

M. WEBER · *Metodologie, sociologie a politika*

WEBER

*Metodologie, sociologie
a politika*

ISBN 80-86005-48-8

· OIKOYMENH ·

„Objektivita“ sociálněvědního a sociálněpolitického poznání¹

(1904)²

První otázkou, s níž se při založení nového sociálněvědního a zejména sociálněpolitického časopisu, případně při změně jejich redakce většinou setkáváme, bývá otázka, jaká bude jeho „tendence“. Ani my nemůžeme uniknout odpovědi na tuto otázku, a v návaznosti na

¹ Kde se v I. oddílu následujícího výkladu výslovně hovoří jménem vydavatelů anebo kde se nastolují úkoly *Archivu*, tam se přirozeně nejedná o autorovy soukromé názory, neboť spoluvydavatelé příslušné výpovědi výslovně schválili. Za formu a obsah II. oddílu ovšem nese odpovědnost autor *samotný*. Že se *Archiv* nikdy nevydá cestou mínění nějaké určité školy, to zaručuje okolnost, že nejen stanovisko jeho spolupracovníků, ale ani jeho vydavatelů není naprosto totožné, a to ani v metodickém ohledu. Na druhé straně byla samozřejmě předpokladem společného převzetí redakce shoda v určitých základních názorech. Tato shoda spočívá především v oceňování hodnoty *teoretického* poznání prostřednictvím „jednostranných“ hledisek, jakož i v požadavku *vytváření ostrých pojmů* a přísného *oddělování zkušenostního vědění a hodnotícího soudu*, jak je – přirozeně bez nároku, že by tím bylo požadováno něco „nového“ – zastáváno i zde. Obširný výklad (II. oddíl) a časté opakování téže myšlenky slouží výlučně tomu účelu, aby se v tomto výkladu dosáhlo možného maxima *obecné srozumitelnosti*. Tomuto zájmu padlo za obět mnoho – doufejme, že nikoli příliš mnoho – z preciznosti vyjádření, a kvůli němu jsme zde také zcela upustili od pokusu, abychom místo seřazení některých metodologických hledisek provedli *systematické* zkoumání. To by vyžadovalo zahrnutí ještě mnohem hlouběji ležících problémů teorie poznání. Zde nemá být rozvíjena logika, nýbrž mají být využity uznávané výsledky moderní logiky, problémy nemají být vyřešeny, nýbrž má být osvětlen laikovi jejich význam. Kdo zná práce moderních logiků – připomeňme jen Windelbanda, Simmela a pro naše účely zvláště H. Rickerta –, ten hned postřehne, že ve všem podstatném navazujeme právě na ně.

² Toto pojednání bylo uveřejněno vydavatelí W. Sombartem, M. Weberem a E. Jaffé při převzetí časopisu *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (pozn. M. Weberové).

poznámky v našem „průvodním slově“ se jí musíme na tomto místě zabývat poněkud zásadněji. Nabízí se nám tak totiž příležitost, abychom z různých stran vůbec objasnili zvláštnosti „sociálněvědní“ práce v našem smyslu slova, což může být užitečné, když ne pro odborníka, tak rozhodně pro čtenáře, který je od praxe vědecké práce o něco vzdálenější, přesto – anebo spíše právě proto –, že se zde jedná o „samozřejmosti“.

Vedle rozšiřování našeho poznání „společenské situace všech zemí“, tzn. *faktů* sociálního života, bylo po celou dobu existence *Archivu* jeho výslovným cílem také prohlubování našeho *posuzování praktických problémů* tohoto života a tím také – samozřejmě v té míře, již je možno žádat od soukromých učenců – kritika sociálněpolitické práce, a to od její praxe až po její zákonodárné faktory. Vzdor tomu však *Archiv* od počátku trval na tom, že bude výlučně vědeckým časopisem, že bude pracovat pouze prostředky *vědeckého* bádání – proto je hned na začátku kladena otázka, jak lze onen výše uvedený cíl zásadně sjednotit s omezením na tyto prostředky. Co to znamená, že *Archiv* na svých stránkách připouští posuzování zásad zákonodárství a správy nebo posuzování praktických návrhů těchto zásad? Jaké jsou *normy* takovýchto soudů? Jaká je *platnost* hodnotících soudů, jež posuzovatel vyslovuje anebo které nějaký autor činí základem svých praktických návrhů? V jakém smyslu se přitom pohybuje na půdě *vědeckého* zkoumání, když znak vědeckého poznání musíme nalézt v „objektivní“ platnosti výsledků tohoto poznání jako *pravdy*? Nejdříve vyložíme naše stanovisko k *této* otázce, abychom na ni později navázali další: v jakém smyslu na půdě věd o kulturním životě *vůbec existují* „objektivně platné pravdy?“ – otázku, již není možné obejít kvůli neustálé proměně zdánlivě nejelementárnějších problémů naší disciplíny, metod její práce, způsobu vytváření jejích pojmů i jejich platnosti a kvůli nesmiřitelnému boji o jejich pojetí. Zde nechceme navrhnout řešení, nýbrž poukazovat na problémy – totiž na ty problémy, jimž náš časopis, má-li plnit své dosavadní i své budoucí úkoly, bude muset věnovat pozornost.

