich“ lidem) je umožněna jen „obecně lidskou přirozeností“ [ibid.: 101]. Za touto „obecně lidskou přirozeností“ se však již skrývá její teologický – nebo chcete-li *filozofický* – *předpoklad*, přeci jen trvání čehosi stálého v proměnlivém světě. Tím je co do podstaty se *neměnící člověk*, jeho existenciální prožívání, bytí ve svých „formách“ zajisté proměnlivé, jak sám Bultmann ukazuje svou grandiózní koncepcí „demytologizace“ evangelijní zvěsti [viz Smolík 1998: 26–28]. Přitom zároveň platí – a v tom je již posun proti „rozumějící“ religionistice – že badatel své znovuprožívání minulého dělá ze sebe a „pro sebe“, neboť „historické fenomény nejsou tím, čím jsou, izolovaně a samy pro sebe, nýbrž teprve ve svém vztahu k budoucnosti, pro niž mají význam“ [Bultmann 1994: 96]. Vzpomeňme ostatně v tomto kontextu, což v autorské zkratce říká totéž, že Bultmann existenciální význam kříže jako svrchované pohoršivé události, a tudíž bytostného projevu

paradoxu víry, nazývá významem „dějinným“ (*geschichtlich*) či zároveň „eschatologickým“ [Smolík 1998: 29].

Jednota dějin či různých kultur tedy podle Bultmanna není v kausálním propojení ani v logicky nutném pokroku, kategoriích, jež postulovalo dějepisceví 19. století a liberálně-teologická škola a které Bultmann tvrdě kritizuje [1994: 16, 60–63], nýbrž v jejich imanentním smyslu, „bytnosti“, kterou je vždy shodná odpovědnost jednajícího člověka za vlastní minulost i budoucnost [ibid.: 120–121]. Jeho studium jednání jiných subjektů tedy není nijak „vnější“, přičemž třeba E. Troeltsch je pro svou „nezaujatost“ explicitně odmítán [Smolík 1998: 34], naopak má být pohybem zkoumajícího vybaveného vlastním předporozuměním (eschatologickou existencí) do „vědomí“ zkoumaného subjektu na základě shodné „obecně lidské“ dispozice (existenciálního prožívání) a odtud zpět k integraci takového (znovu)prožitku nejen do vlastního vědomí, ale především do vlastního bytí.

Je přitom zřejmé, že jde o stejný subjektivismus, jaký byl vytýkán již „rozumivým“ fenomenologům a sociologům náboženství. *Neexistuje verifikovatelnost takového prožitku jiného*, stejně jako předpoklad „obecně lidské“ existenciální existence není než filozofickým předpokladem. J. Moltmann [1967: 65] proto, právě s odvoláním na Troeltsche, Bultmanna kritizoval úvahou, že lidské sebeporozumění je vždy podmíněno a zprostředkováváno kulturním kontextem, dějinně a společensky. Jinak řečeno, že tento kontext neovlivňuje jen „formu“ (jíž Bultmann odstraňuje svou „demytologizaci“, „převyprávěním“ modernímu člověku), ale i „substanci“, se kterou je „forma“ v tomášovském duchu neoddělitelně spojena. Bultmann tomuto nařčení ze subjektivity nemohl čelit než novým poukazem na – vírou objektivovanou – věčnou a neměnnou existenciální podstatu lidského bytí, tím že *o nějaké objektivní poznání v empiricko-vědním smyslu vlastně nejde* [Bultmann 1994: 95–98]. Mají-li totiž dějiny či studium jiných kultur význam *jen* pro naše bytí, pak nemusí být „čteny“ než z jeho úhlu pohledu a pro něj. Fenomenologové náboženství, byť třeba G. van der Leeuw ve své koncepci konečného poznání jako „spásy“ nestál Bultmannovi příliš daleko [van der Leeuw 1967: 677–678], naopak spíše akcentovali alespoň částečnou verifikovatelnost svého poznání pramenným, „archeologickým či filologickým“ materiálem [ibid.: 677]. Tu se však znovu nabízí otázka, nebylo-li takové „domýšlení“ pozitivních pramenů jen „fantazií na volné téma“, shledáváním intencionálních prožitků, o nichž naprosto nebylo lze říci, byly-li i reálnými. Proti Weberovým epistemologickým úvahám je zde přece ten rozdíl, že Weber svým ideálně-typickým konstrukcím vždy nárokoval jen *částečnou platnost* (adekvátní porozumění namísto poznání), podmíněnou jejich schopností funkčního vysvětlení, a navíc *platnost jen „intencionální“*, coby vysvětlujících logických principů. Weber zavedl ideální typ jako „hypotetickou entitu“ vytvořenou ke srovnávacím účelům; (kteřá) přestože pochopitelně musí být vztažena k původním skutečnostem, není ani jejich obecnou abstrakcí, ani hodnotícím kritériem, ani jejich souhrnem“ [Swatos 1976: 133]. Navíc ačkoli Weber i Bultmann hovořili o subjektivním smyslu jednání jako o jeho nedílné součásti, jen v prvním případě šlo o subjektivně (a tedy alespoň v potenci jedinečně) zakoušený smysl *sensu stricto*, zatímco ve druhém o subjektivní smysl, který byl vzhledem ke své dějinné bytnosti nezbytně určen *ontologicky*, a tedy *přesahoval* aktérské vědomí. Tato intersubjektivita (či ještě spíše: ontologická ukotvenost) ovšem Bultmannovi nebránila hovořit o subjektivním smyslu jednání, již proto ne, že byla (v teologickém smyslu) jeho jediným „ospravedlněním.“

