



Sociální věda vs. přírodní věda

Kodifikace rozdílu mezi přírodou a kulturou ve sporu o metodu sociálních věd na přelomu 19. a 20. století a jeho brněnské reminiscence

Social Science Versus Natural Science. The Opposition Between Nature and Culture in the Classical Dispute over the Method of Social Sciences and Its Reminiscences in Brno

Dušan Janák

ABSTRACT The following text deals with the strategies and mechanisms used in the codification of distinctions between culture and nature applied in the so-called dispute regarding the method of social science at the end of 19th Century and the start of 20th Century. Comparison of texts by philosophers such as Windelband, Rickert and Dilthey outline the common features of codification among these three authors, as well as some consequences for the further development of social science, especially sociology. Through thematizing the opposition between culture and nature, all three authors aimed to make social science independent from natural science. This aspiration was enacted mostly on the methodological level, where this dichotomy between culture and nature helped in the formulation of the qualitative paradigm in social science research. A key category of the difference between natural and social sciences for all the authors was value and valuation. The end of the text discusses the role of the three authors' arguments in the beginnings of social science in Brno, especially in the methodology of I. A. Blaha's sociology.

KEY WORDS nature, culture, methodology, social science, values

Cílem následujícího textu je představit způsoby manipulace s dichotomií příroda/kultura, přítomné v metodologických diskusích německé duchovědy na sklonku 19. století a jejich následnou expozici ve vznikající brněnské sociální vědě v první třetině století dvacátého. Předmětem výzkumu jsou na jedné straně některé texty novokantovců Windelbanda a Rickerta a také práce Diltheyovy, reprezentující významné pozice německé duchovědy 19. století, a na druhé straně práce F. Weyra – představitele brněnské normativní teorie – a metodologické úvahy I. A. Bláhy – zakladatele brněnské sociologie.

Mou snahou je ukázat, jakou funkci sehrála tematizace opozice pojmů příroda a kultura v německé duchovědě a jaké to mělo důsledky pro brněnskou sociální vědu.

První položení problému ve sporu o metodu duchovních věd

Situace ve vědách

Přesto, nebo možná právě proto, že se v následujícím textu chci zabývat jednou konkrétní linií sociálně vědné myšlenkové tradice a v jejím rámci způsobem kodifikace opozice kultury a přírody, chtěl bych začít přiblížením konstelace panující ve vědách, v jejímž rámci novokantovci zmiňovanou opozici rozvíjeli.

Před nástupem 19. století převládalo tzv. klasické dělení věd do dvou rovnocenných sfér podle descartovského schématu základního rozdílu světa přírody, hmoty, fyzického světa (*res extensa*) a světa duchovního, prostoru lidské duševnosti (*res cogitans*). S nástupem průmyslové revoluce, s triumfy a glorifikací přírodních věd ve století 19. začalo dělení věd získávat nádech hierarchie ve prospěch věd prvně jmenovaných. Epistemologický boj o to, kdo bude kontrolovat vědění o přírodě, jednoznačně vyhráli přírodovědci již o století dříve, nyní šlo o vědění o lidském světě.¹ Kulturní a sociální změny 18. a 19. století, jasně viditelné zejména v porevoluční Francii (na něž reagoval Comte) a průmyslové Británii (předmět zkoumání Marxe a Engelse) vytvořily významnou poptávku po sociálních vědách. Díky úspěchům přírodních věd na poli produkce průmyslových technologií se zdálo, že čím exaktnější tato nová sociální věda bude, v tím lepší pozici se ocitnou technologie sociální.² Krize mechanistického názoru a newtonského paradigmatu ve fyzice přispěly ke krizi naturalismu pozitivistické sociologie, která byla na představách newtonské fyziky a mechanistického determinismu založena.

Epistemologický boj mezi různými variantami pozitivismu a řadou dalších vyloženě protipositivisticky orientovaných autorů a směrů v otázce vědění o sociální realitě nabýval různých podob. Jednou z nich byl tzv. spor o metodu duchovních věd v německé kulturní oblasti, do kterého významným způsobem, jehož následky pocítujeme dodnes, zasáhli novokantovci bádenské školy a Wilhelm Dilthey, známý jako představitel filosofie života. Podle některých autorů představují Dilthey a novokantovství ze všech možných protipositivistických proudů (novohegelovství v Itálii a Německu, fenomenologie E. Husserla, intuitivismus H. Bergsona aj.) nejvýznamnější vliv na teorii a praxi společenských věd, podílejících se na metodologické diskusi počátku 20. století.³

Tematizace opozice kultury a přírody v bádenské škole

Novokantovství se tradičně dělí na dva významné proudy, marburskou a bádenskou školu. Zatímco marburčané (Cohen, Natorp) se věnovali prohlubování Kantova kritického výzkumu apriorních podmínek našeho poznání (například analýza základních logických forem a jejich aplikace na matematické vědy, Natorpovo hledání základních syntetizujících aktů čistého vědomí apod.), představitelé bádenské školy zkoumali možnost existence apriorních duchovních faktů působících v dějinách a ovlivňujících lidské volní rozhodování. Přitom se dostali k problematice vhodné metody poznání těchto faktů a dále k úvahám o metodě duchovních věd obecně. Proto měla bádenská škola pro další vývoj sociologie a sociálních věd větší význam než škola marburská, směřující svou pozornost spíše k problémům věd exaktních a logických.

W. Windelband

Za jakýsi programový text badenské školy bývá považován štrasburský rektorský projev W. Windelbanda *Dějiny a přírodní vědy* z roku 1894.⁴ V něm také můžeme nalézt Windelbandův přístup k dichotomii přírody a kultury. Následné srovnání jeho pozice s Rickertovým a Diltheyovým stanoviskem umožní určit základní společné rysy kodifikace rozdílu přírody a kultury ve sporu o metodu a určit význam této kodifikace v pozdějším vývoji sociální vědy, i ve vývoji sociální vědy brněnské.

Windelband ve své rektorské řeči zvolil téma zabývající se metodologií a teorií vědy, konkrétně problematiku dělení věd, protože neobyčejné rozšíření a zjemnění metodického aparátu všech věd podle něj vyvolává „nové otázky pro teoretickou filosofii“ (Windelband 1967a: 526). Dělení věd, které má Windelband na mysli, není a nemůže být totožné s dělením podle fakult, které vyplynulo z historických okolností vzniku univerzit, kdy „praktický účel často spojil to, co bylo třeba z čistě teoretického hlediska oddělit“ (526). Vědy se podle něj tradičně dělí na teoretické (matematika, filosofie) a empirické, pracující se dvěma typy poznání: 1) světa přírody a 2) vnitřního duchovního světa. Novodobá noetická kritika (nástup exaktních metod) však takovýmto dělením otřásla a vyvolala přinejmenším pochybnosti o tom, zda je možné oprávněně počítat s „vnitřním vnímáním jako s osobitou metodou poznání“ (527). Podle Windelbanda se ve vědě už rozhodně neuznávalo, že skutečnosti tzv. duchovních věd by měly být zdůvodněné jedině vnitřním vnímáním. Důkazem tohoto vývoje je ustavení psychologie (definující se jako exaktní věda), která je podle starého dělení nezařaditelná.

Windelband navrhuje nové dělení. Empirické přírodní vědy jsou ty, které se ze sebraných skutečností snaží formulovat zákony dění, ať už jde o pohyby těles (fyzika), proměnu látek (chemie), rozvoj organického života (biologie), nebo procesy představování, cítění a chtění (psychologie). Předmět i konkrétní metody výzkumu se liší, logika je však shodná.