I

Všichni víme, že naše věda jako každá věda – snad s výjimkou politických dějin –, jejímž objektem jsou lidské kulturní instituce a kul-

turní procesy, historicky vycházela nejprve z *praktických* hledisek. Jejím hlavním a počátku i jediným účelem bylo produkování hodnotících soudů o určitých hospodářskopolitických opatřeních státu. Byla technikou asi v tom smyslu, v jakém jsou jí klinické disciplíny lékařských věd. Je ale známo, jak se tento postoj pozvolna měnil, aniž by se *zásadně* oddělovalo poznávání toho, „co je“, od toho, „co má být“. Proti tomuto oddělování působil nejprve názor, že hospodářské procesy řídí nezměnitelně stejné přírodní zákony, a potom druhý názor, že tyto hospodářské procesy řídí jednoznačný vývojový princip, a že tudíž *to, co má být* se buď – v prvním případě – shoduje *s tím, co je* nezměnitelné, anebo – v druhém případě – *s tím, co se nevyhnutelně stane*. S probuzením historického smyslu převládla pak v naší vědě kombinace etického evolucionismu s historickým relativismem, která se pokusila zbavit etické normy jejich formálního charakteru, určit obsahově sféru „mrvnosti“ zahrnutím všech kulturních hodnot do jejího oboru, a tímto způsobem povznést národohospodářství k dignitě „etické vědy“ na empirickém základě. Tím, že se veškerost všech možných kulturních ideálů opatřila nálepkou „mrvního“, zmizela specifická dignita etických imperativů, aniž by se tak ovšem pro „objektivitu“ platnosti oněch ideálů vůbec něco získalo. Zásadní diskuse o těchto otázkách zde zatím může a musí zůstat stranou: budeme se přidržovat pouze faktu, že dodnes ještě nezmizel nejasný, avšak zejména praktikům pochopitelně zcela běžný názor, že národní hospodářství produkuje a má produkovat hodnotící soudy na základě specificky „hospodářského světového názoru“.

Chceme už předem proklamovat, že náš časopis jako představitel empirické odborné disciplíny tento názor musí *zásadně odmítnout*, neboť se domníváme, že nikdy nemůže být úkolem zkušenostní vědy zjišťovat závazné normy a ideály, aby z nich mohla vyvozovat recepty pro praxi.

Avšak co z tohoto tvrzení vyplývá? Nikterak to neznámá, že hodnotící soudy, poněvadž jsou v poslední instanci zakotveny v určitých ideálech, a proto „subjektivního“ původu, by se měly úplně *vymýkat* vědecké diskusi. Praxe a účel našeho časopisu budou vždy popírat takovou tezi. Kritika se před hodnotícími soudy nezastavuje. Otázkou spíše je, co *znamená* a jaký účel má vědecká kritika ideálů a hodnotících soudů. Tato otázka vyžaduje poněkud zevrubnější zkoumání.

Každá promyšlená úvaha o posledních prvcích smysluplného lidského jednání se váže především na kategorie „účelu“ a „prostředku“. Něco chceme in concreto buď „pro jeho vlastní hodnotu“, anebo jako prostředek k dosažení toho, co chceme v poslední instanci. Vědecké úvaze je přístupná nejprve otázka vhodnosti prostředků k danému účelu. Poněvadž jsme (v rámci příslušných hranic našeho vědění) s to odpovědně stanovit, které prostředky jsou vhodné nebo nevhodné pro dosahování stanoveného cíle, tak také tímto způsobem můžeme zvažovat šance, jak s určitými prostředky, jež máme k dispozici, můžeme vůbec dosáhnout nějaký určitý účel, a tím i – na základě určité historické situace – nepřímo kritizovat samo stanovení cíle jako prakticky smysluplné, anebo – na základě daných okolností této situace – jako nesmyslné. *Jestliže se* možnost dosažení nějakého stanoveného cíle jeví jako daná, můžeme dále, ovšem vždy uvnitř hranic našeho příslušného vědění, zjišťovat *důsledky*, které by vedle eventuálního dosažení zamýšleného cíle mělo použití potřebných prostředků v důsledku obecné souvislosti veškerého dění. Proto tedy jednajícím člověku předkládáme možnost, aby nechtěné následky svého jednání srovnal s těmi, které chtěl původně, a tak odpověděl na otázku: Co bude stát dosažení chtěného cíle s ohledem na pravděpodobně vznikající poškození *jiných hodnot*? Protože ve velké většině případů každý účel, o nějž usilujeme, v tomto smyslu něco „stojí“ nebo něco může stát, nemůže se žádná sebereflexe zodpovědně jednajících lidí proto vyhnout tomu, aby vzájemně nezvažovala účel a následky jednání. Umožnit tuto sebereflexi je jednou z bytostných funkcí kritiky techniky, jíž jsme se až dosud zabývali. Dovést samo takovéto zvažování až k rozhodnutí už ovšem *není* možnou úlohou vědy, nýbrž úkolem chtějícího člověka: ten podle svého vlastního svědomí a svého osobního světového názoru váží a volí mezi hodnotami, o něž se jedná. Věda mu může pomoci k *vědomí*, že *všechno* jednání, a – podle okolností – přirozeně také ne-jednání ve svých konsekvencích znamená *zastávání* určitých hodnot, a – což se zvláště dnes rádo zneuznává – tím zpravidla jejich *zastávání proti jiným hodnotám*. Aby provedl tuto volbu, to je jeho věc.