Závěry

Jaká byla epistemologická východiska a metody poznání subjektivního smyslu cizího jednání Maxe Webera, Clifforda Geertze a Rudolfa Bultmanna, v čem se tito autoři shodovali a v čem naopak rozcházel, bylo již řečeno výše. Na tomto místě proto zbývá shrnout, jak dalece tito tři zástupci různých tematických okruhů kulturních věd a různých badatelských škol vlastně hovořili o stejném „smyslu“ jednání, do jaké míry si naopak pod tímto, v jejich díle namnoze klíčovým, termínem představovali něco více či méně odlišného. Leci přitom napoví zamýšlení nad cíli, které svým studiem sledovali.

Max Weber se snažil především o odhalení ve své optice objektivních dějinných zákonitostí, tedy takových, které jsou sice subjektivně a dobově či kulturně (vzhledem k badatelem zastávaným hodnotám) podmíněné, v daném kontextu však neúplněji a nejlépe vysvětlují určitý individuální historický či společenský vývoj. Šlo mu o postižení ideálních typů, a přestože tyto někdy – jen někdy a jen částečně – souvisely se subjektivně uvažovaným smyslem jednání, tímto se vlastně nezabýval než v oné teoretické konstrukci, kdy upozornil na jeho význam v každém jednání i každé recepci nějakého jednání. Hlavní důvod tohoto praktického nezájmu přitom byl samozřejmě epistemologický, neboť byla-li Weberovi kultura hypotetickým konstruktem, subjektivním výběrem z nekonečné mnohosti skutečností, vyplývá z toho nejen neukončitelná povaha jejího zkoumání, ale zejména nulová verifikovatelnost badatelem (či obecně pozorovatelem) konstruovaných cizích subjektivních smyslů přikládaných jednání. Tyto vznikají konstrukcí, axiologickým vztahem, které pozorovatel není s to plně nahlédnout, přičemž je navíc omezen svým vlastním vztahováním se k hodnotám.

