

SBÍRKA
SPISŮ PRÁVNICKÝCH A NÁRODOHOSPODÁŘSKÝCH.
VYDÁVAJÍ
KAREL ENGLIŠ A FRANTIŠEK WEYR.

SVAZEK XXXIII.

O METODĚ SOCIOLOGICKÉ

NAPSAL
PROF. DR. FRANTIŠEK WEYR.

III haa 3 β



8829-III

V BRNĚ 1927.

NAKLADATELSTVÍ BARVIČ & NOVOTNÝ,
KNIHKUPECTVÍ PRÁVNICKÉ FAKULTY MASARYKOVY UNIVERSITY.

Pojednání, které zde vydávám samostatně, uveřejněno jest jako příspěvek do letošního (VI.) svazku Vědecké Ročenky právnické fakulty Masarykovy university. K samostatnému jeho vydání rozhodl jsem se z několika důvodů, zejména pro jeho poměrně větší objem a povšechný význam jeho tématu.

Přál bych si, aby problém metody sociologické stal se v našem písemnictví předmětem stejně podrobných úvah jako tomu toho času je ohledně problému metody juristické a hospodářské. Je nesporno, že dnešní doba vyznačuje se zvýšeným zájmem o otázky metodologické. Tomuto povšechnému proudu nemůže se vyhnouti ani naše domácí věda. Mám při tom arciť na mysli pojem metody ve smyslu noeticko-filosofickém a jsem přesvědčen, že není a nemůže býti pravé vědy, která by tento problém metody v tomto smyslu ignorovala nebo mu vůbec nerozuměla.

V Brně, v říjnu 1927.

Autor.

Úvod

Právní věda a sociologie byly si až do nedávna blízké v jednom velmi význačném směru: neměly žádnou obecně uznávanou metodu (metodologii) a žádná z nich tento nedostatek zvláště těžko nenesla. Není vyloučeno, že právě tato společná vlastnost je k sobě přibližovala, takže sociologové prohlašovali právní vědu za pouhou nesamostatnou součást své vlastní vědy, kdežto řada právních teoretiků, kteří chtěli být moderní a jít s duchem doby — neboť nejen v módě, nýbrž i ve vědě všechno nové projevuje zvláštní přitažlivost a sociologie byla takovou „novou“ vědou u srovnání se svými staršími družkami — důrazně žádala, aby právní věda, chce-li být skutečnou vědou a nikoliv pouze zastaralou dogmatikou nebo dokonce scholastikou, byla pěstována sociologicky.

Bylo proto přirozeno, že právní věda, jakmile se začala soustavně orientovati o své metodě (což činila teorie normativní), snažila se především revidovati svůj poměr k vědám, resp. vědeckým metodám, které ji hrozily pohltiti jako svou nesamostatnou součást, tedy zejména k historii a sociologii. A bylo dále přirozeno, že právní věda snažila se především vybudovati svou vlastní metodu (roz. normativní), kdežto postoj její vůči ostatním vědám, které se dostaly do nebezpečné blízkosti k ní, byl v zásadě pouze negativní, což znamená, že za předpokladu, že metoda sociologie a historie není normativní, nemají tyto vědy s právní vědou, pokud tato jest disciplinou normativní, nic co činit. Jen z dalšího předpokladu, že všeliké lidské poznávání ovládáno jest dualismem metodovým, t. j., že dlužno rozlišovat metodu kauzální (přírodovědeckou), již poznáváme svět jaký jest, a metodu normativní, již poznává se svět, jaký má být i čili svět norem¹⁾, plynulo by nepřímou pozitivní tvrzení.

¹⁾ Při čemž i svět postulátů čili svět chťení, nemá-li patřiti k světu, jaký jest, patří do světa norem, a tedy věda hospodářská k vědě normativní (v širším smyslu). Aspoň budovatel metody hospodář-

že historie a sociologie, nejsou-li disciplinami normativními, musí patřiti k disciplinám kausálním, t. j. přírodovědeckou metodou pěstovaným.

Jest úkolem tohoto pojednání, aby přímo a nikoliv jen nepřímo zaujalo stanovisko k otázce, jaká tedy jest metoda sociologie a do jaké tudíž skupiny věd tato disciplína vlastně patří, a k další otázce, čím ohraničen jest její předmět poznávání proti předmětům poznávání jiných věd.

ské vědy, K. Engliš, sám přiznává, že „protiva mezi nazíráním přírodovědeckým a teleologickým je hlubší a ostřejší nežli mezi tímto a normativním“, poněvadž oba poslední „mají mnoho společného“ (Viz „Poměr mých Základů hospodářského myšlení k normativní teorii právní“, Časopis pro právní a státní vědu, X, str. 3). Srovn. k tomu též „Základy hospodářského myšlení“, str. 22: „Mezi postulátem a normou jest poměr sousednosti, ba více, postulát a norma jest totéž se dvou stran pozorováno...“ V čem tato sousednost a blízkost spočívá, nelze na tomto místě podrobněji prokazovati.

Nejhlavnější metodologické směry v sociologii

Všem těmto směrům, vyjímajíc snad jedině nejnovější v Německu vzniklý noetický směr, jenž jest vyznačen jmény jako Stammler, Natorp a Max Weber, zdá se býti společným, že nevycházejí s hlediska kritického idealismu, nýbrž holdují t. zv. naivnímu realismu, což znamená, že hledají nejdříve předmět sociologického poznávání a pak teprve metodu jeho poznávání, domnívajíce se, že podstata předmětu poznávání určuje teprve metodu (roz.: nejvhodnější) jeho poznávání, a nikoliv, jak sluší kritickému idealismu, že předmět poznávání určen (=konstituován) jest teprve metodou jeho poznávání, čili hlediskem, se kterého na něj pohlížíme. S řečeným souvisí též patrně, že jest to právě sociologická věda, ve které nacházíme obyčejně — po vzoru jejího zakladatele Aug. Comtea — úvahy o různých stupnicích či hierarchiích jednotlivých speciálních věd, do kterých pak autoři svou novou sociologickou vědu všelijak snaží se včlánkovati, vycházejíce při tom zpravidla z představy různosti předmětů poznání jednotlivých věd jakož i větší nebo menší jejich „obecnosti“. Tak stává se, že sociologie považována bývá za jakousi „obecnou“ vědu, která obepíná řadu speciálnějších věd sociálních. S hlediska kritického idealismu nelze říci, že obvyklé toto škatulkování věd, při kterém často dostávají se pod jeden klobouk vědy metodologicky nejdisparatnější, by bylo zvlášť jasné. Avšak tato klasifikace věd nás zde ex professo nezajímá.

Comte považoval jím založenou sociologii nesporně za přírodovědeckou disciplínu. Jeho představy o noetice, t. j. nauce o poznávání, jsou arcí velmi nedostatečné. Domnívám se, že považoval přírodní vědu a její metodu vůbec za jedinou pravou vědu a vědeckou metodu. Je to do jisté míry pochopitelné, uvážíme-li, že zakládal svou novou vědu v době, kdy pokroky přírodních věd slavily své velké triumfy, a že vycházel ze školy, ve které na jedné straně obdiv

pro všechny disciplíny, které umožňují praktické zvládnutí přírody, jest zpravidla zvlášť vyvinut, na druhé straně smysl pro abstraktní spekulaci (vyjma matematiku) a vzdělání filosofické nebývají valné. Byl, jak známo, odchovancem polytechniky. Jeho sociologie jest mu původně „sociální fyzikou“, ve kterémžto názvu jest sice podstatné jméno velmi jasné (= věda o přírodě), naproti tomu přídavné zůstává nejasným a nevysvětleným.

Zmíněným svým sklonem k přírodovědecké (kausální) metodě, kterou nepovažuje za jednu z možných metod vědeckého poznávání, nýbrž za jedinou, vysvětluje se i blízkost, do které se dostala původní sociologie k filosofickému směru, který nazývá se positivismem. (Spencer.) Tento pozitivismus neznamená totiž jen vyznání k přírodovědecké metodě, nýbrž jest zároveň i ztělesněním onoho hlediska, které nazývám naivním realismem (na rozdíl od kritického idealismu) a které znamená, že mu problém poměru mezi poznávajícím subjektem a poznávaným objektem není vůbec žádným problémem, čímž stýká se s běžným názorem všech průměrných praktických lidí: Předmět poznávání, ať jest jakýkoliv (na př. lidská společnost), jest tomuto hledisku jaksi a priori dán, t. j. zcela bez ohledu na to, jaké noetické stanovisko zaujímá pozorovatel, či nezaujímá-li vůbec žádné. Ještě realističtější (materialističtější) stává se, když se domnívá, že jen to může býti pravým předmětem vědeckého poznávání, co dá se hmatat, vidět či zkrátka jedním z pěti smyslů vnímati a verifikovati, kdežto všecko ostatní (v tom také „pojmy“) vlastně „reálně“ neexistuje, je tedy fantom či výmysl a jako takový patří do jakési zastaralé „metafyziky“, která se podle tohoto názoru zabývá poznáváním věcí neexistujících. V těchto a jim podobných úvahách zcela zřetelně dochází k identifikaci představy „existence“ vůbec a „přírodní (t. j. přírodovědeckou metodou zjistitelné) existence“.

Monistický ráz této metodologie či noetiky — který měl následkem představy, že je vlastně jen jediná pravá (vědecká) metoda, t. j. přírodovědecká, v zápětí, že se autoři jí orientování metodologicko-noetickými úvahami příliš nezdržovali — měl však ještě další důsledek, a to monistický názor na předmět všelikého poznávání. Předmět ten může sice podle toho názoru v konkrétním případě, t. j. pro konkrétní vědu,

býti více nebo méně abstraktní, pokud se týče konkrétní, obecný nebo speciální, v podstatě své zůstává však vždycky týž. S tím souvisejí ony zvláštní stupnice či hierarchie jednotlivých věd, o které se právě sociologové — po vzoru Comteově — pokoušejí. Všecky tyto vědy, od matematiky počínajíc a končíc sociologii, tvoří spolu jednotku (graficky zpravidla kruhem naznačovanou), která zaručena bývá právě jednotností předmětu poznávání. Při tom často vzniká představa, že sociologie jest nejkomplicovanější vědou, poněvadž má nejkomplicovanější předmět poznávání, a že tudíž vlastně obepíná svým předmětem veškeré vědy speciální, sama jsouc jakousi generální vědou čili korunou zmíněné soustavy věd. Tímto, vše možné obepínajícím předmětem poznávání jest podle Comtea lidská společnost, lidstvo.

Držíme-li se Comteova přírodovědeckého východiska a jeho vymezení předmětu sociologického poznávání, vzniká ihned zásadní otázka, jak dlužno si tento předmět vlastně představovat? Je předmětem sociologie mnohost jednotlivých lidí či tvoří tato mnohost určitou jednotku, obdobnou jednotkám („individuím“), za které považujeme jednotlivce (individua), z nichž ona mnohost se skládá? Zdá se, že se Comte přikláněl spíše k alternativě druhé. Jisto jest aspoň, že prvotní a nejstarší směr, vycházející přímo od Comtea, pohlíží na lidskou společnost jako na organický nebo biologický celek. Mluví se o ní jako o „sociálním tělesu“ (sozialer Körper; Schaeffle), které jest organismem, obdobným přírodnímu organismu, jímž jsou lidští jednotlivci. Provádějí se dalekosáhlé a odvážné „organické analogie“ mezi oběma druhy těles (fysickými a sociálními), při čemž vychází se však zpravidla od fysického organismu, za jehož pouhou „obdobu“ (analogii) se považuje organismus sociální, ač — s hlediska metodologického — zdá se mně býti opačný postup stejně přípustný, t. j.: mohu-li říci, že lidská společnost (nebo „stát“) jest obdobou fysického jednotlivce, čili lidská společnost (stát) jest fysický jedinec ve velkém, mohu stejně oprávněně tvrdit, že fysický jedinec jest pouhou obdobou lidské společnosti, čili že jest lidskou společností (státem) v malém. Tento kuriosní důsledek metodologické nejasnosti, která plyne ze shora vzpomenutého naivního realismu, byl skutečně

také v novější době učiněn, a to v české literatuře sociologické (Jan Dušek).

Organický či biologický směr v sociologii má za to, že pojetím jisté mnohosti jako „organismu“ zaručuje beze všeho (t. j. bez ohledu na konkrétní hledisko poznávací) jednotu této mnohosti.

O tom, co vlastně zakládá zmíněnou jednotku organickou, t. j. co tvoří z určité mnohosti jednotný organismus, rozcházejí se mínění sociologů, organickému pojetí blízkých. Někteří tvrdí, že jest to smlouva čili právo, jiní spatřují onen jednotící element v rasové jednodolitosti. (Viz přehled jednotlivých autorů u Spanna: Gesellschaftslehre, str. 11 a další.)

Proti organickému pojetí společnosti stojí její mechanické pojetí, taktéž z Comtea a jeho „sociální fyziky“ (která dělí se na „statiku“ a „dynamiku“) vycházející.

Zdá se však, že přes svou vysloveně přírodovědeckou orientaci pocítovali jednotliví sociologové, k těmto směrům náležející, že přece jen jest určitý rozdíl mezi „přírodou“ (vyjma lidskou společností) a „společností“. Podstata tohoto rozdílu zůstává jim však temnou a nejasnou a podává se pouze jaksi implicity ze způsobu jich argumentace. Tak na př. o Comteovi samotném tvrdí se, že „zamýšlel učením svým stavěti hráz proti anarchickým důsledkům individualismu“ (Chalupný: Sociologie I, str. 23), což jest u vědy, která se vydává za fyziku (statiku nebo dynamiku) poněkud překvapující, poněvadž není jinak známo, že by praví fyzikové — podle Comtea jest přece „sociální“ fyzika určitým druhem fyziky! — svými výzkumy podobné hráze chtěli stavěti¹⁾.

Jiná skupina sociologů, taktéž přírodovědecky orientovaná, klade důraz na srovnávací metodu (vedle indukce, dedukce, analogie a pod., které rovněž za sociologické metody

¹⁾ Ve své „Allgemeine Staatslehre“ (str. 377 a další) uvádí Kelsen několik dalších příkladů podobných sociálních fyziků a biologů z nejnovější doby, jichž výklady se podobným, velmi nápadným způsobem liší od obvyklých výkladů přírodovědeckých. Tak na př. známého Rudolfa Kjellena: „Der Staat als Lebensform“ (4. vyd. 1924) a Oscara Hertwiga: „Der Staat als Organismus“. Oba tito sociální přírodovědci dospívají — ku podivu! — ze svého domněle přírodovědeckého hlediska z nenadání k politickým thesím. Tak Hertwigova sociální biologie ústí v útok proti sociální demokracii a práven jest proto Kelsenem (n. u. m. str. 382) nazývána „patriotickou biologii“.

uznává; o těchto „metodách“ a jejich poměru k metodě ve smyslu noetickém viz následující kapitolu). Domnívá se, že srovnáváním sociálních poměrů, jak se během času — pokud možná od pravěku počínajíc — vyvinuly, možno dospěti k porozumění dnešních sociálních poměrů. Přes své přírodovědecké východisko jest historicky, pokud se týče etnograficky zabarvena. Směr této školy charakterisuje výstižně Spann (n. u. m. str. 17) takto: „So merkwürdig es aber auch für den erkenntnistheoretisch geschulten Forscher der Gegenwart klingen mag, daß das vergleichende (also beschreibend-geschichtliche) Verfahren der Völkerkunde naturwissenschaftlicher Art sein soll, so sind doch namentlich die älteren Forscher ganz von dieser Auffassung ausgegangen. Ihre Meinung, die heute noch herrscht, ist, daß die primitivsten Zustände, die unsere Erfahrung jeweils aufsucht, 1. die geschichtlich ältesten seien, 2. daß durch deren Zergliederung auch die „komplexen“ Verhältnisse und Erscheinungen der modernen Gesellschaft zu erklären wären! Will man z. B. wissen, was ein moderner Staat oder kapitalistische Wirtschaft ihrem Wesen nach sind, so kann man, nach der Meinung dieser Schule, die Antwort am besten durch Zurückgehen auf die primitivsten Zustände der Naturvölker erlangen. Kinderpsychologie und Völkerkunde sind demnach die besten Schlüssel für die moderne Gesellschaft!“

Čím více však přikláněla se sociologie k metodě srovnávací na základě historickém, tím více musela se — ovšem zpravidla nevědomky — odkláněti od svého Comteovského východiska přírodovědeckého. Neboť „fysika“ — ať přírodní nebo sociální — nedá se pěstovati na podkladě srovnávacím a historickém. Důsledkem tohoto mimoděčného odklonu zdá se mně býti představa některých sociologů, že předmět vědeckého poznávání (ve smyslu naivního realismu Comteovského) nemůže přece býti tak jednotný a jednolitý, že by na jeho poznání stačila jediná metoda, t. j. přírodovědecká čili fyzikální — ať už přírodní nebo sociální —, nýbrž, že vedle „mrtvé“ (neživé) a mechanické přírody jest zde ještě jiný činiteľ, jenž vymýká se obvyklým přírodovědeckým metodám. Tato představa je ovšem zpravidla velmi nejasná a stejně nejasná jest i představa o podstatě toho, co se takto ryze přírodovědeckému (kausálnímu) poznávání vymýká. Je to totiž

„duch“ — na rozdíl od „bezduché“ přírody. Mnozí sociologové totiž míní, že vedle „jevů“ ryze přírodních, které ztotožňují namnoze s jevy hmotnými, jsou zde ještě „jevy“ ryze duševní. (Pro naše účely může zatím zůstatí nerozhodnuta otázka, zdali onoho „ducha“ dlužno považovati za součást přírody v širším slova smyslu, či je-li vůbec mimo ni.) Vzniká tím známá dvojice věd přírodních a duchovních (Geisteswissenschaften) a sociologové domnívají se často, že vedle věd ryze přírodních, jejichž předmětem jest „bezduchá“ příroda a věd ryze duchovních, jichž předmětem jest onen „duch“, jsou ještě vědy, jichž předmětem je jak příroda tak duch, t. j. jak „jevy“ přírodní tak i „jevy“ duševní, a že to jsou právě vědy sociologické. V „sociálnosti“ či „socialitě“ spatřují tudíž patrně něco „duchovního“. Mají za to, že jevy ryze přírodní možno zkoumati a poznávati ryze přírodovědeckou (t. j. kausální) metodou, kdežto poznávání „ducha“ vyžaduje jiné metody. O tom, jaká metoda to vlastně jest, se však pohříchu nic určitého nedovídáme, což arcí nepřekvapuje, když si uvědomíme, že i vlastní podstata onoho „ducha“ zůstává nám naprosto tajnou a tajuplnou. Jen tolik možno snad říci, že oni sociologové mají zato, že zmíněný „duch“ jest jakousi výlučnou výsadou pouze určité skupiny živočichů, t. j. biologických jednotek, kterým se říká „lidí“. Tím vysvětluje se, že pro ně pravá „sociálnost“ či „socialita“ vyskytuje se jen v určitých společnostech, a to lidských, a proto také namnoze omezují vlastní předmět vědy sociologické zásadně na společnost lidskou. Ostatní živočichy připouští jako předmět sociologie pouze tehdy, když tito živočichové mají určitý význam pro lidskou společnost, nikoliv však samostatně. Tak „sociální“ život v mraveništi nebo úle sám o sobě není tedy podle nich předmětem vědy sociologické, nýbrž zoologické. Je to tedy patrně „jev“ ryze přírodní.

