



Ex. 9124/III.

Tři poznámky k Weyrově úvaze o metodě sociologické.

Jaroslav Kallab.

V šestém svazku Vědecké ročenky právnické fakulty Masarykovy university i jako zvláštní otisk v XXXIII. svazku Sbírký spisů právnických a národohospodářských uveřejnil profesor Weyr obsáhlou úvahu o metodě sociologické. V pojednání tomto nacházíme nejen řadu zajímavých postřehů o vědeckých metodách v dosavadní sociologii používaných, nýbrž hlavně úvahy naznačující s pozoruhodnou upřímností celkový světový názor autorův, pro právníky zvlášt zajímavý tím, že jim se vysvětluje mnohé ze známé jeho theorie právnické. Při hojnosti myšlenek ve spisku nadhozených není ovšem možno v rámci stručného článku zaujmáti stanovisko ke všem; vybírám jen tři otázky, jež se mi zdají nejen k poznání metodologie sociologické, nýbrž i k pochopení Weyrovy metodologie právnické zvláště závažnými. Je to otázka po existenčním oprávnění věd zvaných duchovými, dále otázka po objektivnosti poznatku, konečně otázka po konstitutivních kategoriích poznatků.

1. Jako jakýsi leitmotiv táhne se úvahou Weyrovou výtká dosavadní sociologii, že se zabývá jen společenskými zjevy lidskými. V tomto odlišení lidské společnosti od společností jiných živočichů vidí Weyr nejen metodickou chybu, nýbrž i doklad, že sociologie cítí potřebu vyplnit mezeru, která v lidském vědeckém myšlení zůstala, když poznatky o bohu, o duši byly z vědeckých úvah vyloučeny a přenechány náboženství.

Tak hned na počátku jednáje o Duškově sociologii Weyr uvádí: „zůstává naprosto nevysvětleno, proč by — právě s hlediska monistické biosociologie — ‚základní sociologickou bytostí‘ měl býti člověk a jen člověk, a proč bychom neměli míti také biosociologii včel, mravenců a jiných zcela obdobně jako lidé žijících živočichů“ (str. 18). Dokázav pak, že „je nemožno ustavití sociologii jako samostatnou vědu, chceme-li ji ustavití ryze přírodovědecky“ (str. 26), pokračuje: „S téhož (přírodovědeckého) hlediska není dále ničím odůvodněno, omezujeme-li její předmět zásadně na jeden druh živočichů sociálně žijících, t. j. na lidi“ (str. 27). Konečně — pomíneme-li nahodilé poznámky (str. 27 dole, 31, 35) — vrací se k věci tam, kde kritizuje snahu sociologie vystihnouti smysl společenského dění a táže se: „A i kdyby zde byla taková norma, z níž by se dal odvodit speciální ‚smysl‘ či účel dějin toho neb onoho národa (na př. ‚humanita‘), vzniká ihned otázka, proč by právě dějiny lidstva měly míti takový ‚smysl‘, ale nikoliv dějiny ostatního živočišstva?“ (str. 43).

Toto rozlišování mezi lidskou společností a společenskými útvary jiných živočichů dochází nejasnějšího výrazu u těch sociologů, kteří činí rozdíl mezi neživou přírodou a jevy duševními. „Velmi příznačné“ — míní Weyr — „pro pravou podstatu těchto ‚duševních‘ jevů a tudíž i pro pojem kultury a civilisace jest pak, že je sociologové omezují opět na jediný druh živočichů, t. j. lidi“ (str. 27, srv. i str. 31).

Celkem tedy Weyr vytýká sociologii, že v ní velkou úlohu 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‘“. „Jako velmi podezřelou okolnost připomíná dále ničím neodůvodněné omezování předmětu sociologického poznávání právě jen na lidskou společnost“ (str. 47). Tento poznatek jest mu klíčem, „který otvírá nám výhled na pravou funkci, kterou v dnešní době obstarávatí má sociologie v souboru ostatních věd. Tuto funkci shledává v tom, že jí má býti ukájena nezdolná metafysická touha lidského intelektu, překročiti hranice, které jsou mu přírodou dány a které stanovila a jasně si uvědomila kritická filosofie“ (str. 47). Vyloučením představy boha, duše, ducha z kruhu přírodovědeckého poznání „zůstaly přírodní vědě 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. — A se vším tím padla konečně i představa o nějakém vědecky udržitelném zásadním rozdílu mezi skupinou živočichů, nazývanou ‚člověk‘ a ostatními skupinami živočišnými. Naprostá neudržitelnost takového rozdílu byla nad to pozitivně, a to nevyvratitelně dokázána (Darwinova theorie)“ (str. 48).

Cituji tyto projevy Weyrovy doslova a pokud možná úplně, aby bylo na první pohled patno, kde snad odchylné mé mínění spočívá na nedorozumění. Zdá se mi totiž, že si Weyr úlohu kritizovati sociologickou metodu na jedné straně zjednodušil, na druhé tím též ztížil. Imputuje totiž sociologům myšlenkový směr, jež označuje jako naivní realismus, ve formě, v níž sotva sociology, snad jediného Duška u nás vyjímaje, jest přijímán. Neboť postoj naivně realistický mu splývá s materialismem, který za jedině jsoucí prohlašuje hmotu. Zvlášt Weyrovy nahoře citované projevy o psychologii svědčí tomu, že tu myslí na velmi primitivní formy realismu, asi jak je měl na mysli Comte, když ze své stupnice věd psychologii vylučoval, přiřítaje jevy psychické k fyziologii a tím k biologii. V tom však i následovníci Comtovi od něho se uchýlili, a není

mi známo, že by dnešní psychologie psychické jevy chápala jen jako „specifické funkce určitého hmotného orgánu živočišného, t. j. mozku“. Naopak i velmi přesvědčení pozitivisté, které by Weyr jistě zařadil mezi naivní realisty, mluví tu o psychofysickém paralelismu, vyjadřující tím, že mezi děním fyzickým, tedy procesy v mozku se odehrávajícími, a děním psychickým je jiná souvislost, než kauzální. Není mi známo, že by mezi novějšími psychology převládal směr oddávající se naději, že lepší poznání funkcí mozkových umožní nám rozluštění záhad psychologických. Naopak, pokud vím, převládá směr; snažící se stopovati nejjednodušší prvky, z nichž psychické dění se skládá, a mezi tyto prvky se nepočítají ty nebo ony funkce mozkové, nýbrž určité zážitky, které zjišťujeme introspekci a srovnáváním zážitků u různých individuí, nikoliv rozborem funkcí mozkových.

Avšak i kdybychom chtěli přijati Weyrův názor na přírodní vědu naivních realistů, chybí nám v jeho důkazu, že v tomto rámci jsou sociální jevy nepoznatelné, jeden článek. Weyr se měl totiž podle mého mínění dříve, než zamítl možnost sociologie jako odvětví věd přírodních, ptáti, zda nemůžeme ony poklesky sociologické metodiky proti zásadám naivního realismu vykládati jako neuvědomělé koncese, které tento směr činí kritickému idealismu. Neboť z toho, že se stanoviska naivního realismu, jak jej chápe Weyr, není zvláštního, od jednotlivých lidí rozlišného objektu sociologie, neplyne, že by tu takový objekt nemohl býti, chápeme-li přírodní zjevy tak, jak je chápe kritický idealism. Jinými slovy: Usudek Weyrův, že ve formě uznání sociálních jevů jako jevů psychických zachraňují se pod křídla sociologie s vědeckého hlediska překonané představy náboženské, musíme považovati za ukvapený, dokud jsme neocenili možnost přírodní vědy v jiném smyslu, než v tom, který Weyr přikládá naivnímu realismu.