Cliffordu Geertzovi naproti tomu jeho holistické pojetí kultury, na kterou se na rozdíl od participantů dívá „z ptačí perspektivy“, umožnilo onu roli „sociologa jako cizince“, k níž od 60. let stále zřetelněji tihnou některé sociologické školy (A. Schütz, H. Garfinkel). Badatel jakožto „cizinec“ totiž sice jen zvolna, obtížně a vždy neúplně poznává (kulturní) systém, který sleduje, v jistém smyslu však stojí i nad ním, a tedy mu rozumí lépe než jeho nositelé, protože, jak ve srozumitelné zkratce říká M. Disman [1993: 330], zatímco „pro člena skupiny je ‚znalost že‘ dostatečná. Cizinec musí pátrat po ‚znalosti proč‘.“ Aby se přitom této „znalosti proč“ dobral, nemůže se Geertz vyhnout snahám po nahlédnutí subjektivních smyslů jednání, jež jsou tudíž v jeho optice klíčové. Právě proto se hovoří o geertzovské „orientaci popisu podle aktéra.“ Jde však o tenký *interpretační* led, neboť „orientace popisu podle aktéra“ ve skutečnosti není než (badatelovou) konstrukcí (aktérovou) konstrukce nezjevného smyslu toho kterého jednání.

Bultmannův teologický přístup [srv. Nešpor 1999: 228–230, 233] je zcela odlišný, jeho smysl jednání není *de facto* subjektivní, ale subjekt přesahující, nadkulturní a naddějinný. Jakékoli jednání se totiž Bultmannovi jeví jako smysluplné, pouze participuje-li na jediném, *eo ipso* objektivním existenciálním, respektive eschatologickém bytí, které se sice v různých kontextech může projevat různě, ve své bytnosti však zůstává shodné. Námítky o subjektivismu a neverifikovatelnosti takovýchto úvah jsou přitom zamítány odkazem na jejich existenciálně-filozofický základ, který ovšem není než svého druhu vírou. Na její omezenost přitom paradoxně upozornili již Bultmannovi teologičtí kritikové, podle kterých „Bultmannův Selbsterständnis odvozený ze subjektivních předpokladů lidské exis-

tence nevystihuje lidskou existenci v celé její šířce a hloubce ... zužuje [evangelijní] zvěst ... Paradoxně pak platí, že mu filozofický systém existencialismu brání vzít moderního člověka vážně v celé šíři a hloubce jeho existence, kterou ... z lidských předpokladů, z existenciální filozofie není možno poznat“ [Smolík 1998: 31]. Tato teologická kritika Bultmannova existencialismu ovšem neznamená jeho bezproblémové přijetí v kontextu společenských věd, právě naopak. Jeho představa subjektivního smyslu dějin, jehož původcem je Bůh, totiž není z „lidského“ hlediska vědy příliš použitelná, její aplikace nezbytně zůstává omezena na specifický teologický diskurs.

ZDENĚK R. NEŠPOR vystudoval obecnou antropologii na Fakultě humanitních studií UK a religionistiku na Filozofické fakultě UK; je interním doktorandem Ústavu českých dějin FF UK. Pracuje v Sociologickém ústavu AV ČR, externě přednáší dějiny a sociologii náboženství na FHS UK. Soustavně se věnuje sociologii a historické, sociální a kulturní antropologii, zejména problematice moderní české religiozity a teorii a metodologii studia náboženských dějin. Publikoval v různých sbornících a časopisech.

Literatura

- Bultmann, Rudolf [1957] 1994. *Dějiny a eschatologie*. Praha: OIKOYMENH.
- Cassirer, Ernst [1923–1925] 1996. *Filosofie symbolických forem*. Praha: OIKOYMENH.
- Disman, Miroslav 1993. *Jak se vyrábí sociologická znalost*. Praha: Karolinum.
- Geertz, Clifford [1973] 2000. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Havelka, Miloš 1998. „Max Weber a počátky sociologie náboženství“. Pp. 13–115 in Max Weber, *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad.
- Horský, Jan 1997. „Problém ‚symbolu‘ a ‚smyslu‘. Max Weber a dějepisná práce“. Pp. 147–160 in *Vindemia. Sborník k 60. narozeninám I. Martinovského*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Horský, Jan 1999. „Dějepisec a pojmosloví“. Pp. 9–47 in idem (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Horský, Jan 1999a. „Myšlení a citění, autonomie vědomí, individuum“. Pp. 48–86 in idem (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Kužel, Stanislav 1999. „Zákoutí antropologické ‚orientace popisu podle aktéra““. Pp. 87–118 in Horský, Jan (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Leeuw, Gerardus van der [1933] 1967. *Religion in Essence and Manifestation*. Gloucester, Mass.: Peter Smith.
- Moltmann, Jürgen 1967. *Theology of Hope*. London: SCM Press.
- Nešpor, Zdeněk R. 1999. „Pojmy ‚církve‘ a ‚sekta‘ v českém předmarxistickém dějepisectví a sociologii náboženství“. Pp. 204–247 in Horský, Jan (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení*. Ústí nad Labem: Albis international.