Oproti tomu disciplíny duchovních věd se pokouší „úplným a vyčerpávajícím způsobem vyjádřit jednotlivé, více či méně rozsáhlé dění jednorázové, časově omezené skutečnosti“ (528). Také zde se předmět a postupy liší, ale logika bádání je shodná, bez ohledu na to, zda jde jednou o náboženství, jindy o jedno konkrétní lidské dílo (například obraz) nebo lidský život, právní řád či vývoj literatury. Přes rozdílnost objektů zkoumání je vždy „účelem poznání reprodukovat a pochopit výplod lidského života, který se představil jako jednorázová skutečnost, v této jeho skutkové podobě“ (528).

Takovýmto postupem podle Windelbanda získáme „čistě metodologické, na bezpečných logických pojmech založené dělení empirických věd. Principem dělení je formální charakter cílů jejich poznání“ (529). Jedny hledají všeobecné zákony (ve formě přírodního zákona), druhé zvláštní historické skutečnosti (jednotlivé v historicky určité podobě). Empirické vědy v jednom případě pozorují nikdy se neměnicí formu, v druhém jednorázový, v sobě určený obsah skutečného dění. Vědy o zákonech, o tom, co je vždy, označuje Windelband jako nomotetické, vědy o událostech, učící nás o tom, co bylo jedenkrát, nazývá idiografickými. Chceme-li se držet zavedených výrazů, můžeme (i podle Windelbanda) „dále hovořit v tomto smyslu o protikladu mezi přírodovědnými a historickými disciplínami“ (529). V tomto metodickém smyslu je nutné například psychologii počítat mezi přírodní vědy.

Protože principem dělení je formální charakter cílů poznání, zmiňovaný metodický protiklad klasifikuje především výzkum, nikoli nutně obsah samotných vědomostí (předmět výzkumu). Proto „ty stejné předměty se mohou stát objektem nomotetického a přitom i idiografického výzkumu“ (529). Protiklad všeobecného a zvláštního je vždy do jisté míry relativní. To, co lze pojímat nomoteticky, například dělení pozemských živočichů, lze vidět ve vztahu k vesmíru idiograficky, jako jedinečnou událost.

Odkud se takováto rozpolcenost poznání bere? Který typ poznání je lepší než druhý? První otázku řeší Windelband kantovským způsobem. Podle něj „navazuje tento rozdíl na nejdůležitější vztah v lidském rozumu [...], vztah všeobecného k zvláštnímu“ (529). Jsou to dva rozdílné typy poznávání skutečnosti, dvě možnosti, jak nám může být skutečnost dána, a „tyto dva momenty lidského poznání se nedají redukovat na jeden zdroj“ (536). Obsah dění nelze pochopit z jeho formy. „Zákon a událost zůstávají vedle sebe jako poslední, neporovnatelné veličiny naší představy světa,“ uzavírá Windelband svou úvahu (537).

Tím ale není zodpovězena otázka, který typ poznání je hodnotnější, zahrnující v sobě tázání po tom, kdo bude kontrolovat vědění. Objektivním kritériem se v tomto případě může stát zvážení užitečnosti toho kterého typu vědecké práce (subjektivní hodnota – radost z poznání – je vždy stejná u každého poznání). Při porovnání z hlediska utility jsou oba směry myšlení podle Windelbanda rovnocenné. Všeobecné zákony umožňují zasahovat do přírodního dění. Společnost je však historický proces a úspěšné zasahování do něj umožňuje a předpokládá jeho historické pochopení.

K tomuto Windelbandovu závěru je třeba připojit poznámku, důležitou z hlediska problému kodifikace dichotomie příroda/kultura. Přesto, že Windelband dělení věd a forem poznání činí na principu čistě formálním, při zodpovídání otázky po hodnotě vědění z hlediska užitečnosti dochází v podstatě k závěru, že příroda a společnost mají rozdílný ontologický status:

Vědomosti o všeobecných zákonech mají praktickou hodnotu (v tom), že umožňují předvídaní budoucích stavů a cílevědomé zasahování člověka do vývinu věcí. [...] Vědomosti získané nomotetickým myšlením dovolují člověku zhotovit si ty nástroje, kterými ve stále větší míře rozšiřuje svoji nadvládu nad přírodou.

(Windelband 1967a: 533)

Oproti tomu:

Člověk je [...] živočich, který má dějiny. Jeho kulturní život je historickou souvislostí [...]: kdo chce do něj vstoupit a spolupůsobit na jeho utváření, musí mít pochopení pro jeho vývin.

(Windelband 1967a: 533)

Idiografický přístup ke skutečnosti, zohledňující jednotlivé, umožňuje zasahování do chodu společnosti, zatímco nomotetický přístup je pro tento účel nedostačující. Implicitním sdělením je, že v případě přírody a kultury se jedná o dvě rozdílné oblasti skutečnosti. I ke společenskému dění (například partnerskému chování) je možné přistupovat nomoteticky, podle Windelbanda ovšem bez valného praktického úspěchu. Společnost a kultura jsou dominantou jiného než přírodovědného typu vědění.

H. Rickert

To, co bylo u Windelbanda v otázce ontologické rozdílnosti přírody a kultury pouze naznačeno, dochází plného vyjádření a dalšího rozpracování v pracích jeho žáka a nástupce ve vedení badenské školy H. Rickerta. Jak ukazuje následující citace, Rickert hovoří nejen o dvou rozdílných vědeckých metodách, ale i o rozdílných předmětech vědeckého zájmu:

Pojmově můžeme odlišit dva druhy empiricko-vědeckých prací [...]. Na jedné straně stojí přírodní vědy. Slovo „příroda“ je charakterizuje vzhledem k jejich předmětu, a rovněž i vzhledem k jejich metodě. [...]

Na druhé straně stojí *historické kulturní vědy*. Chybí nám slovo zodpovídající výrazu „příroda“, které by je charakterizovalo vzhledem k jejich předmětu, jakož i metodě. Proto musíme volit *dva* výrazy, které odpovídají oběma významům slova příroda. Jako *kulturní vědy* hovoří o objektech, které jsou ve vztahu k všeobecným kulturním hodnotám. Jako *historické vědy* popisují *jednorázový* vývoj těchto objektů v jejich zvláštnosti a individualitě.

(Rickert 1967: 558–559, kurzíva DJ)

Kurzívou vyznačená slova v citovaném textu vymezují prostor, v němž Rickert rozvíjí svoji argumentaci. Pro stanovení rozdílu mezi předměty přírody a předměty kultury je u něj klíčový pojem hodnoty. Ve všech kulturních procesech je hodnota nějak obsažena a tvoří základní určení oproti přírodě. „Podle tohoto vztahu k hodnotám [...] můžeme rozlišovat dva druhy objektů“ (Rickert 1967: 544). Na jedné straně máme objekty přírodní a na druhé straně objekty kultury. Rickertem nabídnutá definice pojmu kultury ji popisuje jako „...celek reálných objektů, ve kterých spočívají všeobecně uznané hodnoty a který se pěstuje se zřetelem na tyto hodnoty; bližší obsahové určení neudáváme...“ (548).

