

I. PŘEHLED VÝVOJE NÁZORŮ NA SPOLEČNOST

NÁZORY NA SPOLEČNOST V OBDOBÍ KONSTITUOVÁNÍ VĚDY O SPOLEČNOSTI A JEJÍM POHYBU

Uvažování o společnosti je staré jako historické lidstvo samo. Jako každé poznání bylo i ono na počátku dějin spjata především s úzce praktickými otázkami. Stejně jako magie měla sloužit člověku tím, že mu pomáhala získat přízeň mimolidských sil, lze i v dávných letopisech najít spojení lidského a božského. Naším úkolem však není zabývat se touto prehistorií lidského poznání společnosti. V této kapitole chceme pouze krátce naznačit hlavní vývojové linie teoretických a — kromě několika výjimek — sekularizovaných názorů na společnost, její vývoj a postavení člověka v ní.

Rozvoj úvah o společnosti spadá vjedno s rozvojem aténské demokracie a je charakteristický pro sofistický obrat v dějinách řeckého myšlení. Tento obrat byl teoretickým předpokladem pro zařazení společnosti do vývojového cyklu světa, případně pro pokusy vytvořit pro vývoj společnosti vlastní autonomní cyklus, s jejichž počátky se setkáváme u Platóna a Aristotela. Myšlenku vývojového cyklu společnosti systematizoval, začlenil do dějinného obrazu a učinil z ní univerzální ideu dějin Polybios.⁴ Tato myšlenka se často spojuje s myšlenkou nutnosti, kterou antičtí myslitelé přejali pravděpodobně z mytologické představy nevyhnutelného osudu.

Sám Polybios chápe koloběh ústav jako objektivní přírodní zákon. To však neznamená, že ve své teorii podléhá fatalismu. Poznání skuteč-

⁴ J. Popelová, *Tři studie z filozofie dějin*, Praha 1945, s. 49.

nosti je naopak prvním krokem člověka na cestě k úniku osudovosti tím, že hledá pro svůj stát co nejvhodnější ústavu.

Tak se už v antickém myšlení setkáváme s klasickým protikladem, který provází teorii společnosti po celou dobu její existence a s nímž se můžeme setkat i v současnosti, ve vyhocené podobě nejenom při pokusech o falzifikaci marxismu jako fatalistického učení, ale i v polemikách kolem strukturalismu nebo Kroeberova pojetí člověka, kterými se budeme zabývat později. Jde o problém vztahu mezi zákonitostí v dějinách a lidskou aktivitou a o snahu vyhnout se metafyzickému řešení, které tyto stránky lidských dějin staví do protikladu, respektive neguje jednu ve prospěch druhé.

Do určité míry je takovou metafyzickou negací svobodné lidské aktivity — přes veškeré diskuse o svobodě lidského jednání — křesťanské pojetí dějin. Už u Augustina je historie přesně určena jako vztah mezi proroctvím a naplněním. „Vlastní dění dějin, které jsou univerzální, protože jsou řízeny jediným bohem k jednomu jedinému cíli je boj mezi civitas Dei a civitas terrena“,⁵ boj, jehož výsledek je v podstatě určen předem.

Bez ohledu na to, že v křesťanské filozofii dějin zvítězila nad myšlenkou cyklického vývoje koncepce vývoje lineárního, neznamenal ani křesťanské pojetí dějin obrat ke skutečné historičnosti. Stejně jako v případě antického chápání dějin bylo možno tuto otázku rozhodnout pomocí rozboru vztahu mezi neměnnou substancí⁶ a měnlivými historickými jevy, je i zde pro řešení otázky po stupni historičnosti křesťanského dějepisceví a uvažování o společnosti rozhodující otázka vztahu boha a lidí. Pokud stojí myslitel na půdě teismu, tj. pokud zastává názor, že lidské jednání je určeno bohem, není možné pochopit dějiny jako dějiny skutečně lidské. Středověk se nezabýval dějinami z primárně lidského hlediska, nepsal dějiny lidí, ale dějiny boha, byť byly chápány jako zprostředkované lidskou aktivitou. (Guibert z Nogentu dal svému vylíčení první křížové výpravy výmluvný název: *Gesta Dei per Francos.*) Nezávisle na teologických sporech o chápání boha — ať už byl bůh chápán v tradicích antického pojmového aparátu, který zdělila scholastika, jako substance, nebo jako volní bytost — nezávisle na chápání prozřetelnosti, je tento fakt klíčový. Dějiny jsou řízeny a určovány transcendentním subjektem, člověk je se svou „svobodnou“ vůlí pouze hříčkou v jeho rukou. Tento středověký vý-

⁵ K. Löwith, *Geschichte als Heilsgeschehen*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, V. Aufl., s. 156.