Weyr tu ovšem správně ukazuje na slabinu noetiky větší sociologů; místo však, aby zkoumal, zda právně noetické poklesky jim vytýkané nejsou dokladem nutnosti přijmouti jinou, správnější noetiku, zda v oněch se stanoviska naivního realismu ve smyslu Weyrově nemyšlitelných konstrukcích duševna se neskrývá nedoznané přijetí noetiky správné, zamítá tyto konstrukce samy. V tom, tuším, nedocenil velkého pokroku, který právě pro pojem přírodních věd znamená Kant, kterého tak rád se dovolává. Neboť se stanoviska kritického idealismu příroda není totožná se souborem věcí hmotných. Aspoň tak rozumím Kantovi, praví-li (*Kritik der reinen Vernunft*, ed. Kirchmann 1868, str. 228), že „jménem ‚příroda‘ (ve smyslu empirickém) rozumíme souvislost zjevů podle jejich bytí dle nutných pravidel, t. j. podle zákonů“ a dodává-li: „Jsou to tedy jakési zákony, a to a priori, jež teprve přírodu činí možnou...“; nebo praví-li (*Kritik der praktischen Vernunft*, ed. Kirchmann, 1869, str. 52): „Příroda v nejširším smyslu jest existence věcí (der Dinge) za působnosti zákonů (unter Gesetzen).“ Přírodu nečiní tedy ve smyslu kritického idealismu přírodou její hmotnost, nýbrž i hmotu

samu si uvědomujeme teprve za působnosti určitých zákonů. Tím tedy, že podle doznání značné části sociologů sociální zjevy nejsou zjevy hmotnými, není ještě vyloučeno chápati je jako jevy přírodní. Kant sám nadhazuje tuto otázku v úvodu ke své *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (2. vyd., 1798), str. VIII a IX, kde, rozumím-li dobře, míní, že i právní normy můžeme, ano chceme-li je jako empirické zjevy chápati, musíme chápati ve formách k chápání přírody nám daných, tedy představovati si je jako věc nutnou. Ovšem právní věda takto chápaná „podobá se hlavě, jež je snad krásná, jen škoda, že v ní není mozku“ (Kritik der prakt. Vernunft, str. 114, 115), ale ani na tomto místě nevyklučuje Kant možnost přírodovědného chápání právních norem. Tedy ve smyslu kritického idealismu nemusí zjev býti hmotný, má-li tvořiti součást přírody. Z toho plyne, že i kdyby sociologie jen jevy nehmotnými se zabývala, nemusili bychom vylučovati možnost sociologie jako vědy přírodní.

Tím, že tento fakt přehlíží, vysvětluje se nám, proč Weyr nechápe rozdíl, který sociologie činí mezi věcmi lidskými a „společenskými“ útvary zvířecími. Právě se stanoviska Weyrova, který vytýká (str. 59) vědám „duchovým“ a „hodnotícím“, že přehlízejí, že jejich „předpoklad (podle Weyra pojem ‚normy‘) jest subjektivním přínosem poznávajícího subjektu a nikoliv vlastností poznávaného objektu“, by vyplývalo, že rozdíl mezi přírodními a jinými vědami nespočívá v tom, že prvě by měly předmětem jevy hmotné, druhé jevy nehmotné, nýbrž že všechny jevy můžeme chápati jako přírodní, jestliže jen na ně aplikujeme onen způsob myšlení, ony „zákony“ ve smyslu Kantově, které teprve přírodu činí přírodou. Neboť konstruujeme-li antitesu tak, jak ji konstruuje Weyr, totiž vědy přírodní, t. j. vědy hmotnými jevy se zabývající, a vědy ostatní, pro něž nutným předpokladem je předpoklad normy, vzniká nám mezi oběma těmito pásmy neutrální pásmo, o němž z Weyrovy metodologie nevíme, kam je přiděliti, totiž pásmo jevů nehmotných, jež nechápeme normativně.

Tu je ovšem kritický bod naší úvahy, poněvadž Weyr může klidně odpověděti: Takových zjevů není, poněvadž to, co chápeme ve formách přírodních, tedy v prostoru, čase, za vlády kausálního zákona, je vše hmotné. Tuto námitku bych pokládal za poněkud ukvapenou právě se stanoviska kritického idealismu.

Abych cokoliv mohl poznati a tím uznati za existující, musím to mysliti. V tomto aksiomatu jest, tuším, sám kořen kritického idealismu. Tuto myšlenkovou činnost mohu učiniti také objektem svého myšlení. Mohu mysliti o svých myšlenkách, mohu na př. vzpomínati. Ale mohu také o své myšlenkové výtvoře s jinými se sdíleti. Sdílí-li tedy někdo se mnou svou myšlenku, jest tato myšlenka předmětem mého poznání. Myšlenka taková ovšem musí míti nějaký hmotný substrát (musím slyšeti zvuk nebo viděti symbolické značky, které dovedu zvuky nahraditi, písmo), ale to, co poznávám, není tento hmotný substrát, nýbrž onen myšlenkový

obsah. Ten obsah mohu přenášeti na stále nový hmotný substrát, aniž na něm se co mění. Iliada, myšlenky Aristotelovy, existují, působí, ač jistě již neexistuje substrát, na němž po prvé byly projeveny. Máme tu tedy předmět poznání nezávislý na hmotě. Neboť ani na mém mozku není závislý; budeť existovati, až z mého mozku nezbude ničeho.

Se stanoviska Weyrova je tu však na snadě námitka: ano, ale právě jako nehmotné, tedy především neprostorové předměty poznání, nechápu je jako přírodní zjevy, nýbrž chápu je za předpokladu normy. Tyto zjevy patří tedy do druhého, normativního pásma mého poznávání. Tato námitka by byla myslitelná, kdybychom jí rozuměli asi takto: Iliada, etika Nikomachova, vyhovují určitým lidským potřebám, vyjadřují určité chtění, možno je tedy chápati jen za předpokladu lidského směřování k cíli, ve smyslu Englišově za předpokladu postulátu, patří tedy do světa, který Weyr poněkud stručně v poznámce na str. 5 anektuje pro říši norem. Tato námitka by však právě se strany kritického idealismu překvapovala. Neboť s tohoto stanoviska neexistuje vůbec nic, co neprošlo myslícím duchem lidským, myšlení pak nelze si představit bez chtění. Jen pro školské účely rozeznáváme sféru intelektuální, volní a citovou. Ve skutečnosti víme, že při našem duševním dění zúčastní se všechny tři složky, že bychom tedy nemohli ani hmotné zjevy poznati, kdybychom nechtěli právě poznati, t. j. kdybychom nechtěli pravdu vědět. Bez lidského chtění nelze tedy vůbec nic poznati, nemůže tedy znak chtění rozlišiti poznání přírody od poznání jiných zjevů. Vždyť moje tvrzení „to je papír“ vyplývá stejně z mé vůle poznati a říci pravdu, tento poznatek má pro postulát pravdy určitou hodnotu, je statkem jako kterýkoliv objev Aristotelův.