Co mu k tomuto rozhodování můžeme ještě navíc poskytnout, je samotná *znalost významu* chtěného. Můžeme ho učit poznávat vztah a význam účelů, které chce a mezi kterými volí. Zpočátku pomocí jejich odhalování a poukazem na logicky souvislý vývoj idejí, které jsou nebo mohou být v základech nějakého konkrétního cíle. Neboť

je samozřejmě jedním z bytostných úkolů každé vědy o lidském kulturním životě, aby tyto *ideje*, pro něž dílem skutečně dílem pomyšlně docházelo a dochází k bojům, byly zpřístupněny duchovnímu pochopení. Hranice vědy, která usiluje o „myšlenkové uspořádání empirické skutečnosti“, překračuje toto duchovní pochopení právě tak málo, jak málo jsou prostředky, které slouží tomuto výkladu duchovních hodnot, „indukcemi“ v obvyklém smyslu slova. Tato úloha přinejmenším částečně vypadává z rámce ekonomické odborné disciplíny s ohledem na její běžnou pracovní specializaci; jedná se o úkoly *sociální filosofie*. Jenomže historická síla idejí byla a ještě je pro vývoj sociálního života natolik významná, že se náš časopis nikdy tomuto úkolu nevyhne a péče o něj patří spíše k okruhu jeho nejdůležitějších povinností.

Vědecké pojednání hodnotících soudů ovšem usiluje nejen o to, aby rozumělo chtěným cílům a ideálům, které mají v základech, a aby je znovuprožívalo, nýbrž chce především poučit o tom, jak je kriticky „posuzovat“. Tato kritika může mít ovšem jen dialektický charakter, tj. může být pouze formálnělogickým posouzením historicky daných hodnotících soudů a idejí předkládaného materiálu, přezkoušením ideálů s ohledem na postulát vnitřní *bezrozpornosti* chtěného. Tím, že si stanovíme tento cíl, můžeme chtějícímu člověku napomoci k uvědomění oněch posledních axiomů, které jsou základem obsahu toho, co chce, a k uvědomění posledních hodnotových měřítek, z nichž nevědomě vychází, anebo z nichž – kdyby byl důsledný – by musel vycházet. Dosáhnout uvědomění těchto posledních měřítek, manifestujících se v konkrétním hodnotícím soudu, je ovšem tím posledním, co si může tato kritika dovolit, aniž by vstoupila na půdu spekulace. Zda se hodnotící subjekt z těchto posledních měřítek má vyznávat, je jeho osobní věc a otázka jeho chtění a svědomí, nikoli zkušenostního vědění.

Empirická věda není s to nikoho naučit, co *má*, nýbrž pouze to, co *může* a – podle okolností – to, co *chce*. Je ale pravdou, že na půdě našich věd osobní světónázory neustále do vědecké argumentace zasahují, že ji stále znovu zatemňují a že dovolují, aby byla závažnost vědeckých argumentů různě hodnocena také v oblasti zjišťování jednoduchých kauzálních souvislostí mezi fakty, a to podle toho, zda výsledek snižuje nebo zvyšuje šance osobních ideálů: možnosti chtít něco určitého. Také vydavatelům a spolupracovníkům našeho časopisu jistě nebude v tomto ohledu nic lidského cizí. Ale od tohoto

přiznání lidské slabosti vede dlouhá cesta k víře v národohospodářství jako „etickou“ vědu, která by ze své látky měla produkovat nějaké ideály anebo konkrétní normy prostřednictvím aplikace obecných etických imperativů na svou látku. Správné je dále ještě i toto: jako něco „objektivně“ hodnotného pocítujeme právě ony nejnítěnější elementy „osobnosti“, ony nejvyšší a poslední hodnotící soudy, jež určují naše jednání a dávají smysl a význam našemu životu. Můžeme je přece zastávat pouze tehdy, když se nám ukazují jako platné, jako vyplývající z našich nejvyšších životních hodnot, a jako něco, co se rozvíjí v boji s životními překážkami. A důstojnost „osobnosti“ zajisté spočívá v tom, že pro ni existují hodnoty, k nimž svůj vlastní život vztahuje. I kdyby tyto hodnoty v nějakém jednotlivém případě ležely výlučně v *niterné* sféře vlastní individuality, pak pro osobnost bude platit jako idea, k níž se vztahuje, právě její vlastní vyžití *těch* jejích zájmů, pro které nárokuje, aby *platily jako hodnoty*. Pokus zastávat hodnotící soudy navenek má smysl každopádně pouze za předpokladu existence víry v hodnoty. *Jenomže posouzení platnosti* těchto hodnot je záležitostí *víry*, a vedle toho *snad* i úkolem spekulativního uvažování a výkladu života i světa s ohledem na jejich smysl, v žádném případě ale předmětem zkušenostní vědy v tom smyslu, jak ji zde chceme rozvíjet. Pro toto odlišení není rozhodující – jak se často věří – empiricky prokazatelný fakt, že ony poslední cíle jsou historicky proměnlivé a sporné. Neboť i poznávání nejjistějších pouček našeho teoretického – ať už exaktně přírodovědeckého nebo matematického – vědění je jen produktem kultury právě tak, jako jím je vyostřování a zjemňování svědomí. Pouze tehdy, když máme na mysli výhradně praktické problémy hospodářské a sociální politiky (v běžném slova smyslu), se ukazuje, že existují početné, ba dokonce nesčetné praktické *zvláštní otázky*, při jejichž výkladu se vychází za všestranného souhlasu o určitých účelech, jako by byly *samozřejmě* dané; připomeňme třeba nouzové kredity, konkrétní úkoly sociální hygieny, péči o chudé, různá opatření, jako tovární inspekce, živnostenské soudy, pracovní průkazy, velkou část dělnického ochranného zákonodárství, v nichž se tedy, alespoň zdánlivě, klade otázka výlučně po *prostředcích* pro dosažení cíle. Ale i kdybychom zde chtěli zdání samozřejmosti považovat za pravdu – což by věda neměla nikdy beztrestně činit – a i kdybychom konflikty, k nimž pokus praktického uskutečnění vzápětí směřuje, pokládali za čistě technické otázky účelnosti – což by opravdu bylo velice chybné –, přece