Přítom o povaze hodnot „není možné říci, zda jsou nebo nejsou skutečné, ale pouze to, zda platí nebo neplatí.“ Jejich platnost buď někdo uznává, nebo neuznává, ve druhém případě nelze o hodnotách mluvit. Reflektujeme-li platnost hodnoty, potom dalším jejím atributem je pocit závaznosti. Tyto dva atributy hodnoty (platnost a závaznost) způsobují, že se nám na místo slova hodnoty nabízí pro označení kulturního bytí adjektivum „duchovní“ a místo kulturních věd označení „duchovní vědy“. Je to způsobeno tím, že hodnotit může jen psychická bytost, uznávat platnost je schopna jen psychika.⁵ Ovšem „pouhá přítomnost psychického ještě netvoří objekt kultury, protože duševní život je možné zkoumat také jako přírodu, a proto není možné psychické použít pro definování pojmu kultury“ (547).

Bez badatelského pohledu zaměřeného na hodnoty nelze podle Rickerta najít ostrou hranici mezi přírodou a kulturou. Jen díky němu můžeme rozlišit dva druhy objektů, jejichž rozdíl zakládá rozdíl dvou druhů věd. Takovýto argumentační postup rozdělující svět na objekty přírody a objekty kulturní Rickertovi umožňuje popsat rozdíl přírodních a duchovních věd, co do jejich předmětu.

Druhou oblastí difference je otázka metody, jíž lze svět přírody na jedné straně a svět kultury na straně druhé poznat. Rickert navazuje na Windelbandovo zjištění ohledně rozdílu nomotetické a idiografické formy poznání a propracovává metodu vlastní idiografickým vědám, které označuje za vědy historicko kulturní. Snaží se dobrat způsobu tvorby historických pojmů, jejichž obsahem je zvláštní a individuální. Dochází k závěru, že pojem je souhrnem složek podstatných pro vědu a že „pro tvoření pojmů historie je tedy pojem kultury

principem výběru podstatného právě tak, jako je jím pro přírodní vědy pojem přírody jako skutečnosti se zřetelem na všeobecnou“ (549). Pojem popsateľné historické individuality se konstituuje pomocí hodnot, které jsou obsažené v kultuře, a vztahem k těmto hodnotám. Rickert výslovně označuje historicko-individualizující postup jako „postup vztahující se na hodnoty, zatímco přírodovědné zkoumání je zaměřené na zákonitou nebo všeobecně pojmovou souvislost a nestará se o kulturní hodnoty a o vztah svých objektů k nim“ (551).

Důležitým Rickertovým konceptem je „vztah k hodnotám“, jenž používá jako analytický nástroj, umožňující najít to „důležité“, „významné“ či „zajímavé“ v sociokulturní skutečnosti. Přírodní vědy takový vztah neznají. Pojem „vztah k hodnotám“ je pojmem čistě teoretickým; v jistém smyslu je i při jeho aplikaci na skutečnost zachován nehodnotící vědecký postoj. Historik, potažmo sociální vědec podle Rickerta prakticky nehodnotí. „Platnost hodnot není historickým problémem, pozitivní nebo negativní hodnocení není úlohou historika“ (552). Je třeba odlišit „postup vztahující se na hodnoty“ od „hodnotícího postupu“. To znamená, že historik má věnovat nehodnotící deskriptivní pozornost hodnotám jen potud, pokud o nich fakticky vypovídá nějaký subjekt nebo pokud spočívají v nějakých objektech. Historie a historické vědy nejsou hodnotícími vědami, i když mají co činit s hodnotami. Hodnoty jako takové nejsou podle Rickerta psychickými ani fyzickými skutečnostmi. „Jejich podstata spočívá v tom, že jsou platné, a ne v tom, že jsou skutečné“ (552). Po jejich platnosti a oprávněnosti hodnocení se ptáme v rovině praktické; v teoretické rovině zkoumáme „vztah k hodnotám“. Platnost a správnost hodnot je sporná, vztah k hodnotám je nepochybný. Lze se přít ku příkladu o to, zda Francouzská revoluce pomohla či uškodila (tj. hodnotit praktickým soudem), ale nelze popřít, že byla významná a důležitá pro kulturní vývoj Francie a Evropy (tj. vztahovat se k hodnotám teoretickým soudem). Chvála či hana je zdůvodnitelná jen hodnotami s dokázanou platností. Dokazovat tuto platnost ale historik nemůže.

Rickert zmiňuje ještě jednu významnou charakteristiku, kterou kultura vedle hodnot oproti přírodnímu dění obsahuje. Je jím povaha vývoje kulturních hodnot, který je principiálně odlišný od změn, k nimž dochází v přírodě. „To všeobecné v dějinách není všeobecný přírodní zákon nebo všeobecný pojem [...], ale kulturní hodnota a ta se může postupně vyvíjet jen v tom, co je jednorázové a individuální, to znamená spojit se se skutečnostmi tak, že se tím stanou kulturními statky. Když tedy vztáhneme individuální skutečnost na všeobecnou hodnotu, nestane se tím druhovým příkladem všeobecného pojmu, ale zůstane významnou ve své individualitě“ (558). Vývoj historie a kultury je oproti změnám odehrávajícím se v přírodě v principu vždy jednorázový a jedinečný. I proto lze psát různé historie; změnou hlavních kulturních hodnot se mění obsah toho, co popisují dějiny. Jinak by se nemohly ty samé objekty popisovat jednou jako podstatné a jindy jako nepodstatné. Výběr hodnot, k nimž badatel vztáhne svůj výběr faktů, není podle Rickerta součástí samotné badatelské práce, ale je to vždy v jistém smyslu její předpoklad.

Zatímco Windelband se snažil dichotomii přírody a kultury zachytit především v rovině metodologické a čistě gnoseologické, i když jsme viděli, že i přesto se dopouští její implicitní ontologizace, Rickert v souvislosti s rozbořem rozdílu přírodních a duchovních věd rovnou hovoří nejen o dvou formách poznání, ale i o dvou typech objektů, přírodních a kulturních. Přitom ovšem kulturní typ objektů, kterým odpovídá adekvátní forma historického kulturního poznání, je dán pouze jejich vztahem k hodnotě. Podobně jako

Windelband, Rickert připouští možnost zkoumání všech objektů (tedy i knih, kostelů, lidských skupin apod.) přírodovědným způsobem, který chápe svůj předmět všeobecným způsobem a jako indiferentní vůči hodnotám. Potom ale již nejde, z důvodu výše uvedené definice kultury, o výzkum kulturních objektů. Rickert rovněž výslovně odmítá význam protikladu těla a ducha, pokud se duch ztotožňuje s psychickým, pro logické dělení věd do dvou hlavních skupin. „Ba je možno přímo říct, že principiální oddělení ducha a těla má význam jen v rámci přírodních věd. Fyzika zkoumá jen fyzické, psychologie jen psychické bytí. Historické kulturní vědy naproti tomu nemají žádný důvod, aby jim záleželo na takovémto principiálním oddělení. [...] Vzhledem k této skutečnosti výraz ‚duchovní vědy‘ vede k omylům, pokud není přesně vymezený pojem ducha“ (558). Místo tradičního descartovského dělení světa na *res extensa* a *res cogitans* nabízí z hlediska vědy jako významnější opozici přírody a kultury.