⁶ V antice byla lidská historie chápána jako něco pohyblivého, co je jen povrchoým projevem lidské podstaty. Např. Thukydides vykládal dějiny na základě neměnných psychologických zákonů lidské povahy; podobně Polybios se při zkoumání římské historie zaměřoval především na ducha římského lidu, který chápal jako neměnnou entitu, ve své podstatě nehistorickou. Slepá nutnost se projevovala všude tam, kde byly dějiny začleňovány do vývojových cyklů, jak kosmických, tak speciálních společenských.

klad dějin přetrvává i v pozdějším ortodoxně křesťanském dějepisectví, např. u Bossueta. Do jisté míry také určuje převažující důraz na politické dějiny: ty byly nejvhodnějším materiálem pro sbírku příkladů mravně a nábožensky hodnotného nebo nehodnotného chování. Navíc nábožensky ovlivnění myslitelé středověku necítili potřebu hledat jiné příčiny společenského pohybu než božskou vůli.

Renesanční společenší myslitelé žili v době, kdy počátky úspěšné obchodní a průmyslové činnosti stejně jako objevitelské cesty a politický kvas měnící se společnosti vrátily člověku důvěru v sebe sama. Logikou své doby tak byli donuceni k návratu k antickému pojetí dějin. Avšak i když antická a renesanční společnost vykazovaly určité analogické rysy, nemohla příslušníka dravě se rozvíjející renesanční obchodní aristokracie plně uspokojit pozdně antická — především stoická — rezignace vůči přirozené leč nadlidské nutnosti.

Renesanční historikové byli většinou silně závislí na cyklických teoriích starověku, především na koncepci Polybiové; objevuje se však i vliv Aristotelových názorů na společnost. Navíc se renesance snažila nalézt empirické zákony týkající se historického cyklu. Objevily se pokusy předvídat kruhový pohyb nejenom obecně, ale i ve zvláštních případech. Např. Jean Bodin navrhoval studovat všechna minulá zatmění v jejich vztahu k politickým událostem, aby se tak získalo pravidlo, které vládne pohybu cyklu.⁷ Renesanční myslitelé se pokoušeli pomoci si nejen astrologií, ale i jinými fantastickými „vědami“. Jejich cíl byl však zcela praktický a racionální: objevit zákon pohybu společnosti a tak přispět k tomu, aby lidský osud začali vytvářet opravdu lidé.

Jestliže se tedy renesance na rozdíl od středověku vrátila k myšlence protikladu mezi nutností (zákonem, fortunou apod.) a lidskou aktivitou, potom se proti antickému důrazu na neměnné nebo zákonité staví spíše na stranu lidského činného pokroku. To neznamená přechod k voluntaristickému pojetí dějin. Renesanční myslitelé spíše vycházeli z toho, že nutnost se projevuje prostřednictvím činnosti lidí a že lidé mohou spolu vytvářet svou činností svůj osud. Odtud apel na poznání zákonitostí společenského dění, které je první podmínkou k tomu, aby se člověk mohl postavit „slepé“ nutnosti. V tomto smyslu je např. Machiavelli, ačkoli uznává cyklické koncepce, závislý spíše na aristotelovském pojetí společnosti než na pojetích stoických.

Tento trend se upevňuje v osvěcenských koncepcích dějin a společnosti. Jestliže už v renesanci můžeme nalézt počátky tzv. sporu „starých s novými“, myšlenku, že v některých oblastech dosahuje současnost vyšší úrovně než antika, a rozšíření cyklických koncepcí z politické oblasti na jiné součásti společnosti (např. do oblasti dějin umění a náboženství), potom osvěcenství nahrazuje myšlenku cyklického vývoje myšlenkou vý-

⁷ F. E. M a n u e l, *The Shapes of History*, Stanford 1965, s. 62.

voje vzestupného a rozhodně odmítá redukci dějin na dějiny politiky, dynastií a válek.

Pro postupující sekularizaci chápání společnosti je charakteristické, že se v osvícenství obnovuje myšlenka společenské smlouvy. Tento pokus o racionální konstrukci společnosti z více méně izolovaných individuí souvisí s ústupem víry v transcendentní božskou bytost, jež by svou existencí (a vůlí) konstituovala společnost jako smysluplný celek. Jestliže je víra v boha odmítána nebo jestliže je bůh deisticky chápán pouze jako první hybatel, mizí nadpřirozené vysvětlení vzniku společnosti, a společnost je nutně vysvětlit přirozeně, racionálně.