Ovšem se za touto námitkou skrývá hlubší poznatek, který však Weyr přehlíží. Abych něco věděl o určitém tvrzení Aristotelově, musím předpokládati, že Aristoteles chtěl vypovídati pravdu (na př. o duši), i že já chci vypovídati pravdu (o Aristotelově učení o duši), kdežto pravím-li „to je papír“, chci toliko vypovídati pravdu já. V tom je rozdíl, který v dosavadní metodologii podle mého mínění nebyl doceněn. Zde totiž jde o skutečný rozdíl mezi přírodními zjevy v běžném slova smyslu a t. zv. jevy duchovými. Slyším-li nebo čtu-li totiž sdělení o cizím myšlenkovém výtvoru, dovedu jej do určité míry v sobě opakovati. Kdežto tedy při jevech přírodních mohu vždy jen vypovídati něco o nich, mohu při jevech duchových buď je opakovati, vypovídati tedy na př. je, nebo mohu vypovídati něco o nich. Teprve v poslední době počínají si někteří metodologové právníčtí i sociologičtí všimati tohoto rozdílu, na který jsem upozornil jako na fundamentální metodologický rozdíl v roce 1920 (ve spise Úvod ve studium metod právnických, kniha první: Základní pojmy, na něž stran podrobností odkazují). Tato myšlenka na př. zaznívá z Max Weberovy „verstehende (deutende) Soziologie“ i ze „zážitku (Erlebnis)“ Fritz Sandera,

i z onoho „aufschließendes Verstehen“ Othmara Spanna, jehož ovšem poněkud bizarní díkce vede Weyra k tomu, že jeho úvahu označuje (str. 32) jako galimatiáš. Přiznávám, že věc není u těchto autorů podávána shodně a že není vždy prosta bombastického poněkud vyjadřování, do něhož rádi upadají zvláště němečtí učenci, jakmile se počnou zabývatí věcmi duchovými. Ale za tím vším možno viděti věc velmi prostou, která však dosavadní metodologii byla přehlížena, již zvláště přehlízí Kelsen i Weyr ve své metodologii právnické a o níž Weyr otevřeně doznává, že jí nechápe (str. 14 a 22). Chci-li poznati Smetanovu Mou vlast, Kelsenovu nauku o normách, nestačí, abych vypovídal o nich, že existují. Musím slyšeti hudbu Smetanovu, čísti výklady Kelsenovy. To znamená, že musím za pomoci určitých hmotných pomůcek prožiti přibližně to, co Smetana, Kelsen chtěli vyjádřiti. Sebe dokonalejší pojednání o Mé vlasti, o Kelsenově nauce nemůže mne zbaviti nutnosti tohoto zážitku, jako nemůže sebe dokonalejší optický výklad slepci nahraditi zážitek červené barvy. To jest to vžívání se do cizích myšlenkových útvarů, které asi mají na mysli autoři Weyrem citovaní a jako nesrozumitelní zamítaní. Že by tu byla působila filosofie Bergsonova, jak Weyr se domnívá (str. 14), nelze dokázati, poněvadž Bergsonova intuice, již pochopiti není pro pozorného čtenáře jeho Évolution créatrice tak nesnadno, jak Weyr na tomtéž místě míní, týká se jiné věci. To by nás však odvádělo od našeho cíle. Pro nás zde je podstatné, že sociologové Weyrem citovaní a zamítaní docházejí konečně k poznání, že jest podstatný rozdíl mezi výpovědí o určitém duševním výtvoru a zažitím tohoto výtvoru sama. A tu se setkáváme se skutečným rozdílem mezi chápáním jevů duchových a jevů ostatních. Jevy duchové zažíváme právě jinak než jevy ostatní. Zde jako lidé jsme s to, abychom si sdělovali myšlenkové výtvary samy, nikoliv jen výpovědi o nich. Jinými slovy: naše myšlení není jen poznávání v tom smyslu, že tvořím o předmětech poznání pravdivé soudy, nýbrž i účast na myšlení jiných lidí tak, že mohu s nimi své duševní zážitky sdíleti, že dovedu do určité míry spoluzažívati s druhými stejné duševní stavy.

Mluvíme tu o duševních zjevech, a proti tomu právě Weyr namítá, že tím se vnáší do přírody představy náboženské, poněvadž věda „positivně, a to nevyvratitelně dokázala (Darwinova theorie!), že není rozdílu mezi skupinou živočichů, nazývanou „člověk“ a ostatními skupinami živočišnými“ (str. 48). Tato věta k nám zaznívá jako zkazka z prastarých dob naivního materialismu rázu Häckelova. Neseťkal jsem se, pokud mé skrovné znalosti filosofické stačí, s novějším filosofem, který by takto chápal význam Darwinovy teorie. Ale tomu buď jakkoli. Jisto je, že lidé myslí, cítí a chtějí ne izolovaně, nýbrž že řečí, tradicí, mravy, literaturou, uměním jsme všichni a každý z nás podílníky určitých myšlenkových výtvorů, jež jednou byly jednotlivcem utvořeny, které však staly se obecným majetkem velkých skupin. Weyr jako učenec jistě ví,

jak nepatrný je přínos jednotlivcův. ve vědě. Z největší části přejímáme poznatky již hotové, a každá generace jen modifikuje zásobu poznatků od předešlé generace převzatou. Již nutnost dorozumívati se řečí vede nás k tomu, abychom ve slovech přejímali petrifikované jaksi poznatky svých předků.

Označujeme-li tento rozsáhlý kruh zjevů na rozdíl od zjevů hmotných zjevy duchovními, není v tom ani stopy nějaké metafysiky, a mimo příbuznost názvu nic náboženského. Darwinista rázu Weyrova může klidně věc si vysvětlovati tak, že ze všech druhů opic jeden druh přežil jako nejschopnější proto, že z určitých náběhů, které i u jiných živočichů se vyskytují, se u něho vyvinula schopnost zachovávat zkušenosť od generace ke generaci, takže nemusí, jako u jiných živočichů, každá generace začínati instinktivním, podle Bergsona intuitivním chápáním, nýbrž může navazovati na racionální myšlenkové výtvoř generací předchozích. Právě se stanoviska kritického idealismu řeši se nám snadno otázka, zda tyto zjevy jsou metafysické, čili nic. Nemohou býti metafysické, poněvadž pak by nebyly přístupny našemu poznání; z toho, že je poznáváme, plyne, že jsou stejně s tohoto světa jako jevy hmotné. Neboť nečiní přírodu hmota, nýbrž náš subjektivní přínos, formy, v nichž ji chápau. Vědy duchové, t. j. vědy duchovními jevy se zabývající, nevyhovují tedy o nic více „nezdolné metafysické touze lidského intelektu překročiti hranice, které jsou mu přírodou dány“ (str. 47), než vědy přírodní v běžném slova smyslu. V obou skupinách věd stejně se uplatňuje lidská potřeba poznání, a kdo má skutečně hlad po metafysice, nalezne — svědkem je Kant — jeho úkoj v řádu ovládajícím hvězdné nebe stejně jako v řádu ovládajícím svědomí v něm, ve zjevch hmotných stejně jako ve zjevch duchových.