V tomto bodě (výkladu opozice přírody a kultury) se novokantovská argumentace dostává do jistého kruhu. Když prohlašuje, že metoda tvoří předmět zkoumání, vychází z motivu kantovského apriorismu. Ovšem na druhou stranu tvrdí, že určité předměty jsou lépe poznatelné specifickou metodou. Tedy že určitý předmět si vyžaduje určitou metodu. Tohoto rozporu si v poněkud jiných věcných i ideologických souvislostech všiml I. S. Kon, pracující s původním německým vydáním Rickertova spisu *Kulturní věda a přírodní věda*:

Třebaže se Rickert snažil podat svou „metodologii“ vzhledem k obsahu vědy jako apriorní, nic z toho nebylo a být nemohlo. [...] „*Abychom mohli rozdělit vědy na dvě velké skupiny,*“ přiznává Rickert, „*musíme s formálními rozdíly spojit i rozdíly materiální.*“⁶ To už je ústup od „čistého“ metodologismu. V čem tedy záleží podle Rickerta materiální specifická zvláštnost historie? V tom, že předmětem historického bádání není příroda, nýbrž kultura...“

(Kon 1963: 124)

Takovouto ontologizaci metodologického dělení shledává Kon v Rickertově díle jako postupnou:

Ačkoli začal pokusem o logickou a gnoseologickou analýzu historického poznání, mění Rickert už ve svém nárysu „Filosofie dějin“, napsaném r. 1909, prvopočáteční orientaci a dívá se na filosofii dějin už ne výlučně jako na logiku historického poznání, nýbrž také jako na zkoumání principů historického vznikání. Přitom se ukazuje být nezbytným předpokladem filosofie dějin uznání hodnot tvořících apriorní principy, o které se opírá lidská činnost a možnost jejího poznání.

Dále redukuje Rickert stále více předmět filosofie na teorii hodnot a tyto hodnoty nabývají u něho postupně ontologického charakteru. [...] Příslušné změny byly provedeny i v pozdějších vydáních „Hranic“⁷, v nichž se protiklad kultury a přírody stále více stává protikladem ontologickým (proti čemuž měl Rickert dříve námitky). V poslední Rickertově knize „Základní problémy filosofie“ pohlcuje ontologická problematika vůbec všechno ostatní. [...]

Tato transformace novokantovské metodologie dějin je nejjasnějším svědectvím jejího bankrotu.

(Kon 1963: 139–140)

Touto větou končí Kon ve své knize kapitolu věnovanou německému novokantovství. I když bankrot je trochu silné slovo, určitý rozpor mezi deklarovaným programem formálního apriorismu a reálným argumentačním postupem v novokantovství nalézt můžeme.

V otázce sociologické interpretace motivů tohoto rozporu však lze s Konem, který hovoří mj. o třídních předsudcích svázaných s idealistickou ontologií, o boji proti materialistické teorii odrazu a podobně, souhlasit jen částečně. Daleko pravděpodobnější je, že k ontologizaci opozice přírody a kultury představitelé bádenské školy došli v důsledku snahy konzistentně legitimovat samostatnost sociálněvědního výzkumu. Konečně i v Konově práci lze nalézt pasáže, které této interpretaci nasvědčují: „Individuálizující“ metoda Windelbandova a Rickertova není nic než pokus gnoseologicky a logicky správně pochopit a odůvodnit praxi tradiční historiografie (zvláště školy Rankovy), u níž byla středem pozornosti činnost vynikajících lidí a jejich ideje,“ píše Kon a pokračuje s odkazem na práci Collingwoodovu (1946: 146), že „jediné, čeho dosahuje Windelband ve svých úvahách o vztazích mezi vědou a historií, je vytyčení požadavků jménem historiků, aby jim dali pokoj a nechali je pracovat podle svého“ (Kon 1963: 125).

Ať už je argumentační rozpor patrný v pracích novokantovců reálný, nebo domnělý, o čemž by nás mohlo přesvědčit jen důsledné přezkoumání jejich prací, pro které však není v tomto textu prostor ani důvod, užitečným se jeví v tomto bodě obrátit pozornost k Diltheyovi. U něj lze nalézt „technické“ řešení diskutovaného problému. Vycházejí z podobných kantovských pozic jako představitelé bádenské školy, jde Dilthey vlastní cestou, i když ve sporu o metodu se jeho zájem stýká se zájmy novokantovců. Pro další vývoj sociologie jsou jeho práce také obecně považovány za významnější než dílo Windelbandovo a Rickertovo.

Diltheyova kodifikace rozdílu přírody a kultury cestou empirizace Kantova apriori

Dilthey, který je všeobecně znám jako bojovník proti užívání přírodovědeckých metod v sociálně vědním výzkumu, však nevystupuje proti pozitivismu s jeho příklonem ke zkušenostně danému. Spíše naopak. Pro Diltheye mají všechny vědy zkušenostní charakter. Střítecký (1985) píše o Diltheyově celoživotní fascinaci přírodními vědami a vysloveně kladném vztahu k pozitivismu. Budování pozitivní vědy, založené na empiricky daném a dostupném, je jednou z hlavních motivací Diltheyova snažení.

Jeho druhou velkou inspirací je německá romantika a zájem o studium duchovního světa člověka. Dilthey jednak studoval v Rankově semináři a dále byl autorem prací o Schleiermacherovi, Hamannovi, Novalisovi a Hölderlinovi. Diltheyovým cílem je pochopit člověka v jeho sebeuvědomění. Ať už německá romantika nebo jeho vlastní zakotvenost v historické práci jej argumentačně vedly k chápání člověka jako historické bytosti minimálně vzhledem k duchovním obsahům kultury.

Positivistické intence a zájem o lidský duchovní svět Diltheye nutně nasměrovaly k zájmu o metodu tohoto typu zkoumání. Tento zájem a nepřehlédnutelnost Kantova intelektuálního výkonu jej vedly k práci, kterou řada autorů označuje jako kritiku historického rozumu. Dilthey přichází v podstatě s projektem opakování *Kritiky čistého rozumu*, tentokrát zaměřenou na společenské vědy. Positivistickou tendencí je, že na místo formálně racionálního subjektu poznání dosazuje člověka a obsahy jeho vědomí. V *Úvodu do duchovních věd* poznamenává, že „v žilách poznávajícího subjektu zkonstruovaného Lockem, Humem a Kantem teče ne reálná krev, ale zředěné fluidum rozumu jako pouhé myšlenkové činnosti“ (Dilthey 1923, cit. in Kon 1963: 84). Dilthey přichází s projektem empirického nalezení lidských poznáva-

cích forem, které Kant vymezil jako apriorní. Analýzu Diltheyovy empirizace Kantova apriori, centrovanou kolem časového rozměru lidské poznávací aktivity, provedl z našich badatelů Střítecký (1985) a není důvodu se jí na tomto místě podrobněji zabývat. Navíc by nás tato (jistě zajímavá) problematika vyvedla mimo stanovené hranice zájmu této studie. Důležitější je stručně představit Diltheyův argumentační postup, který ve svém důsledku stanovuje hranici mezi přírodou a kulturou.

Filosofickým základem Diltheyova pozitivistického empirismu je stanovisko fenomenalismu. „Vše, co je mi dané, stojí pod nejvšeobecnější podmínkou, že je faktem mého vědomí. Předmět, věc je jen pro vědomí a ve vědomí“ (Dilthey 1980). Podle Diltheye musíme vycházet z toho, že „nejprve jsme my daní sobě samým, a to úplně bezprostředně“. Dilthey hledá cestu tohoto subjektu k jiným lidem (čili „kterak od Já dojt k Ty a jak vůbec rozpoznat Já“) a potažmo k vnější realitě jako takové. Základ takového překlenutí shledává v prvotní existenci volního impulsu Já, které naráží na odpor vnějšího světa.