Osvicinská filozofie je výrazem optimismu nově nastupující třídy, buržoazie. Tato třída věří ve svou sílu, a protože se ztotožňuje s celým lidstvem, věří i v sílu lidstva, jeho činnosti založené na smyslovém a rozumovém poznání. Pokrok je pro osvícence pokrokem rozumu. Z toho však pro raně buržoazní filozofii vyplývá úkol zjistit, jaké lidstvo, jež chápe jako sumu jednotlivců, vlastně je. Objevuje se tedy v plné naléhavosti otázka lidské přirozenosti. Když ji osvícenci „vyřeší“ tím, že lidskou přirozenost ztotožní s ideálem měšťana, vynoří se problém, proč lidská společnost takové přirozenosti neodpovídá. Ten se pokoušejí vyřešit pomocí odkazu na prostředí, v němž lidé žijí a jež tuto přirozenost mrzačí. Dostávají se tak ke vztahu mínění a prostředí, jenž se stal pro osvícenskou filozofii člověka neřešitelným dilematem. To souvisí s tím rysem osvícenského materialismu, který Engels charakterizuje jako neschopnost pojímat svět jako proces.⁸

Mechanicismus osvícenského pojmání společnosti není pouze důsledkem nezralosti tehdejší společenské vědy. Paradoxně totiž souvisí právě s pokusem učení o společnosti zvědeckit. Jestliže se od renesance setkáváme stále se prohlubující snahou o kritiku pramenů a o získání spolehlivých zpráv o minulosti, pak sekularizace chápání společnosti vyvolala potřebu nalézt pro učení o společnosti vzor, který by poskytoval záruku objektivního, jistého a pravdivého poznání. Tímto vzorem se osvícencům stala tehdy už značně rozvinutá přírodní věda, hlavně mechanika, jejíž induktivní metodu a spolu s ní i pojem zákona společenská věda přejala. Zároveň však přejala také potřebu nalézt určité neměnné pevné entity, které by mohly být základem vysvětlení.

Takovou entitou se stala právě lidská přirozenost, kterou bylo možno chápat dvojím způsobem: buď jako „předmět“, na který se působí, nebo jako věčný princip, kterému se musí přizpůsobit společnost. Prvním způsobem ji chápal Montesquieu, když zdůrazňoval rozhodující vliv prostředí na společnost. Druhý přístup se uplatnil v osvícenském perfekcionismu. Jeho základem je optimistická víra v dobré vlastnosti člověka, pro jejichž

⁸ B. Engels, *Ludvík Feuerbach a vyústění německé klasické filozofie*, Marx, Engels, *Spisy* 21, Praha 1967, s. 308.

rozvoj je pouze třeba vytvořit podmínky. Také zde se setkáváme s jasně rozeznatelnými rysy aktivismu. Už Montesquieu věří, že vhodnými zásahy do organizace společnosti je možné potlačit špatné a podporovat dobré vlivy přírodního prostředí. A myšlenka zákonitého pokroku, tak, jak se objevuje u Condorceta, neznamená fatalistické očekávání lepší budoucnosti, nýbrž rozhořčený boj rozumu s reakcí a tmářstvím.

V následující etapě vývoje učení o společnosti se ještě prohloubila myšlenka historické zákonitosti, ale na druhé straně byl poněkud oslaben apel na lidskou aktivitu. V Hegelově filozofii je sice možné chápat lidského ducha jako hypostazovaný lidský rozum a je možné obdivovat Hegelův materialistický výklad konkrétních historických procesů na některých místech *Filozofie dějin*, na druhé straně je však absolutní duch zákonem, autonomní nutností, která se uskutečňuje bez ohledu na přání a činnost lidí. To je koneckonců obsaženo v pojmu „lest rozumu“.

Nastupující buržoazie, jejímž mluvčím byl Hegel, měla po francouzské revoluci dosud zájem na pravdivém poznání světa a zákonitostí jeho vývoje, které ji pozvedaly k moci. Zároveň ji nutil historický stupeň jejího rozvoje k tomu, aby na místo ideálních plánů stavěla reálné zkoumání společnosti. Ohlas této potřeby mluví i z Hegelova díla. Protože však ještě neodhalil ekonomickou sféru jako poslední rozhodující determinantu lidské činnosti, použil Hegel tajuplnou bytost, „rozum“, idealisticky mystifikovanou zákonitost společenského vývoje, která používá individuálního jednání k dosažení svých účelů.⁹ Přes veškerý důraz na význam práce ve *Fenomenologii ducha* se člověk v Hegelově filozofii jeví nikoli jako autor a herec vlastního dramatu, nýbrž jako loutka, která je řízena cizí metafyzickou substancí. Je charakteristické pro historickou epochu, v níž Hegel žil a tvořil, že i tento názor mohl být chápán jako bytostně optimistický.

Tentýž optimismus a tatáž víra v nutnost pokrokového vývoje charakterizuje i učení saint-simonistů. Jako přímí dědici francouzského osvícenství však kladli důraz na vědeckost učení o společnosti, pro které zvolili model v přírodních vědách. S tím souvisí větší důraz na empirické zkoumání skutečnosti a na indukci, i když saint-simonisté ještě neformulovali protiklad vědy a metafyzické spekulace. Do určité míry se i u nich setkáváme s ústupem od důrazu na aktivitu člověka: podle saint-simonistů člověk poznal svůj osud, ubezpečil se, že jeho přání jsou zákonitá a klidně jde vstříc budoucnosti, která je mu známa. Předvídání nezachází do podrobností, ale člověk cítí, že svým úsilím může přiblížit své štěstí.¹⁰ Je tedy podle saint-simonistů svobodným tvůrcem svého osudu. Tento názor je v přímém rozporu s jejich dalším tvrzením, že člověk svůj osud nemůže a nechce měnit, ale může jej uspišit. Rozpor mezi těmito dvěma tvrzeními

⁹ G. Stiehler, úvod k Hegelově knize *Vernunft in der Geschichte*, Berlin 1966, s. XXIV–XXV.