„Duch“ nebo „jev duševní“ dostává se takto do blízkosti k pojmu duše (duch — duše, Geist — Seele), a sociologie k psychologii, jakožto nauce o duši, rozuměj: lidské, neboť zase se zde mlčky a bez dalšího důkazu předpokládá, že pouze člověk — a žádný jiný živočich — má takovou duši či takového ducha. Vzniká tak zvláštní škola sociologická, kterou možno nazvati psychologickou či psycholo-

gistickou, která se domnívá, že vlastním předmětem sociologického poznání jest jakási hromadná duše (duše davu, lidu atd.), kdežto předmětem psychologie jest duše jednotlivého člověka jako jedince. Tato hromadná duše vzniká vzájemným působením jednotlivých duší na sebe, a jest tedy sociologie v tomto smyslu jakousi „davovou psychologií“ (Massenpsychologie).

Zesílení noeticko-metodologických tendencí v jednotlivých vědách (tedy tendencí filosofických v moderním slova smyslu), které nastalo v posledních desetiletích, mělo za následek, že mnozí sociologové počali si uvědomovati naprosto nedostatečnou metodologickou základnu, vycházející zřejmě ze vzpomenutého již naivního realismu, na níž dosavadní sociologie byla budována, a pokoušeli se dáti jí základ spolehlivější.

Tyto pokusy mají již mnohem blíže ke kritickému idealismu ve smyslu filosofie Platónovy a Kantovy. Sem patří na př. pokus Simmelův (Soziologie, 1908), který připouští možnost sociologie jen jako vědy o formách lidského zespolečenštění, kdežto jeho obsahem zabývají se jednotlivé speciální vědy sociální. Není tedy sociologie nějakou obecnou vědou sociální, obepínající veškeré zvláštní vědy sociální, tím méně pak snad korunou všech věd vůbec. Simmel uvědomil si dále, že společnost není realitou, obdobnou realitě jednotlivců, z nichž se skládá, že předmětem sociologie nemůže býti ona společnost, nýbrž jen vzájemné psychické působení (Wechselwirkung) těchto jednotlivců na sebe a to pokud jde o formy tohoto působení (jako na př. nad- i podřízenost, konkurence, napodobování, dělba práce a pod.; viz Spann, n. u. m. str. 25). Proti Simmelovu pokusu a jiným jemu podobným namítá se, že jejich sociologie nemá vlastně samostatného předmětu poznávání, poněvadž neuznávají „společnost“ jako samostatný jev a že předmět její tudíž spadá v jedno s předmětem psychologie.

Metodologicky v celku obdobně jako Simmel počíná si na př. Stammer, který taktéž rozlišuje formu a obsah sociálního života (společnosti) a jemuž „socialita“ spočívá v „úpravě“ (Regelung).

Velmi těžko srozumitelný jsou další nejnovější, výhradně německými sociology pěstované směry sociologické, jako na př.

Maxe Webera t. zv. „*verstehende* (deutende) Soziologie“, která, pokud jí správně rozumím, konstruuje zcela zvláštní poměr mezi poznávajícím subjektem a poznávaným objektem, jenž odklání se úplně od noetické pozice ryziho kritického idealismu Platonova a Kantova. Ono „*Verstehen*“ či „*Deuten*“ znamená Weberovi (viz na př. jeho: „*Wissenschaftslehre*“) jakési zvláštní prolnutí poznávaného objektu poznávajícím subjektem, které liší se metodologicky od objektivního „poznávání“, jak jej pěstuje metoda přírodovědecká. Výsledkem tohoto „prolnutí“ jest „zážitek“ (*Erlebnis*), jak s ním na př. operuje Fritz Sander ve svých metodologických pracích. V čem toto „prolnutí“ vlastně spočívá, a jak si je dlužno představit, není mně z vývodů oněch autorů s dostatek jasno a mám dojem, že vina zde není na mé straně. Zdá se mně, že jde zde o představy a pojmy, které co do své nejasnosti a mlhavosti jsou obdobou základním metodologickým pojmům moderní filosofie francouzské (*Bergson*), jež, jak známo, zavádí zvláštní pojem „poznávání“ v t. zv. *intuici*, aniž bychom i zde byli s to učiniti si jasnější představu o tom, v čem vlastně spočívá podstata této tajuplné „intuice“.

Než, ať se má věc jakkoli, jisto je tolik, že zmíněné nejnovější sociologické směry vyznačují se zřetelnou tendencí po odklonu od metody přírodovědecké, t. j. nechtějí spatřovati v sociologii přírodní vědu.

Toutéž tendenci vyznamenává se konečně směr, který možno nazvati „*universalistickou* sociologií“ a za jehož zástupce lze označiti na př. Othmara Spanna (srovn. citované jeho dílo „*Gesellschaftslehre*“). Tomuto směru sociologie není *empirickou* vědou (*empirické* v tomto smyslu jsou všechny vědy přírodní) a zvláštnost její spočívá prý právě v *universalistickém* — na rozdíl od obvyklého *individualistického* — pojetí předmětu poznávání. „*Celek*“ (*kollektivum*) — tedy na př. lidská společnost — není mu jen souhrnem jednotlivých částí — t. j. tedy lidských individuí —, nýbrž má jakousi naprosto samostatnou existenci, ba v logickém smyslu i *prioritu* před částmi. Otcem této *universalistické* filosofie jest, jak známo, sám *Aristoteles* se svou známou tésí: *τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους*. Že pak tento celek není jen souhrnem jeho částí (ve smyslu *empiristickém*), demonstruje *universalistická* sociologie příklady, jako :

„Dům“ není to, co skládá se z cihel — nýbrž to, co má pokoje, sklepy, prádelny atd., t. j. orgány, které mají „smysl“ („sinnvolle“ Organe; Spann, n. u. m. str. 41). Píseň Nibelungů není souhrnem písmen, tedy předmět, který dal by se pochopit indukci (z jednotlivých písmen), nýbrž určitým básnickým celkem, chápatelným a pochopitelným pouze ve své celistvosti, t. j. analyticky.

Ani touto universalistickou sociologií není uspokojivě řešena otázka, jak si vlastně dlužno představit existenci oněch „celků“, zda existují podobně (t. j. přírodovědecky) jako jejich součástky — „existuje“ mnohost 10 lidí, která podle tohoto pojetí tvoří „celek“ (společnost) stejně jako každý z oněch 10 lidí pro sebe? — nebo nějakým jiným způsobem a jakým?

Pokud jde o domácí (českou) sociologii, vyznačuje se zřejmě jistým eklekticismem. Masaryk, první její budovatel domácí, vychází z Comtea. (Viz „Rukověť sociologie: Podstata a metoda sociologie“ v Naší Době, roč. VIII. 1901.) V jeho stopách jde B. Foustka (viz heslo „Sociologie“ v Ottově Naučném slovníku). Masarykovi jest sociologie vědou o organisaci a vývoji společnosti, má jiný předmět než přírodověda a má také jinou metodu (n. u. m. str. 99). Avšak na str. 738 praví, že „sociologie, jako přírodovědy, usiluje o výklad kausální“. „Ale je snadno pochopitelné, že výklad kausální sociologii nepostačuje, protože zákony kausální ustanovují se jen pro posloupnost jevů sociálních: pro koexistenci těchto jevů zákony kausální neplatí a tato koexistence jevů sociálních nezajímá nás méně než posloupnost. Naopak právě výkladem kausálním dostáváme se k posledním příčinám, jejichž koexistenci kausálně již vykládat nedovedeme. Kausální výklad stačí na koexistenci účínů z daných příčin, nestačí na koexistenci příčin a faktů posledních.“ Na str. 173 praví, že jest „těsný poměr především mezi sociologií a psychologií“. „Jevy sociální a historické jsou právě také psychickými; člověk je v jedné a téže osobě individuum pro sebe, ale zároveň také členem společnosti, bytostí sociální.“ A na str. 739 opět čteme, že „vedle vlastností psychických máme pak vlastnosti biologické, chemické atd.; pečlivá analýze všech těchto vlastností, ustanovení posledních jejich prvků, konstatování jejich koexistence a sucese — tof posledním úkolem sociologického výkladu“.

Pro Masarykovo pojetí předmětu sociologie zdá se tedy býti

v první řadě příznačným onen shora vzpomenutý dualismus: příroda (roz. bezduchá) — duch čili duše. Předmět sociologie vyznačuje se právě tímto dualismem, kdežto pravé přírodní vědy mají co činit jen s přírodou. Proto sociologie pracuje sice též kausální metodou („usiluje o výklad kausální“), ale tato metoda sama jí nestačí, poněvadž jejím předmětem jest též „duch“. Odtud „těsný poměr“ mezi sociologií a psychologií. I u Masaryka shledáváme se s onou pro veškeré sociologické směry tak nadmíru příznačnou (avšak nijak nedokazovanou) absolutní cesurou mezi lidskými a ostatními živočichy. Jen ony mají „ducha“ či „duši“, již dlužno zkoumati jinou než přírodovědeckou metodou, jen jejich „sociální“ život jest předmětem vědy sociologické.

Podobně též pro Foustku jest sociologie beze všeho věda toliko o lidské společnosti. Nedovídáme se, čím by se tak základně tato lidská společnost měla lišiti od obdobných společností jiných živočichů (mravenců, včel atd.) — ne-li tím, že člověku jediné přisuzujeme „ducha“ či „duši“ (roz. nehmotnou, nesmrtelnou). Nedovídáme-li se takto pranic o vlastní podstatě tohoto tajuplného „ducha“, jehož poznání vymyká se metodám, užívaným přírodní vědou, nebudeme se diviti, že zůstává nám tajna i ona zvláštní metoda, kterou možno vniknouti do jeho podstaty, pokud se týče do podstaty jevů „duševních“. Foustka praví zde pouze, že „jevy společenské tvoří samostatnou kategorii vědní právě tak, jako jevy fysické, biologické, psychologické a j.“ a že „jako o těchto jedná fysika, biologie, psychologie, tak o jevech společenských jedná sociologie, ovšem metodou svou“. A velmi příznačné pro tento druh sociologie jest, že prý činí další „krok k otázce po smysle společenského vývoje a žití“. „Také o tom pokouší se vědecká sociologie dáti si vysvětlení, pokud její empirické prostředky dovolují, a nepřenechává úvahy o tom nějaké metafysice dějin. Otázka, jaký má smysl společnost a její vývoj, jest otázkou po smysle života člověkov a vůbec.“ I zde byli bychom zvědaví dozvěděti se něco bližšího o vědecké metodě, kterou se nějaký takový „mysl“ dá zjistit, a čekali podrobnou odpověď na otázku, je-li právě jen jedinému druhu živočichů, totiž člověku, stanoven onen smysl života a z jakých důvodů? Zdá se mně, že právě tímto úkolem dostává se novo-

dobá empirická, realistická a pozitivistická sociologie ani ne tak do blízkosti k biologii, chemii, psychologii a jiným vědeckým disciplinám, jako spíše k pozitivnímu (zjevenému) náboženství, které svým věřícím předkládá bez veškeré vědecké metody a tudíž též bez vědeckých důkazů tése, že tento svět stvořen byl právě jen pro jediný druh živočichů, t. j. pro lidi, že tito lidé jediné mají ducha (duši), že jsou nesmrtelní atd. O této zajímavé blízkosti bude ještě níže pojednáno.

I u Chalupného („Sociologie,“ Díl první) shledáváme se s příznačným dualismem: příroda — duch (duše). Podle něho (n. u. m. str. 18) neobírá se však sociologie ani ryze přírodními (hmotným), ani ryze duševními, nýbrž jev civilisace, složenými ze žvlů hmotných i duševních. Tato „civilisace“ znamená tolik jako „kultura“, a sociologie tudíž pro Chalupného to, čemu Němci říkají „Kulturwissenschaft“, při čemž arcif oba pojmy zůstávají stejně nejasnými a to následkem prvků, ze kterých se prý skládají (příroda — duše). „Jev“ lidského života liší se podle Chalupného od „jevů“ jiného života tím, že vedle vlastností, které mají i jevy přírody „mimolidské“ (to jsou patrně ony „ryze“ přírodní jevy, jako dýchání, zažívání, oběh krve, plození), vykazují ještě jevy „ryze“ duševní — to jsou představy, pocity, city, snahy, které zkoumá psychologie — a pak jistou smíšeninu obou jevů, ke kterým Chalupný počítá (pro rolníka) vědomé a účelné orání a vláčení země, chování dobytka, placení daní a přírážek, posílání dětí do školy a pod., tedy činnosti, které ze všech živočichů vykonávají pouze lidé. „Tak zvané společnosti zvířat“ nejsou podle Chalupného předmětem sociologie (n. u. m. str. 58).

Cele v zajetí zmíněného naivního realismu jest nejnovější soustavný projev sociologický Jana Duška (Sociologie. Úvod do myšlení biosociologického, 1926), který vrací se k původnímu pojetí sociologie jako ryzí přírodní vědy. Pravou sociologií jest mu jen biosociologie. Zavrhuje rozdíl mezi světem hmotným a duševním (příroda — duch), který uznáván jest t. zv. psychosociologií. Biosociologii nazývá „onen směr v badání sociologickém, který si uvědomil svůj blízký vztah k vědám přírodním, hlavně k biologii a vyvozuje z toho důsledky, postaviv se na pevnější bási kriticko-experimentálního badání pří-

rodovědeckého“ (n. u. m. str. 57). Pravým a jediným předmětem vědeckého poznávání je mu — po osvědčeném vzoru všech naivních realistů — jen to, co se dá hmatat, vidět, zkrátka lidskými smysly vnímat. Vše ostatní je mu „metafysikou“, proti které brojí velmi okázale: „Psychosociologie naproti tomu staví mezi biologii a sociologii dualistickou psychologii, čímž se snaží biologii a sociologii vzájemně sobě odcizit a sociologii dát tak na pospas metafysikům, kteří by z ní rádi udělali vědu normativní, zatím co sociologie jako pravá věda může trvat pouze ve své funkci vědy explikativní, která stojí v nejužším vztahu k ostatním vědám, hlavně k pokročilým vědám přírodním, které jedině jí mohou poskytnout pevnější opory a zajistit jí uznání a vážnost. Proto vidíme, že všichni důslední sociologové, kteří to se sociologií jako vědou mysleli vážně, obraceli se v první řadě k vědám přírodním o radu a snažili se svoje názory uvést v soulad s názory vyplývajícími z důkladného pozorování ostatní přírody, k níž přece společnost také patří. Pouze ti, kdož neměli dosti odvahy opustiti staré mystické názory náboženské dogmatiky anebo metafysické spekulace, zpronevěřili se hlavnímu požadavku zakladatele sociologie Comtea a snažili se ze sociologie vytvořiti paskvil pravé vědy, sociologii, v níž filosofická spekulace slavila pravé orgie, takže ostatní vědy štitily se této sociologie jako prašivé ovce, která znehodnocuje označení ‚věda‘ a dělá ostatním vědám zbytečně ostudu.“

Při všem tomto naivním hartusení zůstává však naprosto záhadou, proč tedy autor nespokojí se obyčejnou biologii a zakládá a hájí zvláštní biosociologii, jejíž předmětem jest lidstvo, nebo aspoň „v první řadě“ (viz str. 25) lidstvo. Zůstává naprosto nevysvětleno, proč by — právě s hlediska monistické biosociologie — „z á k l a d n í sociologickou bytostí“ měl býti právě člověk a jen člověk, a proč bychom neměli míti také biosociologii včel, mravenců a jiných zcela obdobně jako lidé ve společnostech žijících živočichů. Stejnou záhadou zůstává, proč by právě jen člověk měl býti „buněčným státem“ (str. 155 a další) a ne i ostatní živočichové, na př. kůň, pes a kočka, nebo při nejmenším aspoň opice, jejíž blízkou příbuznost s člověkem nebude přece popírati autor tak radikálně monistický jakým jest Dušek. K čemu tedy tato biosociologie, omezená zásadně na člověka? Jak možno ve knize,

kteřá vydává se za biologickou, tedy přírodovědeckou, široce vykládati o bolševismu, o smyslu českých dějin, o budoucnosti československého státu, o německém problému a podobných otázkách? To má býti přírodní věda? Kniha Duškova je věrným pendantem shora vzpomenuté „patriotické biologie“ Hertwigově. Ostuda, kterou podle mínění našeho monistického radikála natropily „filosofické spekulace“, zdá se mně býti pravou hračkou proti autorově naivnímu noetickému anachronismu. V dnešní době nelze podobné spisy bráti vážně a nejméně vážně budou je bráti skuteční přírodovědečtí biologové.

Na konec stůž zde ještě stručná poznámka o našich sociologických juristech. Jejich představy o sociologické metodě a možnosti sociologie vůbec jsou naprosto nejasné a povrelní. Spokojují se zpravidla tím, že doporučují právní vědě, aby studovala sociální poměry, všímala si „skutečného života“ a jeho potřeb a pod. V jakém vztahu tyto poznatky jsou, pokud se týče mohou býti k poznatkům vpravdě juristickým, se z jejich výkladů nedovídáme, a to již proto, poněvadž obyčejně sami nevědí, co činí vlastně z určitého poznatku poznatek juristický.

Kritika

Přistupujeme-li nyní ke kritice jednotlivých sociologických směrů, jak v předcházející kapitole byly stručně naznačeny, dlužno si především uvědomiti rozdíl mezi kritikou immanentní a takovou, která vychází s jiného hlediska než jest hledisko kritisovaného názoru. Immanentní kritikou možno se poměrně lehce dorozuměti, předpokládajíc vědeckou poctivost proučích se stran; v druhém případě vyžadovala by vlastně různost hledisek, aby prouci se strany vypořádaly se nejdříve o svých hlediskách a pak, dojdou-li k dorozumění, přistoupily teprve k řešení sporné věci samotné, čímž by se vzájemná kritika stala právě immanentní. V našem případě dána jest zmíněná různost hledisek oběma shora jako „naivní realismus“ a „kritický idealismus“ naznačenými filosofickými směry. První domnívá se, že předmět poznávání jest subjektu poznávání jaksi předem dán, že existuje samostatně, t. j. bez ohledu na subjekt poznávání a způsob, jakým tento na onen předmět pohlíží, a není tudíž pro něj poměr mezi oběma (subjektem a objektem) vůbec žádným problémem, druhý uvědomuje si, že teprve určitý způsob pozorování („metoda ve smyslu noetickém“) tvoří, či „konstituuje“ určitý předmět poznávání a že tento způsob dlužno přičísti jako vlastnost subjektu poznávání a nikoliv předmětu, že předmět poznávání „o sobě“, t. j. bez ohledu na subjekt poznávání, jest představou nemožnou, a tak dále.

Než postulované zde předběžné dorozumění mezi oběma filosofickými směry (hledisky) jest velmi obtížné. Zdá se, smím-li tak říci, že zde jde o zásadní protivu dvou světů lidských inteligencí, které se nikdy nesblíží. Nejen filosofické písemnictví několika století, nýbrž i vlastní zkušenosti mezi lidmi nám osobně známými poučují nás o tomto podivuhodném faktu, který jako by nasvědčoval tomu, že lidské mozky jsou zásadně organizovány dvěma různými způsoby: jedny, které (někdy při nejlepší vůli) nedovedou pochopiti základní postoj kriticko-idealistický

a zůstávají proto do smrti přívrženci naivního realismu, druhé, kterým postoj ten nečiní zvláštních obtíží a které, když jej jednou dosáhnou, zůstávají mu — jako něčemu téměř samozřejmému — trvale věrny, jsouce si vědomy, že jedině on zaručuje pravou soustavnost filosofického názoru¹⁾.