Takto započatý výzkum lidské poznávací mohutnosti (tematizací impulsu a odporu) jej vede k další zevrubnější analýze pojmu zkušenosti, která je a má být základem každého pozitivního empirického vědění. Ve druhé kapitole knihy *Úvod do duchovních věd* Dilthey podává kritiku přenášení kritérií vědeckosti z oblasti přírodovědy na poznávání historicko-sociální skutečnosti. Pro ustavení samostatných duchovních věd podle něj stačí, že se ze skutečnosti vydělila oblast daná primárně ve vnitřní zkušenosti, byť v jisté návaznosti na zpracování smyslových dat. „Vzniká osobitá oblast zkušeností, která má svůj samostatný původ a materiál ve vnitřním zážitku a která je, přirozeně, předmětem zvláštní empirické vědy. A dokud nikdo netvrdí, že je schopen souhrn vášní, básnické tvorby a tvůrčího myšlení, který označujeme jako Goethého život, vyvodit ze stavby jeho mozku a těla a tak ho učinit pochopitelnějším, nebude se popírat samostatnost takové vědy,“ píše Dilthey (1967: 568).

Diltheyovy úvahy vyúsťují v rozdělení zkušenosti na vnější a vnitřní a autor dochází ke svému známému závěru, že společnost je proud dění, jehož faktické stavy jsou nám srozumitelné zevnitř. V *Úvodu do duchovních věd* píše:

Příroda je nám cizí. [...] Naším světem je společnost. [...] Obraz jejího stavu jsme nuceni ovládat v stále živých *hodnotových soudech* a aspoň v představě ho neustále úsilím přetvářet. To vše vtiskává studiu společnosti určité základní rysy, kterými se pronikavě liší od studia přírody.

[...] Já sám, který sebe zažívám a poznávám zevnitř, jsem součástí tohoto společenského tělesa a [...] ostatní součástí jsou mi rovnorodé, tedy pro mne stejně pochopitelné ve svém nitru. *Rozumím* životu společnosti. [...]

Vnímající jednotkou, která působí v duchovních vědách, je *celý člověk*: velké výkony v nich neplynou jen ze síly inteligence, ale z *velikosti osobního života*. Tuto duševní činnost přitahuje a uspokojuje to, co je *jedinečné a skutečné* v tomto duchovním světě [...] – a s *vnímáním* je pro ni *spojená praktická tendence v hodnocení, ideálu, pravidle*.

(Dilthey 1967: 586–587, kurzíva DJ)

Mnou zvýrazněné pasáže ukazují na klíčové body Diltheyovy argumentace. Každý člověk je součástí společenského tělesa. Protože je každý sám sobě dán bezprostředně (viz Diltheyovu větu fenomenality), je mu dána bezprostředně i sociální skutečnost. Protože pro každé Já je skutečnost konstruována jako následek výchozího impulsu, kterému odpovídá

adekvátní forma odporu, je nutnou součástí poznání společnosti v aktu sebepoznání setkání s vůlí, která něco chce, tudíž vybírá a hodnotí. Ani samotný poznávací akt není této složky zbaven, ten kdo poznává, však není žádný „subjekt, jemuž v žilách koluje zředěné fluidum rozumu jako pouhé myšlenkové činnosti“, ale „celý člověk“ – tj. i člověk hodnotící. Proto velké objevy v této sféře nelze redukovat na racionální výkony lidského mozku, ale jsou spjaty s velikostí osobního života. Vědění se v této oblasti realizuje rozuměním, které je nejnvhodnějším způsobem uchopení jedinečné povahy kulturního bytí.

Dilthey se propracovává k specifické koncepci vnitřní zkušenosti a nazírání. I když celá koncepce vypadá jako blízká introspektivnímu postupu Husserlovy fenomenologie, není tomu tak. Důležitým bodem, ve kterém se jejich metodické úvahy liší, je Husserlova transcendentální redukce, s níž by Dilthey pravděpodobně nesouhlasil. Při „epoché“ zaujímá fenomenolog (modelově) mimosvětovou pozici a jako nestranný pozorovatel přihlíží proudu zážitků podobně jako nezaujatý filmový kritik při návštěvě biografu.⁸ Oproti tomu Diltheyův pozorovatel je zároveň aktér; a nelze jinak. Vnitřní zkušenost není přístupná čistě jen nazíráním ve smyslu nehodnotící kamery, ale také ve volních aktech hodnocení, tvorby ideálu a pravidel.

Takto založenou poznávací mohutnost shrnuje Dilthey v konceptu rozumění jako specifickém způsobu průniku subjektu poznání do společenské kulturní skutečnosti.

Na základě analýzy zkušenosti přechází Dilthey k typologii soudů, s nimiž operuje sociální věda – hodnotových, faktuálních a abstraktních (teoretických). „Fakty, teoremy, hodnotové soudy a pravidla – duchovní vědy jsou složené z těchto tří tříd výpovědí.“ Důležitou a nejzajímavější kategorií jsou hodnotové soudy, které jsou vlastní duchovědám. To proto, že zakoušení společnosti je spojeno s praktickou tendencí, ideálem, pravidlem. Dilthey tak uznává pro oblast společenských věd produkci hodnotových soudů. Propojení těchto tří úrovní však není na bázi nějaké formalizované logiky. Dochází k němu skrze „tvůrčí fantazii“, tj. syntézu plynoucí z celkové životní aktivity člověka, obsahující mimoteoretické, praktické formy usuzování.

Rozdíl přírodních a kulturních věd je založen na rozdílu dvou typů zkušenosti. Společnost poznáváme skrze vnitřní zkušenost, která je základním typem zkušenosti, v níž je důležitá i volní složka. Vnitřní zkušenost je prvotní, předteoretická, je to základní způsob danosti světa. Je to zážitek mne samotného a zároveň společnosti, již jsem součástí. Vnější zkušenost je zkušenost bez hodnotícího rozměru vyjadřovaného soudy faktickými a teoretickými.

Těmto dvěma typům zkušenosti přináležejí dvě formy skutečnosti. Svět společnosti a kultury a svět přírody. A těmto dvěma formám odpovídají i dvě vědy – přírodní a kulturní. Rozdvojením pojmu zkušenosti Dilthey stanovuje rozdíl přírody a kultury, přičemž zůstává věrný novokantovskému stanovisku priority metody před předmětem bádání.

Základní kroky Diltheyova argumentačního postupu při empirizaci Kantova apriori shrnuje Střítecký (1985) a je užitečné je reprodukovat i pro potřebu poznání Diltheyova způsobu kodifikování opozice příroda/kultura.

- 1) Prvním komponentem je Diltheyův historismus. Lidský život i poznání jsou chápány jako principiálně časové. Lidská existence a zkušenost mají časovou strukturu. Lidský život je plynutí, jehož konkrétním stavům je možné porozumět jen v kontextu časového proudu, v němž se odehrává. Rozumění se přitom stává v Diltheyově i novoko-

antovském případě specifickým způsobem poznání jedinečné události (kultury), který neztrácí nic na vědeckosti a zároveň je v kontrastu ke kvantifikujícím metodám exaktních věd.

- 2) Druhým prvkem je empirismus, základ všech věd a lidského poznání vůbec, tvořící zkušenost. U Diltheye však pojem zkušenosti získává specifický obsah. Smyslovou zkušenost rozšiřuje na zkušenost vnitřní. Tu potom definuje pomocí pojmu prožívání, tvořící základ rozumění.
- 3) Posledním je prvek transcendentalismu. Diltheyovi jde o původní, bezprostřední zkušenost, která je transcendentální v tom smyslu, že předchází každé teorii, tedy i svému reflexivnímu uchopení.