¹⁰ *Izloženíje učeníja Sen-Simona*, Moskva 1961, s. 185–186.

mohl být přehlédnut jedině tehdy, jestliže se objevil v rámci optimistického očekávání šťastnější budoucnosti.

Saint-simonovská koncepce trpí tím, že ačkoli má jednotlicí kritérium vývoje, nalezla je v oblasti duchovní. Obecný zákon vývoje je abstrahován z nadstavbové sféry společnosti, která je natolik pohyblivá, že jakékoli kritérium se stává při aplikaci na ni pochybným. Saint-simonisté se nemohli opřít o nic jiného než o čistě empirická pozorování, kterých využívali, když tvrdili, že Saint-Simonovu koncepci může potvrdit historie.¹¹ Avšak právě abstraktnost této koncepce způsobuje, že empirické pozorování může „potvrdit“ vše. Saint-simonisté si koneckonců uvědomovali, že jejich tvrzení o obecném zákonu lidského pokroku není dostatečně podložené. Tomu alespoň nasvědčuje okolnost, že na konci *Výkladu učení Saint-Simona* konstatují, že Saint-Simonův zákon nemůže věda dokázat jinak, než že v něj bude věřit jako v boží vůli.¹²

Saint-simonisté pozorovali vývoj lidské společnosti natolik přesně, že i na základě duchovního vývoje mohli zkorigovat starou koncepci lineárního pokroku. Jejich koncepce v idealistické podobě odráží střídání jednotlivých společensko-ekonomických formací, či spíše nadstavbových jevů k nim příslušejících, epoch rozmachu jedněch společenských řádů a zrodů řádů nových. Stojí a padá však s předpokladem, že ve společnosti skutečně existují epochy organické a kritické, a že příští organická epocha bude epochou konečnou. Tento předpoklad není příliš pevný už jen proto, že se saint-simonisté nesnažili nahlédnout do nitra mechanismu společenského vývoje. Jejich zákon, jakmile byl jednou zformulován, platí jako daný. Odtud vedou dvě cesty k poznání vývoje společnosti a jejich zákonů: jedna, na níž je zákon chápán jako obecný vědecký fakt získaný na základě pozorování, respektive abstrakce z něho: tu nastoupil A. Comte; druhou byl pokus odhalit skutečnou podstatu vývoje společnosti, nalézt zdroj jejího pohybu a určit vztah mezi svobodou a nutností v kontextu vývoje lidstva; tou se dali Marx a Engels.

Od období renesance po vyústění saint-simonovské filozofie společnosti jsme svědky procesu, v němž se neustále proboují vědecké pojetí dějin a společnosti spojuje s historickým optimismem. Zhruba ve čtyřicátých letech minulého století však nastal zlom, který zjevně souvisí s tehdejší etapou vývoje buržoazní společnosti. Ve vyspělých zemích Západu dosáhla buržoazie rozhodujícího vítězství. Dostala se tak do období stabilizace řádu a posléze boje za jeho udržení. Tento zlom se odráží v díle A. Comta, a to jak po stránce metodické, tak pokud jde o jeho názory na společnost.

Comte sice v teorii vědeckého poznání pokračuje v úsilí o zvědečtění učení o společnosti, avšak tím, že proklamuje omezení vědy na popis jevů,

¹¹ Tamtéž, s. 166.

¹² Tamtéž, s. 519–520.

že odmítá hledat příčiny vývoje, se stává na stanovisko, které doznává omezenost lidského rozumu. S tím souvisí v jeho teorii společnosti zdůraznění převahy sociální statiky nad sociální dynamikou a skutečnost, že při zkoumání struktury individuálního a společenského vědomí klade Comte daleko větší důraz na jeho složku pudovou a citovou než na složku rozumovou a že ačkoli zákon tří stádií formuloval pro rozumový vývoj, klade ve vývoji společnosti důraz na vývoj mravní. Comte tedy už není sociologickým racionalistou; jeho programový metodologický odvrát od zkoumání podstat ke zkoumání jevů není ničím jiným než počátečním symptomem krize racionalistického pojetí společnosti.

KRIZE HISTORICKÉHO RACIONALISMU V DÍLE NĚMECKÝCH IDIOGRAFŮ

Nemáme v úmyslu tvrdit, že od poloviny minulého století se v buržoazních koncepcích vědy o společnosti a společnosti samé nesetkáváme s významným věcným i metodologickým přínosem, s pokrokem v oblasti společenských věd. Tento pokrok však už přestal být podstatným a určujícím znakem celého vývoje buržoazní společenské vědy.