bychom museli upozorovat, že také toto *zdání* samozřejmosti regulativních hodnotových měřítek ihned zmizí, jakmile od konkrétních problémů charitativního a policejního *řešení* péče o blahobyt či hospodářství začneme postupovat k otázkám hospodářské a sociální *politiky*. Znakem sociálně*politického* charakteru nějakého problému totiž právě je to, že *není* možné jej vyřešit jenom na základě pouhých technických úvah, které by vycházely ze stanovených cílů, ale že, poněvadž problém přesahuje do oblasti obecných otázek *kultury*, se může a *musí* vést *spor* o regulativní hodnotová měřítka jeho řešení. A tento spor nebývá veden jenom, jak se dnes rádi domníváme, mezi „třídními zájmy“, *nýbrž také mezi světovými názory*, přičemž přirozeně i nadále zůstává pravdou, že o tom, *jaký* světový názor nějaký jednatel zastává, rozhoduje zcela mimořádnou měrou – vedle některých dalších okolností – stupeň příbuznosti mezi jeho světónázorem a jeho „třídním zájmem“, když už bychom zde akceptovali tento jen zdánlivě jednoznačný pojem. Jedno je však jisté za všech okolností: čím je problém, o který se jedná, „obecnější“, zde to ovšem znamená: čím dalekosáhlejší je jeho kulturní význam, tím méně je přístupný jednoznačným odpovědím na základě materiálu zkušenostního vědění, a tím větší roli v něm hrají krajně osobní axiomy víry a hodnotové ideje. Je prostě naivní si myslet, jakkoli tomu občas stále ještě věří i odborníci, že praktické sociální vědě jde především o to, aby vytyčila a jako platný vědecky stvrdila „nějaký princip“, z něhož by se pak daly jednoznačně dedukovat normy pro řešení jednotlivých praktických problémů. Jakkoli je v sociálních vědách zapotřebí „principiálních“ rozborů praktických problémů, tj. zpětné převádění nereflektovaně se vnucujících hodnotících soudů na jejich ideový obsah, a jakkoli se náš časopis hodlá zvláště věnovat právě jim, vytváření praktického společného jmenovatele našich problémů v podobě obecně platných posledních ideálů přece jen nemůže být jeho úkolem, a nemůže to být ani úkolem žádné zkušenostní vědy vůbec. Nejenže to asi není prakticky řešitelné, ale je to samo o sobě i nesmyslné. Ať už se důvod a způsob závaznosti etických imperativů vykládají jakkoli, jisté je, že *závazné kulturní obsahy* jako normy konkrétně podmíněného jednání jednotlivce se z těchto imperativů nedají jednoznačně *dedukovat*, a to tím méně, o čím rozsáhlejší obsahy se jedná. Jen pozitivní náboženství – přesněji řečeno jen dogmaticky provázané sekty – jsou s to obsahu *kulturních hodnot* propůjčit dignitu bezpodmínečně platných *etických* přikázání.

Kulturní ideály, které *chce* jednotlivec uskutečňovat, a etické povinnosti, které *musí* plnit, mají mimo tyto sekty principiálně různou dignitu. K osudu každé kulturní epochy, která pojedla ze stromu poznání, patří nutně vědomí, že *smysl* světového dění nemůžeme vyčíst ze sebedokonalejších výsledků jeho prozkoumání, nýbrž že tento *smysl* musíme sami neustále vytvářet, a dále že „světové názory“ nikdy nemohou být výsledkem postupujícího zkušenostního vědění, a že tedy nejvyšší ideály, které v nás působí nejsilněji, se vždy prosazovaly pouze v boji s jinými ideály, které jsou těm druhým právě tak posvátné, jako jsou nám ty naše.

V neobyčejné závažnosti tohoto stavu věci se může teoreticky mýlit anebo důsledkům tohoto stavu prakticky vyhýbat pouze optimistický synkretismus, který bývá většinou důsledkem vývojového historického relativismu. Samozřejmě, že pro praktického politika může být v jednotlivém případě subjektivní povinností, aby zprostředkoval mezi existujícími protiklady v názorech, jako jí může být rozhodnutí se pro jeden z nich. To ale nemá ani v nejmenším nic společného s *vědeckou* objektivitou. A nějaká „střední linie“ není ani o *vlas vědeckější pravdou*, než jakou jsou nejextrémnější stranické ideály zprava či zleva. Zájmy vědy nejsou nikde hůře chráněny než právě tam, kde se nechtějí vidět nepohodlné skutečnosti a reality života v jejich tvrdosti. Archiv bude rozhodně potírat závažný sebeklam, že bychom mohli pomocí syntézy více norem anebo na diagonále mezi názory více stran získat praktické normy, které by měly *vědeckou platnost*, neboť tento sebeklam, poněvadž svá vlastní hodnotová měřítka s oblibou relativisticky zakrývá, je pro nezaujatý výzkum daleko nebezpečnější než stará naivní víra stran ve *vědeckou* „dokazatelnost“ jejich vlastních dogmat. Schopnost *rozlišovat* mezi poznáním a hodnocením a naplňování jak *vědecké* povinnosti vidět pravdu faktů, tak i praktické povinnosti bojovat za vlastní ideály, jsou tím, na co bychom si měli stále více zvykat.