Obě skupiny intelektů nejsou si však početně nijak rovny, neboť naivních realistů byla a je vždy zdrcující většina. To souvisí s tím, že každý člověk byl spočátku (ve svém dětství nebo mládí) naivním realistou a že poměrně jen zcela nepatrný počet lidí dospěl k hledisku kriticko-idealistickému. Možno proto naivní realismus nazvat přímo filosofii lidstva v jeho dětství, podobně jak to činil Schopenhauer, když nazval celou epochu až do vystoupení Kantova dobou filosofického dětství lidského pokolení. Schopenhauer divil se ovšem velmi, že vystoupení Kantovo, jež jest zajisté nejdůležitější událostí ve filosofii od dob Platonových, nemělo onoho úspěchu a vlivu, který dal se očekávat. Zapomněl při tom patrně, že naivní realismus jest stanoviskem lidskému intelektu nepoměrně přirozenějším než kritický idealismus ! Z tohoto důvodu mají — přes všeliké výklady a důkazy Kantovské filosofie — filosofické, metodologické a jiné názory, vycházející z onoho populárnějšího naivního realismu, vždy nepoměrně větší naděje na pochopení a uznání, než nepopulární kritický idealismus. (O jednom zvláštním důvodu, který vysvětluje houževnatost, již udržuje se naivní realismus, přes to, že kritickému idealismu jeví se nutně jako dávno překonané primitivní noetické hledisko, zmíním se později.)

V tomto pojednání není možno podrobně rozvinouti celý

¹⁾ Sám nabyt jsem této zajímavé zkušenosti o zmíněném „třídění duchů“ nesčíslněkrát, pokud šlo o porozumění normativní teorii právní, které, poněvadž založena jest na základě kritického idealismu, bez pochopení tohoto základu nelze řádně porozuměti. Seznal jsem totiž, že řada lidí (mezi nimi i mladistvých posluchačů) pochopila věc rázem a bez zvláštních obtíží, kdežto jiní dávali najevo — někdy kritikou, která často prozrazovala mnohem větší zralost intelektuální než jí disponuje zpravidla mládež —, že do jádra věci nevnikli a nejsou s to do něj vniknouti. Dojem, který činí na pozorovatele, není nepodobný tomu, jež vyvolávají lidé, jimž od přírody chybí naprosto hudební sluch nebo matematická obrazotvornost (nadání), kteří však jinak mohou býti intelektuálně velmi vyspělí, ba v jiných směrech dokonce vysoce nadaní.

problém poměru mezi oběma filosofickými směry (lze-li arciť naivní realismus vůbec nazvat „filosofickým“ směrem): bude nutno omezit se na speciální otázky, týkající se speciálního tematu, jež je jeho předmětem. Než upřímnost káže, abych výslovně prohlásil, že jsem si dobře vědom, že následující kritika jednotlivých směrů sociologické metody nezůstává vždy v mezích kritiky, shora jako „imanentní“ označené. —

Kritický idealismus, založený dvěma spřízněnými duchy (Platonem básnický, Kantem vědecký), charakterisován jest především svým známým dualismem mezi světem, jaký jest (příroda) a světem, který u Kanta nazýván jest svět svobody. S tím souvisí Kantovo rozlišování mezi teoretickým a praktickým rozumem (Vernunft), z nichž první osvědčuje se v onom, druhý v tomto světě. Dalším (negativním) znakem kritického idealismu jest jeho poznatek o hranicích všelikého možného lidského poznávání, který možno stručně označiti takto: Nelze poznati, co přesahuje (transcenduje) poznávací prostředky lidského intelektu, tedy především ne nějaký „svět“, jak by se jevil bez ohledu na ony poznávací prostředky (t. zv. „Ding an sich“). Tyto poznávací prostředky jsou metodou poznávací ve smyslu noetickém. Pro obor světa, jaký jest (t. j. přírody), jsou to, jak známo, kausální zákon, který praví, že každý účinek musí mít svou příčinu, pak představa prostoru a času. Kritický idealismus dokázal, že jsou to vlastnosti poznávajícího intelektu a nikoliv vlastnosti poznávaného předmětu jako takového. Předmět ten, je-li oněmi prostředky poznáván, jeví se jako příroda (v nejšířším smyslu). Poznáván prostředky jinými — t. j. normativními —, jeví se jako řád nebo normový soubor.

Sociologové, pojednávající o „metodách“ sociologického poznávání, míní těmito metodami něco podstatně jiného a to jistý technický postup, který vyskytuje se obdobně i u jiných věd. Není na něm nic typicky sociologického, co bylo by s to ohraničiti sociologii od jiných vědeckých disciplin, zejména od přírodních věd. Tak Masaryk (n. u. m. str. 662 a další) uvádí: sociologické pozorování, konstatování faktů, svědectví, pozorování jevů obyčejných a hromadných (statistika), metodu srovnávací, klasifikaci, tvoření typů, sociologický výklad, analogii, hypotesey, výklad teleologický a metodu histo-

rickou. Chalupný (n. u. m. str. 137 a další) mluví o pozorování a pokusu (experimentu), srovnávání, analogii, indukci a dedukci, definici, pojmenování a popisu, třídění (klasifikaci) a důkazu, Foustka (n. u. m. str. 586) o pozorování, konstatování a rozboru, o metodě srovnávací, klasifikaci (utřídění), typech, indukci a dedukci a sociologické synthesi. To vše jsou metody, jichž užívá k a ž d á p ř í r o d n í v ě d a, a není proto jasné tvrzení autorovo (str. 585), že sociologie jedná o jevech společenských „metodou s v o u“. Podobný seznam jednotlivých metod sociologických uvádí i Dušek (n. u. m. str. 26), kde život prohlašuje se za „laboratoř sociologovu“¹⁾.

Obdobné seznamy domněle sociologických metod, které však vpravdě jsou běžnými technickými pomůckami všech přírodních věd, nacházíme i u cizích sociologů (srovn. na př. Worms. „La sociologie. Sa nature, son contenu, ses attaches.“ Kap. XIV. „La methode sociologique“).

Metody ty nejsou tudíž nikterak s to, aby ustavily sociologii jakožto metodičky samostatnou vědu proti jiným vědám, zejména přírodním. Avšak ani obvyklá klasifikace věd, jak ji po vzoru Comteově provádějí jednotliví sociologové, úkol ten nemůže vykonati²⁾, zejména tehdy ne, když sociologie považuje se za jakýsi souhrn všech (speciálních) sociálních věd nebo dokonce za korunu všech věd vůbec.

Nezbývá tedy než utéci se k p ř e d m ě t u poznávání sociologického, jehož samostatnost a samorostlost zaručovala by — bez veškerého ohledu na možné metody jeho poznávání — samostatnost vědy sociologické. To jest ovšem noetický postoj názoru, jenž shora byl označen jako „naivní realismus“, a který

¹⁾ „Laboratoři sociologovou jest tedy praktický život, společnost, kde může stále pozorovat cizí, resp. svoje p o k u s y.“ Pokus (experiment) prohlašuje tento autor za „neomezené rozšíření pozorování“ a praví výslovně (ve shodě s běžnou definicí „pokusu“), že „experimentátor um ě l e p ř í v o z u j e u ř e ě t é j e v y, a b y j e m o h l l é p e, p o h o d n ě j š í a v e v ě t š í m m n o ž s t v í p o z o r o v a t í“. Kterak je pak možno vážně tvrditi, že praktický život je laboratoři sociologovou, zůstává záhadou. Neznám případu, kdy by si „praktický život“ dal libit podobné experimentování, leda, jde-li o nějakého všemocného diktátora nebo autokrata, který však, jak známo, neprovádí nikdy své pokusy za účelem „pozorování“, nýbrž za účely zcela jinými (na př. Napoleon, Mussolini a jiní).

²⁾ Srovn. M a s a r y k, n. u. m. str. 1 (nadpis: „Potřeba klasifikace věd pro určení podstaty filosofie a sociologie“).

skutečně zaujímají téměř všichni sociologové. Práví: „Předmětem sociologie jest lidská společnost“, neshledávajíc v představě „společnosti“ nijakých dalších záhad noetických. Kritický idealismus naproti tomu jest především nucen tázati se: Jakým způsobem dlužno mysliti si (představovati si) „společnost“, aby stala se samostatným předmětem poznávání a to „samostatným“ v tom smyslu, že liší se od jednotlivců, společnost tu tvořící? Je-li „společností“ určitě kvalifikovaná mnohost jednotlivců, vzniká ihned otázka, jakým způsobem musí býti kvalifikovaná, aby se z ní stala „společnost“, poněvadž patrně pouhý znak „mnohosti“ nemůže stačiti, aby založena byla zároveň její jednotnost. Je-li pak myslitelná taková kvalifikace, vzniká další otázka, je-li takového druhu, že se vyskytovatí může pouze u lidské společnosti, poněvadž patrně jen za tohoto předpokladu bylo by ospravedlněno zásadní omezení předmětu sociologie na lidskou společnost. (Běžné sociologie takové omezení arcíř bez veškerých důkazů jako něco samozřejmého prostě předpokládají, což působí zvlášť komicky u sociologů, kteří jinak stojí na stanovisku radikálně biologickém a materialistickém, vylučující veškerou „metafysiku“, t. j. vše, co se nedá hmatat, vidět, slyšet, vážit, měřit atd., z okruhu „moderní“ vědy, tedy vše to, co by — jako na př. Bůh, nesmrtelná lidská duše, duch a pod. — jedině mohlo ospravedlnit ostré ohraničení biologické jednotky, nazývané „člověk“, od všech ostatních biologických jednotek čili živočichů.)

A předpokládáme-li skutečně takovou jednotnou mnohost, t. j. společnost, vzniká ihned další otázka, jakého druhu jest její „existence“? „Existuje“ stejně jako jednotlivci, z nichž se skládá? Kritický idealista jest si totiž vědom, že pojmy „existence“ v širším smyslu a „existence“ ve smyslu přírodovědeckém, t. j. tolik jako skutečnost (Wirklichkeit), nespádají nijak vjedno. Neboť „existence“ v onom širším smyslu znamená tolik jako: býti předmětem poznávání (a zahrnuje tudíž v sobě i existenci normativní, t. j. platnost), kdežto existence ve smyslu přírodovědeckém (kausálním) znamená tolik jako: býti uskutečněnu (bewirkt — wirklich).

Rada sociologů domnívá se, jak shora bylo již naznačeno, že onen „celek“ (společnost) skutečně „existuje“ stejným způsobem — t. j. přírodovědecky (kausálně) — jako částí, z nichž

se skládá. V tom vězí jejich první základní omyl noetický. Neboť není naprosto možno přisuzovati oné mnohosti jako takové tutéž realitu (existenci ve smyslu přírodovědeckém) jako jednotlivcům, z nichž se skládá. Jen tito jednotlivci existují (= byli uskutečněni). Mám-li před sebou 10 nebo 100 takových jednotlivců, tvořících navzájem „společnost“, nemohu vážně tvrditi že vedle nich existuje stejným způsobem ještě nějaká 101. bytost čili těleso nebo „organismus“, který by se nějak podobal oněm 100 reálním bytostem. Tím naprosto nemusím popírati reální (přírodovědeckou) existenci případných vzájemných vztahů mezi těmito jednotlivci, ať jsou již tyto vztahy jakéhokoli druhu (fysické nebo psychické). Jsou-li psychické, t. j. seznám-li, že vzájemným působením oněch jednotlivců na sebe — t. j. t. zv. „Wechselwirkung“ ve smyslu Simmelově — vynikají určité psychické jevy, které by bez onoho vzájemného působení nevznikly, musím si býti vědom, že tyto jevy zůstávají přes to individuálními (intraindividuální), t. j. že vznikají v mozcích jednotlivců. Neboť onen „celek“, „organismus“ nebo „sociální těleso“ nemá přece ani mozku — po způsobu živočišného mozku —, ani duše, ani těla. Předmětem přírodovědeckého (kausálního) poznávání, byť i „sociologického“, mohou tudíž býti toliko individuální psychické jevy, a není proto vedle psychologie, která se jimi zabývá, místo pro nějakou zvláštní (přírodovědecky nebo přesněji: biologicky) orientovanou sociologii. Na tom nic se nemění, když „celku“ nebo „davu“ nepřisuzujeme sice přímo zvláštní mozek, ale zato duši (známou „duši davu“, „Massenseele“), čímž nemůže býti řečeno nic jiného, než že fysičtí jednotlivci jednají zpravidla jinak — t. j. v jejich mozcích vznikají jiné představy a motivy —, když na sebe psychicky vzájemně působí, než by jednali, kdyby toho vzájemného působení nebylo. Exaktní přírodověda (psychologie) nemůže ani zde zkoumat něco jiného než individuální psychické jevy. Při tom nemůže tvrdit, chce-li zůstatí přírodovědeckou (kausální) disciplinou, že tyto jevy jsou funkcí nějaké nehmotné duše, která by (spolu s hmotným tělem) tvořila empirickou jednotku „člověk“ — jak si to představovala t. zv. racionální psychologie —, nýbrž vidí v nich funkci určitého hmotného orgánu živočišného, t. j. mozku, v němž spatřuje sídlo t. zv. intelektu. Můžeme sice,

chceme-li, identifikovati pojmy „duše“ a „intelektu“, ale na-
 prosto nepřipustné, poněvadž evidentně nesprávné, bylo by
 tvrzení, že „duši“ má jen člověk, nikoli jiní živočichové.

„Duše“ jako zjev nehmotný a rozdílný od intelektu, jakožto
 funkce mozkové, jest něco, co přírodovědeckou (kausální) me-
 thodou nedá se vůbec zjistit a dokázat. Totéž platí o t. zv. „du-
 ševních jevech“, pokud bychom zásadně chtěli uznávati pouze
 lidské jevy tohoto druhu.

Že sociologie, operující „společností“ jako jevem stejně
existentním jako jednotlivé jeho části (individua), mluví raději
 o „duši“ (individuální a davové) než o pouhém intelektu, vy-
 světluje se tím, že pojem „duše“ je mnohem neurčitější než pojem
 „intelektu“, takže sociolog troufá si sice tvrditi, že „sociální
 celek“ nebo „sociální těleso“ má zvláštní „duši“, ostýchal by
 se však přece přisuzovati mu zvláštní i n t e l e k t (předpokláda-
 jíci, jak řečeno, zvláštní mozek). Mluví také raději o „dušev-
 ních“ jevech (roz. sociálních) než o jevech „intelektuálních“,
 poněvadž ony skládají se (podle jeho názoru) nejen z jevů ryze
 intelektuálních (mozkových), nýbrž i různých citů nebo po-
 citů, čímž vzniká pojem mnohem neurčitější, s nímž však
 právě pro jeho neurčitost dá se snáze operovat¹⁾.

Z dosavadních vývodů plyne, že je nemožno ustaviti soci-
 ologii jako samostatnou vědu, chceme-li ji ustaviti ryze přírod-

¹⁾ Zdá se mně ostatně, že tato záliba v neurčitých pojmech, po-
 kud se týče přímé užívání pojmů, jež moderní přírodověda dávno již
 zavrhlá, poněvadž jsou přírodovědecké metodě nepřístupné (jako po-
 jem „duše“ individuální nebo davové, představa reální existence „so-
 ciálních celků“ a pod.) jest příčinou, že pravá přírodní věda neuznává
 sociologii nebo ji aspoň ignoruje, i když tato tváří se co nejbíologičtější.
 Jak jinak dal by se vysvětlit úkaz, že skuteční přírodovědci, ať jsou
 to fyzikové, biologové, zoologové atd., nepěstují obor, který podle tvrzení
 samotných sociologů jest právě jim nejbližší, totiž sociální fyziku,
 biologickou sociologii atd., nýbrž přenechávají to zpravidla
 právníkům, filosofům, zkrátka t. zv. duchovědcům? Jak
 k tomu přijde právník, filosof nebo historik, aby pěstoval vědu, pro
 niž jako heslo uvádějí horliví sociologové, pachtící se po slávě přírod-
 ních věd, moto: „Nemo sociologus, nisi biologus“ (viz na př. shora cito-
 vanou knihu Duškovu)? Může-li býti sociologem jen biolog, pak
 patrně sociologie jako učební předmět nepatří vůbec na fakultu filo-
 sofickou nebo právníkou, nýbrž na přírodovědeckou. Avšak
 skuteční přírodovědci jsou chytřejší než naši duchovědci: odmítají
 zatím vědu, která dosud sama neví, či jest.

v ě d e c k y. Neboť splyvá pak nutně vjedno s psychologií nebo biologií. S téhož (přírodovědeckého) hlediska není dále ničím odůvodněno, omezujeme-li její předmět zásadně jen na jeden druh živočichů sociálně žijících, t. j. na lidi¹⁾. Ale i bez tohoto omezení bylo by její samostatné ustanovení nemožné, poněvadž nelze přírodovědeckou metodou, jak bylo ukázáno, ustavit mnohost jednotlivých živočichů sociálně žijících jako s a m o s t a t n ý předmět poznávání, jinými slovy: pojem „společnosti“ (v jeho t y p i c k é m významu) jest přírodovědci metodologicky nepřístupný. Předmětem přírodovědcovým zůstává vždy jen jednotlivé individuum, ať toto žije sociálně nebo ne. Okolnost, že běžná psychologie a biologie nevšímá si zpravidla jevů, které vznikají vzájemným působením těchto individuí na sebe (jejich „sociality“), nemůže býti dostatečným noetickým důvodem pro ustavení samostatné vědy pro jejich zkoumání.

Výlučně přírodovědecky (biologicky) orientovaná sociologie jest ve skutečnosti též překonaným hlediskem pro dnešní sociology. (Pokusy jako Duškův jsou — přes své radikálně „moderní“ tendence, které okázale dávají najevo — svou podstatou anachronismem.) Nepomůže však ani prvek „duševní“, jež zavádějí někteří sociologové, aby ustavili zvláštní předmět poznávání pro sociologii, který by se lišil od předmětu poznávání jednak psychologického, jednak biologického. Tímto způsobem vzniká zvláštní smíšenina hmotných (tělesných) a duševních jevů, kterou sociologové nazývají „kulturou“ nebo „civilisací“. Velmi příznačné pro pravou podstatu těchto „duševních“ jevů a tudíž i pro pojem kultury a civilisace jest pak, že je sociologové omezují zásadně opět na jediný druh živočichů, t. j. lidi. To znamená totiž, že mají asi na mysli zcela určitý způsob „duševnosti“, která může se vyskytovat pouze u lidí a to proto, poněvadž jen tito živočichové vyznamenávají se zvláštní „duší“, která chybí ostatním a která jest — s hlediska kterékoliv exaktní vědy — pojmem nadmíru problematickým a ne-

¹⁾ Vzhledem k nespornému faktu, že řada jiných živočichů žije v zásadě stejným způsobem „sociálně“ jako lidé, jest název „sociologie“ nebo „sociální fysiky“ pro vědu, která bez metodologického odůvodnění vybírá si ze všech živočichů právě jen jeden jejich druh jako svůj předmět, naprosto nepřiléhavý, poněvadž svádí k omylům. Taková disciplína měla by se správněji zvatí „sociální lidovědou“ (antropologii).

jasným. Tento pojem nestává se jasnějším, když slovo „duše“ zaměňujeme slovem „duch“ (Geist), tvrdíce, že tento duch má býti předmětem zvláštních, t. zv. „duchovních“ věd (Geisteswissenschaften). Jak ona „duše“, tak tento „duch“ jsou představami velmi podezřelými, jakmile je jako něco nehmotného stavíme v protivu k pojmu „přírody“ (roz. hmotné). Neboť nevíme, co si pod tímto „zjevem“ máme vlastně představovat a zdá se nám, že zde jde spíše o jednu z oněch oblíbených hypotásí, kterých dopouští se naivní lidský intelekt, když pro určité vztahy či relace hledá nějakého samostatného nositele, v našem případě tedy pro jednotlivé intelektuální funkce živočišného mozku. Tímto nositelem jest pak „duše“ nebo „duch“, kdežto za nositele funkcí tělesných (hmotných) považuje se „tělo“, a obě dohromady dávají teprve „člověka“. Tím vzniká ono příznačné zdvojení předmětu vědeckého poznávání, na které normativní teorie právní v jiné souvislosti ukázala¹⁾, v našem případě tedy: rozeznávání jednotlivých funkcí intelektuálních a nějakého samostatného „nositele“ těchto funkcí, t. j. duše nebo ducha. Věda o tomto samostatném nositeli prezentuje se pak jako ona stará racionální psychologie, o níž shora byla již řeč. Tento druh psychologie je však myslitelný jen za předpokladu nějaké náboženské víry. Neboť jakoukoli existenci nějaké samostatné (nehmotné) „duše“ nebo „ducha“ nelze nijak vědecky dokázat, nýbrž lze v ní jen věřit, zejména když se tvrdí — bez veškerých vědeckých důkazů —, že tato tajuplná „duše“ nebo „duch“ sídlí právě jen v tělech jediného druhu živočichů, t. j. lidí.