S tímto zdůvodněním a s touto výhradou se ve druhé části tohoto přehledu budeme věnovat podrobněji než v části předchozí především německé vědě o společnosti a jejích dějinách, v níž se retardační tendence charakteristické pro tuto epochu vývoje projeví značně výrazně.

Zatímco Hegelův duch je ještě stále absolutním rozumem — i když to už není rozum osvícenský — projevují se v romantickém vidění dějin jako estetického celku první neracionalistické (avšak ne vždy iracionalistické) tendence, které korespondují i s konzervativním politickým zaměřením německých romantiků a německé historické školy v období restaurace. Tyto názory často mystifikující obecnou souvislost historického procesu se v období imperialismu nezřídka mění v názory iracionalistické. To se projevuje např. u Georga von Belowa, který se na počátku našeho století snažil o obnovu romantických přístupů v německé historiografii. Při kritice Hegela Below zdůrazňuje: „Proti nutnosti poukazujeme na nevy počitatelnost a nahodilost vývoje.“¹³

V období sjednocování Německa a především od rozmachu jeho expanzivní politiky za Bismarckovy éry se dravost imperialistické politiky maskuje odvoláním se na „mravní“ ideály a na „mravní“ nutnost, která je však už v této době pojímána iracionálně, nikoli jako nutné uskutečňování rozumu u Hegela. Stejně jako Hegel je i Droysen přesvědčen o nut-

¹³ G. von Below, *Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriege bis zu unseren Tagen*, 2. Aufl. Aalen (Scientia) 1973, s. 33.

nosti všeho dění. Smysl dění je však u Droysena věcí víry — nikoli logiky.¹⁴

Neschopnosti zdůvodnit rozmach německého státu ze stavu německé společnosti samé odpovídá i iracionální víra v charisma velké osobnosti a ve „svobodu“ v dějinách. V německém tzv. politickém dějepisectví druhé poloviny minulého století se dějiny začínají vykládat jako výsledek svobodné činnosti individuí. „Na místo metafyziky organicky rostoucího *národního ducha* nastupuje stále rozhodněji filozofie dějin *hrdinů*.“¹⁵ Také počátky tohoto názoru můžeme nalézt u Droysena. Neobjevuje se však jen v německém pojetí dějin. Jeho významným představitelem v Anglii je Carlyle.¹⁶

Za této situace, kdy pro třetí a čtvrtou čtvrtinu 19. století byl charakteristický boj těchto názorů s pozitivismem pronikajícím do německé historické vědy z Francie a Anglie,¹⁷ se zdál mít naději na úspěch obnovený proud filozofického chápání dějin a společenských věd založený na novokantovské filozofii. Představitelé tohoto proudu, jeho zakladatel W. Dilthey, W. Windelband a pro nás nejdůležitější H. Rickert, spojovali uznání specifičnosti společenských věd s pokusem poskytnout jim solidní metodologickou základnu. Všem třem je vlastní individualizující přístup k historickým událostem, který se v různé míře spojuje s psychologicky vykládanou „vnitřní“ zkušeností badatele na jedné straně a metafyzickým zakotvením objektivitý společenských věd v říši nadindividuálních hodnot na straně druhé.

Dilthey vychází z rozlišení předmětu přírodních a tzv. duchovních věd a z tohoto hlediska pak zdůvodňuje rozdíly mezi společenskými a přírodními vědami samými. Zdůrazňuje složitost a komplikovanost společnosti, která znemožňuje jasně formulovat pravidla a kauzální závislosti analogické přírodním zákonům. Naproti tomu má však předmět duchověd pro badatele tu přednost, že na základě analogie s vlastními duševními po-

¹⁴ E. Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1920, s. 173—174.

¹⁵ Tamtéž, s. 184—185.

¹⁶ V knize *Hrdinové, úcta k hrdinům a hrdinství v dějinách* (Praha 1925) Carlyle píše: „Domnívám se, že obecný dějepis, dějiny všeho, co tu lidé vykonali, jsou v jádře dějinami velikých mužů, kteří zde pracovali. Oni byli vůdci lidstva, tito velikáni, tito utvářeči, vzory, v širokém slova smyslu tito tvůrci všeho, cokoliv zástupy obecného lidu zamýšlely podniknouti nebo dosíci. Všechno, čeho bylo na světě dosaženo, je vlastně zevnějším hmotným výsledkem, praktickým uskutečněním a vtělením myšlenek velkých mužů, seslaných na tento svět. Po právu možno se domnívati, že jejich dějiny jsou duší všech světových dějin.“ (s. 11). Úcta k hrdinům je pro Carlyla základem společenské hierarchie a tedy soudržnosti společnosti. Tento názor Carlyle spojuje s náboženstvím, jež chápe široce jako vztah člověka ke světu nesený uznáním nejvyšší tajemné bytosti — boha — jako základu světa.