Zejména se nám jedná o *to*, co je a co zůstane pro všechny časy nepřekonatelným rozdílem, zda se totiž nějaká argumentace obrací k našemu citu a k naší schopnosti nadchnout se pro konkrétní praktické cíle či pro kulturní formy a obsahy, anebo zda se tam, kde se jedná o otázku platnosti etických norem, už apeľuje na naše svědomí, anebo konečně zda se argumentace obrací k naší schopnosti a potřebě *myšlenkového uspořádání* empirické skutečnosti způsobem, který si činí nárok na platnost zkušenostní pravdy. A tato věta zůstane

pravdivou i přesto, že – jak se ještě ukáže – pro *směr*, který ona pořádající činnost myšlení v oblasti věd o kultuře vytyčuje, mají a budou vždy mít rozhodující význam nejvyšší „hodnoty“ *praktického* zájmu. Neboť je a zůstane pravdou, že pokud má na půdě sociálních věd metodicky korektní vědecké dokazování plnit svůj účel, musí být i Čiňanem uznáno za správné; anebo, lépe řečeno, vědecké dokazování musí o tento cíl v každém případě rozhodně *usilovat*, jakkoli nemusí být pro nedostatek materiálu vždy zcela dosažitelný. Dále platí a bude platit, že také *logická* analýza obsahu a posledních axiomů nějakého ideálu, jakož i ukazování konsekvencí, které ze sledování příslušného ideálu plynou, musí být, chtějí-li být považovány za zdařilé, platné i pro onoho zmíněného Čiňana, zatímco mu může zcela chybět „sluch“ pro naše etické imperativy, stejně jako může odmítat samotný ideál i ona z něj plynoucí konkrétní *hodnocení*, což se může dít, aniž by se tak vědecké hodnotě oné myšlenkové analýzy nějak ublížilo. Náš časopis určitě nebude ignorovat neustále a nutně se opakující pokusy o určení *smyslu* kulturního života. Naopak: vždyť přece právě tyto patří k nejdůležitějším výtvorům kulturního života a za určitých okolností také k jeho nejmocnějším hnacím silám. Budeme proto také neustále pozorně sledovat průběh těchto výkladů, jež v dané souvislosti můžeme označit jako sociálněfilosofické. Ba dokonce ještě více: jsme zcela prosti předsudku, že by úvahy o kulturním životě, které se pokoušejí vykládat svět metafyzicky, jdouce za myšlenkový řád empiricky daného, již pro tento svůj charakter *nemohly* plnit žádnou úlohu ve službách poznání. Ať už se tyto úvahy vyskytují kdekoli, jedná se především o problém teorie poznání, od jehož řešení zde však s ohledem na naše cíle můžeme a musíme odhlížet. Neboť v *naší* práci se musíme držet jednoho: sociálněvědní časopis v našem smyslu, pokud chce dělat *vědu*, by měl být místem, kde se hledá pravda, která – máme-li zůstat u našeho příkladu – i pro Čiňana nárokuje platnost myšlenkového uspořádání empirické skutečnosti.

Vydavatelé ovšem nemohou jednou provždy zakázat ani sobě ani svým spolupracovníkům, aby ideály, které je oduševňují, nevyjadřovali také v hodnoticích soudech. Jenže z toho pak vyplývají dvě důležité povinnosti. Především ta povinnost, že v každém okamžiku je třeba čtenáře i sebe sama přesně uvědomovat o tom, *kteřá* měřítka to jsou, jimiž skutečnost poměříme a z nichž vyvozujeme určitý

problémy tradičního pojetí „dělnické otázky“. Osobnosti, které spojovali s nejvyššími a rozhodujícími idejemi hodnot ty problémy, o nichž chtěl časopis pojednávat, a které se proto stávaly jeho pravidelnými spolupracovníky, byly právě proto současně stoupenci takového pojetí kultury, které bylo těmito hodnotovými idejemi stejně nebo alespoň podobně zabarveno. Neboť každý přece také ví, že i když časopis rozhodně odmítal myšlenku sledování nějaké „tendence“, a to svým výslovným omezením se na „vědecké“ výklady a výslovným přizváním „příslušníků všech politických táborů“, měl přesto určitý „charakter“ ve výše uvedeném smyslu. Tento charakter byl vytvářen kruhem jeho stálých spolupracovníků. Byli to vesměs muži, jejichž cílem byla při vši rozdílnosti názorů ochrana fyzického zdraví dělnických mas a umožnění jejich rostoucí spoluúčasti na materiálních a duchovních statcích naší kultury. Avšak jako prostředek jim vytanulo na mysli propojení státního zasahování do sféry materiálních zájmů s dalším svobodným rozvojem stávajícího státního a právního pořádku, a ti pak – ať už jejich názor na utváření společenského řádu v daleké budoucnosti mohl být jakýkoli – pro *přítomnost* přitakávali kapitalistickému vývoji. Nikoli proto, že by se jim oproti starším formám společenského zřízení jevil jako lepší, nýbrž poněvadž se jim zdál prakticky nezměnitelný, a pokus o zásadní boj proti tomuto vývoji nepovažovali za podporu, nýbrž za překážku vzestupu dělnické třídy do světla kultury. Za poměrů, jaké dnes vládou v Německu – zde je není třeba blíže objasňovat – tomu nešlo zabránit a ani v současné době by to nebylo možné. Něco takového by přece mohlo naopak přímo přispět k faktickému úspěchu všestranné účasti na vědecké diskusi a dokonce se stát znakem síly časopisu, ne-li přímo – za daných poměrů – jedním z důvodů oprávněnosti jeho existence.