Z řečeného plyne, že psychologie jako vědecká disciplína může býti pouze disciplínou přírodovědeckou a že tudíž sociologie, která svou samostatnou existenci (jako věda) chce dokumentovat tím, že za svůj předmět prohlašuje zvláštní smíšeninu z předmětů psychologie a biologie (jevů duševní a hmotné, t. j. kulturu nebo civilisaci), nemůže dosáhnouti svého cíle, poněvadž vpravdě směšuje opět jen dvě stejně přírodovědecké disciplíny. A skutečně také z úvah této sociologie o jejich vlastních metodách zcela pravidelně a bez výjimky nedovídáme se nic o tom, jakými zvláštními, od přírodovědeckých metod odlišnými metodami dlužno ony „duševní

¹⁾ Srovn. k tomu na př. mé pojednání „Bůh a stát“ (Vědecká ročenka právnické fakulty Masarykovy university I).

jevy“, resp. jejich nositele, t. j. „duši“ nebo „ducha“ poznávat. Bylo již řečeno, že jednotlivé metody, které uváděny bývají v systémech sociologických jako metody „sociologické“, jsou ve skutečnosti bez výjimky technickými pomůckami, kterých užívá každá přírodní věda, a že na nich tudíž není pranic specificky „sociologického“, jak dalo by se očekávat u vědy, která chystá se zkoumatí předmět tak tajuplný jako jest „duše“ nebo „duch“. Svůj osud sdílí zde sociologie s onou starou racionální psychologí: neboť ani ona není s to, aby udala svou specifickou metodu, kterou lze se vědecky zmocniti jejího předmětu, jež staví v protivu k předmětu přírodních věd (hmotné přírodě).

Ale ani novější pokusy o ustavení samostatného předmětu zvláštní sociologické vědy — ač s hlediska noetického jsou mnohem umělejší než dosud uvedené — nevedly podle mého mínění k cíli. Tak na příklad shora již vzpomenutý pokus Spanna v, který má za to, že pravý předmět vědy o společnosti (Gesellschaftslehre) objeví se nám jen tehdy, když změníme obvyklé individualistické (čili individualistické, t. j. přírodovědecky-kausální) hledisko s hlediskem universalistickým. To znamená: celek („Ganzheit“; v našem případě tedy „společnost“) neskládá se z jednotlivých jeho částí, nýbrž jest něco docela jiného, než souhrn těchto částí, něco zásadně samostatného: celek jest zde — ačť jen noeticky, nikoliv chronologicky — dříve než jeho části, „dokonalé“ jest zde dříve než „nedokonalé“ atd. Praotcem tohoto směru myšlení jest, jak bylo již podotknuto, nesporně Aristoteles, který i touto koncepcí jeví se pravým antipodem svého velkého soukmenovce Platóna. Časově a i jinak jeho mnohem bližším předchůdcem jest podle mého mínění Hegel se svou filosofií.

Avšak o tom, jak dlužno si představiti onu „celistvost“ (Ganzheit), jež podle Spanna jest základním příznakem předmětu sociálního (společenstevního) poznávání, se nic pozitivního nedovídáme, zato ale negativně tolik, že není přístupna přírodovědeckému (kausálnímu) poznávání, což jest pochopitelné: neboť poznávací formy přírodovědecké metody — t. j. kausální zákon, prostor a čas — znamenají skutečně prvek individualisace, jež možno (s Schopenhauerem) nazvati principium individuationis. Neboť tato moucha, kterou vidím právě nyní na svém psacím stole, není totožná s mouchou, která na něm byla včera, před měsícem, před rokem

atd., ač jinak se svým časovým předchůdkyním úplně podobá: není ani totožná s mouchou, kterou současně nacházíme v jiném pokoji. Že v ní vidím „individuum“, způsobuje právě individualisující představa času a prostoru. Kdybych si, zůstávaje zároveň v postoji přírodovědeckém, dovedl odmyslet obě tato principia individuationis (což však nikdo nedovede), spadaly by snad všechny tyto individuální mouchy v j e d n o a měl bych zde jakousi universalistickou „celistvost“, kterou odstraněn byl by předmět přírodovědeckého poznání. Neboť tento předmět n e e x i s t u j e již ve smyslu přírodovědeckém (kausálním), t. j. nemohu o něm vypovídat, že byl „způsoben“ (= uskutečněn), že jest „skutečný“ (reální).

Ptáme-li se však, v čem tedy pozitivně spočívá podle Spanna jádro oné „celistvosti“ lidské společnosti (když jsme se zatím negativně dozvěděli, že n e s p o č í v á v jejich jednotlivých částech, t. j. fyzických jednotlivcích), narážíme opět na onoho mystického „d u c h a“, o němž shora byla již řeč. Spann totiž praví (*Gesellschaftslehre*, str. 509): „*Gesellschaft ist ihrem Wesen nach Ganzheit. Der Kern dieser Ganzheit liegt in geistiger Gemeinschaft; Wesen und Quellpunkt der menschlichen Gesellschaft liegt in geistiger Gemeinschaft. Daher erscheint die Gesellschaft primär in geistigen Teilganzheiten verwirklicht (Wissenschaft, Kunst, Religion, Philosophie als die Teilganzen der Gemeinschaften, gleichsam des objektiven Geistes); erst als abgeleitetes Element, das doch zugleich die Eigenschaft hat, alles Geistige zu verwirklichen, zu entfalten, erscheint das H a n d e l n der Menschen.*“

„Auf eine kurze Formel gebracht, lautet der formale Gesellschaftsbegriff nach universalistischer Auffassung: *Gesellschaft ist geistige und handelnde Ganzheit* — eine Formel, die aus drei Merkmalen besteht: ‚Ganzheit‘, das ist die allgemeinste Form oder Wesenheit der Gesellschaft (hierin liegt der Gegensatz zur individualistischen Auffassung beschlossen); ‚geistig‘ als nähere Bestimmung jener Ganzheit gefaßt; wonach also nicht biologische, nicht lebendig-substanzielle Ganzheit die Gesellschaft charakterisiert (wie sie biologisch, im Organismus, vorliegt); ‚handelnd‘ ist die zweite Eigenschaft der gesellschaftlichen Ganzheit, und zwar hat sie einerseits eine rein dienende Art, zum Beispiel in der Wirtschaft (‚Wirtschaft ist Mittel für Ziele‘); andererseits aber auch die Eigenschaft, Ver-

wirklichung. Entfaltung (Selbstdarstellung) des Geistigen selbst zu sein.“

Nelze říci, že by z tohoto výměru srozumitelným způsobem vyplývalo, v čem vlastně spočívá pravá podstata onoho „geistig“, která jest patrně rozhodnou vlastností Spannova předmětu společenské vědy. Neboť i toto „geistig“ definuje — podobně jako pojem „celistvosti“ — pouze negativně: že jím společnost není charakterisována jako „lebendigs-substanzielle Ganzheit“ ve smyslu biologickém. Jakým způsobem si asi představuje pozitivně onu „duchovost“, dává jen tušiti tím, že ji přisuzuje — zcela obdobně jako jiní jeho sociologičtí kolegové, t. j. bez veškerého důkazu — výhradně právě jen lidské společnosti. Máme tedy patrně opět co činit s oním „duchem“ či „duší“ zastaralé racionální psychologie. Kdo a kde je tento „duch“ či „duše“? dlužno se (opět s Schopenhauerem) důrazně ptáti naše sociology, pyšné na svou vědu jako nejmodernější disciplínu: jakým právem přisuzují je výlučně jen člověku, a „duchovost“ výlučně jen lidské společnosti? Nevědí snad nic o Darwinově teorii a troufají si popíratí — po pokrocích přírodní vědy, jimi zpravidla tak velebených — evidentní fakt naprosté příbuznosti a obdoby lidského pokolení s pokolením jiných živočichů? Chtějí snad vážně se svého vědeckého hlediska tvrditi, že mezi člověkem a opicí nebo psem, a to právě pokud jde o jejich intelekt nebo „duchovost“, jest větší rozdíl než mezi opicí nebo psem na jedné a daškovkou nebo zvířetem ještě nižší kategorie na druhé straně? Chtějí dále tvrdit, že mezi vzdělaným příslušníkem nejkulturnějšího národa a intelektuálně nejzaostalejším příslušníkem národa nejprimitivnějšího není zásadního rozdílu, kdežto mezi tímto a opicí nejinteligentnějšího druhu takový základní rozdíl jest? Odkud tedy berou odvahu ke své základní thesi, že jen mezi příslušníky lidského pokolení jsou myslitelné „duševní“ vztahy či jevy, které právě mají býti předmětem jejich lidovědy, jež vystupuje pod neupřímným (poněvadž příliš širokým) názvem „sociologie“? Jak možno se pak diviti, že poctivá lidověda, t. j. antropologie ve smyslu přírodovědeckém, na sto honů vyhýbá se této své podezřelé kolegyni, přenechávajíc její pěstování ochotně právníkům, historikům, filosofům a národohospodářům, jsou-li dosti naivní, aby nepostřehli, kam podobná sociologie — přes veškeré stup-

nice, hierarchie a klasifikace věd — míří a nejspíše patří, t. j. do bezprostřední blízkosti racionální psychologie, která opět stejně bezprostředně sousedí s vírou. Jen ten totiž, kdo věří, že člověk jest jediným tvorem, stvořeným podle obrazu Božího, že tudíž jen on má duši (rozumí se, že nesmrtelnou), odpoví na všechny předcházející otázky bez rozpaků kladně a nebude se dále starati o vědecké odůvodnění svých thesí, které tak evidentně odporují vši skutečnosti a zkušenosti. Jen takový člověk bude zcela vážně míti za to, že věda, zabývající se lidskou společností, tímto svým předmětem nabývá zvláštní důstojnosti, která ji vyznamenává před ostatními. Tak skutečně Spann hned první kapitolu své sociologické soustavy nadepisuje: „Wesen und Würde der gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnis“ a na str. 3 výslovně pravi: „Dieser besonderen Würde der gesellschaftlichen Wissenschaft, welche sie von der innerlichen und sittlichen Natur ihres Gegenstandes herleitet, entspricht auch eine Besonderheit ihres Verfahrens.“ Takovou „důstojnost“ nemá tedy patrně ani mineralogie ani botanika a dokonce ne snad prostá zoologie. Mám však za to, že by se tyto poctivé vědy za podobnou důstojnost, již se podle Spanna vyznamenává jediná sociologie, uctivě poděkovaly, jakmile by blíže seznaly metodu (Verfahren), která důstojnosti té prý odpovídá. Není to totiž jen ono poctivé uvažování, se kterým spokojují se pouhé přírodní vědy bez zvláštní důstojnosti, nýbrž jsou to: bezprostřední zážitek, intuice, divinace a tvůrčí vědecké akty! „Die gesellschaftswissenschaftliche Erkenntnis schöpft aus dem unmittelbaren Erlebnis: wir erkennen, indem wir unsern Gegenstand von innen her verstehen — auf andere Weise entsteht uns der Gegenstand der Gesellschaftswissenschaft überhaupt nicht.“ (Str. 3.) „Was in der Gesellschaftswissenschaft an erlebendem Denken hinzukommt, ist das aufschließende Verstehen des Gegenstandes selbst... Wir nennen diese Wesensintuition das aufschließende Erlebnis oder aufschließendes Verstehen, die mitempfindende, mitfühlende Erleuchtung oder Divination. In diesem Bestimmungsstücke haben wir erst den rechten Unterschied der Gesellschaftswissenschaft von der Naturwissenschaft, welcher uns allein über Wesen und Würde der gesellschaftlichen Wissenschaften den letzten Aufschluß gibt.“ (Str. 5.) Srovnám-li tento galimatyáš, při kterém nelze

si nic určitého a jasného mysletí a představiti, s oněmi naivními, ale přece aspoň srozumitelnými „sociálními fysikami“ a „sociologickými biologii“, o nichž byla dříve řeč, jsem nucen dáti přednost těmto, ačkoliv vím, že v jednom se úplně shodují: že totiž žádný z těchto směrů nedovedl ustaviti zvláštní předmět sociologie jako samostatné vědy.

Co bylo zde řečeno o Spannově sociologii, dokazuje, že jeho stanovisko není tak vzdáleno oné „verstehende“ sociologii ve smyslu Maxe Webera, Sandera a jiných.

Když však nyní blíže přihlédneme k tomu, jaké poznatky vlastně poskytuje ona metoda, označovaná tak velkolepými a imponujícími názvy jako „intuice“, „divinace“, „tvůrčí akt“ atd., pocítujeme jisté zklamání. Podle Spanna jest totiž třeba „zážitku“, „intuice“ a „divinace“ k poznatku, že dům nemusí být to, co skládá se z cihel, nýbrž to, co má pokoje, sklepy, prádelny atd. (Viz shora str. 15.) Téže intuice a divinace jakož i příslušného zážitku je tedy patrně též třeba k poznatku, že „voda“ není jen H_2O , nýbrž může býti i statkem, jehož používám k tomu, abych uhasil žízeň, vyráběl elektřinu atd., nebo že „židle“ nemusí býti jen útvar, skládající se z určitého počtu dřevěných nebo železných částic, nýbrž něco, co může sloužiti k sezení. Jak k tomu dochází, že tatáž věc (s hlediska naivního realismu) se mi jeví jednou jako chemická sloučenina, jednou jako upotřebitelná věc (hospodářský statek), kritický idealismus v novější době velmi uspokojivě vyložil, aniž bylo třeba vzíti na pomoc intuici a divinaci jako zvláštní metody vědeckého poznávání a aniž byla vindikována pro poznatek, že voda může sloužiti k uhašení žízně, větší „důstojnost“ než pro poznatek, že skládá se z kyslíku a vodíku podle určité chemické formulky¹⁾. —

Vyznívá-li tudíž náš úsudek o tom, zdali se dosavadním směrům sociologické metodologie podařilo ustaviti samostatný předmět poznávání sociologického a tím zachrániti sociologii jakožto samostatnou vědu, negativně, je nyní dlužno odpověděti na otázku, zdali a jakým způsobem je možno to, čemu se říká „sociální jevy“ nebo povšechněji „společnost“, ustaviti (chápati) jinak než metodou přírodovědeckou.

¹⁾ Viz Engliš: Základy hospodářského myšlení.

Kantův kritický idealismus vychází, jak bylo shora již poznamenáno, ze zásady noetického dualismu, naznačeného protikladem teoretického (~~přírodovědeckého~~) a praktického rozumu. Není-li tento dualismus nesprávný a kusý, musí společnost jako samostatný předmět poznávání patřit do jednoho z obou světů (svět přírody a svět svobody čili norem). O dosavadní sociologii nelze nijak tvrdit, že by byla zviklala nebo se jen pokusila zviklati Kantův dualismus. Její noetika (může-li se vůbec tak zvát) je u srovnání s noetikou Kantovou zřejmý krok zpět k naivnímu realismu, a sebe větší obdivovatel Comtea sotva bude považovat za pravděpodobné, že by se tomuto mysliteli bylo mohlo podařit dodat něco podstatného ke Kantovu dílu nebo ho dokonce poopravit. Vždyť jeho vědecký zájem byl zcela jiného rázu, než vědecký zájem Kantův. Náš zájem však — jednáme o sociologické metodě (ve smyslu noetickém) — jest Kantově linii bližší než Comteově a jeho následníků. Nemáme proto důvodu opouštětí hledisko kritického idealismu, t. j. jeho noetiku, a pokusíme se v následujícím o řešení naší otázky s tohoto hlediska.

Z dosavadních našich vývodů podává se, že není žádné zásadní překážky ustaviti sociologii jako ryze přírodní vědu, t. j. jako disciplinu, která — jako všechny ostatní přírodní vědy — pracuje přírodovědeckou metodou (kausálním zákonem, představou času a prostoru). Při tom musíme si však býti vědomi, že předmětem této „sociologie“ mohou býti pouze vzájemné (= sociální) vztahy jednotlivých individuí. Tyto vztahy přes veškeru svou vzájemnost či sociálnost zůstávají pro přírodní vědu jevů intraindividuálními. Jen tato individua existují reálně (= s hlediska kausálního). Mnoho st takových individuíálních živočichů jako taková, byť byly by zmíněné vztahy sebe intenzivnější, nemá žádné reálné existence ve smyslu shora naznačeném. Jsou-li mezi dvěma neb desíti jednotlivci sociální vztahy, nelze tvrdit, že tím k těmto dvěma nebo desíti bytostem přistupuje ještě třetí, pokud se týče jedenáctá bytost (= společnost), jejíž existence byla by na téže noetické linii zjištělna jako existence oněch. Popíráme-li reální (= přírodní) existenci její, nepopíráme tím arciť reálné existence oněch vztahů, pokud se týče psychických jevů (intraindividuálních) jakožto reálních faktů, které mohou působiti jako příčiny určitých účinků nebo býti samy již účinky jiných příčin. Kdo by

se tedy domníval, že svým postojem popíráme realitu sociálních faktů, jako jest rodina x nebo stát y , dokázal by tím pouze, že nerozumí hledisku kriticko-idealistickému. Nepopíráme, že zmíněné vzájemné vztahy (čili: fakt „spoluzití“ určitého druhu) mají vliv na tvárnost a strukturu jednotlivců takto spojených, t. j. jinými slovy: že individuum, na které tyto vztahy působí, bude se lišiti od typu individua, pro který — právě pro předpokládaný nedostatek oněch vztahů — v sociálních vědách zdomácněl název „Robinson“.

To vše arcíř platí — aspoň pro vědu, která se emancipovala od určitých nedokázaných a nedokazatelných předpokladů rázu náboženského, jako jest existence zvláštní lidské duše ve smyslu zmíněné racionální psychologie, nesmrtnost její. Bůh, který stvořením světa sleduje zvláštní speciální účely ohledně pokolení lidského, přiděluje mu zvláštní „poslání“ a dodáváje tak jeho dějinám zvláštní „smysl“ a pod. — zásadně pro všechny živočichy stejně. Neboť vzájemné vztahy, které vznikají u jednotlivých druhů těchto živočichů, mohou se sice lišiti a liší se skutečně (podle stupně jejich inteligence) kvantitativně, nikoliv však svým zásadním kválem.

Úkol přírodovědecké metody, zkoumající ony vzájemné vztahy, nemůže býti jiný než úkol každé jiné přírodní vědy: seznaní určité zákonitosti (ve smyslu kausálního zákona), t. j. stanoviti, keré z oněch vztahů jsou příčinami kterých účinků, které vztahy jeví se jako účinky kterých příčin atd. Předpokládajíce pak velký počet sdružených individuí — jakož i velký počet různých vztahů mezi nimi, bude hledání oněch zákonitostí velmi stíženo, poněvadž předpokládaná povaha předmětu tohoto poznávání nedovoluje zpravidla užití obvyklé jinak technické pomůcky poznávací, totiž tak zv. indukční metody, která znamená jednak umělé izolování určitých příčin, jednak umělé jejich vyvolávání. Z toho důvodu jest dosavadní žeň sociologie, pokud jde o exaktně zjištěné „sociální zákony“ tak nepatrná a neuspokojující¹⁾.