¹⁷ Předmluva Rugeho překladu Buckleho *History of the Civilization of England* je datována 1859.

chody může porozumět pohnutkám jednajících osob. Tím se ze společnosti ztrácejí příčiny uplatňující se v přírodě a na jejich místo se dostávají účely. Kauzální hledisko je nahrazeno hlediskem teleologickým.

Pojem „vnitřní zkušenosti“ se stal základem pozdější metody porozumění. Dilthey přitom kolísá v názoru, zda procesy probíhající ve společnosti lze nebo nelze vykládat na základě psychologických poznatků. Zatímco v práci *Über das Studium der Geschichte, der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* tuto možnost popírá¹⁸ a tvrdí, že psychologie dosud nedospěla do stádia takové zralosti, aby byla aplikovatelná na jiné vědy, lze jeho přístup ke společenským vědám v *Úvodu do duchovních věd* charakterizovat jako psychologický. Zavádí zde tzv. psychologické pojmy druhého řádu, které navazují na pojmy individuální psychologie a které jsou jedinými vysvětlujícími prvky společenských věd.¹⁹

Podle Rothackera se Dilthey v polemice proti pokusům o zavádění přírodovědných metod do duchověd domnívá, že „ve vnitřní zkušenosti je realita, na níž může být založena samostatnost duchovních věd tak, jak to požadovala historická škola.“²⁰

Diltheyovo zdůrazňování „vnitřní zkušenosti“ zdánlivě navazuje na Vicoovo tvrzení v polemice s Descartem. Vico psal, že právě dějiny a společnost jsou srozumitelnější a pochopitelnější než příroda, protože jsou produktem lidské činnosti. Hlavní rozdíl mezi Vicoovými názory a názory německých idiografů není ve Vicově (nábožensky podložené) myšlence zákonitého vývoje dějin, nýbrž v jeho racionalismu. I když Dilthey neklade při rozboru poznání společenské skutečnosti tak velký důraz na iracionální momenty porozumění jako Below, přidržuje se i on kantovského agnosticismu týkajícího se poznání podstaty historického dění. Místy se dokonce jeho názory na podstatu vnějšího světa blíží názorům Berkeleyovým.

Učení o odlišnosti přírodních a společenských věd dále rozpracoval W. Windelband. V následujících odstavcích budeme v podstatě bez komentáře reprodukovat jeho článek *La science et l'histoire devant la logique contemporaine*,²¹ který v dostatečné míře osvětluje jeho názory.

Windelband určuje rozdíl mezi přírodními a společenskými empirickými vědami podle cíle jejich poznávací práce. Vědy o přírodě osvětlují obecné vztahy mezi přírodními jevy, zákony, vědy o společnosti se soustřeďují na individuální události. Rozdíl mezi nimi tedy není ani tak rozdílem v předmětu, jako rozdílem mezi převládajícími pracovními přístupy.²² Windelband neabsolutizuje ani tento rozdíl mezi přírodními

¹⁸ W. Dilthey, *Über das Studium der Geschichte, der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat, Gesammelte Schriften V*, Stuttgart 1968, s. 60.

¹⁹ Např. pojem „potřeba“ v politické ekonomii.

²⁰ E. Rothacker, cit. dílo, s. 267.

²¹ *Revue de Synthèse historique*, 1905.

²² W. Windelband, cit. dílo, s. 7.

a společenskými vědami. Připouští, že i v duchovních vědách lze nalézt pravidelnosti, „zákony“.

„Nepřírodní“ vědy se však zabývají jevy natolik komplexními, že v nich, na rozdíl od přírodních věd, není možné předvídaní. Pokud se komplexní společenské jevy opakují, je třeba je chápat jako více méně stále výsledky, které následují po reprodukci týchž souborů podmínek. Do této kategorie odvozených nutností patří vše, co vytváří předmět historických zákonů. „Bezpochyby v životě národů stejně jako v životě jednotlivců existují určité kombinace ekonomických, politických, uměleckých a literárních podmínek, které se reprodukují v jasně stejných proporcích a jsou následovány stejnými nebo analogickými změnami; ale nemáme právo v těchto podobnostech nebo analogiích vidět nutnosti toho typu, které vyjadřují přírodní zákony, tj. determinace společenské nebo historické skutečnosti, které tvoří determinující faktory změn této zvláštní historické skutečnosti.“²³ Mezi pravidelnostmi v životě společnosti lze provádět srovnání, ale nelze na jejich základě vytvářet vysvětlující teorii, jak to na základě pravidelností objevených v přírodě oprávněně činí přírodní vědy.