Důsledky kodifikace opozice kultury a přírody pro sociologii

Chceme-li se dobrat nějaké shrnující výpovědi o způsobech, účelu a výsledcích kodifikace rozdílu mezi přírodou a kulturou ve sporu o metodu, bude vhodné začít stručným srovnáním základního syžetu jednotlivých diskutovaných pozic vzhledem k tématu přírody a kultury. Dichotomie příroda/kultura je u Windelbanda kladena především jako formálně-metodologická záležitost. Windelband vidí dichotomii přírody a kultury jako problém dvou různých analytických přístupů k jedné a téže skutečnosti, ovšem jak bylo ukázáno, dopouští se už určité implicitní ontologizace metodologického konceptu. Rickert hovoří přímo o dvou typech objektů (přírodní a kulturní); jde již o postupnou ontologizaci původně metodologického konceptu a rozpracování konceptu dvou odlišných sfér skutečnosti. Dilthey asi nejdůležitěji ze všech zůstává věrný kantovskému motivu priority metody před předmětem výzkumu (metoda tvoří předmět). Dospívá k novému pojmu rozdvojené zkušenosti a tím i skutečnosti. Nejpůvodnější poznávací mohutností – metodou – je vnitřní zkušenost, která obsahuje volní složku a hodnocení. Tuto metodu, kterou se nám specificky dává svět spolu s hodnocením, si podržuje sociální věda. Přírodní věda pracuje s tzv. vnější zkušeností, okleštěnou o hodnotící rozměr. Realita se jí tedy jeví (je konstruována) jiným způsobem.

I přes rozdílnost jednotlivých přístupů všichni tři shodně směřují, skrze rozehrání šachové partie příroda/kultura, k osamostatnění společenských věd; dokonce je staví do protikladu k vědám přírodním. To je diametrálně odlišný přístup, než jakým se vyznačuje Comtův projekt jednotné vědy⁹, jehož královnou byla zvolena sociologie. Podobným (comtovským) způsobem uvažovala celá řada tehdejších teoretiků vědy, i když o postavení sociologie jako královny už tak rozšířený konsensus nepanoval. Také všichni zde představení myslitelé se deklarativně snaží udržet koncepci jednotné vědy. Ovšem tato jednota je často nalézána na tak obecné úrovni, že její zdůrazňování téměř ztrácí své opodstatnění.

Osamostatnění společenských věd se odehrává především v rovině metodologické a lze říci, že dichotomie příroda/kultura posloužila k formulaci kvalitativního paradigmatu v sociálně vědním výzkumu. Z hlediska současné sociální vědy tak došlo k položení základů kvalitativního metodologického paradigmatu – rozumění není spekulativní pojetí skutečnosti, ale specifická *vědecká* metoda poznání, která je

- a) odlišná od kvantitativního způsobu poznání exaktních věd a
- b) nejvhodnější při zkoumání sociální reality oproti zkoumání přírody.

Kodifikace ontologické rozdílnosti přírody a kultury ve sporu o metodu duchovních věd tak posloužila k legitimizaci kvalitativních výzkumných technik v sociálně vědním výzkumu. Tento vztah je platný obousměrně; rozdílnost přírody a kultury legitimizuje kvalitativní sociálně vědní výzkum a kvalitativní paradigma zpětně posiluje hranici mezi přírodou a kulturou. V epistemologickém boji o kontrolu vědění nad společností se ukazuje způsob kladení opozice přírody a kultury ve sporu o metodu duchovních věd jako významný tah ve prospěch samostatných společenskovědních disciplín.

Při kodifikování rozdílu mezi přírodou a kulturou se u všech tří autorů ukazuje jako klíčová kategorie hodnot a hodnocení. Ve Windelbandově textu diskutovaném výše v této studii sice žádné jasné formulace podporující tento závěr nenalezneme, ale dostatečný podklad pro uvedené tvrzení poskytuje jiná Windelbandova práce sborníkového charakteru, *Preludia*. V kapitole nazvané „Normy a přírodní zákony“ se podrobně zabývá analýzou vztahu jedněch k druhým. Normy rozebírá jako pravidla hodnocení skutečnosti a píše, že „říše svobody je v říši přírody tou provincií, ve které platí jen norma: je naší úlohou a naším štěstím usídlit se v ní“ (Windelband 1967b: 523). Normy a s nimi spjaté hodnocení jsou záležitostí společenské skutečnosti, nikoli skutečnosti přírodní.

Pro Rickerta je hodnota charakteristický a dokonce klíčový rys kultury, vymezující kulturní skutečnosti proti skutečnostem přírodním (viz jeho rozlišení hodnot a vztahování se k hodnotě). Dilthey nalézá hodnotící složku jako nutnou charakteristiku samotného aktu poznání. V rozboru typologie soudů duchověd (konstatování faktů, teoretické závěry, hodnotící soudy) připisuje duchovním vědám právo operovat i se soudy hodnotícími.

Tradiční descartovský protiklad těla a ducha ve významu opozice vnějšího světa objektů a vnitřního světa lidského nitra diskutovaní badatelé odmítají jako irelevantní pro gnoseologickou problematiku dělení věd. Místo toho postulují rozdíl přírodní a společenské (historicko kulturní) skutečnosti s důrazem na rozdílnost objektů i metody jejich zkoumání. To platí i pro Diltheye, který sebezkoumání a pojem vnitřní zkušenosti neomezuje na nějakou „čistou myšlenkovou činnost“, ale na zážitek v proudu života.

Brněnské reminiscence novokantovské opozice přírody a kultury

S vlivem novokantovství a metodologických diskusí z přelomu století se v nově se formující brněnské sociální vědě setkáváme ve dvou významných příkladech. První představuje Brněnská normativní škola právní a především František Weyr. Druhým je teoretická i organizační práce zakladatele brněnské sociologie I. A. Bláhy. V následujícím textu se budu věnovat především I. A. Bláhovi. O normativní teorii F. Weyra, která dosáhla mezinárodního významu i ohlasu, učiním jen několik stručných poznámek, které se vztahují k našemu tématu.

Normativní teorie Fr. Weyra

Weyr vychází z novokantovského rozdílu metod zkoumání. Ve svém základním spisu *Teorie práva* (1936) píše:

Způsob přírodovědeckého nazírání a poznávání není však jediný. Lidskému intelektu jsou vedle pojmů příčiny a účinku, jimiž vysvětluje se dění ve světě vnějším (přírodě) pomoci zákona kauzální-

ho, vrozeny ještě jiné, stejně originární pojmy, které v oblasti přírodovědeckého poznání nemají žádného smyslu a významu. Takovými pojmy jsou například norma, povinnost, trest, vina atd. Již tato skutečnost nezvratně nasvědčuje tomu, že přírodovědecké (kauzální) poznávání není jediným.
(Weyr 1936: 24)

Metodologické úvahy nutně doprovázejí i jistá tvrzení ontologická:

...věc o sobě zůstává arciť velmi obtížným a v jistém směru i antinomickým pojmem. [...] Její jediná vlastnost, kterou jí jako takové můžeme připsat, je „*danost*“, tj. právě vlastnost být předmětem poznání. Tato danost nijak nespadá v jedno s pojmem existence či skutečnosti. Neboť „skutečným být“ znamená být předmětem poznávání *kauzálního* (přírodovědeckého), a nikoliv poznání *vůbec*. [...] Obdobou přírodovědecké existence (skutečnosti) v oboru normativním je platnost [...], jinými slovy: povšechná danost (Gegebenheit) jeví se z hlediska kauzálního jako existence (skutečnost), z hlediska normativního jako platnost. Příroda (jako taková) *existuje*, norma *platí*. Dokázat to je nemožné...
(Weyr 1936: 24)

Nebudu na tomto místě interpretovat a rozebírat Weyrovy argumenty.¹⁰ Pro potřebu našeho zájmu je důležité si uvědomit, že vycházejíc z novokantovského rozdílu přírody a kultury, respektive z jejich metodologických závěrů, které přenesl na pole právní teorie, položil Weyr základy „nového paradigmatu právního myšlení“ (Večeřa 2001: 31), včetně jeho institucionální podpory a zakotvení. To představoval seminář na brněnské právnické fakultě, ze kterého vzešla většina pozdějších docentů a profesorů teorie práva brněnské právnické fakulty a dále mezinárodní vědecký časopis, který založil Weyr v Brně ve spolupráci s vídeňským právníkem a právním teoretikem H. Kelsenem. Jeho cílem bylo propagovat normativní teorii na mezinárodním vědeckém fóru. Časopis *Mezinárodní revue právní teorie* byl psaný německy a francouzsky, dosáhl poměrně brzy mezinárodního ohlasu i publikace zahraničních příspěvků, za druhé světové války však zanikl.