Je ale nepochybné, že vývoj „charakteru“ vědeckého časopisu tímto směrem *může* znamenat nebezpečí pro nezájatost vědecké práce a *musel by* se jim opravdu stát, jestliže by volba spolupracovníků byla úmyslně jednostranná: v tom případě znamená pěstování onoho „charakteru“ prakticky totéž jako trvání jedné „tendence“. Vydavatelé jsou si plně vědomi odpovědnosti, již jim tato situace ukládá. Nemají ani v úmyslu plánovitě měnit charakter *Archivu*, ani ho uměle konzervovat, třeba průběžným omezováním okruhu spolupracovníků na učence určitých stranických mínění. Berou ho jako daný a vyčkávají jeho dalšího „vývoje“. *Jak se bude v budoucnu*

utvářet, a – v důsledku nutného rozšiřování našeho okruhu spolupracovníků – snad i *přetvářet*, to bude záviset především na osobitosti těch, kteří vstoupí do okruhu spolupracovníků s úmyslem sloužit vědecké práci a kteří na stránkách časopisu zdomácní. A dále to bude podmíněno rozšiřováním těch *problémů*, jejichž výzkum si časopis klade za cíl.

Touto poznámkou jsme dospěli k dosud ještě nezpracované otázce *věcného vymezení* naší pracovní oblasti. Na to se ovšem nedá odpovědět, aniž zde také položíme otázku po povaze cílů sociálněvědního poznání vůbec. Tím, že jsme zásadně odlišili „hodnotící soudy“ a „zkušenostní vědění“, jsme až dosud předpokládali, že bezpodmínečně platný způsob poznání, tj. myšlenkového uspořádání empirické skutečnosti v oblasti sociálních věd skutečně existuje. Tento předpoklad se teď stává problémem potud, nakolik musíme zkoumat, co v naší vědní oblasti *může* znamenat objektivní „platnost“ pravdy, o níž usilujeme. Že tento problém jako takový existuje a není zde nijak vybájen, to nemůže ujít nikomu, kdo pozoruje boj o metodu, „základní pojmy“ a předpoklady, neustálou změnu „stanovisek“ a stále nové určování používaných „pojmu“ a kdo vidí, že jsou teoretická a historická forma zkoumání stále ještě rozděleny zdánlivě nepřeklenutelnou propastí na „*dvojí ekonomii*“, jak si svého času nařikal zoufalý vídeňský examinant. Co zde znamená objektivita? Pouze *touto* otázkou se chtějí zabývat následující výklady.

II

Předměty, jimiž se náš časopis³ od začátku zabýval, pojímal jako sociálněekonomické. I když by teď asi nemělo příliš smysl pouštět se zde do pojmových určení a do vymežování věd, přesto si musíme udělat sumárně jasno o tom, co to znamená.

Patří k základnímu faktickému stavu věcí, na něž se vážou všechny ostatní jevy, které v nejširším smyslu označujeme jako „sociálněekonomické“, že – vyjádřeno co možná nejprostěji – naše fyzická existence právě tak jako uspokojování našich nejideálnějších potřeb naráží všude na kvantitativní omezenost a na kvalitativní nedostateč-