Pravidelnosti nalezené při zkoumání společenské skutečnosti mají tedy význam čistě popisný. Pro společenského vědce mají jen druhořadou hodnotu. Windelband zdůrazňuje, že historické zákony zcela ignorují individuální, přičemž individuální je právě to, co je na historii cenné. V individuálním se podle jeho názoru ztělesňují poslední a nejhlubší hodnoty našeho života.²⁴ Toto pojetí by však vedlo k neúnosnému voluntarismu a relativismu. Proto se Windelband připojuje k Rickertovu názoru, že vědecká koncepce dějin je založena na nadindividuálních hodnotách. Historii jako vědu odlišuje podle něho od vzpomínek a vyprávění skutečnost, že její výběr faktů je veden vztahy, které odkrývá mezi izolovanými materiály na jedné straně a hodnotami, které mají obecný a nutný charakter, na straně druhé. Windelband se odvolává na Schleiermachera, když tvrdí, že základem teorie poznání historické vědy je morálka.²⁵

Také Rickert, stejně jako Windelband, klade důraz na jednotu předmětu přírodní a společenské vědy. Rozdíl mezi nimi je dán pouze hlediskem, s nímž přistupujeme k danému předmětu: „*Skutečnost bude přírodou, budeme-li o ní uvažovat s ohledem na obecné, bude dějinami, když o ní uvažujeme s ohledem na zvláštní a individuální.*“²⁶ „Protikladem logického pojmu přírody jako bytí věcí, pokud je určeno obecnými zákony, může být také jen logický pojem. To je, podle mého názoru, pojem *dějin* v nejširším formálním smyslu tohoto slova, tj. pojem *jedinečného dění* ve

²³ Tamtéž, s. 9.

²⁴ Tamtéž, s. 10.

²⁵ Tamtéž, s. 13.

²⁶ H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1926, s. 55, zdůraznil H. R.

své zvláštnosti a individualitě, která je ve formálním protikladu k pojmu obecného zákona.“²⁷

Rickert přistupuje k problému vztahu přírodních a společenských věd jako logik. Už tím je dáno, že polemizuje proti pokusům zavádět do společenských věd iracionální prvky. Podstatné, to co má vědec ať v přírodních nebo ve společenských vědách hledat, je přístupné jen diskurzivnímu myšlení nebo pojmové konstrukci.²⁸ To ale neznamená, že pojmy v přírodních vědách nebo ve vědách o společnosti jsou stejné. Naopak, rozdíl mezi těmito vědami spočívá v rozdílu mezi jejich pojmy, tj. mezi pojmy generalizujícími a individualizujícími. Když Rickert odmítá psychologismus ve společenských vědách,²⁹ pak to nedělá proto, že by jej činil odpovědným za zjednodušení historického výkladu. Rickertovi jde o to, aby se psychologii do historických věd nedostala zobecňující koncepce. Pokud se historik zabývá psychickým, pak se zabývá psychikou jedinečné historické osobnosti a jeho porozumění je intuitivní.

Už zde lze dospět k závěru, že ani logik Rickert se nebyl ve své koncepci s to vyhnout některým iracionalistickým prvkům. Tato skutečnost je ještě výraznější, vezmeme-li v úvahu, že principem výběru podstatného ve společenských vědách je podle Rickerta a Windelbanda vztáženost k hodnotám, a podíváme-li se na toto zakotvení společenských věd blíže.

Rickert charakterizuje princip výběru faktů ve vědách o společnosti následujícím způsobem: „Z množství individuálních . . . objektů bere historik v úvahu nejprve pouze ty, které ve své individuální zvláštnosti buď jako nositelé smyslových útvarů samy reálně ztělesňují kulturní hodnoty, nebo jsou s nimi ve vztahu, a z nepřehledného množství, které mu každý jednotlivý objekt nabízí ve své jinakosti, pak opět volí to, na čem závisí význam nositele smyslu pro kulturní vývoj a v čem je *dějinná* individualita na rozdíl od pouhé jinakosti.

Pro historické tvoření pojmů tak princip kultury dává *princip výběru podstatného* stejně, jako to činí pojem přírody s ohledem na přírodní vědy.“³⁰ Vzhledem k tomu, že Rickert definuje kulturu jako souhrn reálných objektů, na nichž lpí obecně uznané hodnoty a které jsou vytvářeny s ohledem na tyto hodnoty,³¹ splývá pojem podstatného v historických vědách s pojmem vztáženosti k hodnotě a ústředním pojmem se koncepcí stává právě hodnota.

Tak se dostáváme ke dvěma důležitým vazbám Rickertovy filozofie. Na jedné straně k Weberovu pojmu „Wertfreiheit“, který souvisí s Rickertovým odlišením vztáženosti k hodnotám od hodnocení; na druhé straně

²⁷ Tamtéž, s. 15, zdůraznil H. R.

²⁸ Tamtéž, s. 35.

²⁹ Psychologii Rickert zařazuje mezi přírodní vědy.

³⁰ H. Rickert, cit. dílo, s. 81, zdůraznil H. R.