¹⁾ Všechny dosavadní soustavy sociologické shodují se totiž v tom, že nepodávají nám nějaké konkrétní výsledky badání specificky sociologického, nýbrž spíše povšechné výklady o tom, že by se mělo k výsledkům těm dojíti a jak by tyto výsledky byly důležité. (Žádná jiná věda nezdůrazňuje tak vytrvale svou vlastní důležitost jako právě sociologie). Odtud také zabírají partie, věnované podobným výkladům

Při pozorování „hromadných“ zjevů nahraňuje tuto metodu individuální indukce, jak známo, metoda statistická. Ji nepovažuje arcif tradice sociologie za metodu specificky sociologickou, nýbrž — vedle jiných — za jakousi metodu pomocnou, jakož vůbec statistika (jako zvláštní věda) pokládána jest sociologii jako jedna z jejích mnohých pomocných disciplin. Bylo však již shora k tomu poukázáno, že bližší rozbor onoho tradicionálního seznamu jednotlivých „sociologických metod“ vede k poznatku, že všechny tyto metody (indukce, dedukce, analogie, srovnávání atd.) jeví se vlastně jako pouhé „pomocné“ metody, t. j. jako metody jiných (roz.: přírodních) věd, a že tudíž žádná z nich nemá do sebe nic typicky a specificky „sociologického“. A zdá se mně, že tak zv. statistická metoda jest dosud jedinou exaktní metodou, která byla vynalezena pro pozorování hromadných jevů jako takových a již možno dojiti po případě k seznání určitých zákonitostí v sociálním dění čili životě. Hromadné jevy, které se svou podstatou vymykají statistickému zpracování — nemusí to býti jen jevy tak zv. psychické —, vymykají se zatím (než bude vynalezena jiná metoda) vůbec jakémukoli exaktnímu pozorování. A je-li to, co zde bylo stručně naznačeno, správné, pak arcif pochopíme, že tak jako v sociologii, tak stejně také ve statistice není žádného důvodu omezovati předmět jejich poznávání libovolně pouze na vzájemné vztahy určitého druhu živočichů, totiž lidí, mezi sebou. Neboť tak jako sociologie (přírodovědecky orientovaná), tak ani statistika nemusí býti právě lidovědou ve smyslu shora naznačeném. Je-li totiž předmět statistického pozorování charakterisován primárně a výlučně svou hromadností, pak mohou býti i vzájemné vztahy živočichů (ale nejen ty!) jejím předmětem, vyskytují-li se hromadně. Nemůže býti též rozhodným, zdali tyto vztahy jsou v užším smyslu „sociální“, t. j. skládají-li se (jak tradice sociologie učí) z prvků fyzických a psychických. Vždyť ani pro pozorování tak zv. jevů ryze psychických

— spolu s úvahami o hierarchiích či stupnicích jednotlivých věd (podle příkladu Comteova) — v sociologických soustavách tak velkou část celého obsahu. A odtud také úkaz, že mnoho pouček, které se nám předkládají jako specificky sociologické, svým obsahem nás nemohou uspokojiti, poněvadž zpravidla jsou samozřejmé, pokud se týče byly známy a zjistitelné dávno před tím, než vznikla sociologie jako zvláštní věda.

(což jest arcif pojem nadmíru problematický, poněvadž každý, sebe psychičtější jev má za podklad něco fyzického — t. j. mozek živočišný —, nechceme-li jej ve shodě s náboženskými představami přisuzovat nějaké nehmotné duši!), jsou-li h r o m a d n é, nemáme dosud jiné exaktní metody než právě statistické¹⁾).

Tato statistická metoda jest ovšem svou podstatou rázu ryze a n a l y t i c k é h o, t. j. ona nutně rozkládá hromadný zjev v jeho jednotlivé prvky. Bezprostředním předmětem jejím není „národ“, „stádo“ nebo „les“ (jakožto celek), nýbrž jednotlivé kusy, z nichž se tento celek skládá, t. j. jednotlivá individua, stromy atd. Totéž nutně platí o předmětu sociologie, je-li přírodovědecky orientována. Proto ani pro statistiku ani pro přírodovědeckou sociologii nemůže vzniknouti těžký noetický problém, co jest to vlastně, co ustavuje (konstituuje) onen celek jako celek, t. j. co z něho činí jednotný předmět vědeckého poznávání²⁾).

Tento problém vzniká teprve pro vědce, který vidí v „celku“ s a m o s t a t n ý a j e d n o t n ý předmět svého poznávání.

Viděli jsme, že problém ten tradiční sociologie buď vůbec ignoruje nebo jej řeší zcela nedostatečně, a seznali jsme též, že se s hlediska přírodovědeckého (kausálního) vůbec řešit nedá.

Tázeme se tedy: Za jakých (roz.: noetických) předpokladů možno pohlížeti na mnohoost jednotlivců, příslušejících k témuž národu, k témuž náboženskému vyznání, k témuž

¹⁾ S hlediska zde zastávaného možno tudíž přímo říci, že jedinou možnou exaktní „metodou“ přírodovědecky orientované sociologie jest statistická metoda. Tato metoda jest svou podstatou matematického rázu. Je tedy pro vědeckého statistika podle mého mínění matematika primární a nejdůležitější technickou pomůckou a nemají pravdu ti, kdož hájí ve statistice směr protimatematický, domnívajice se, že teoretický statistik musí býti především sociolog (národohospodář atd.). Vždyť tato sociologie prohlašuje sama statistiku za svou vlastní pomočnou disciplínu a je tedy — právě s tohoto hlediska — tvrzení, že statistická metoda není a nemá býti v první řadě matematickou, nýbrž sociologickou, sociální atd., zřejmý circulus vitiosus! O sporu mezi matematickým a protimatematickým směrem v soudobé statistice nelze zde však podrobněji uvažovat.

²⁾ Statistik si na př. své „celky“ skládá — s hlediska noetického — zcela libovolně, t. j. je při výběru jednotek, které chce podrobit statistickému šetření, vázán pouze určitými pravidly, stanovenými teorií ryze statistickou (na př. důsledky, plynoucími z tak zvaného „zákona velkých čísel“ a podobných pouček).

státu atd., jako na celek, t. j. považovati určitý národ, určitou náboženskou společnost, určitý stát atd. za jednotný, od jednotlivců, z nichž celek ten se skládá, odlišný předmět soustavného, t. j. vědeckého poznávání? ¹⁾

Rozhlížíme-li se se svého kriticko-idealistického stanoviska po metodologickém hledisku, které jedině může onu požadovanou jednotnost založiti a zaručiti, nevidíme jiného prostředku než hledisko normativní. Toto hledisko neznamená pak ovšem již pouhou technickou pomůcku poznávací (jakou jest na př. uvnitř hlediska přírodovědeckého indukce, dedukce, pokus — experiment — atd.), nýbrž metodu ve smyslu noetickém. A věrni svému kriticko-idealistickému východisku nebudeme míti za to (jak činí naivní realismus a s ním téměř všechny jednotlivé sociologické směry), že tato metoda jest součástí poznávaného předmětu, nýbrž že jest přínosem odjinud, t. j. vlastností poznávacího subjektu, jenž podle toho, které poznávací hledisko zaujme (kausální nebo normativní),

¹⁾ Seznali jsme již, že pouhá vzájemnost vztahů mezi těmito jednotlivci jednotnost takovou založiti nemůže. Zde dlužno dodati, že ani pouhá souběžnost (paralelita) určitých citů, pocitů a názorů těchto jednotlivců toho nedovede. Definujeme-li na př. „národ“ jako souhrn všech jednotlivců téhož národně-politického přesvědčení, nebo všech lidí, kteří mají týž pocit sounáležitosti ve smyslu kulturně-politickém, nevykročujeme tím ze sféry intraindividuálních psychických faktů (jevů). Skutečnost, že zde jde o mnohost (hromadnost) takových souběžných (paralelních) citů, umožňuje toliko případné užití určité technické pomůcky poznávací, která jest pro tuto mnohost typická, totiž statistické; nijak jsme tím však nevykročili do sféry nějakých supraindividuálních jevů, které tvoří právě nezbytný předpoklad sociologie, jež chce býti jinak než přírodovědecky orientována (tedy sociologie organické, universalistické a pod.). Definují-li však národ jako souhrn jednotlivců těchto fyziologických znaků, t. j. jako národ ve smyslu rasovém, pak jest zcela zjevno, že nečiním nic jiného než každá zoologie nebo botanika, která předměty svého pozorování třídí v určité skupiny. Pak tvořili by na př. všichni mravenci, přináležející k téže čeledi, vůči mravencům jiných čeledí zcela obdobně jednotný „národ“ jako jednotlivci přináležející k rase slovanské vůči příslušníkům rasy germánské nebo románské, a nebylo by naprosto lze nahlédnouti, z jakých metodologických důvodů by právě jen tyto posléz uvedené „národy“ měly býti předmětem zvláštní „společenské vědy“ (t. zv. sociologie rasové, jak ji představují na př. Gobinea u, Chamberlain, Ratzenhofera a jiní), a nikoliv obdobné „národy“ včel, mravenců a jiných živočichů.

určuje si tím teprve metodě své adekvatní předmět poznávání.

Jednotlivým prvkem, který činí z mnohosti jednotlivých individuí jednotku (ve smyslu sociálního celku), nemůže být nic jiného, než norma nebo soubor norem. Tento soubor norem způsobuje ono spojení mezi jednotlivci, které přírodovědecky orientovaná sociologie hledá v oblasti psychologické (v duševním dění) nebo psychologicky-hmotné (v tak zv. „kulturním“ dění). Ale bylo již řečeno, že tento druh dění není s to, aby ono „spojení“ vyzvedl ze sféry individuální (intraindividuelní). To způsobiti může toliko supponovaný normový řád, kterým určitá mnohost činů jeví se jako jednotka, t. j. jednotný předmět poznávání, roz. normativního. A správně proto praví Kelsen ve své „Allgemeine Staatslehre“: „Psychologisch kann daher „Verbindung“ niemals jene supraindividuelle Synthese bedeuten, die das Wesen aller sozialen Gebilde, insbesondere aber des Staates, ausmacht. In dieser — von aller Sozialtheorie offenbar intendierten — Bedeutung tritt jene „Verbindung“ auf, die durch eine Norm oder ein System von Normen konstituiert wird, und die in demselben Sinne, in dem sie eine Vielheit von menschlichen Verhaltungen zu einem höheren Ganzen, dem System der Gemeinschaft, verbindet, die Individuen „verbindet“, sofern sie sie verpflichtet; und in eben diesem Sinne steht die Gemeinschaft als das System der die menschlichen Verhaltungen beinhaltenen Normen, als Ordnung, über den Individuen, d. h. sie ist eine überindividuelle Wesenheit, deren spezifische Existenzsphäre nicht der Bereich psychischer und daher individual-psychischer Realität, sondern normativer und nur in diesem Sinne überindividueller Idealität ist; und in eben diesem Sinne besteht zwischen „Verband“ und „Norm“ oder „Ordnung“ kein Unterschied, sondern der Verband ist die Ordnung, weil nur in der Ordnung, in den die Ordnung bildenden Normen die Verbindung besteht, als welche sich alles Soziale überhaupt darstellt.“ (Str. 8.)

Myšlenka, že sociologie, má-li být vůbec zvláštní, od přírodní vědy rozličnou disciplinou, čili: má-li mít jiný předmět poznávání než ona, musí být chápána normativně, není sice vlastním tématem spisu „Allgemeine Staatslehre“, vystupuje však v něm na několika místech zcela zřetelně. Pro svou základní

důležitost budiž zde citováno ještě toto: „Was von dem sozialen Gebilde des Staates gilt: daß seine spezifische Einheit nicht kausalgesetzlich zu verstehen ist, daß seine Existenz nicht im Bereiche der Naturwirklichkeit, sondern geistiger Werte ruht, läßt sich leicht auch für die anderen sozialen Gebilde — Gemeinschaften, Verbindungen — zeigen, die unter dem Sammelnamen der Gesellschaft zusammengefaßt werden. Die ganze Welt des Sozialen, deren der Staat nur ein Teil ist, ist eine Welt des Geistes, und zwar eine Welt der Werte, ist geradezu die Welt der Werte. Die verschiedenen sozialen Gebilde wie religiöse, nationale und andere Gemeinschaften lassen sich in ihrer Eigengesetzlichkeit nur als spezifische Wertsysteme begreifen. Es gibt somit zunächst nur verschiedene soziale Gebilde, Gesellschaften, nicht aber eine Gesellschaft als ein universales, alle besondere Gemeinschaften als Teilordnungen umfassendes Wertsystem. Die Idee der einen, universalen Gesellschaft ist das Problem einer universalen Wert- oder Weltanschauung, als einer Synthesis aller Normsysteme. Ob dieses Problem überhaupt lösbar, ob Gesellschaft in diesem Sinne als Einheit überhaupt möglich ist, diese Frage kann hier offen bleiben...“

„Das Problem einer allgemeinen Soziologie als eines universalen Wertsystems hat sich das antike Denken in der Ethik, das Mittelalter in der Theologie, die Neuzeit bis zum XIX. Jahrhundert im Naturrecht gestellt. Im XIX. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Naturwissenschaft, übernimmt es die sogenannte Soziologie. Indem sie es mit den Methoden der Naturwissenschaft zu bewältigen sucht, d. h. indem sie das Problem der Gesellschaft als ein solches der Wirklichkeit und nicht des Wertes, nicht des Geistes, sondern der Natur auffaßt, denaturiert sie es gerade. Aber vielleicht ist es nur eine Flucht vor der Größe, der Aussichtslosigkeit der Aufgabe, die der Gedanke einer universalen Wertanschauung bietet, wenn die modernen Soziologen die Einheit der Gesellschaft nicht in der normativen Sphäre, sondern im Bereiche der Naturgesetzlichkeit suchen, wenn sie ihre Betrachtung statt auf das Sollen, auf das Sein richten, die Gesellschaft in der Natur aufgehen lassen und so ihren spezifischen Gegenstand verlieren. Kritische Untersuchungen der modernen soziologischen Systeme haben gezeitigt, daß sie alle unter dem Scheine kausalgesetzlicher Erklärung tatsächlichen Geschehens, in der Meinung, ein natürliches, d. h. kau-

sales Entwicklungsgesetz aufzuzeigen, ein universales Wertsystem zu begründen suchen, also doch wiederum nur Ethik, Theologie oder Naturrecht betreiben (Menzel).“ (Str. 15. a 16.)

Co se nám na těchto, jinak velmi správných vývodech nelíbí, jest okolnost, že v nich opět vystupuje onen mystický „duch“ (Geist), který má býti vlastním oborem sociologického (t. j. normativního) poznávání, podobně jako jest „neživá“ či „bezduchá“ příroda oborem poznávání přírodovědeckého (kausálního). Nelze však nahlédnouti, proč by ve světě, pozorovaném úhlem normativním, t. j. ve světě jaký má býti, mělo býti více „ducha“ než ve světě, pozorovaném úhlem kausálním, t. j. ve světě, jaký jest. Noeticky správněji a jasněji zní proto podle mého mínění toto vymezení: Předmětem „sociologického“, „kulturního“, „hodnotícího“ atd. poznávání není žádný zvláštní „duch“, „kultura“, „civilisace“ nebo „hodnota“, které by stály vedle „přírody“ jakožto předmětu přírodovědeckého (kausálního) poznávání, nýbrž je to, resp. může to býti vše, pokud to poznáváme zorným úhlem normativním. Pojem „normy“, t. j. výrazu něčeho, co býti má nebo nemá, jakožto předmětu poznávání, je zcela jasný: zcela nejasný jest naproti tomu pojem nějakého zvláštního „ducha“, „hodnoty“, „kultury“, „civilisace“ a pod., pokud si je mám představovati jako „existentní“ bez ohledu na nějakou supponovanou normu. Neboť již Kant správně podotkl, že nic nemůže míti „hodnotu“ (Wert) samo o sobě, poněvadž tuto hodnotu propůjčiti může jedině zákon (= norma). To, co bylo řečeno o „hodnotě“, platí stejně o „kultuře“, „civilisaci“ nebo o „duchu“: ne ony jsou tudíž pravým předmětem poznávání věd kulturních čili hodnotících (Kultur-, Wertwissenschaften), nýbrž normy. T. zv. „Wertwissenschaft“ není tedy vlastně vědou o nějakých absolutních „hodnotách“, nýbrž vědou hodnotících. „Hodnotiti“ možno však toliko pomocí norem, to znamená: To, co předmětu jejího poznávání dodává „hodnotu“, není v něm, nýbrž jest následkem zaujatého poznávajícího hlediska (roz.: normativního), tedy konec konců: přínosem poznávajícího subjektu. Odtud zdánlivá „subjektivnost“ poznatků normativních (u srovnání s domněle „objektivními“ poznatky přírodovědeckými), která však vpravdě jest pouhou relativností, zračící se v závislosti normativních poznatků za obsahu supponovaných norem. Neboť jest

jasno, že s obsahem supponované normy mění se i hodnotný poznatek: určitý čin bude se na př. jeviti mravným (etickým) jen potud, pokud jeho mravnost (= hodnota) plyne z obsahu určité předpokládané etické normy. Předpokládám-li jiný obsah této normy, změní se tím arcif i hodnotný úsudek o činu, pokud jej právě „hodnotím“ touto normou.

Nyní možno si učiniti jasnější úsudek o tom, co to znamená, když různí sociologičtí autoři (a to ani „nejbiologičtější“, t. j. radikálně přírodovědecky orientované nevyjímajíc) pojednávají o „vývoji“, o „smyslu dějin“ toho či onoho národa a podobných otázkách, domnívajíc se patrně, že zůstávají při tom v oblasti přírodovědeckého poznávání, t. j. poznávání „bez předpokladů“ („voraussetzungslose Wissenschaft“), a majíc za to, že touto „metodou bez předpokladů“ možno se dodělati nějakého absolutního, na ničem subjektivním nezávislého poznatku o onom zmíněném „vývoji“ či „smyslu“ dějin. Vpravdě má se věc takto: Metodou ryze přírodovědeckou, která zná jen sled příčin a účinků v časovém proudu, nelze vůbec dospěti k pojmu „vývoje“ v jeho typickém významu. Neboť „vývoj“ v tomto typickém smysle neznamena pouhý sled příčin a účinků, tedy povšechně: dění (roz. kausální), nýbrž toliko dění určitého druhu, to znamená: pokud hová nebo nehová určité supponované normě. Tím vzniká představa „vývoje“ jakožto normou chtěného a nařízeného z dokončení dřívějšího resp. nynějšího stavu: vývoje k lepšímu. Je jasno, že bez předpokladu takové normy nemůže býti žádného „vývoje“ a že tedy i nějaký objektivně či absolutně, t. j. bez onoho předpokladu zjiřitelný „vývoj“ jest zcela obyčejnou metodologickou kontradikcí, způsobenou tím, že poznávající subjekt, aniž by si toho byl vědom, mění své noetické hledisko.

To, co bylo právě řečeno o pojmu „vývoje“, platí stejně o pojmech „pokroku“, pokud se týče jeho protikladu („reakce“): V přírodě, t. j. v předmětech přírodovědeckou metodou poznávaných není nejen žádného „vývoje“, nýbrž není tam ani žádného „pokroku“ nebo „reakce“. V ní jest pouze nutnost, t. j. determinace všeho dění. „Pokrok“ pak znamenati může pouze takové dění, které hová určité supponované normě, kdežto „reakce“ je dění, které ji nehová. Tak jako není a nemůže býti absolutního (objektivního, t. j. na žádné podobné

supposici nezavislého) „vývoje“, tak také není absolutního (objektivně zjistitelného) „pokroku“ nebo „reakce“, poněvadž všechny tyto pojmy jsou svou metodologickou podstatou relativní, t. j. na příslušných normách závislé. A domnívati se, že tyto normy jsou obsaženy v přírodě, a že je věda (sociologická, kulturní atd.) musí jen odkryti, znamená vědomé či nevědomé překročení hranic, které jsou dány lidskému poznávání.