Weyra patrně k jeho odmítavému stanovisku k vědám zvaným duchovým svádí substantivum „duch“, „duše.“ V tomto pojmu však není o nic více metafysiky než v pojmu „přírody“ nebo v Kelsen-Weyrově pojmu „stát“. Jest to, abychom použili obratu Kelsenova „společný bod přičítání“ určitých myšlenkových výtvořů, myšlenková pomůcka, mající nám umožniti, abychom určitou skupinu poznatků chápali jednotně.

2. Nesouhlasíme-li s Weyrem v tomto bodě, dáváme mu bez výhrady za pravdu, pokud vytýká sociologii, že se domnívá, jako by bylo lze metodami přírodovědeckými zjistiti společenský vývoj, pokrok, nebo dokonce smysl dějin. Weyr má nepochybně pravdu, hájí-li mínění, že o pokroku, vývoji, smyslu lze mluviti jen hledíc na určitou supponovanou normu, že bez představy nějakého „to by mělo býti“ nemají tato slova smyslu. a že z toho, co jest, nelze nikdy metodami přírodovědnými vyvoditi to, co by mělo býti.

◀ Jen se mi zdá, že Weyr i tu je na omylu, pokud jde o způsob chápání norem. ▶ Také tu totiž přehlíží, že normu právě jako myšlenkový výtvoř mohu chápati dvojitým způsobem, buďto že vypovídám něco o ní, nebo že vypovídám ji s a m u. Poněvadž pak pro vědu

mají význam jen objektivní poznatky, vznikají těžké metodické poruchy tam, kde si nevyjasníme, co můžeme označiti jako objektivní poznatek. Tak nemůžeme souhlasiti, jestliže Weyr tese nahoře uvedené, odůvodňuje tvrzením: „Hledati takovou normu, přesněji řečeno: její obsah v přírodě, t. j. v předmětu kausálního poznávání, je nemožno. Vždy ukáže se při tom, že to, co jme našli, konec konců není objektivní poznatek, odvoditelný z přírodní skutečnosti, nýbrž subjektivní postulát nebo norma, s níž ke skutečným přístupujeme, tedy noetická supposice poznávajícího subjektu. Tento subjekt může sice normy nebo postuláty poznávat, nikoliv však tvořit. Neboť tvoření (stanovení) norem není právě již funkcí vědy, jako jí nemůže býti tvoření předmětu kausálního (přírodovědeckého) poznávání, t. j. vnějšího světa. ‚Tvůrce světa‘ v oboru kausálním jest zde obdobou ‚normotvůrce‘ v oboru normativním. V obou oborech musí poznávající subjekt (pokud právě chce zůstatí imanentním, t. j. ve sféře ryziho poznávání) poznávaný předmět jako daný předpokládat. Vybočení z této imanence znamená v prvním případě metafysiku, v druhém metanormativitu“ (str. 44, srovn. i str. 53 a 54).

Zvláště však máme pochybnosti aspoň o vhodnosti dikce, jestliže Weyr chválí normativní metodu právnickou tvrzením, že znamená racionalisaci normativního poznávání, a pokračuje-li: „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, je představou přesahující obor imanentního, t. j. racionálního poznání normativního, tedy představou metanormativní“ (str. 60). Poukázav pak na to, že „toux námitku lze stejně učiniti poznávání kausálnímu (přírodovědeckému), neboť i ono musí předpokládat (— přinéstí s sebou) předmět svého poznávání, t. j. svět, jaký jest (svět vnější),“ dospívá k závěru: „Poskytují tudíž obě metody jen poznatky relativní, rozumíme-li jejich ‚relativností‘ noetickou závislost předmětu poznávání na subjektu poznávání a jeho metodě poznávací. . . Bez překročení imanentních hranic poznání nelze tedy dospěti k absolutním poznatkům normativním. Tyto hranice vědomě překročuje na př. theologie, když k absolutním normám náboženským sestruje metafysického normotvůrce: Boha. Nevědomě překročuje je věda, která hledá absolutní normy v přírodě, t. j. ve světě vnějším. Příkladem takové vědy jest normativně orientovaná sociologie a všecky t. zv. ‚duchové‘ vědy. Duch, se kterým operují, je jakousi personifikací domněle absolutních norem, které zdánlivě odkrývají . . .“ (str. 61).

I zde bylo nutno citovati delší partie doslova, poněvadž nebezpečí nedorozumění je tu tím větší, čím více terminologie

Weyrova podává podnět k pochybnostem. Pracujet tu Weyr s dvoji antithesou, s antithesou objektivní — subjektivní a absolutní — relativní, aniž ze souvislosti jasně vyplývá, jaký smysl s těmito mnohoznačnými výrazy spojuje.

Nejvíce pravdě se podobá, že pro Weyra je objektivnost vlastností poznávaného objektu, subjektivnost vlastností výtvaru pozorujícího subjektu. Toto velmi rozšířené rozlišování považují právě se stanoviska kritického idealismu za mylné. Neboť objekt, t. j. to, co poznávám, nemůže být ani subjektivní ani objektivní (vždyť o něm jako o „věci o sobě“ [Ding an sich] nemohu nic věděti), subjektivní nebo objektivní může být jen můj poznatek o tomto objektu; poněvadž pak poznatek je myšlenkový výtvar, nemá ani tu rozlišování ve smyslu Weyrově významu, poněvadž pak každý poznatek by byl subjektivní. Kdybychom tedy antithesí objektivní subjektivní chtěli vyjádřit rozdíl mezi objektem a subjektem, nepotřebovali bychom této antithese. Potřebujeme ji však k vystižení rozdílu mezi svými poznatky. <Označujeme pak subjektivním ten myšlenkový výtvar, který jest projevem naší individuality, objektivním ten, který pokládáme za obecně platný tak, že i v mysli každého jiného stejný význam by měl míti.> Tento rozdíl jen při povrchním pozorování splývá s rozdílem mezi individuálním a obecným myšlenkovým výtvořem. Neboť nepochybně to, co zítra bude obecným míněním, musí dnes někým být vymyšleno, být tedy individuálním výtvořem, jako nejrozšířenější pověry se nestanou proto objektivními, že většina lidí v ně věří. Poznávání jest právě postupně nahrazování subjektivních poznatků poznatky objektivními. Neboť jen ten myšlenkový výtvar nazýváme na rozdíl od omylu, klamu, lži, objektivním, který jest očištěn od individuálních podmínek. Tím tedy, že poznatek kvalifikujeme jako objektivní, neříkáme, že by to nebyl myšlenkový výtvar. Jen nejnaivnější realista, kterému akt poznání je pouhým zrcadlením objektu v mysli subjektu, může objektivnost přisuzovati předmětu poznání a představovati si věc tak, že objektivní je to, co existuje mimo poznávající subjekt, tedy chápati relaci objektivnosti jako relaci prostorovou. Se stanoviska kritického idealismu i objektivní poznatek je něco psychického, něco v subjektu se odehrávajícího, ale neoznačujeme právě tento poznatek za subjektivní, poněvadž jej považujeme za takový, který platí pro každého, který tedy si můžeme mysliti nezávislý na poznávajícím subjektu. Že dvakrát dvě jsou čtyři, že slon je větší než myš, platí stejně pro Petra jako pro Pavla, a toto oproštění poznatku od subjektu nazýváme jeho objektivností. Nejde tu tedy o relaci prostorovou (objektivní je to, co je mimo mne, subjektivní to, co je ve mně), nýbrž o relaci hodnotovou. Objektivnímu poznatku dáváme přednost před subjektivním právě proto, že subjektivní platí jen pro mne, kdežto objektivní platí pro každého. Předpokládá tedy rozlišení mezi objektivním a subjektivním nějakou hodnotu, již bychom své myšlenkové výtvořy měřili. Při poznávání tu jde o hodnotu pravdy. Bez vůle