³¹ Tamtéž, s. 28.

ke Kantově filozofii, která je základem filozofie badenských novokantovců, zde konkrétně k problematice praktického rozumu a věci o sobě. Rickertův výklad podstaty hodnot totiž poněkud kolísá. Hodnotu lze u něho chápat jako nadindividuální, dobově i místně omezený konsenzus. Tomu nasvědčuje jeho tvrzení o tom, že objektivita kulturněvědného poznání je časově omezená.³² Objektivita kulturních věd je přece založena právě na tom, že historické tvoření'pojmů nezávisí na individuální vůli historikově, ale že je podřízeno obecným hodnotám.³³ Přitom se však Rickert příliš nezabývá problémem vzniku hodnoty, takže ji v tomto smyslu lze chápat jako jakousi — byť jen přibližnou — analogii věci o sobě. Tomu odpovídá i Rickertův názor na existenci hodnot jako transcendentního předpokladu společenskovevědního poznání a jeho pokus postavit se nad racionalistický i iracionalistický směr ve filozofii. Rickert zdůrazňuje, že pojmové poznání, jakkoli je teoreticky platné pro skutečnost, ji nikdy nemůže zachytit jako takovou.³⁴ Ačkoli proti tomuto tvrzení o sobě nelze nic namítat, ve spojení se zdůrazněním individualizujících přístupů ve společenských vědách a metafyzicky pojatým pojmem hodnoty, otevírá možnosti iracionalistické interpretace, kterých také bylo v německé historické vědě využito.

Příkladem takové iracionalistické interpretace jsou i názory už vzpomínaného G. von Belowa. Below se ovšem staví na Diltheyovo stanovisko, když píše, že rozdíl mezi přírodními a společenskými vědami není jen v metodách, ale i v předmětu.³⁵ Zdůrazňuje individualizační přístup, který interpretuje radikálně iracionalisticky: „Naše historické porozumění je protikladem k přírodovědeckému tvoření pravidel. Stanovení zákonitých souvislostí mezi příčinou a následkem se historikovi v jeho oblasti nikdy nepodaří. Nemůže však být ani jeho cílem. Všude naráží na jedinečnost historického dění a všude se setkává s nevysvětlitelností individuální totality.“³⁶ I když je Below ochoten přijmout některé původně přírodovědné pojmy jako analogie a metafory k ozřejmění historických jevů, odmítá i tyto jevy vykládat pomocí zákonů a zobecnění. Např. právě ty útvary, které lze ve společnosti označit jako „organické“ jako je stát, národ apod. „v sobě nesou subjektivní, individuální a iracionální způsob všeho lid-

³² Tamtéž, s. 132–133.

³³ Individualita historických pojmů je zajištěna skutečností, že obecná kulturní hodnota se může vyjádřit jen na jedinečném. Kulturní význam objektu podle Rickerta také nespočívá v tom, co má společného s jinými skutečnostmi, ale v tom, čím se od nich odlišuje. Už jen z tohoto tvrzení plyne nutnost individualizujícího postupu.

³⁴ H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1921, s. XVIII.

³⁵ G. von Below, cit. dílo, s. 108.

Tomuto názoru byl konec konců ochoten ústupky i Rickert.

³⁶ G. von Below, cit. dílo, s. 143.

ského.³⁷ Proto také souhlasí s Rankeho myšlenkou, že jádro člověka lze uchopit jen pomocí fantazie.³⁸

Individualizující postup tedy nejenom znemožňuje přísně vědecké poznání ve smyslu teoretického poznávání podstat a zákonitostí vlastních předmětu zkoumání a odsuzuje historické vědy k pouhé popisnosti, ale umožňuje i vytváření iracionalistických interpretací historických událostí a objektů, ať už jsou jako takové objekty chápány historické osobnosti nebo větší celky jako jsou státy, národy nebo některé kulturní útvary.

Je však nutno přiznat, že iracionalistická interpretace není umožněna pouze individualizujícím přístupem. Příklad Oswalda Spenglera hledajícího „morfologické zákonitosti“ vývoje kultur dokazuje, že i původně pozitivistická³⁹ orientace může a snad i musí v určité fázi vývoje imperialismu vést k iracionalistickému pojetí dějin a společnosti.

³⁷ Tamtéž, s. 80.

³⁸ Tamtéž, s. 108.

³⁹ Spenglerova pozice byla původně pozicí naturalistickou. Teprve během jeho vývoje se u něj, stejně jako u pozitivistů, objevil odpor k plochému empiricismu a vedl ke skepsi a agnosticismu. Toto východisko však Spenglera neuspokojilo, a proto je nahradil tím výkladem světa, který známe z *Der Untergang des Abendlandes*. Jeho iracionalistická metafyzika měla kompenzovat palčivě pocíťovanou neschopnost překonat empirismus a rozpory z něho plynoucí. (Viz blíže I. Holzbachová, *K metafyzickým základům Spenglerovy koncepce dějin*, SPFFBU (B-21/2), 1974/5, s. 35–50).