Subjektivistická metodologie I. A. Bláhy

U Bláhy není přímá vazba na novokantovce ve výstavbě teorie, tak jako je tomu v případě Weyrově, nicméně je třeba zmínit dvě problémové oblasti, které s novokantovským náhledem na danou problematiku úzce souvisí.

- 1) Vazbu na novokantovskou tematizaci dichotomie příroda a kultura lze vystopovat především v metodologické rovině – konkrétně v metodě sociální introspekce, tedy obhajobě subjektivismu v sociologii spojené s kritikou durkheimovského objektivismu.
- 2) Druhou rovinou, v níž se Bláha stýká se snahami novokantovců, je problematika hodnot a role hodnotících soudů v sociální vědě. Argumentačně však nevychází čistě z jejich pozic, ale také z Comta a Masaryka, i když je blízký Diltheyovu řešení propojení tří typů soudů (faktuálních, teoretických, hodnotících) v sociálních vědách.

Bláhova studia u Durkheima v Paříži a u Masaryka v Praze měla silný vliv na jeho sociologickou práci, a to zejména v počátcích Bláhovy tvorby, předtím než formuloval svou vlastní obecnou sociologickou teorii (tzv. „federativní funkcionalismus“). Z počátku je jeho sociolo-

gická metodologie jasně orientována na Durkheima. V článku „O sociologických metodách“ se můžeme dočíst, že „[n]ejvyšší stupeň vědecké přesnosti podává číslice, statistika“ (Bláha 1912: 75). V podaném výčtu sociologických metod uvádí pozorování, při němž „pozorovatel musí být naprosto nestranný“ (75), a dále experiment, dotazník, historickou a srovnávací metodu vedoucí k indukci zákonů. To jsou formulace zcela v duchu sociologického objektivismu a metodologického naturalismu.

Ve dvacátých letech však k těmto durkheimovským požadavkům Bláha opatrně připojuje tvrzení, že k plnému poznání sociálních jevů nestačí objektivní pozorování, protože společnost existuje jedinečně skrze nás; jedinečně skrze jedinice myslí, cítí, tvoří (Bláha 1921).

Třebas hledisko objektivní jest tak nesmírného významu, že bez něho ustanovení sociologie jako vědy zdá se nesmyslným, přece samo nestačí. Právě proto, že svět a život sociální není nám jen vnějškem, nýbrž je částí nás samých [...], nestačí k jeho poznání jen nazírací inteligence, nýbrž vnímací mohutnost, jak už Dilthey správně poznal [...] jest tu celý člověk.

(Bláha 1921: 178)

Bláha se tak s odkazem na Diltheye a na základě znalosti prací novokantovců postupně propracovává k novému noetickému stanovisku. Skutečnost, že poznání společnosti se nutně opírá o žití ve společnosti, respektive prožívání společnosti, zakládá podle Bláhy rozdíl přírodních a duchovních věd a možnost uplatnění introspektivní metody v nich. Také v tvrzeních, že kámen nemusím prožít, abych jej poznal, ale lásku, náboženství, umělecké dílo ano (Bláha 1921: 177 a n.) Bláha následuje Diltheyovu argumentaci zakládající rozdíl přírodních a kulturních jevů.

Následující citace Bláhovy definice sociálního jevu dokumentuje překročení durkheimovského naturalismu směrem ke kvalitativnímu pojetí v intencích Diltheyova rozpracování pojmu vnitřní zkušenosti (viz pasáže vztahující se k povaze Diltheyova empirismu a jeho typologie soudů, s nimiž operuje sociální věda).

Jev sociální, toť rozumový, citový i snahový *prožitek* v té části rozumovosti, citovosti a snahovosti, jež jest všem společná a zorganizováním, sespolečenštěním stává se psychičností novou, tvořivou, tvůrkyní sociálních svazků a soustav (právo, věda atd.).

(Bláha 1921: 179)

Příkladem sociálního jevu, pro jehož uchopení je durkheimovská objektivistická sociologie s metodologickým naturalismem těžkopádnou, je pro Bláhu například svědomí.

[V]ěděť, co je svědomí, k tomu nedospějeme žádným [vnějším – pozn. DJ] popisem, nýbrž jen tím, když sami svědomí máme, když je jako svůj stav prožíváme a analyzujeme. Zevní mravní čin nám sám sebou o vnitřní zkušenosti neříká vůbec nic bezpečného. Mohl zajisté vyplýnout z docela jiných pohnutek, než jsou pohnutky mravní.

(Bláha 1922: 85)

Toto a další podobná Bláhova tvrzení však nejsou výsledkem negace durkheimovského přístupu, ale kritikou a doplněním nadřazování a přejímání naturalistické metodologie v sociálních vědách. Z Bláhových závěrů například nikterak nevyplývá, že tlak a obsahy svědomí nelze uchopit jako ohlasy kolektivních představ, jak to učinil Durkheim.

Uvedené metodologické korekce, pramenící z postulovaného rozdílu přírodních a kulturních jevů, měly v Bláhově případě specifický důsledek či paralelu pro pojetí sociologie jako vědy. Pojetí sociálního jevu jako výsledku objektivních – tj. člověku vnějších – tlaků (Durkheimův přístup) Bláha doplňuje individuální iniciativností. Nátlak sociálních jevů je jen jednou, vnější stránkou problému. Druhou, vnitřní stránkou je vědomý individuální aktivismus. Bláhovi jde o jejich propojení. Vycházejíc z diltheyovského propojení tří typů soudů (faktuálních, teoretických, hodnotových) v postavě badatele, které činí sociologii kompetentní v otázce kladení společenských cílů a hodnot, dospívá Bláha až k formulacím o povinnosti sociologa formulovat hodnotící soudy pro praktické účely.

[S]ociolog, právě proto, že on vidí lépe, hlouběji a přesněji do procesů sociálního dění a že v důsledcích toho může spolehlivěji vyvozovat vztaženosti mezi tím, co jest, a tím, co býti má, jest především oprávněn [...] formulovat [...] pro potřeby praktiků příslušné vědecky podložené soudy o sociálním dění. A nejen, že je k tomu oprávněn, nýbrž že je to i jeho sociální a mravní povinností.