Ne jinak než s pojmy „vývoje“, „pokroku“, „hodnoty“, „kultury“, „civilisace“ a pod. má se věc s představou nějakého absolutně či objektivně platného a zjistitelného „smyslu dějin“. Ani toho není a nemůže býti. Neboť jsou-li dějiny lidstva (historie) částí obecného „dění“, odehrávajícího se v přírodě — a jinak ani býti nemůže —, pak platí i pro tyto speciální dějiny zákon kausální a s ním princip přísné nutnosti (determinace), který vylučuje představu nějaké normy, podle níž by se tyto dějiny odehrávat měly. A i kdyby zde byla taková norma, z níž dal by se odvoditi speciální „smysl“ či účel dějin toho či onoho národa (na př. „humanita“), vzniká ihned otázka, proč by právě dějiny lidstva měly míti takový „smysl“, ale nikoliv dějiny ostatního živočišstva? A k ní pojí se otázka ne méně mystická, odkud se ona norma, určující „smysl“ lidských dějin, vzala? Moderní věda — ať je to už sociologie, historie nebo přímo filosofie — nemůže zde přece rekurovati k normotvůrci, o němž bylo již před více než sto lety se vši žádoucí přesností dokázáno, že jeho poznání vymyká se všelikému lidskému úsilí, totiž k Bohu! A proč byl by tento Bůh, stvořitel všeho živoucího, určil speciální normou zvláštní „smysl“ či účel právě jen jedinému druhu živočišstva, t. j. pokolení lidskému? To musel by býti právě jen Bůh, který přes veškerou vznešenost svého evangelia lásky zapomněl při tom na veškeré ostatní živočišstvo, totiž Bůh křesťanského zjevení náboženského! (Neboť podle tohoto zjevení jeví se celý svět jako zařízení, sloužící výhradně účelům a zájmům jediného druhu živočišstva, totiž lidstva, a bylo by tudíž s tohoto hlediska pochopitelné, že jen dějiny tohoto vyvoleného druhu, stvořeného podle samotného obrazu Božího, měly by svůj zvláštní „smysl“).

Věda, která nechce postupovat tímto zřejmě theologickým způsobem, nemá žádného jiného prostředku, kterým dal

by se odkrytí nějaký specifický „smysl“ dějin, ať již celého lidstva, nebo určité jeho části, t. j. toho či onoho národa¹⁾. Zejména nelze z dosavadní historie určitého národa, která snad vykazuje jisté typické znaky, vyvolané určitými psychologickými vlastnostmi jeho (na př. převládající tendence náboženské, nebo to, čemu se říká povšechně „humanitní“ směry), jaksi ex post vykonstruovati normu nebo postulát, které by byly shodny s oněmi znaky, a tvrditi, že jest „smyslem“ oné historie, že se i nadále ve smyslu této normy nebo postulátu odehrávati má. Takováto konstrukce prohřešuje se proti základní metodologické poučce všeho normativního poznávání, že nikdy z toho, že něco jest (= skutečně se odehrává resp. odehrávalo), nemůže plynouti úsudek, že něco — a sice totéž — má býti, podobně jako z toho, že něco není (nebylo), nikdy nemůže plynouti, že také nemá býti. Kdyby tedy na př. dosavadní dějiny určitého národa s největší pravidelností ukazovaly náboženské nebo humanitní tendence, ovládající jeho život a skutky, přece by z této skutečnosti nebyl — noeticky — odvoditelný úsudek, že „smysl“ a „úkol“ těchto dějin jest, že náboženské nebo humanitní tendence mají jim býti uplatňovány a uskutečňovány. Podobný úsudek může se podávati toliko ze *supponované* normy, kterou tyto dějiny hodnotíme.

Hledati takovou normu, přesněji řečeno : její obsah, v pří-
 rodě, t. j. v předmětu kausálního poznávání, je nemožno. Vždy
 ukáže se při tom, že to, co jsme našli, konec konců není o b j e k-
 t i v n í poznatek, odvoditelný z přírodní skutečnosti, nýbrž s u b-
 j e k t i v n í postulát nebo norma, s nímž ke skutečnostem přistu-
 pujeme, tedy noetická supposice poznávajícího subjektu. Tento
 subjekt může sice normy nebo postuláty poznávat, nikoliv
 však tvořit. Neboť tvoření (stanovení) norem není právě
 tak funkcí vědy, jako jí nemůže býti tvoření předmětu kau-
 sálního (přírodovědeckého) poznávání, t. j. vnějšího světa.
 „Tvůrce světa“ v oboru kausálním jest zde obdobou „normo-
 tvůrce“ v oboru normativním. V obou oborech musí poznávající
 subjekt (pokud právě chce zůstatí immanentním, t. j. ve sféře
 ryzího poznávání) poznávaný předmět jako d a n ý předpokládat.

¹⁾ Tímto posledním způsobem vzniká pak představa „vyvoleného“ národa, ze Starého zákona již známá, jehož dějiny mají — u srovnání s jinými národy — lepší, t. j. vznešenější „smysl“ nebo účel.

Vybočení z této imanence znamená v prvním případě metafysiku, ve druhém metanormativitu.

Činiti v ě d o m ě onu zmíněnou supposici norem či postulátů při hodnocení dění, jež odehrává se ve vnějším světě, je metodologicky naprosto přípustno. Nepřípustné je však domnívati se nebo činiti tak, jako by ona supponovaná norma byla v tomto dění obsažena. Metodologicky znamená to směřování hlediska kausálního a normativního při poznávání, které chce býti kausální (přírodovědecké), a výsledek je též jako při obdobném směřování obou hledisek při poznávání, které chce býti normativní: poznatky takto získané netvoří a nemohou tvořiti systematickou jednotku.

Ukazuje se tedy, že běžná sociologie a běžná pravověda mají společnou metodologickou vadu, t. j. nevědomé směřování obou protichůdných metod: ona chce býti přírodovědecky orientovanou disciplinou, užívá však nevědomky normativních postojů (jako jest pojem „vývoje“, „pokroku“, „civilisace“, „smyslu dějin“ a pod.), tato chce býti v zásadě normativně orientována, velmi často užívá však postojů přírodovědeckých (když na př. chce vyvozovati z toho, co jest, to, co býti má: když ztotožňuje pojem „platnosti“, t. j. specificky normativní existence, s pojmem „účinnosti“, t. j. existence specificky kausální: když ztotožňuje pojmy „moc“ a „právo“: když do svých definicí přibírá pojmy, které mohou míti smysl jen v oboru kausálního poznávání atd., zkrátka ve všech těch případech, ve kterých útočí na ni normativní teorie právní).

Předcházející kritika úsilí dnešních sociologických směrů, učiniti ze sociologie samostatnou vědu, dopadla tedy záporně: Ryze přírodovědecky nedá se ustaviti jako samostatná disciplína, poněvadž by neměla samostatného předmětu poznávání, který dá se dostatečně ohraničiti proti předmětům jiných přírodních věd: ryze normativně dala by se však ustaviti jen za předpokladu zvláštního normového souboru, který by se buď od ostatních normových souborů (ethického, náboženského, společenského, právního atd.) určitými znaky lišil, nebo je — jako jakýsi universální normový soubor — všecky v sobě spojoval. Odtud těžká problematika všech dosavadních

sociologických pokusů a nedůvěra, se kterou se potkávají u všech racionálně založených duchů z obou táborů: ryze přírodovědeckého a ryze normativního.

Zbývá nyní ještě, abychom si ujasnili, z jakých příčin a důvodů se tato sociologie přes všechnu svou problematičnost tak houževnatě hlásí k životu a tak velké oblibě těší. Tomu věnována jest následující kapitola.

Závěr

Odpověď na otázku, která nás zde bude zajímat, obsažena jest již částečně v předcházejících našich vývodech. Uvedl jsem tam správnou poznámku Kelsenovu, že mnozí sociologové, pídíce se po domněle kausálních zákonech vývojových, vpravdě zabývají se vlastně etikou, theologií nebo přirozeným právem¹⁾. Měl jsem dále příležitost poukázat k tomu, jak velkou úlohu v sociologických spisech hrají jisté představy a pojmy, které z moderní přírodovědy již dávno byly vyloučeny. Je to především představa zvláštní nehmotné duše nebo ducha a „duševních“ či lépe „duchovních“ jevů, které staví se v protivu k jevům „hmotným“ či „přírodním“ a někdy opět různě s nimi kombinují, z čehož vzniká pak další — s hlediska přírodovědeckého aspoň — velice problematický pojem „kultury“ nebo „civilisace“. Proti této podezřelé „duševnosti“ nebo „duchovosti“, která nejeví se jako část hmotné přírody, právem brojí sociologové radikálně přírodovědecky orientovaní, přehlížejíce při tom arciť, že si tím usekávají sami větev, na které sedí, t. j. zabíjí sociologii jako samostatnou disciplínu se samostatným předmětem poznávání. Jako velmi podezřelou okolnost připomněl jsem dále ničím neodůvodněné omezování předmětu sociologického poznávání právě jen na lidskou společnost. Mám za to, že tato připomínka je nejen pro metodologickou kritiku soudobé sociologie, nýbrž i pro poznání pravého ideového pozadí všech sociologických směrů velmi důležitá. Neboť zdá se mi, že ona jest — ve spojení s ostatními právě uvedenými tendencemi, které zračí se v úsilí po zachycení nějaké mystické „duše“ — klíčem, který otevře nám výhled na pravou funkci, kterou v dnešní době obstarávají má sociologie v souboru ostatních věd. Tuto funkci shledávám v tom, že jí má býti ukájena nezdolná metafysická touha lidského intelektu, překročení hranice, které jsou mu přírodou dány a které stanovila a jasně si uvědomila kritická

¹⁾ Tento velmi cenný postřeh pochází od Menzela. Viz jeho spisek: *Naturrecht und Soziologie*, 1912.

filosofie. Touto filosofií bylo prokázáno, že theologie nepatří mezi vědy, poněvadž předmětem jejího poznávání jest něco, o němž lze prokázati, že je vědecky nepoznatelné. Následkem toho uvědomily si přírodní vědy hranice svého poznávání a uvnitř těchto hranic — zásluhou oné kritické filosofie — slavily během devatenáctého století své triumfy. Z okruhu svých úvah vyloučily především Boha. S tímto Bohem padla však nutně i „duše“ nebo „duch“, pokud mají býti chápány jako samostatné nehmotné zjevy. Neboť pravá duše a pravý duch patří k Bohu jako svému stvořiteli.

Přírodní vědě zůstaly, jako předmět poznávání v tomto oboru, jen specifické funkce určitého hmotného orgánu živočišného, t. j. mozku, který jest však částí hmotné přírody. Se samostatnou „duší“ a samostatným „duchem“ padla však i možnost samostatných „duševních“ či „duchových“ dějů či zjevů, o kterých bylo by lze tvrditi, že jsou v zásadní protivě k ostatním dějům a zjevům. S nimi padla dále i možnost všeliké racionální psychologie jakožto vědy o „duší“ nebo „duchu“. A se vším tím padla konečně i představa o nějakém vědecky udržitelném základním rozdílu mezi skupinou živočichů, nazývanou „člověk“, a ostatními skupinami živočišnými. Naprostá neudržitelnost takového rozdílu byla nad to positivně, a to nevyvratitelně dokázána (Darwinova teorie!). V takový rozdí (a s ním související these, jako na př. nesmrtelnost člověka, t. j. jeho duše) možno tedy nadále po případě věřit — ale ne jinak, než v protivě k dokázaným vědeckým pravdám. Bylo by omylem domnívati se, že krutou ránu, kterou zasadila kritická filosofie metafysické touze lidstva po poznání Boha, duše, záhrobí a všeho, co s tím souvisí, pocítovaly jen intelektuálně nižší vrstvy jeho. Ani věda — a to zejména filosofická spekulace — nemohla se sprostiti tíživého pocitu, který vyvolán byl presným důkazem nepoznatelnosti předmětu, o němž dosud s největší zálibou, největším úsilím a největší vážností uvažovala. Jen duchové racionálně založení, t. j. vědci a filosofové, u nichž mohutnost intelektuální rozhodně převyšovala mohutnost citovou (lidé velkých mozků na rozdíl od lidí velkých srdcí), dovedli se spokojiti tichou resignací, těšíce se aspoň z netušených úspěchů přírodních věd, které mělo v zápětí překonání starých metafysických spekulací. U ostatních nastalo hledání a tápání, které nejlépe možno charakterisovati tím, že

znamená vědomé nebo nevědomé úsilí překročení hranice poznání, stanovené kritickou filosofií a jejími důkazy o nemožnosti všeliké metafysiky nebo theologie jako vědy, a to tak, aby aspoň na venek tyto hranice byly respektovány. To znamená: O Bohu, o vzniku světa, o duši a její nesmrtelnosti a jiných podobných problémech nebylo sice již výslovně ve vědeckých spisech filosofováno, avšak hledány byly pojmy a představy, které by do jisté míry ony, kritickou filosofií vyloučené předměty poznání jakžtakž nahražovaly. Je příznačno, že tato tendence projevila se bezprostředně po vzniku kritické filosofie Kantově mnohem zřetelněji tam, kde ona filosofie mohla bezprostředně působiti, t. j. ve filosofickém písemnictví německém, kdežto u jiných národů, k nimž kritická filosofie pro jazykové obtíže vnikala jen pomaleji a kteří zůstali tudíž při svém naivním realismu, se tato specifická reakce proti ní ve stejné míře neobjevovala. Byla to německá filosofie pokantovská, která vymyslela si ony náhražky za staré theologické představy. Takovou náhražkou byl především pojem „absoluta“ či „absolutna“, t. j. něčeho, co existuje bez ohledu na veškeré metodologické předpoklady a tudíž bez ohledu na poznávající subjekt. Tento pojem měl — bez zřejmého porušení hranic, stanovených kritickou filosofií — nahraditi starý pojem osobního Boha. Pěstoval se v tomto ovzduší pantheismus, který chtěl býti moderním filosofickým vyznáním a nikoliv starou theologií tím, že ztotožňoval nepoznatelného Boha s poznatelnou přírodou, domnívaje se, že vysvětluje něco, když vykládal přírodu Bohem, ačkoliv při tom, jak již Schopenhauer správně rozpoznal, vykládal ignotum per ignotius. Starý pojem „duše“ (Seele) ve smyslu racionální psychologie nahrazen modernějším, avšak také mnohem nejasnějším pojmem „ducha“ (Geist). Tento „duch“ a ono „absolutum“ jsou osy, okolo kterých točí se, jak známo, hegelovská filosofie. Vpravdě nejsou však nic jiného než modernisací starých theologických představ osobní duše a osobního Boha, o nichž výslovně pojednávati znemožnila kritická filosofie svými nevyvratitelnými důkazy o jejich zásadní nepoznatelnosti. Stará racionální psychologie, jejíž předmětem poznání byla ona osobní nehmotná duše (která spolu s hmotným tělem tvořila jednotku empirického člověka, kdežto ostatní živočichové — podle známých představ theologických — skládali se pouze z hmot-

ného těla, nemajíce zvláštní duši, kterou Bůh-stvořitel reservoval právě jen pro tvory, stvořené podle jeho vlastního obrazu), nahrazena modernější, z brusu novou disciplinou o duchu (Geist). Vznikají zvláštní „duchové“ vědy (Geisteswissenschaften) na rozdíl od věd přírodních, jichž předmětem jest příroda bezduchá. Není náhodou, že tyto „duchové vědy“ vznikly a pěstovány jsou v onom ovzduší, které bezprostředně a nejsilněji zasaženo bylo drtivými důsledky kritické filosofie, totiž v písemnictví německém. Avšak tyto „moderní“ duchové vědy jsou u srovnání se starou racionální psychologíi metodologicky v rozhodné nevýhodě. Neboť pokud tato nezapírá svou odvislost od theologie (a zůstává tudíž důsledně vědou o lidské duši — podobně jako moderní sociologie jest vědou o lidské společnosti), možno si specifický předmět jejího poznání aspoň jakž takž představití a pojmově ohraničiti: jest to právě nehmotný zjev, který Bohem-stvořitelem byl dán jako výsada živočichům lidským; mám-li si však představití nějakého „ducha“ jako předmět poznání moderní, t. j. všeliké theologie oproštěné vědy, tudíž něco, co není ani kusem hmotné (bezduché) přírody, ani onou osobní „duší“ ve smyslu staré racionální psychologie, pak musím přiznati, že toho naprosto nedovedu: slovo „duch“ v tomto moderním smyslu nekryje vůbec žádný myslitelný pojem¹⁾.

V ovzduší, ve kterém vznikly zmíněné náhražky za vyloučené, poněvadž zřejmě theologické pojmy Boha a duše, vznikla konečně i ona kuriosní universalistická filosofie, o níž jsem se shora zmínil. Ani ona — podobně jako jisté jiné nové směry — neznamena svou podstatou nic jiného než pokus, překročiti mez, kterou lidskému poznávání stanovila neuprosná kritická filosofie, a to takovým způsobem, aby ono překročení nebylo příliš zřejmé. Odtud záliba těchto směrů v užívání různých neurčitých a nejasných slov a výrazů, při nichž těžko si něco jasného a určitého představití, jak na př. „zážitek“ (Erlebnis), „intuice“ (jako zvláštní druh poznávání vedle obvyklého, které řídí se buď kausální nebo normativní

¹⁾ Od tohoto svého názoru neupustil bych ani, kdyby mně bylo namítnuto, že přece na moderních universitách máme zpravidla celé fakulty, jež nazývají se výslovně „duchovědnými“, čímž má býti patrně naznačeno, že tam nepěstuje se poznávání ani přírody ani duše, nýbrž onoho mystického „ducha“.

metodou), „intentionální myšlení“ (Husserl), „vykládací chápání“ („deutendes Verstehen“; Max Weber), dále slova „kultura“ nebo „civilisace“ (a příslušné zvláštní „kulturní“ vědy), které mají naznačovat zcela zvláštní a pro racionální myšlení nepředstavitelné spojení prvků hmotných a nehmotných (přírodních a duševních či duchovních) atd. Odtud také příznačný odpor mnohých autorů, přináležejících těmto směrům, proti způsobu myšlení, který zde nazývám „racionální“, t. j. myšlení jasnému, jež jest si vědomo svých hranic, které nesmí překročiti, nemá-li se státi nejasným nebo vůbec nesrozumitelným¹⁾. Tento svůj odpor dávají najevo výtkami „formalismu“, „scholastiky“ a vůbec zaostalosti, domnívajíce se při tom, že nezvratné pravdy, k nimž došla kritická filosofie, dají se odstraniti bezstarostným užíváním různých laicných frází, které jsou právě v módě, při nichž však ani autor, ani čtenář nic jasného si nemyslí. Nesnesitelná jest jejich domyšlivost, se kterou pohlížejí se svého „moderního“ hlediska na „zastaralé“ nauky největších filosofů všech věků. Dlužno dodati, že svůj odpor proti racionálnímu způsobu myšlení (který nezřídka plyne z vlastní nemohoucnosti v tomto směru a nepatrné originality) sdílí úplně s myšlením theologickým. Neboť i toto jest nepřitelem racionálního myšlení, milujíc neurčité, nejasné a mystické výrazy a pojmy. Avšak zde tuto neurčitost, nejasnost a mystičnost v oboru intelektuálním, nahrazuje aspoň víra v oboru citovém.