- Otto, Rudolf [1917] 1998. *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad.
- Smolík, Josef 1966. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. Praha 1998²: ISE (OIKOYMENH).
- Swatos, William H. 1976. „Weber or Troeltsch? Methodology, Syndrome and the Development of Church-Sect Theory“. *Journal for Scientific Study of Religion* 15 (2): 129-144.
- Waardenburg, Jacques 1978. „Gerardus van der Leeuw As a Theologian and Phenomenologist“. Pp. 187-247 in *Reflections on the Study of Religion*. The Hague: Mouton de Gruyter.
- Wach, Joachim [1944] 1946. *Sociology of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weber, Max 1904. „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“. Český překlad: Pp. 7-63 in Max Weber, *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH.
- Weber, Max [1905] 1996. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Weinheim: Beltz Athäneum Verlag.
- Weber, Max [1922] 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.

Letopočet za jménem v hranaté závorce udává první vydání díla.

Summary

Many contemporary social scientists, especially among anthropologists, try to define the subject of their research as the subjective justification of human actions and a tension between it and the actions themselves. In this discourse Max Weber, Clifford Geertz and/or Rudolf Bultmann are frequently cited authors, although each of them work on different fields of study and with dissimilar definitions of the subjective sense of action.

Max Weber distinguished the action and subjective justification of it in the tradition of German idealist philosophy, primarily for epistemological reasons. The sense of an action was, in his eyes, subjectively constructed on the basis of bearing upon values, which are ultimately private. It means that a culture in fact does not really exist, it is constructed in each moment by a particular approach to understanding (which can never be completed) the other in relation to actor and recipient. Scientific comprehension was, for Weber, just the same; our interpretation of somebody's action is nothing but our ideal-typical construction of his or her subjective justification of the action, in the hope that we are approaching his or hers, but which is ultimately based on our own values. On the other hand, Weber also constructed interpretations of human acting which had no relation to a subject's subjectivity (e.g. the ascetic protestant ethic as a foundation of the spirit of capitalism). Both kinds of his ideal types were justified by him as hypothetical, cognitive constructs, which are neither historical or social reality, nor even the true, ultimate reality. Although Clifford Geertz also wants to set his study of culture on only its participant's subjective justifications, in his eyes and contrary to Weber, a culture is a relatively coherent and holistic system which can be scientifically examined; from this point of view it is possible to understand the culture better than the participants do. Geertz tries to apply Weber's methodology, but in fact he mixed up both kinds of Weber's ideal types, which are distinguished above, and his definition of culture is more closely related to Ernst Cassirer. Rudolf Bultmann's theological approach was quite different, the author proceeds from Heidegger's philosophy and also - which is not frequently mentioned - from 'inner-understanding' phenomenology of

religion. He did not attempt to find subjective justifications in the narrow sense, but in the transcendent and omni-human existential or eschatological sense, which is present, according to Bultmann, in all human being. According to his method, Bultmann was able to find the mythological world outlook nothing but a shell of Evangelium, and 'demythologised' it, and he was able to understand the world outlook as just an instrument of interpretation. On the other hand, he was not able to say that his own existential philosophy and theology was also nothing but a world outlook.

One can conclude that Weber's, Geertz's and Bultmann's approaches to the issue of subjective justification of action were quite different, in short because all of them worked on different although related questions. If we are to use their methodological and epistemological concepts, we should be aware of these differences, their roots and their implications.