k pravdě nebylo by rozdílu mezi objektivním a subjektivním poznatkem.

Tuto závislost objektivního poznatku na předpokládané hodnotě pravdy, na postulátu pravdy asi měl Weyr na mysli, když náhle nahrazuje antithesu objektivní — subjektivní antithesou absolutní — relativní. Jest však třeba zdůrazniti, že obě tyto antithesy, ani chápeme-li antithesu objektivní — subjektivní v hořejším smyslu, se nekryjí. Absolutnost a relativnost netýká se totiž hodnoty poznatku, nýbrž je již rozlišení obsahu poznatků, rozlišením poznatku exaktního, na smyslovém vnímání nezávislého, od poznatku empirického, na zkušenosti závislého. Kdybychom již vztah poznatku k postulátu pravdy, tedy hodnotu poznatku považovali za jeho relativnost, nebylo by jiných poznatků, než relativních, jak též správně uznává Weyr, a pak by toto rozlišení nemělo smyslu. Představa boha v theologii, poznatky matematické jsou absolutní proto, že nejsou závislé, nejsou podmíněny smyslovými vněmy; naproti tomu poznatky empirické jsou relativní ne proto, že více nebo méně vyhovují postulátu pravdy, nýbrž proto, že jsou podmíněny dočasnou lidskou zkušeností.

Není-li však objektivnost relací prostorovou, nýbrž relací hodnotovou, jest též objektivnost normy určitou hodnotou normy a ne důsledkem toho, že norma jest možným předmětem poznání (str. 44). Svou paralelou mezi hmotnými předměty poznání a normou, podle níž poznávající subjekt nemůže normy tvořiti stejně, jako nemůže tvořiti předměty přírodovědného poznání, nýbrž musí je jako daný předmět poznání předpokládati (str. 44), vyjádřil Weyr polopravdu, která ve vědě, a zvláště ve filosofii je nebezpečnější, než nepravda. Má pravdu potud, že skutečně možno tvořiti objektivní poznatky o normách, jako o kterémkoliv jiném předmětu poznání. Mohu správně nebo nesprávně referovati o Newtonově teorii volného pádu, jako mohu správně nebo nesprávně referovati o Obnoveném zřízení zemském. První poznatek nazveme objektivním, ať se týká Newtonova názoru na volný pád nebo Obnoveného zřízení zemského, jako zase nesprávný výklad nazvu subjektivním v obou případech. Kdyby skutečně objektivnost mých poznatků o normách jen v tom spočívala, že je mohu učiniti objektem svého poznání, nebylo by důvodu, proč rozlišovati poznání norem od poznání jiných myšlenkových výtvorů.

Na tomtéž místě, kde Weyr metanormativitou nazývá snahu toho, kdo by chtěl normy tvořiti a kdo by tedy jako poznávající subjekt se nespokojil tím, že musí „poznávaný předmět jako daný předpokládat“ (str. 44), a to ve větě přímo předcházející tvrdí Weyr, že „hledati takovou normu, t. j. přesněji řečeno: její obsah v přírodě, t. j. v předmětu kausálního poznávání, je nemožno. Vždy ukáže se při tom, že to, co jsme našli, konec konců není objektivní poznatek, odvoditelný z přírodní skutečnosti, nýbrž subjektivní postulat nebo norma, s nímž ke skutečnosti přistupujeme“ (str. 44). Na tomto místě nejvíce se obávám, že Weyrovi neroz-

umím. Neboť je-li paralela mezi přírodním zjevem a normou v tom, že subjekt, chtějící je objektivně poznati, musí je jako daný předmět poznání předpokládati, pak nemůže norma v tomtéž smyslu býti subjektivním postulátem, s nímž ke skutečnosti přistupujeme, „noetickou supposicí poznávajícího subjektu“. Obě tato tvrzení lze srovnati jen, užíváme-li slova „předpokládati“ v dvojím smyslu. Poznávám-li strom přede mnou rostoucí, musím ovšem se stanoviska kritického idealismu předpokládati dvě věci: jednak onen strom jako objekt mého poznání, jednak určité formy mého myšlení, které mně teprve umožňují, abych si onen strom jako existující uvědomil. Předpokládati v prvném případě znamená: mysliti jako existující, v druhém případě: při svém myšlení používat jako platných forem vnímání. Co předpokládám, jest v prvném případě existence, v druhém platnost. A stejně jest tomu při poznávání normy. Poznávám-li jako historik Obnovené zřízení zemské, musím jednak předpokládati jeho existenci, jednak platnost určitých forem myšlení, které mně umožňují uvědomiti si existenci tohoto předmětu. Co tedy tuto normu nebo tento normový soubor činí normami, není subjektivní přínos poznávajícího subjektu, poněvadž já se tu neptám, co má nebo co nemá býti, nýbrž chci zjistiti pravdu, ptám se, co jest, stejně, jako zjišťuji-li, co tvrdí Weyr o normách, nebo jaké vlastnosti má strom před mým oknem. Že si uvědomuji rozdíl mezi Obnoveným zřízením zemským a Newtonovou naukou o volném pádu, toho příčinou není můj subjektivní postulát, nýbrž onen postulát, s nímž, jak zjistím reprodukuje onen myšlenkový výtvar ve vlastní myslí, ten neb onen myšlenkový výtvar byl vytvořen. Obnovené zřízení zemské mělo odpověděti na otázku, co má býti, Newtonova nauka o volném pádu měla odpověděti na otázku, co jest¹⁾.