(Bláha 1939: 145–146)

Diltheyovská argumentace – vycházející z rozdílu metody poznání kulturních a přírodních jevů – ve prospěch hodnotící kompetence sociologie byla tak u Bláhy dovedena ke svému radikálnímu závěru.¹¹ Tento moment nabyl svého institucionálního naplnění ve vytvoření brněnské katedry sociologie a ve snahách o zřízení Vysoké školy sociální. Vysoká škola sociální byla koncipována právě jako škola pro praktické sociology. O tom svědčí například i fakt zjištěný historiky moravského vysokého školství, že ve snahách o její zřízení figurovali vedle sociologů stejnou měrou lidé z fakulty lékařské (Pulec a Urbášek 2003). Osudy této instituce, ztělesňující představu o praktickém poslání sociologické disciplíny, jakož i hlubší analýza Bláhovy argumentace ve prospěch angažovanosti sociologie však přesahují tematický rámec a vymezený rozsah této studie. Představují tak potenciální předmět dalšího bádání.

Poznámky

- ¹ Historický vývoj sociálních věd od 18. století do současnosti přehledně mapuje Wallerstein (1998), o kterého se opírá i můj výklad.
- ² Velký metodologický význam pro rozvoj kvantitativních metod měla například statistická zkoumání A. Quételeta, významného statistika a vědce francouzsko-belgického původu pracujícího v řadě oblastí matematické přírodovědy (astronomie, meteorologie aj.). Jeho analýzy „průměrného člověka“ se ukázaly jako velmi užitečné pro nejrůznější praktické účely. Například tabulky úmrtnosti, které sestavil, byly hojně využívány pojišťovacími společnostmi (více viz Cuin a Gresle 2004).
- ³ Srov. *Dějiny buržoazní sociologie 19. a začátku 20. století* (1982: 168).
- ⁴ Vycházím ze slovenského překladu Windelbandova textu (Windelband 1967a: 524–537), uveřejněného ve slovenské *Antologii z děl filosofů* (Hrušovský a Zigo 1967), kde také nalezneme překlad textu Rickertova i klíčových částí Diltheyova *Úvodu do duchovních věd*.
- ⁵ Traduje se, že označení „duchovní vědy“ se vžilo mimo jiné díky překladu Millovy *Logiky* do němčiny, kde „morální vědy“ byly přeloženy jako „Geisteswissenschaften“, tj. „duchovní vědy“. Toto označení potom například Rickert nebo Dilthey dále následovali.
- ⁶ Kon cituje z druhého vydání Rickertova spisu *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* z roku 1910.

- ⁷ Jedná se o další Rickertovo významné dílo *Hranice přírodovědného tvoření pojmů*, poprvé vydané roku 1896.
- ⁸ Na problematičnost tohoto modelu upozornil ze sociologů A. Schutz, který také provedl kritiku Husserlova řešení. Z našich autorů potom například J. Patočka. Není však v zájmu tohoto textu problematiku Husserlovy introspektivní metody rozebírat.
- ⁹ Comtova představa hierarchického uspořádání věd nebyla zdaleka ojedinělá. Problematice uspořádání věd bylo na přelomu 19. a 20. století věnováno mnoho popsaného papíru, kde se řešilo, zda biologie patří před nebo za fyziku a psychologie před nebo za sociologii apod. U nás byl významným autorem úvah o „logice věd“ například T. G. Masaryk. Proto je přístup novokantovců značně inovativní. Že jsme dnes zvyklí chápat „humanities“ v protikladu ke „sciences“ je mimo jiné výsledkem diskutovaných epistemologických úvah.
- ¹⁰ Klíčové texty F. Weyra a dalších představitelů brněnské školy normativní právní teorie lze nalézt ve sborníku O. Weinberga a V. Kubeše (2003); osobnost, život i genezi díla F. Weyra zachytil ve své knize M. Večeřa (2001); diskusi místa normativní teorie z pohledu soudobého právního myšlení zachycuje sborník ze stejnojmenné konference v redakci T. Machalové (2003).
- ¹¹ Je třeba upozornit na historické okolnosti, za nichž se Bláha k diskutovaným radikálním závěrům odvážil. O sociální a morální povinnosti sociologa poskytovat praktické hodnotící soudy se Bláha vyjadřuje jasně na počátku války v roce 1939. Vznik Vysoké školy sociální byl zase ovlivněn potřebami rekonstrukce společnosti po válce. Domnívám se tedy, že nejradičálnější Bláhovy formulace ve prospěch angažovanosti sociologie nebyly přímým a nevyhnutelným výsledkem jeho teoretických úvah, ale vyústěním vypjaté dobové atmosféry.

Literatura

- Bláha, I., A. 1912. „O sociologických metodách.“ *Studentská revue*: 74–78, 138–142.
- Bláha, I., A. 1921. „Subjektivism v sociologii.“ *Ruch filosofický*, roč. I.: 175–181.
- Bláha, I. A. 1922. *Filosofie mravnosti*. Brno: Píša.
- Bláha, I., A. 1939. „Osobnost a dílo E. Chalupného.“ *Sociologická revue*, roč. X.: 43–158.
- Bláha, I., A. 1968. *Sociologie*. Praha: Academia.
- Cuin, CH., Gresle, F. 2004. *Dějiny sociologie*. Praha: Slon.
- Dilthey, W. 1967. „Úvod do duchovních věd.“ In I, Hruškovský, M. Zigo, M. (eds.) *Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, s. 565–606.
- Dilthey, W. 1980. *Život a dejinné vedomie*. Bratislava: Práce.
- Durkheim, E. 1998. *Sociologie a filosofie*. Praha: SLON.
- Hruškovský, I., Zigo, M. (eds.) 1967. *Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry.
- Kolektiv autorů. 1982. *Dějiny buržoazní sociologie 19. a začátku 20. století*. Praha: Svoboda.
- Kon, I. S. 1963. *Kritický nástin filosofie dějin 20. století*. Praha: Nakladatelství politické literatury.
- Místo normativní teorie v soudobém právním myšlení. K odkazu Františka Weyra a Hanse Kelsena*. 2003. Sborník z mezinárodní konference konané ve dnech 27. – 28. září 2001 v Brně, Právnická fakulta MU Brno. Brno: Masarykova univerzita.
- Pulec, J., Urbášek, V. 2003. *Kapitoly z dějin univerzitního školství na Moravě v letech 1945–1990*. Brno.

- Rickert, H. 1967. „Kultúrna veda a prírodná veda.“ In I. Hruškovský, M. Zigo (eds.) *Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, s. 543–560.
- Střítecký, J. 1985. *Dějiny a dějinnost*. Brno: Univerzita JEP.
- Večeřa, M. 2001. *František Weyr*. Brno: Masarykova univerzita.
- Wallerstein, I. a kol. 1998. *Kam směřují sociální vědy? Zpráva Gulbenkianovy komise o re-strukturaci sociálních věd*. Praha: Slon.
- Weyr, F. 1936. *Teorie práva*. Brno a Praha: Orbis.
- Windelband, W. 1967a. „Štrasburský rektorský prejav 1894.“ In I. Hruškovský, M. Zigo (eds.) *Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, s. 524–537.
- Windelband, W. 1967b. „Preludiá.“ In I. Hruškovský, M. Zigo (eds.) *Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, s. 501–523.
- Weinberg, O., Kubeš, V. (eds.) 2003. *Brněnská škola právní teorie (normativní teorie)*. Praha: Karolinum.

Autor

Dušan Janák je doktorandem Katedry sociologie FSS MU v Brně. Zabývá se dějinami sociologie – předmětem jeho disertační práce je sociologie I. A. Bláhy – a některými problémy filosofie sociálních věd – například aplikací Wittgensteinovy filosofické argumentace v sociologii nebo epistemologickou problematikou gender studies. Kontakt: 16938@mail.muni.cz