³ *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.*

nost vnějších prostředků, jež by jim měly odpovídat, a že k uspokojování všech těchto potřeb je tedy žádoucí plánovitá péče a starost, boj s přírodou i zespolečenštění. Kvalita nějakého procesu jako „sociálněekonomického“ jevu není ale ničím, co by mu příslušelo jako takovému „objektivně“. Spíše je podmíněna zaměřením našeho poznávacího zájmu, tak jak vyplývá ze specifického kulturního významu, který příslušnému procesu v jednotlivých případech přikládáme. Kdekoli je nějaký proces kulturního života přímo anebo zprostředkovaně zakotven v onom výše uvedeném faktickém stavu věcí, a to těmi svými zvláštními komponentami, na nichž se pro nás zakládá jeho specifický význam, všude tam obsahuje, anebo, *je-li* tomu opravdu tak, alespoň může obsahovat sociálněvědní *problém*, tj. úkol pro disciplínu, která má za předmět vyjasňování dosahu i nosnosti onoho základního stavu věcí. Mezi sociálněekonomickými problémy můžeme ale rozlišovat procesy a jejich komplexy, normy, instituce atd., jejichž kulturní význam pro nás spočívá hlavně v jejich ekonomické stránce a které nás – jako např. v případě procesů burzovního a bankovního života – bytostně zajímají především a jen z *tohoto* hlediska. Tak tomu bude zpravidla (nikoli však výlučně) tehdy, jestliže se jedná o instituce, které byly *vědomě* vytvořeny či používány k hospodářským účelům. Takovéto objekty našeho poznání můžeme nazývat „hospodářskými“ procesy resp. institucemi ve vlastním smyslu. K tomu přistupují jiné, které – jako např. procesy *náboženské-ho* života – nás nezajímají nebo nezajímají v první řadě z hlediska jejich ekonomického významu a kvůli němu, které však za jistých okolností z tohoto hlediska význam nabudou, neboť mají *účinky*, které jsou pro nás z ekonomických hledisek zajímavé: jsou to jevy „ekonomicky relevantní“. A konečně mezi jevy, které v našem smyslu *nejsou* jevy „hospodářskými“, existují takové, jejichž ekonomické účinky nás nezajímají vůbec, anebo nás nezajímají tak, aby to stálo za řeč – třeba zaměření uměleckého vkusu nějaké doby –, avšak které jsou samy v jednotlivých případech a v jistých významných stránkách své specifiky více či méně *spoluovlivňovány* ekonomickými motivy, tedy např. v našem případě způsobem sociálního rozvrstvení publika, které se o umění zajímá: zde se jedná o ekonomicky *podmíněné* jevy. Například komplex lidských vztahů, norem a normou určených poměrů, který nazýváme „státem“, je jevem „hospodářským“, pokud se jedná o finanční hospodářství státu; pokud zákonodárně či jinak působí na hospodářský život (a to i tam, kde je jeho

chování vědomě určováno hledisky zcela jinými nežli ekonomickými), je jevem „ekonomicky relevantním“; a pokud je konečně jeho chování a jeho svéráz spoluurčován ekonomickými motivy i v jiných než „hospodářských“ vztazích, je jevem „ekonomicky podmíněným“. Z toho, co bylo dosud řečeno, se rozumí samo sebou, že na jedné straně je okruh „hospodářských“ jevů proměnlivý a nelze jej přesně vymezit a že na druhé straně nejsou přirozeně „hospodářské“ stránky nějakého jevu nikterak „podmíněny“ *pouze* „hospodářsky“ a ani „nepůsobí“ *pouze* „hospodářsky“, a že nějaký jev si kvalitu jevu „hospodářského“ podržuje jen potud a *pouze* tak dlouho, dokud se náš *zájem* zaměřuje výlučně na ten *význam*, který má daný jev v materiálním boji o existenci.

Náš časopis, stejně jako sociálněekonomická věda od dob Marxe a Roschera, se tedy zabývá nejen jevy „hospodářskými“, ale také jevy „hospodářsky relevantními“ a „hospodářsky podmíněnými“. Je přirozené, že okruh těchto objektů zjevně zahrnuje – a to postupně, a vždy podle současného zaměření našeho zájmu – celek všech kulturních procesů. Specificky ekonomické motivy – tj. motivy, které jsou zakotveny svou specifikou, jež je pro nás významná, v oné základní skutečnosti – působí všude tam, kde je uspokojování nějaké, třeba i sebenemateriálnější potřeby vázáno na použití *omezených* vnějších prostředků. Jejich dopad proto všude spoluurčoval a přetvářel nejen formu uspokojování, nýbrž také obsah kulturních potřeb, a to dokonce i kulturních potřeb nejníznějšího druhu. Nepřímý vliv, kterému jsou tlakem „materiálních“ zájmů vystaveny sociální vztahy, instituce a lidská seskupení, se (často nereflektovaně) vztahuje na všechny oblasti kultury bez výjimky, až po nejjemnější odstíny estetického a náboženského cítění. Procesy každodenního života jsou jimi spoluurčovány – „ekonomicky podmiňovány“ – neméně než „historické“ události vysoké politiky, a kolektivní či masové jevy právě tak jako „singulární“ jednání státníků či individuální literární a umělecké výkony. Na druhé straně působí úhrn všech životních projevů a životních podmínek historicky dané kultury na utváření materiálních potřeb, na způsob jejich uspokojování, na vytváření materiálních zájmových seskupení i na druh jejich mocenských prostředků, a tím také na způsob průběhu „ekonomického vývoje“ – a je „ekonomicky relevantní“. Pokud naše věda připisuje *hospodářské* kulturní jevy v kauzálním regresu individuálním příčinám – ekonomického či mimoekonomického charakteru –, usiluje o poznání

„historické“. Pokud ve spleti nejrůznějších kulturních souvislostí sleduje kulturní význam *jediného* specifického prvku kulturních jevů, totiž prvku ekonomického, usiluje o *interpretaci* dějin ze specifického hlediska a poskytuje dílčí obraz, *přípravnou práci* úplného historického poznání kultury.

I když se sociálněekonomický *problém* nevyskytuje všude, kde má působení ekonomických momentů charakter příčiny či následku – neboť tento problém vzniká jen tam, kde je právě význam oněch faktorů *problematický*, a s jistotou jej můžeme konstatovat pouze za použití metod sociálněekonomické vědy –, přesto tím vzniká pro sociálněekonomický způsob uvažování téměř nepřehledná oblast práce.