Weyr však má pravdu též, tvrdí-li zdánlivě v odporu s předchozím tvrzením, že mohu ke skutečnosti přistupovati se „subjektivním“ postulátem, s normou. To tehdy, nehledám-li odpověď na otázku, co jest, nýbrž na otázku, co má býti, Omyl jeho však spočívá v tom, že se domnívá, že přírodní skutečnost poznávám prvou, normy druhou cestou. Z dosavadních našich výkladů již

¹⁾ Neřeba snad podotýkati, že gramatická forma výrazu tu nečiní rozdíl. Právě-li naše ústavní listina, že poslanecká sněmovna má 300 členů, je to zcela jiné tvrzení, než řeknu-li, že naše právnická fakulta má 920 posluchačů. V prvním případě musím předpokládati normotvůrce, který stanovil počet členů poslanecké sněmovny, o druhém se přesvědčím počítáním. Ale tím, kdo do prvního tvrzení vnáší formu normy, nejsem já jako poznávající subjekt, nýbrž já to zjišťuji jako jakýkoliv jiný fakt, ovšem musím míti schopnost mysliti normu, stejně, jako chci-li něco vypovídati o Smetanově Mé vlasti, musím míti schopnost vnímat hudbu. Co však můj poznatek o § 8 ústavní listiny činí objektivním, není nic jiné než to, co činí objektivním můj poznatek o díle Smetanově, nebo můj poznatek o počtu posluchačů. Je to má vůle vypovídati pravdu, a v tom tedy souhlasím s Weyrem, míní-li, že poznávající subjekt norem netvoří. Neříkám, je-li správné nebo nesprávné, že poslanecká sněmovna má právě 300 členů, nýbrž prostě přijímám tuto normu jako něco stejně daného, jako umělecký výtvar nebo počet posluchačů.

vyplývalo tuším dosti jasně, že tato forma myšlení může se uplatnit jak při poznávání přírodních, hmotných zjevů, tak při poznávání zjevů duchových. Truhlář, dělající stůl, dospěje k poznání, že potřebuje taková a taková prkna, vytvoří si tedy — chceme-li — postulát nebo normu, že prkno má míti ty a ty vlastnosti, a podle toho jedná: vybírá ze své zásoby, kupuje, přičezává, slepuje atd. Učitel, opravující úlohy, má určitý postulát, určité „to býti má“ a podle toho opravuje chyby žáků. Zákonodárce chce dosáti určitého zastoupení lidu v parlamentě, a proto, přihlížeje snad ke vzorům jiných parlamentů a k parlamentní technice, stanoví počet členů sněmovny třemi sty. Ve všech těchto případech tedy uvažuje subjekt, o něž jde, o zcela pozemských zjevech, o nichž by mohl též tvořiti a zpravidla musí napřed vytvořiti soudy, než tyto jednotlivé myšlenkové prvky sloučí do formy normy. Tyto normy pak existují jako jiné duševní výtvořiny lidské, a já mohu o nich vypovídati, že jsou, stejně jako o jevech přírodních. Ale ovšem já jako poznávající subjekt mohu také tyto normy učiniti předmětem svých úvah o tom, co má býti, a řeknu pak, že onen truhlář měl v zítí prkna jiných vlastností, že onen učitel měl žáky učiti něčemu jinému, že sněmovna o 300 členech je příliš početná neb příliš málo početná. Teprve tu liší se moje uvažování o těchto normách od jejich poznávání kausálního, ale mám-li metodicky přesně mysliti, musím si uvědomiti, že jest to tatáž forma myšlení, které použil onen truhlář, onen učitel a onen zákonodárce, když uvažovali, nikoliv o normách, nýbrž o hmotných zjevech. Tvrzení Weyrovo, že s formou normy hotovou přistupuji k předmětu svého poznání, neplatí tedy jen tam, kde uvažují o normách, nýbrž kdykoliv se snažím dojíti odpovědi na otázku „co má býti“. Bylo by napodobením vzorů naivních realistů, kdybychom z předmětu poznání soudili na formu, v které jej poznáváme, kdybychom tedy se domnívali, že o přírodních zjevech mohu mysliti jen v soudech, odpovídati na otázku, co jest, kdežto o normách bych mohl mysliti jen ve formě normy, odpovídati na otázku, co má býti.

◀ V tomto nerozlišování mezi formou normy a normou jako předmětem poznání (kausálního) vidím základní nedostatek metody Kelsen-Weyrovy. Zvláště Weyrovo časté zdůrazňování, že svět norem je něco jiného, než svět našich přírodovědných poznatků, že prvý je ideální, druhý reální, nemohu po této stránce uznati za správné. Je pravda: já mohu ve formě normy tvořiti jakýkoliv na skutečnosti nezávislý obsah myšlenkový, mohu tvrditi, že jednorozci mají býti jako škodlivá zvěř vyhubení nebo že andělé mají chrániti lidi. Stejně však mohu tvořiti soudy: Po lesích běhají jednorozci, andělé provázejí člověka. Jen že ani v jednom, ani v druhém případě nejde o poznatek, nýbrž jde nanejvýš o výtvořinu básnickou nebo náboženskou. Teprve tam, kde uvažují ať ve formě soudů nebo ve formě norem o tom světě, jak jej ze zkušenosti znám, tvořím skutečné poznatky, explikativní v jednom, normativní v druhém případě. A jako při soudech rozlišuji tu pravdivé od nepravdivých

Weyrovo

soudů, tak mohu rozlišovati správné od nesprávných norem. Ne proto, že by nesprávné normy nebyly myslitelné. Ale že buď odporují zákonům myšlení, nebo že odporují zkušenosti. Na základě zkušenosti vyvracím soud poznatkem, že není objektu, o němž bych onen nesprávný soud mohl tvořiti; na základě zkušenosti vyvracím normu (která je výběrem z daných možností) tím, že oné možnosti tu není. Jako tedy v oboru svého myšlení o tom, co jest, rozeznávám objektivní poznatky od subjektivních klamů, omylů, lží, tak v oboru normativního myšlení rozeznávám normu objektivní od subjektivních choutek, od násilí, fantasií atd. Neboť jako objektivním nazýváme ten poznatek, který i každý jiný by za správný měl uznati, tak objektivní normou nazýváme tu, kterou i každý jiný za správnou by měl uznati. Rozumí se, že objektivní v rámci toho, co jest, t. j. v rámci lidmi myšlených norem mohou býti normy správné i nesprávné, jako o skutečnosti lidé tvoří též správné i nesprávné soudy. To však nesmí nám zahalovati fakt, že cílem poznání normativního jest poznání, t. j. vytvoření objektivních norem, stejně jako cílem poznání kausálního jest vytvoření objektivních soudů.

Co asi Kelsena i Weyra pudí k tomu, aby přehlíželi rozdíly mezi správnou a nesprávnou normou, resp. aby poznatky o tom, je-li ta neb ona norma správná nebo nesprávná vylučovali z kruhu vědeckého myšlení normativního, není, jak oni se domnívají, hlubší proniknutí do metodologie normativního myšlení, nýbrž empirický, historický fakt. Na určitém stupni vývoje setkáváme se se společenským faktem, že určité skupiny jednání jsou regulovány normami, které dané společenství uznává za závazné nikoliv pro jejich obsah, nýbrž proto, že vycházejí od určitého subjektu. Tyto normy podobají se tedy penězům majícím nucený oběh. Dnes jsou to u nás téměř výhradně zákony, k nimž došlo určitým procesem zákonodárným. To znamená, že mám-li si dáti odpověď na otázku, co v daném oboru má býti, musím znáti zákon o tom vydaný. Tento zákon přijímám potom jako objektivní normu, a z něho vyvozují určitými logickými operacemi pravidlo pro konkrétní svůj úkon. Mají tu tedy zákony do určité míry podobnou funkci, jako v exaktních vědách axiomata. Na tento fakt navazuje právě Kelsen a Weyr a míní, že co objektivně zjistím jako obsah zákona (platného), musím považovati za správné. V tom mají nesporně pravdu. Omyl jejich však jest, že se domnívají, že určitá norma je objektivní normou proto, že ji objektivní odpověď na otázku, co jest, zjistím jako obsah zákona. To však není zvláštnost normativního myšlení. Že v § 171 tr. z. je norma, že zloděj má býti uvězněn, nezjistuji žádnou jinou metodou, než fakt, že v Erbenově Svatební košili vystupuje duch. V obou případech vypovídám pravdu. Normativní myšlení začíná teprve tam, kde se ptám, co má býti. Tu mi praví § 171, že zloděj nemá býti ani čtvrcen ani nemá dostati pensi. Tedy § 171 z různých možností jednání určitých úřadů vytyká jako správné jedno. Já tedy jako soudce nezastavím se při zjištění