Sociologie jako zvláštní věda o lidské společnosti vznikla v devatenáctém století, tedy v době, kdy vliv kritické filosofie počínal působiti ve všech oborech lidského myšlení vědeckého. Vznikla však ve Francii, kde vliv ten byl mnohem nepatrnější, než v téže době v Německu. Proto jest pochopitelno, že při svém vzniku byla výhradně přírodovědecky orientována, že však tato orientace nebyla „kritická“ (ve smyslu

¹⁾ Jako příklad takové nesrozumitelnosti budiž zde namátkou uvedena definice „zla“, jak ji nacházím v jedné z nejnovějších sociologických studií (Hermann J. Grab: „Der Begriff des Rationalen in der Sociologie Max Webers. Ein Beitrag zu den Problemen der philosophischen Grundlegung der Sozialwissenschaft“, 1927): „Das Böse erscheint von diesem Standpunkt aus als Insoquenz — má snad býti Inkonsequenz? — im Mitvollzug der rationalen Ordnung als nichtgenügendes Gegenwärtig-haben der ganzen Seinsfülle (soweit diese auf einer niedern Seinsstufe überhaupt gegenwärtig sein kann).“

kritického idealismu), nýbrž děla se ve směru zmíněného již naivního realismu, jehož metodologicky důsledným výrazem jeví se t. zv. positivismus. Stejně pochopitelným jest však, že jejím přijetím v Německu ztratila svou výhradně přírodovědeckou tendenci a přeměnila se nebo aspoň přiblížila k zvláštní kategorii „duchovních“ věd tam pěstovaných. Stalo se tak zajisté přímým působením kritické filosofie. Výsledek těchto změn byl — s hlediska metodologického — naprosto neutěšený. Ani sám Comte nezaložil ji jako ryzí přírodní vědu, ačkoliv jeho odklon od přírodovědeckých metod byl jistě (v důsledku jeho naivního realismu) nevědomý. Zračil se zejména v neodůvodněném omezování předmětu nové vědy na lidskou společnost. V Německu však tento odklon nastal — aspoň většinou — vědomě: tam chtěli míti zvláštní, od přírodní vědy odlišnou sociologii (Gesellschaftslehre, Kulturwissenschaft atd.). Obojí tento odklon — nevědomý ve Francii, vědomý v Německu — má, jak se domnívám, svůj psychologický důvod v oné metafysické tendenci, která tkví hluboce v lidské povaze a nemohla býti vykořeněna ani kritickou filosofií ani sebe radikálnějším positivismem. Člověk hledá Boha. Hledal ho zprvu přímo a domněle vědeckou metodou v theologii a metafysice předkantovské. Když však kritická filosofie Kantova prokázala nad slunce jasněji, že o tomto předmětu poznání nelze imanentní metodou lidského poznávání kausálního pranic zvěděti, ba že pojem tento přičí se přímo zákonům onoho poznávání (zejména t. zv. zákonu kausálního), vrhla se zmíněná tendence na cestu vedlejší, nepřímou: Nemluví se více již o Bohu a důkazech jeho existence (roz.: kausální) a neuznává se tudíž již možnost theologie jako vědy, ale důsledky theologického nazírání a cítění zůstávají dále. Ten týž moderní člověk, který nevěří již v nesmrtelnost lidské duše — poněvadž nemůže věřiti ani v její existenci —, který není dále s to, aby popíral evidentní a do všech jednotlivostí jdoucí obdobu lidského pokolení se vším ostatním živočištvem, zakládá v době naprostého vítězství Darwinovy nauky a jiných jí podobných nauk zvláštní vědu o člověku jako tvorů společenském, t. j. sociologii. Nevěří sice v duši, která by měla býti jakýmsi tajuplným privilegiem právě jen jediného druhu živočišstva (člověka), ale mluví přece o „duševních“ či „duchových“ zjevech, které se prý výhradně

vyskytují v lidské společnosti, ba zakládá novou skupinu věd — t. zv. duchovních (Geisteswissenschaften) —, jichž úkolem má být, aby se zabývaly těmito zjevy. Tentýž moderní vědec, v jehož přírodovědní laboratoři kupí se denně nové a nové důkazy o zásadní identitě biologické jednotky „člověk“ se všemi ostatními biologickými jednotkami, chce přece tomuto „člověku“ zachovati jistou tajuplnou výsadu, která nedá se však ve skutečnosti udržeti jinak, než pomocí theologie. Považuje nadále tohoto člověka za vlastní střed celého světa, za entelehii, které celý tento ostatní svět (nemaje jiného vlastního účelu) má sloužit, a proto mu ani nenapadá, aby zkoumal na př. etickou oprávněnost krutého prostředku v i v i s e k c e, ba považuje každého za zpátečníka, kdo by o ní dovolil si vysloviti jen nejmenší pochybnosti. Tentýž moderní vědec, který víru v Boha, v nesmrtelnost lidské duše a život posmrtný okázale odkazuje do náboženství, domnívá se, že vědeckým badáním může býti odkryt nějaký zvláštní „smysl“ dějin lidstva nebo toho či onoho národa, aniž by mu napadlo tázati se, proč by právě jen dějiny určitého druhu živočichů měly míti nějaký zvláštní „smysl“ či „úkol“ (účel), a jak je vůbec možno představit si takový „smysl“, „úkol“ či „účel“ bez příslušného Boha (jako tvůrce světa), který by jej zároveň se svým kreačním aktem výslovně byl stanovil zvláštní normou nebo postulátem. Tentýž moderní vědec konečně, který uznává jinak — vida nezbytí — přímou determinaci (nutnost) všeho dění, odehrávajícího se podle zákona kausálního, má přes to za to, že poznáním jednotlivých zákonitostí v tomto dění (t. j. poznáním jednotlivých přírodních zákonů) dospěje k poznání, jak toto dění se odehrávati má, a k prostředkům, jimiž by se tento chtěný účel dal uskutečniti, což znamená jinými slovy: Má za to (ovšem velice nejasně a zpravidla nevědomky), že ve světě vnějším a jeho dění skrývá se určitá tajuplná norma či postulát, která jest tomuto světu imanentní a tudíž objektivně zjistitelná. Proti věřícímu theologovi je však ve značné nevýhodě: Kdežto totiž tento svou normu či postulát objektivisuje ve zvláštním normotvůrci (Bohu), nemá moderní vědec takového opěrného bodu, následkem čehož to, co se mu zdá býti objektivním, ze svého předmětu poznávání (t. j. světa vnějšího) čerpaným poznatkem, jeví se tomu, kdo jest si vědom noetických pravidel

všelikého poznávání, na konec přece jen poznatkem subjektivním, plynoucím ze supponované normy nebo postulátu poznávajícího subjektu. Věřící theolog má tudíž správnější noetický postoj. Neboť on rozeznává mezi světem, jaký jest, a světem, jaký má býti, scilicet: podle norem stanovených Bohem. Odtud jeho noeticky správný protiklad: Bůh — příroda. Kdo chce poznati svět, jaký má býti, nesmí podle našeho theologa poznávat svět, jaký jest (příroda), nýbrž soubor norem t. j. náboženských. Supposice tohoto souboru jest mu pak věcí víry. Náš moderní vědec však, pokud neosvojil si správný noetický postoj kriticko-idealistický, nemá pro své normy oné nutné objektivisace v pojmu nesporného normotvůrce (Boha) a hledá je proto ve světě, jaký jest, t. j. v přírodě, dospívaje tím k základní typické vadě: ku směřování metody kausální a normativní. Chce poznávati kausálně, ale poněvadž se nemůže zhostit shora zmíněné metafysické (theologické) tendence, vnáší do své metody prvky normativní, aniž by si uvědomil, že tyto prvky vnáší do předmětu svého poznávání ze sebe a že tudíž jeho poznatky musí býti nutně subjektivní: má za to, že jsou obsaženy v jeho předmětu poznávání samotném a že tudíž poznatky, k nimž takto dospívá, jsou objektivní (= předmětové).

Z řečeného vysvětluje se nevysvětlitelný jinak fakt, že vědci, kteří domněle vycházejí s hlediska přírodovědeckého, dospívají pojednou k postojům a poznatkům, které skutečné přírodní vědě jsou naprosto cizí, jako na př. když tvrdí se o sociologovi, který chtěl pěstovat sociální fysiku, že „svým učením zamýšlel stavěti hráz proti anarchickým důsledkům individualismu“ (viz shora str. 10). V žádné jiné vědě nevystupuje tato prapodivná směs přírodovědeckých a normativních prvků tak okázale, ba přímo jako specifické metodologické hledisko, jako v moderní sociologii. Ji po bok bylo by možno — jaksi s druhé strany — postaviti toliko tradiční právní vědu, pokud vzpírá se důsledné metodě normativní: neboť podobně jako sociologie chrání svou samostatnou existenci v hierarchii ostatních věd tím, že obohacuje svou přírodovědeckou metodu prvky normativními, tak ona tradiční právní věda domnívala se, že zachráni svou rovnoprávnost se „skutečnými“ (t. j. přírodními) vědami tím, když se bude obohacovati prvky z metody přírodovědecké.

Vím, že narazím na nejprudší odpor se strany sociologů všech směrů a odstínů, když prohlásím, že vznik a horlivé pěstování této poměrně mladé disciplíny dlužno si především vysvětlovati onou zmíněnou již metafysickou tendencí, která pro obor imanentního poznávání vědeckého chce zachrániti to, co tomuto poznávání bylo navždy uzavřeno poznatky kriticko-idealistické filosofie, přesněji: „kritikou ryziho rozumu“ ve smyslu Kantově. Než prohlášení to je nutné v zájmu vědecké (filosofické) upřímnosti.

Úpřímnost tato žádá především, aby určité normativní poznatky nebyly vydávány jako objektivní v tom smyslu, ve kterém označují přírodní vědy, pokud vycházejí ze shora zmíněného naivního realismu, své poznatky jako „objektivní“ či „objektivně“ dokazatelné, poněvadž normativní jsou jen subjektivní, t. j. relativně (= za supposice určité normy nebo postulátu) správné, resp. dokazatelné. Nebudiž vydáváno za přírodovědecký (kausální) poznatek, co vpravdě jest jen důsledkem určitého etického, náboženského nebo politického postulátu! Vzdejme se bláhové naděje, že podrobným poznáním sociálního života, jaký jest, mohli bychom dospěti k poznání, jaký býti má, že poznání skutečného (kausálního) dění sociálního přispěje k poznání toho, jaké by býti mělo. Neboť nic podobného nemůže nám poskytnouti sebe podrobnější a důkladnější studium sociálního života, jak je pěstuje sociologie.

Jsem si arcí vědom, že tímto metodologickým požadavkem, který kladu na sociologii, zbavuji ji největšího kouzla, kterým působí na své pěstitele. Neboť nehledě ani k tomu, že se tím její existence jakožto samostatné vědy stává sverchovaně problematickou, olupuje se tímto požadavkem o svou skrytou metafysickou tendenci. Vždyť padá tím možnost, aby jednotliví autoři uplatňovali pod rouškou zdánlivě objektivních (přírodovědeckých) pouček subjektivní optimismus či pesimismus svého světového názoru. A světový názor sociologů bývá zpravidla optimistický, což je ostatně dalším dokladem příbuznosti sociologie a theologie¹⁾. Jsou zásadně spokojeni s tímto světem (který jest předmětem jejich sociologického poznávání) a domnívají se, že se aplikací sociologických pouček.

¹⁾ Mnozí z nich jsou přes své pozitivistické kredo vědecké osobně věřícími, t. j. nábožensky založenými lidmi (u nás na př. Masaryk).

které našli nebo doufají nalézt, ještě podstatně dá zlepšit. Tím stává se, že vše, co označováno bývá slabikou „s o c“ — ať je to sociologie, sociální věda, socialismus, sociální péče atd. — dostává příchuť onoho optimistického světového názoru.

Zvlášť zřejmá je tato příchuť u všech socialistických teorií. Neboť tyto teorie vycházejí patrně z předpokladu, že svět, jaký jest, jest v podstatě dobrý (téhož názoru byl, jak známo, sám jeho stvořitel podle Starého písma!), že jej však lidé svými nevhodnými a nespravedlivými zařízeními dočasně pokazili, takže dlužno jej jen zlepšit podle socialistického receptu. Že při tom vědecký socialismus (zejména Marxova materialistického směru) dochází k zřejmým rozporům, bylo již často prokázáno a netřeba se proto o tom šířit, ačkoliv rozpory ty jsou důsledkem metodologických poklesků, o kterých zde jednáme. —

Teoretická nebo praktická činnost, jejíž předmět vyznamenává se shora zmíněnou „sociálností“, má však vedle optimistického základu i základ altruistický. To plyne zřejmě z tradičního pojmu „sociální“ politiky, „sociální“ péče a pod. „Sociální“ cítění na př. považuje se za protiklad cítění egoistického; znamená cit pro „druhého“, zejména, je-li tento druhý v tom či onom směru (intelektuálně, hospodářsky atd.) slabší. Ale zcela obdobně jako teoretická činnost, projevující se v sociální vědě (sociologii), zásadně — avšak, jak bylo shora dovozeno, noeticky neodůvodněně — omezuje svůj zájem na sociální život určitého druhu živočichů, totiž lidí, je i zájem těch, kdož prakticky jsou činni „sociálně“, tedy v oboru sociální politiky nebo péče, stejně zásadně omezen na tentýž druh živočichů. Následkem toho jest, že tak jako v teoretické oblasti slovo „sociální“ znamená vlastně tolik jako „antropologický“, tak v oblasti praktické „sociální“ činnosti projevuje se zvláštní ésprit de corps jednotlivců, činných v sociální péči nebo politice. Jejich zájem o předmět „sociální“ péče odůvodněn jest patrně citem souměřitelnosti k němu: „sociálně“ cítí pro někoho jen proto, poněvadž jest příslušníkem téhož druhu živočišstva jako oni. Je to týž cit, který zpravidla panuje mezi členy téhož rodu nebo téže rodiny. Zásadně je tedy altruistická povaha „sociálního“ cítění pouze relativní a míra její řídí se podle velikosti okruhu předmětů, na který se cítění to vztahuje. Kdo sociálně cítí jen pro členy své rodiny, jeví se sice altruistou u srovnání s tím, kdo je dokonalým egoistou, t. j. cítí jen pro

sebe, ale je egoistou (relativním) u srovnání s někým, jehož cit vztahuje se na př. na všechny příslušníky jeho národa. Tento opět jest egoistou vůči někomu, jehož „sociální“ zájem platí stejně všemu lidstvu, bez ohledu na jeho národní příslušnost. Všichni jsou však egoisty vůči tomu, jehož láska a zájem obepíná stejnou měrou celou říši živočišnou, a který nechápe, proč by „sociální“ citění mělo být zásadně omezeno pouze na jediný druh živočišstva a proč by to musel býti právě onen druh, jehož jest sám příslušníkem. Naopak — on bude často, rozděluje takto svou lásku a svůj zájem, spíše straniti živočichům jiných druhů než toho, jehož jest sám příslušníkem. Jsa si vědom, že cit, označený shora jako „esprit de corps“, nemá do sebe nic zvlášť ušlechtilého. Neboť krásné jest nesporně milovati svého bližního, ještě krásnější však milovati vzdálenějšího. A je zajisté příznačné, že podle zkušenosti nadprůměrně vyvinutá láska k „bližnímu“ (ve smyslu zde naznačeném, t. j. sociálním) spojená bývá zpravidla s mnohem méně vyvinutým zájmem o vzdálenější živočichy, konkrétněji řečeno: že vynikající činovníci v oboru sociální péče (rozuměj: o lidi) nebývají zpravidla nadšenci pro instituce, jichž úkolem jest péče o jiné živočichy (na př. ochrana zvířat proti „nelidskému“ chování se lidí vůči nim). Nelze ovšem popírati, že platí i opak, t. j., že ten, jehož zájem a láska je širší, poněvadž si uvědomil ethický primát „lásky k vzdálenějšímu“ před láskou k bližnímu a poněvadž neuznává jen a kademický správnost moderních nauk přírodovědeckých jako jest Darwinova a jí podobné, nýbrž vyvozuje z nich veškeré důsledky jak teoretické, tak praktické, bude se cítiti stejně odpuzován jak od teorie tak od praxe, které tyto důsledky ignorují, t. j. jednak od sociologie, jež navzdor naprosté evidenci oněch přírodovědeckých nauk vytyčuje — podobně jako theologie, avšak méně důsledně než tato — zásadní rozdíly mezi člověkem a ostatním živočištvem, jednak od všeliké praktické činnosti lidumilné či sociálně-politické, vychází-li — jak tomu ve skutečnosti pravidelně bývá — z téhož zásadního rozdílu, ničím neodůvodněného, ba moderní přírodovědou denně soustavně vyvracovaného, přes to však teoretickými sociology (byť by se i na venek tvářili jako radikální pozitivisté nebo biosociologové) a praktickými lidumily houževnatě udržovaného. Zkoumám-li pak psychologické odůvodnění tohoto odporu, shledávám je

v povšechné aversi, kterou v člověku s poměrně širším intelektuálním a mravním rozhledem vzbuzuje intelektuální a mravní vlastnost, která se obecně nazývá šosáctvím¹⁾.

Že ten, kdo vychází z ďůsledného noetického dualismu, plynoucího z kritického idealismu filosofického, na konec musí dospěti k výsledku, který podává toto pojednání, t. j. že tak zvanou sociologii musí metodologicky zařaditi buď do skupiny věd přírodních (kausálních) nebo normativních, nepřekvapí zajisté žádného znalce této filosofie, jak vybudována byla jmenovitě svým zakladatelem Imanuelem Kantem. Avšak mé pojednání mělo prokázati i metodologickou problematičnost t. zv. sociologie, ať jest sestrojena přírodovědecky nebo normativně. Ryze přírodovědecky sestrojena nemá totiž sociologie jakožto samostatná disciplína o lidech (člověku) většího oprávnění, než na př. věda o psech (kynologie), rybách (ichtyologie), ptácích (ornithologie) a jiných živočiších, ba — přesně vzato — ani toho nemá. Neboť věda, která se nazývá „kynologií“, „ichtyologií“ atd., zásadně zabývá se svým speciálním předmětem poznávání ve všech možných směrech, tedy zajisté na př. i vzájemným působením jednotlivých těchto individuí na sebe, t. j. vztahy, které zpravidla nazývají se „sociálními“²⁾, kdežto právě jen sociologie snaží se omeziti předmět svého poznávání zásadně na „sociální“ vztahy mezi jednotlivými lidskými individuí. V linii přesně přírodovědecké (kausální) nemůže však, jak jsem ukázal, dospěti k jinému pojmu „sociálnosti“ (družnosti), než jest sociálnost, která se jeví téměř u všech živočichů, ovšem v míře velmi rozličné. Odtud vysvětluje se sklon sociologie k vědecky nedokazatelným předpokladům, které ji přibližují k metafysice theologické („duch“, „duše“ atd.) a vytyčují vědecky ničím neodůvodněný absolutní rozdíl mezi člověkem a ostatními živočichy. Sociologie dostává se tím do sousedství

1) Budíž mně při této příležitosti dovoleno, abych se zde odvolal na článek: „Pokus psychologie šosáka“, který jsem roku 1917 anonymně otiskl v „České Revui“.