pravdy, že v § 171 je stanovena uvedená norma, nýbrž uvažují dále, jak mám jednat. Teprve tato úvaha je normativní. Rovněž uvažují ovšem normativně, jestliže postupuje opačnou cestou, induktivně, ze srovnání této normy s jinými vyvodím obecnou normu nebo — častěji — prvek normy, na př. pojem věci movité v trestním právu. Zde právě nejde o otázku fyzické možnosti pohybu, nýbrž o pojem takové skutečnosti, na niž hledě právní řad obsahuje určité normy. Právnick, zabývající se ať tím neb oním způsobem krádeží, zjistí nejdříve, co jest obsahem § 171 tr. z. Tu nepoužívá žádné jiné metody, než při zjišťování kteréhokoliv jiného faktu. Ihned však obsah tohoto soudu učiní obsahem normy, neodpovídá si již na otázku, co jest, nýbrž na otázku, co má býti, a předpokládáje tuto normu logickými operacemi vyvozuje normy další. Tu pak nabízející se mu subjektivní normy zamítá, a hledá normu objektivní ne proto, že by někde existovala, nýbrž že podle pravidel správného myšlení každý ji má za správnou uznati. Kdežto tedy normu zákonnou uznáváme za správnou ne proto, že nás k ní vedou pravidla správného myšlení o tom, co má býti, nýbrž pravidla správného poznávání toho, co jest, uznáváme závěr za správný (za objektivní, na naší individualitě nezávislý), poněvadž vyplynul ze správného použití pravidel myšlení. Není tedy pravda, že by právník normy netvořil, nýbrž jen poznával. On poznává určité normy, které v daném společenství „platí“, aby od nich vycházeje správně řešil otázku, co má býti, tedy tvořil objektivní normy.

3. Jak nejasnost pokud jde o t. zv. vědy duchové, tak pokud jde o pojem objektivnosti poznatku, prýští, tuším, u Weyra ze způsobu, jak si vykládá své noetické východisko, totiž kritický idealism. Na dvou místech jeho výklady v tomto směru vybízejí ke kritice.

Především tam, kde zamítá přírodovědecké pojetí sociologů, vytýká jako „jejich první a základní omyl noetický“, že se domnívají, že onen „celek“ (společnost) skutečně „existuje“ stejným způsobem, t. j. přírodovědecky (kausálně) — jako části, z nichž se skládá. „Není (prý) naprosto možno přisuzovati oné mnohosti jako takové tutéž realitu (existenci ve smyslu přírodovědeckém) jako jednotlivcům, z nichž se skládá. Jen tito jednotlivci existují (— byli skutečnými). Mám-li před sebou 10 nebo 100 takových jednotlivců, tvořících navzájem ‚společnost‘, nemohu vážně tvrdit, že vedle nich existuje stejným způsobem ještě nějaká 101. bytost čili těleso nebo ‚organismus‘, který by se nějak podobal oněm 100 reálním bytostem“ (str. 25). Tam pak, kde, jak jsme citovali, dochází k poznatku o „relativnosti“ všeho poznání, míní, že i kausální poznání je závislé na subjektivním přínosu, slovy: „I kausální poznávání musí předpokládati (přinést s sebou) předmět svého poznání, t. j. svět, jaký jest (svět vnější)“ (str. 60).

Obě tato místa srovnati jest velmi těžko. Neboť v prvním

blíží se Weyr velmi povážlivě naivnímu realismu, v druhém pěstuje kritický idealismus ve formě blížící se solipsismu.

Není mi skutečně jasno, proč by mělo existovati jen oněch 10 nebo 100 členů a nebyla mimo ně myslitelná společnost jimi utvořená. Vždyť předmětem poznání může býti též les, nejen jako součet stromů nebo jako vzájemné na sebe působení stromů, nýbrž jako nová jednotka, jejíž podmínky vzniku a působení mohu zkoumat. Nebo naopak, co mne nutí, abych za jednotku považoval každého z těch deseti lidí tvořících určitou společnost? Vždyť každý jest složen z nescetných buněk, které zase biolog považuje za jednotky, tyto buňky jsou složeny z molekulů, tyto z atomů, a fysika zjišťuje i složky, z nichž atomy jsou složeny. Máme s Weyrem věřiti, že ony atomy, z nichž lidské tělo jest složeno, existují nějak jinak než toto tělo? Je ten jednotlivec nebo ta buňka nebo ten atom méně reálný proto, že toho jednotlivce mohu prostým okem viděti, kdežto ke zjištění oné buňky nebo atomu potřebuji určité technické výstroje?

A na druhé straně: není mi známo, že by z učení kritického idealismu vyplývalo, že poznávající subjekt „přináší si předmět svého poznání, svět vnější, s sebou“. To je čistá metafysika solipsismu. Z učení kritického idealismu plyne jen, že podmínkou poznání je určitá myšlenková činnost poznávajícího subjektu, že subjekt není, jak materialistický sensualismus učil, nepopsaný list papíru, na němž vnější svět by nechával své otisky ve formě vněmů, nýbrž že poznávání předpokládá aktivitu poznávajícího subjektu. Weyr si tu tedy neuvědomuje, že tu jde o dvojí smysl slova „předpokládá“, jak nahoře bylo upozorněno. Existenci, svět vnější, předpokládám jako něco, o čem poznatky tvořím, formu poznání předpokládám jako způsob, jak poznatky tvořím.

A tu je článek, který přece spojuje obě citovaná místa, jenže Weyr opominul jej zdůrazniti. Jen naivní realismus představuje si svět hezky čistotně rozdělený ve věci. Zaslouhou Bergsonovou a jeho školy i školy pragmatistů víme dnes, že člověk při svém poznávání není zcela nezištný. Noeticky lze myšlenku vyjádřiti takto: Kant ještě si poznávání představoval jako úkon, při němž se uplatňuje jen intelekt. Nyní věříme, že se tu uplatňuje i cit a hlavně vůle. Vůle nejen, jak nahoře jsme zdůraznili, jako vůle k pravdě, nýbrž i jako síla ovládající naše jednání. UVědomujeme si zjevy, nejsouce jen puzeni touhou po pravdě, nýbrž především jako bytosti, které chtějí žiti a které si uvědomují, že jsou tu určité podmínky a překážky jednání. Tak vrací se nauka o poznání k Protagorovu tvrzení, že člověk je měrou všech věcí. Rozčleňujeme si skutečnost na jednotlivé zjevy podle cílů, které sledujeme. Tam, kde zeměpisec vidí les, vidí botanik stromy, biolog buňky, chemik prvky, fysik atomy. Tento proces individualisace vylíčil zvlášť přesvědčivě na př. Rickert. My si tento proces individualisace již neuvědomujeme, poněvadž jeho výsledky máme uloženy ve své

řeči. Tím, že určité zjevy označujeme určitými názvy, navykáme si vidět individuum všude tam, kde máme pro zjev název.

A tím přicházíme k poznatku, který ušel Weyrovi, jako ostatně uchází většině metodologů. Tím, že můžeme myšlenky své vyjadřovati jen slovy, přejímáme do svého myšlení již hotové myšlenkové výtvoř. Jak lidé k těmto myšlenkovým výtvořům dospěli, to si již neuvědomujeme. Teprve kritika poznání nás vede k tomu, že si uvědomujeme myšlenkovou činnost, která jest podmínkou utvoření poznatku. Aby člověk si uvědomil strom, musil aplikovati určité formy myšlení (prostor, čas, kausalitu), ale musil i býti ovládnán určitým chtěním, jež mu umožnilo, aby si uvědomil rozdíl mezi stromem, keřem a jinými rostlinami. Je právě naivní realismus domnívati se, že k předmětu poznání přistupujeme přímo a že vše, co o něm víme, nám říkají naše smysly. Aby něco mohlo býti předmětem poznání tak, jak dnes poznání rozumíme, musily dlouhé řady předchozích generací vykonati velkou myšlenkovou práci, vytvořiti řeč čili nahraditi nekonečně různou a stále měnivou přírodu konečným počtem slov svého slovníku. Nejsme právě pouhá zrcadla, v nichž skutečnost by se zobrazila, nýbrž skutečnost jest, jak též Weyr hlásá, již výtvořem naší schopnosti rozumové. Tyto formy, v nichž si skutečnost uvědomujeme, nazýváme podle Rickerta konstitutivními kategoriemi¹⁾.

V tom, myslím, bych se shodoval s Weyrem. V čem se však nejen s ním, nýbrž i s Kelsenem, Englišem a jinými metodology rozcháším, jest, že následuje Rickerta činím rozdíl mezi těmito konstitutivními kategoriemi a metodologickými formami. To totiž, co národ činí nevědomky, naivně, tvoře si svou řeč, která pudí i moje myšlení určitým směrem, to činím při vědeckém svém poznání vědomě. Jenže tu již nepřistupuji přímo k předmětu poznání, nýbrž mezi mnou a tímto předmětem je řeč, ve které myšlenkové dílo předků je jaksi petrifikováno. Čině vědecké poznatky o stromu, předpokládám již určitý soubor znaků, který právě stromem nazýváme, doplňuji, opravuji jej, snad na konec dojdou k poznání, že by bylo lépe nerozeznávat stromy od jiných rostlin, že tento pojem je se stanoviska určité vědy chybně vytvořen, ale východiskem mých úvah přece zůstává onen naivní myšlenkový výtvoř, „strom“. Nebo jak Rickert (Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung, str. 413) pěkně ukazuje: abych si mohl cokoliv jako přírodní zjev uvědomiti, musím předpokládat princip kausalit. Zákon kausální však je již vědomý výtvoř určité vědecké metody, při níž aplikují formu kausálního myšlení na řadu zjevů v rámci principu kausalit myšlených.

Tento poznatek má důležitý důsledek pro metodologii. Ten totiž, že mohu jako metodologickou formu na zjev aplikovati jinou formu myšlení, než která je jeho konstitutivní kategorií. O stromu

¹⁾ Viz podrobnosti v mém Úvodu ve studium metod právnických, kniha první, str. 23 n. i s příslušnou literaturou.

mohu tvořiti nejen soudy, odpovídati na otázku, co jest, nýbrž i normy, vypovídati, co má býti a tak tvořiti normy na př. pro zušlechťování ovocných stromů.

A — co jest pro nás zde důležitější — mohu naopak o myšlenkových výtvořech, jež předpokládají postulát, nějaké „to má býti“, tvořiti soudy. To platí již o hmotných výtvořech lidských. Abych pochopil, co je klíč, peníz, hodinky, musím znáti určité lidské snahy, rovněž, abych věděl, že určitým způsobem přitesaný kámen je divochovi bůžkem. V terminologii Weyrově tu jde o normativní myšlení; mám za to, že věc jest jasnější, uvědomíme-li si, že v těchto a podobných případech podmínkou poznání jest určitý postulát, jenž tu tedy je konstitutivní kategorií poznatku o této věci. To platí tím více o myšlenkových výtvořech. Abych pochopil zákon, modlitbu, báseň, lékařský neb technický předpis, musím předpokládati určité lidské snažení, určitý postulát. Ale z toho neplyne, že bych tyto zjevy mohl vědecky zpracovávatí jen ve formách normativních, to jest v soustavě odpovědí na otázku: co má býti. Mohu o nich tvořiti stejně soudy, jako o přírodních zjevech, t. j. těch zjevech, které chápu bez supposice lidského snažení (pokud podle toho, co bylo vyloženo, vůbec mohu bez této supposice poznatky empirické tvořiti).

Mám tedy za to, že Weyr velmi se blíží zavrhanému naivnímu realismu, jestliže z různosti podmínek poznání jednotlivých zjevů přímo vyvozuje nutnost různosti metodického postupu vědy. V jeho smyslu důslednější a podle našeho mínění správnější jest trvati při tom, že předmět poznání není rozhodným pro způsob jeho vědeckého zpracování, nýbrž že jedině rozhodným jest cíl poznání. Je-li mým cílem odpověděti na otázku, co jest, tvořím vědy popisné, kausální, přírodní, byť předmětem mého poznávání byly zjevy nemyslitelné bez supposice postulátu, jako naopak hledám-li odpověď na otázku, co má býti, tvořím vědy předpisné, normativní, i když předmětem není norma, nýbrž zjev, který mohu mysliti bez supposice lidského snažení — pokud je to vůbec ovšem možno.

Tím se nám otázka po metodě sociologické a jejím poměru k metodě právnícké řeší jednoduchou formulkou: Poznání právnícké je normativní, ať se obsah normy vztahuje na jakékoliv zjevy; rozhodné jest jen, že tu jde vždy o odpověď na otázku, co má býti. (Tím ovšem není řečeno, že by každá věda takto postupující byla právní vědou — ale to je již otázka další, vypadaající z rámce této úvahy.) Naproti tomu sociologie se zabývá zjevy kulturními, t. j. těmi zjevy, které nelze mysliti bez supposice postulátu, ale zabývá se jimi metodami popisnými, totiž hledá odpověď na otázku, co jest.

Abych pochopil, co je klíč, peníz, hodinky, musím znáti určité lidské snahy, rovněž, abych věděl, že určitým způsobem přitesaný kámen je divochovi bůžkem.

Abych pochopil zákon, modlitbu, báseň, lékařský neb technický předpis, musím předpokládati určité lidské snažení, určitý postulát.