2) Víme na příklad, že některé druhy zvířat žijí „družněji“ (tedy sociálněji) než jiné. Že by tato „družnost“ měla býti zvláštním znakem pouze jediného druhu živočichů, totiž člověka, který by touto vlastností nějak zásadně se lišil — viz známé zoon „politikon“! — od jiných živočichů, je naivním předsudkem, moderní přírodovědou dávno vyvráceným.

jiných disciplin, které operují obdobnými předpoklady a jejichž noetika bývá stejně nejasnou jako sociologická. Jsou to vědy t. zv. „duchové“ nebo „hodnotící“ (Geistes-, Wertwissenschaften). Noetická jejich nejasnost či neujasněnost má pak svou příčinu v tom, že si neuvědomují jediné možné noetické hledisko, s něhož pojmy, jako „duch“, „hodnota“, „účel“ atd. nabývají vědecky racionálního významu. Toto hledisko jest pak zřejmě normativní. Pojem „normy“ (v nejširším smyslu, t. j. zahrnující v sobě i pojem „postulátu“) jest nezbytným noetickým předpokladem — „hypothesis“ ve smyslu Kantově — všech jejich specifických, t. j. nikoliv přírodovědeckých, poznatků.

Kdyby si vědy ty uvědomily správnou noetickou podstatu tohoto předpokladu, která spočívá v tom, že předpoklad ten jest subjektivním přínosem poznávajícího subjektu a nikoliv vlastností poznávaného objektu (předmětu), pak by na jejich normativním postoji nebylo více problematiky než na obdobném postoji přírodovědeckém (kausálním). Tomu však zřejmě tak není. Ukaz, že přírodní vědy — pokud arcí jejich pěstitelé vůbec dovedou chápatí noetické problémy — mnohem důsledněji a mnohem více uvědoměle užívají své specificky přírodovědecké metody (t. j. kausálního zákona), než vědy normativní, nelze si jinak vysvětlit než skutečností, že metoda onoho poznávání jest již dávno podrobně propracována. Totéž neplatí o metodě normativní. Ba samo filosofické dílo zakladatele kritického idealismu, Im. Kanta, ukazuje nám tento nepoměr. Možno přímo říci, že s tohoto hlediska i podle Kantova dualismu teoretického a praktického rozumu jeví se vlastně jen onen „teoretický“, t. j. přírodovědecký rozum jako jediná metoda vědecká (poznávací). Kant dokázal pouze, že určité poznatky — a to jsou právě poznatky normativní — nelze získati oním „teoretickým“ rozumem, t. j. přírodovědeckou metodou. Specifickou metodu normativního poznávání, která byla by obdobou metody přírodovědecké (již se podrobně zabývá), nám nepodal. Ani filosofie pokantovská, která snažila se etablováním různých nových „duchových“ či „duševních“ věd překročiti hranice onoho „teoretického“ poznávání, stanovené Kantem, ji nepodala. Teprve v nejnovější době pracuje se na vybudování podrobné metody normativního poznávání, která by byla rovnocennou družkou metody přírodovědecké. A úsilí

to pochází od zástupců vědy, která dosud nejvíce trpěla naprostým nedostatkem metody, t. j. od juristů.

Co znamená filosoficky tato nová normativní metoda u srovnání s dosavadními nejasnými metodologickými představami věd, které se nazývají (aby unikly ovzduší ryze přírodovědeckému) vědami „duchovními“, „duševními“, „hodnotícími“, „kulturními“, „sociologickými“ atd.? Mám za to, že její vlastní filosofickou podstatu lze vystihnouti nejlépe, když ji označím jako úsilí po racionalisaci normativního poznávání. „Racionální“ je toto poznávání, pokud si uvědomuje, že jeho nezbytným předpokladem jest norma nebo mnohost norem (normový soubor) a že tento předpoklad jest „subjektivní“ v tom smyslu, že pochází od poznávajícího subjektu a nevězí tedy v poznávaném předmětu, t. j. není „objektivní“. Představa nějaké „objektivní“ normy, která by zde byla bez ohledu na její supposici poznávajícím subjektem a byla by tudíž absolutní, jest představou přesahující obor imanentního, t. j. racionálního poznávání normativního, tedy představou metanormativní. Ona stává se zároveň metafysickou, když domníváme se, že taková objektivní či absolutní norma obsažena jest v předmětu kausálního (fysikálního) poznávání, t. j. ve světě, jaký jest, a že tudíž poznáváním tohoto světa lze poznati i onu normu, jak se zpravidla domnívá běžná sociologie. Že při tom dochází a dojiti musí k typickému směšování obou metod (kausální a normativní), jest jasno.

Mohlo by býti namítnuto, že názor právě projednaný zneumožňuje vlastně jakékoli objektivní (na subjektu poznávajícím nezávislé) poznatky normativní, poněvadž ten, kdo normativně poznává, musí předpokládati (= přinést s sebou) normu, kterou chce poznávat a že není tedy žádného, od poznávajícího subjektu nezávislého předmětu poznání normativního a rovněž také ne „objektivně“ pravdivých (dokazatelných) normativních poznatků. Námítka ta je správná, ale jako „námítka“ obстоjí pouze s hlediska několikrát již vzpomenutého naivního realismu, podle nějž je myslitelný a poznatelný předmět poznávání o sobě, t. j. bez ohledu na subjekt poznávání a jeho poznávací (noetické) hledisko. A touž „námítku“ lze stejně učiniti poznávání kausálnímu (přírodovědeckému), neboť i ono musí předpokládat (= přinést s sebou) předmět svého poznávání, t. j. svět, jaký jest (= svět vnější). Existenci tohoto světa

nemůže stejně prokázat jako normativní poznávání nemůže prokázat normativní existenci, t. j. platnost normy. To, co přírodovědecké poznávání může prokázat na světě vnějším, není jeho existence. nýbrž změny, které se v něm, jeho existenci předpokládají, odehrávají. Jedině tyto změny lze postřehnout a vědecky (soustavně) poznávat metodou přírodovědeckou, t. j. kausálním zákonem. Absolutní vznik nebo zánik jeho, podstata jeho „látky“ (materie či hmoty) jsou a zůstanou vždy imanentní přírodovědecké metodě nepřístupny, t. j. nepoznatelný, tak jako imanentní normativní metodě jest nepřístupný a absolutní vznik nebo zánik normy.

Poskytují tudíž obě metody jen poznatky relativní, rozumíme-li jejich „relativností“ noetickou závislost předmětu poznávání na subjektu poznávání a jeho metodě poznávací. Absolutní poznatek (jako protiva zmíněného relativního) mohl by se vztahovati jen na onu tajuplnou „věc o sobě“, jejíž zásadní nepoznatelnost prokázal právě kritický idealismus.

Bez překročení imanentních hranic poznávání nelze tedy dospěti k absolutním poznatkům normativním. Tyto hranice vědomě překračuje na př. theologie, když k absolutním normám náboženským sestruje metafysického normotvářce: Boha. Nevědomě je překračuje věda, která hledá absolutní normy v přírodě, t. j. ve světě vnějším. Příkladem takové vědy jest normativně orientovaná sociologie a všechny t. zv. „duchové“ vědy. „Duch“, se kterým operují, je jakousi personifikací domněle absolutních norem, které zdánlivě odkrývají, a ze kterých plyne zdánlivě absolutní „hodnota“, „kultura“ atd. Že tento tajuplný „duch“ (se svými „duševními“ jevy, které způsobuje) nehodí se ani do oboru přírodovědeckého ani normativního poznávání, pokud toto zůstává imanentní a tudíž racionální, a že jeví se vlastně jako pouhá náhražka za theologického Boha, bylo již prokázáno. Imanentní hranice normativního poznávání překračuje dále i etika, když domnívá se, že vědeckou metodou možno dospěti k absolutním, t. j. absolutně platným (= normativně existentním) etickým normám. A hranice ty překračuje konečně i věda, zabývající se poznáváním empirických norem, jako na př. věda právní, když hledá jakési právo absolutně, t. j. bez supposice (hypothese) poznávajícího subjektu „platného“ (= normativně existentního).

Zde projevuje se tendence po absolutnosti normativních poznatků zejména v problému práva přirozeného a jeho poměru k t. zv. právu pozitivnímu (empirickému), které svou podstatou jest měnlivé a jehož poznání tudíž může poskytovat pouze relativní poznatky ve smyslu shora naznačeném. Veškeré snahy po poznání nějakého práva absolutně „správného“ (richtiges Recht), t. j. absolutní „spravedlnosti“, jsou marné a znamenají metodologický odklon od noetické pozice kritického idealismu, tedy jakýsi naivní realismus v oboru normativním. To, co se zde vydává za právo absolutně „platné“, „správné“ a „spravedlivé“ a jímž následkem dalšího metodického poklesku koriguje se právo pozitivní (empirické), odhaluje se konec konců jako subjektivní, a tudíž pouze relativní postoj poznávajícího. A odtud vysvětluje se úkaz, že zpravidla ti, kdož s obsahem konkrétního, pozitivního (empirického) práva nejsou spokojeni, jsou zastánci „přirozeného“ práva, obsahově onomu protichůdného, kdežto ti, jichž subjektivním přáním ono pozitivní právo vyhovuje, odmítají možnost jakékoli korektury jeho nějakým právem přirozeným, čili konkrétněji řečeno: Vůči pozitivnímu republikánskému zřízení státnímu bude spíše přesvědčený monarchista než republikán hájiti možnost absolutního, t. j. tak zvaného přirozeného práva, které v tomto případě bude zpravidla založeno na zásadě monarchistické. A naopak: Je-li pozitivní právo monarchistického rázu, bude hájiti spíše republikán teoretickou možnost přirozeného práva, které v tomto případě bude opět pravidelně republikánské. Normativní teorii racionalisované poznávání uvědomí si vůči pokusům tohoto druhu dva poznatky: 1. že ona absolutní norma jest jen domněle objektivní čili absolutní (ve smyslu shora naznačeném) a že ve skutečnosti jde o supponovaný subjektivní postulát poznávajícího subjektu, a že 2. bez ohledu na to, zdali jde o absolutní (objektivní) normu nebo pouhý relativní (subjektivní) postulát, bylo by metodologicky nepřipustno uvažovati současně (zároveň) s hlediska dvou různých norem či normových souborů, jichž samostatnost se předpokládá (jak tomu jest pravidelně při konkrétním empirickém právním řádu a přirozeném právu).

Kriticko-idealistickou filosofií racionalisované poznávání uvědomuje si především své hranice; uvědomuje si však dále, že tyto hranice jsou velmi úzké u srovnání s tím, co lidskému

intelektu slibovala theologie a po ní „věda“, která nastoupila na její místo : stará metafysika. Úkolem imanentní metody normativní jest, aby tato metafysika, která po svém vyobcování z oboru moderních přírodních věd utekla se do oboru věd vědomě či nevědomě normativně orientovaných, t. j. do tak zvaných věd „duchovních“, „duševních“, „hodnotících“ či povšechně sociologických (právní a hospodářské vědy v to počítají), i z tohoto svého posledního úkrytu byla vyhnána. Nebude však sledovati přírodní vědy na cestě, na které tyto vědy často vidí, to jest nebude se naivně domnívati, že se jí kdy může poštěstiti odkrýti závoj, jimž navždy zakryt zůstane pro nás tento tajuplný svět, v němž žijeme.

REV15

12-C-211

SBÍRKA
SPISU PRÁVNICKÝCH A NÁRODOHOSPODÁŘSKÝCH.
VYDÁVAJÍ
KARL ENGLIŠ A FRANTIŠEK WEYR.
————— SVAZEK XXXIII. —————

O METODĚ SOCIOLOGICKÉ

NAPSAL
PROF. DR. FRANTIŠEK WEYR.

CENA 15 Kč.

BRNO 1927.

NAKLADATELSTVÍ BARVIČ & NOVOTNÝ,
KNIHKUPECTVÍ PRÁVNICKÉ FAKULTY MASARYKOVY UNIVERSITY.

928/

12-C-211

Komentované zákony Č. S. R.

Vydává Československý Kompas, tisk. a vydav. akc. spol. v Praze

- Sv. I. JUDr. B. Fux a JUDr. Fr. Lorenc: Zákon o dávce z majetku a z přírůstku na majetku, I. vyd. rozebráno.
- Sv. Ib. Dr. Fux a Dr. Lorenz: Zákon o dávce z majetku a z přírůstku na majetku, část II. brož. Kč 25—
- Sv. II. JUDr. H. Kublíta: Zákon o ochraně nájemníků, brož. Kč 15—
- Sv. III. VII. Kloubek: Obecní zřízení všech zemí republiky československé, I. vyd. rozebráno. Připravuje se.
- Sv. IIIb. VII. Kloubek: Obecní zřízení všech zemí republiky československé, Doplněk, brož. Kč 25—
- Sv. IV. JUDr. V. Hora: Civilní řád soudní a jurisdikční norma s dodatky, I. vyd. rozebráno. Nové vydání v tisku.
- Sv. IVb. JUDr. V. Hora: Civilní řád soudní a jurisdikční norma. Studijní vyd., brož. Kč 45—
- Sv. V. Dr. František Schwarz: Československé daňové zákony, váz. Kč 40—
- Sv. VI. Josef Žlábek a Vladimír Verner: Státní občanství a domovské právo v republice československé, brož. Kč 13-50
- Sv. VII. Antonín Hartmann: Zákon o nakladatelské smlouvě, brož. Kč 10—
- Sv. VIII. Dr. Jaroslav Kallab a Vilém Herrrit: Trestní zákony československé. Kč 120—
- Sv. IX. Antonín Hartmann: Advokátní a notářská sazba a soudní poplatky, brož. Kč 28—
- Sv. X. JUDr. B. Štědrý a JUDr. R. Buchtela: Řád živnostenský. Díl I. 2. vydání Kč 99—
- Sv. Xb. Dr. Štědrý a Dr. Buchtela: Řád živnostenský, díl II. váz. Kč 85—
- Sv. XI. Emil Holík-Ferd. Tuš: Kolky a poplatky republiky československé Kč 120—
- Sv. XIb. Holík a Tuš: Kolky a poplatky v ČSR. Část II. Všeobecná ustanovení o poplatcích mimosoudních a soudních, váz. Kč 80—
- Sv. XII. Dr. Kallab a Herrrit: Trestní řád československý, váz. Kč 96—
- Sv. XIII. A. Hartmann: Předpisy jazykového práva, brož. Kč 25—
- Sv. XIV. A. Hartmann: Exekuční řady, váz. Kč 120—
- Sv. XV. Dr. Brejcha a Dr. Fiker: Živnostenský zákon pre uzemie Slovenska a Podk. Rusí, váz. Kč 100—
- Sv. XVI. Dr. Rouček: Československý obecný zákoník občanský, váz., I./II. Kč 140—
- Sv. XVII. A. Hartmann: Nesporné řízení, váz. Kč 140—
- Sv. XVIII. Dr. Balcar — Dr. Nožička: Trestný poriadok, váz. Kč 150—
- Sv. XIX. Dr. Jar. Voska: Řady konkursní, vyrovnávací a odpůřčí, váz. Kč 70—
- Sv. XX. V tisku.
- Sv. XXI. Dr. Jul. Karmán: Slovenský obchodný zákon Kč 120—
- Sv. XXII. Dr. Löwenbach: Právo autorské Kč 70—
- A. Hartman: Sbíрка vzorců k nespornému konkursnímu a vyrovnacímu řízení Kč 120—
- A. Hartmann: Sbíрка vzorů k civilnímu soudnímu a exek. řádu, váz. Kč 120—

Právníckou literaturu naši i cizí kdekoliv vyšlou dodá fa

Barvič & Novotný, Brno.

A

Sbírka spisů právnických a národohospodářských
Vydávají univ. prof. Dr. K. Engliš a Dr. F. Weyr.

- Sv. I. Dr. Jaromír Sedláček:
Vlastnictví a právo vlastnické (rozebráno) Kč 8—
- Sv. II. Dr. M. Kašpárek:
**O uzavření smlouvy pojišťovací podle práva
československého** Kč 8—
- Sv. III. Dr. V. Mildseuh:
Kupní síla peněz, důchody a úroková míra Kč 20—
- Sv. IV. Dr. Jaroslav Kallab:
Úvod ve studium metod právnických
Kniha první: Základní pojmy Kč 20—
Kniha druhá: Hlavní směry Kč 30—
- Sv. V. Dr. J. Hrdina:
Vodní koncese Kč 15—
- Sv. VI. Jan Čaha:
Finanční věda a finanční právo Kč 15—
- Sv. VII. Dr. Fr. Weyr:
Soustava čs. práva státního (rozebráno) Kč 55—
- Sv. VIII. Dr. Mayr:
Soustava občanského práva I. Část všeobecná. Kč 40—
- Sv. IX. Dr. J. Hrdina:
Právo elektrárenské Kč 10—
- Sv. X. Dr. Jar. Stránský:
**Vůle poškozeného ve skutkových podstatách
trestního práva** Kč 25—
- Sv. XI. Dr. Karel Engliš:
Základy hospodářského myšlení Kč 25—
- Sv. XII. Dr. Jaromír Sedláček:
Pozemková reforma Kč 50—
- Sv. XIII. Dr. Cyril Horáček:
Malthusova nauka a některé novodobé jevy popul. Kč 15—
- Sv. XIV. Dr. Al. Chytil:
Závodní výbory podle práva čs. Kč 10—
- Sv. XV. JUDr. Rudolf Janeček:
Odpovědnost presidenta republiky a vlády Kč 22—
- Sv. XVI. **Vědecká ročenka právníkové fakulty Masarykovy
university 1922, I.** Kč 20—
- Sv. XVII. Dr. Frant. Zeman:
Kvantitní teorie peněz Kč 22—
- Sv. XVIII. **Vědecká ročenka právníkové fakulty Masarykovy
university 1923, II.** Kč 25—
- Sv. XIX. Dr. Karel Kizlink:
 Kč 15—
- Sv. XX. Kč 15—

ÚK PrF MU Brno

- Sv. XXI. Dr. Mayr:
Soustava občanského práva II. Práva v
- Sv. XXII. Dr. František Vážný:
O nejdůležitějších listinách užívaných v právní praxi a kladní smlouvě
- Sv. XXIII. Dr. Fr. Weyr:
Soustava čs. práva státního, II. vydání
- Sv. XXIV. **Vědecká ročenka právnické fakulty Masarykovy university, 1924, III.** Kč 20.—
- Sv. XXV. Dr. Mayr:
Soustava obč. práva IV. Právo rodinné. 1926 Kč 24.—
- Sv. XXVI. **Vědecká ročenka právnické fakulty Masarykovy university, 1925, IV.** Kč 20.—
- Sv. XXVII. Dr. Klapka:
Veřejná služba a veřejný ústav 1926 Kč 15.—
- Sv. XXVIII. Dr. Mayr:
Soustava občanského práva. V. Právo dědické. Kč 24.—
- Sv. XXIX. Dr. Hans Kelsen:
Základy obecné teorie státní. 1926 Kč 15.—
- Sv. XXX. **Vědecká ročenka právnické fakulty Masarykovy university, 1926, V.** Kč 25.—
- Sv. XXXI. Dr. Emil Sobota:
Národnostní právo československé Kč 30.—
- Sv. XXXII. **Vědecká ročenka právnické fakulty Masarykovy university, 1927, VI.**
- Sv. XXXIII. Dr. Fr. Weyr:
O metodě sociologické. 1927 Kč 15.—
- Sv. XXXIV. Dr. Mayr:
Soustava obč. práva. III. Právo obligační. (V tisku.)

Časopis pro právní a státní vědu, roč. X., 1927,

rediguje Dr. Fr. Weyr, vydávaná právnickou jednotou, vychází v měsíčních lůhách s přílohou „Přehled rozhodnutí ze všech oborů právních“. Redaktoři Dr. J. Grňa a Dr. K. Kizlink.

Předplatné ročně Kč 60.—. — Administrace Brno, Česká 13.

Novinka:

OBCHODNÍ ZÁKONÍK.

Dr. R. Dominik—Dr. K. Kizlink.

Komentované vydání, stran 770 Kč 90.—

MEDITACE VĚKŮ.

Dějinný vývoj filosofického myšlení, napsal Dr. Jos. Kratochvil, str. 218 . . . Kč 30.—

BARVIČ & NOVOTNÝ, BRNO.