Na základě dobře uváženého sebeomezení se proto náš časopis až doposud obecně zřikal pěstování celé řady velice závažných speciálních odvětví naší disciplíny, zejména deskriptivní hospodářské nauky, hospodářských dějin v užším slova smyslu a statistiky. Právě tak přenechal jiným orgánům zkoumání finančně-technických otázek a technicko-ekonomické problémy vytváření trhu a cen v moderním tržním hospodářství. Jeho pracovním polem byly aktuální význam a historické utváření určitých zájmových konstelací a konfliktů, jež v důsledku vůdčí úlohy kapitálu hledajícího zhodnocení vyvstávaly v hospodářství moderních kulturních zemí. Přitom se neomezoval na „sociální otázku“ v úzkém slova smyslu, jak je spojena se zmiňovanými praktickými a historicko-vývojovými problémy: se vztahy moderní třídy námezdních dělníků ke stávajícímu společenskému řádu. Je přirozené, že jedním z nejzávažnějších úkolů muselo být především vědecké prohloubení zájmu o tuto speciální otázku, rozšířivšího se u nás během osmdesátých let (19. stol.). Avšak čím více se praktické projednávání dělnických poměrů stávalo také u nás trvalým předmětem zákonodárné činnosti a veřejných rozborů, tím více se těžiště vědecké práce muselo posouvat ke zjišťování universálnějších souvislostí, do nichž tyto problémy patří, a tak vyústilo do úkolu analyzovat *všechny* specificky moderní kulturní problémy vytvořené zvláštnostmi ekonomických základů naší kultury. Časopis proto již velmi brzy začal pojednávat také o nejrůznějších, zčásti „ekonomicky relevantních“, zčásti „ekonomicky podmíněných“ životních poměrech ostatních velkých tříd moderních kulturních národů a o jejich vzájemných vztazích, a to historicky, statisticky i teoreticky. Jestliže teď za nejvlastnější pracovní oblast našeho časopisu označu-

jeme vědecké zkoumání *obecného kulturního významu sociálněekonomické struktury života lidské pospolitosti* a historických forem jeho organizace, pak jen vyvozujeme důsledky z tohoto chování. Máme na mysli jen toto a nic jiného, jestliže náš časopis nazýváme *Archiv pro sociální vědu*. Toto označení zde má shrnovat historické a teoretické zpracování těch problémů, jejichž praktické řešení je předmětem „sociální politiky“ v nejširším smyslu slova. Vyhrážejeme si přitom právo používat výrazu „sociální“ ve významu, jak je určován konkrétními problémy současnosti. Chceme-li disciplíny, které procesy lidského života zkoumají z hlediska jejich *kulturního významu*, nazývat „kulturními vědami“, pak sociální věda v našem smyslu do této kategorie patří. Brzy uvidíme, jaké to má principiální důsledky.

Zdůraznění *sociálněekonomické* stránky kulturního života nepochybně znamená citelné omezení našich témat. Bude se tvrdit, že ekonomické, anebo – jak se nepřesně říkávalo – „materialistické“ hledisko, z něhož je zde kulturní život nahlížen, je „jednostranné“. Jistěže, a tato jednostrannost je záměrná. Víra, že úkolem pokročilé vědecké práce je, aby „jednostrannost“ ekonomického způsobu uvažování léčila tím, že se rozšíří v *obecnou* sociální vědu, trpí především tou chybou, že hledisko „sociálnosti“, tedy vztahů mezi lidmi, je pro vymezování vědeckých problémů dostatečně určité pouze tehdy, jestliže je dále opatřeno nějakým speciálním obsahovým predikátem. Jinak, pokud by „sociálně“ bylo beze všeho myšleno jako objekt vědy, pak by přirozeně zahrnovalo právě tak např. filologii jako církevní dějiny, a jmenovitě pak všechny ty disciplíny, které se zabývají nejzávažnějším konstitutivním prvkem každého kulturního života: státem a nejzávažnější formou jeho normativní regulace – právem. Fakt, že se sociální ekonomie zabývá „sociálními“ vztahy, je zrovna tak málo důvodem, abychom ji chápali jako nutného předchůdce „obecné sociální vědy“, jako nás třeba okolnost, že se zabývá projevy života, ještě nenutí k tomu, abychom ji považovali za součást biologie, a jako nás ani jiná okolnost, že má co do činění s procesy na jednom nebeském tělese, nevede k tomu, abychom ji pokládali za součást nějaké budoucí rozšířené a vylepšené astronomie. Základ pracovních oblastí jednotlivých věd netvoří „věcné“ souvislosti „předmětů“, nýbrž *myšlenkové* souvislosti *problémů*: nová „věda“ vzniká tam, kde se novou metodou sleduje nový problém a odhalují se tak pravdy, které otvírají nová významná hlediska.

Není tedy náhoda, že pojem „sociálna“, který, pokud ho kontrolujeme s ohledem na jeho používání, má zdánlivě naprosto obecný smysl, v sobě nese zcela zvláštní, specificky zabarvený, i když většinou neurčitý význam; jeho „obecnost“ nespočívá fakticky v ničem jiném než právě v jeho neurčitosti. Jestliže ho bereme v jeho „obecném“ významu, pak nenabízí žádná zvláštní *hlediska*, jež by mohla osvětlit význam určitých kulturních prvků.

Prosti zastaralé víry, že by se úhrn kulturních jevů dal *dedukovat* jako produkt či jako funkce „materiálních“ konstelací zájmů, přesto věříme, že *analýza sociálních jevů a kulturních procesů* vzhledem k jejich *ekonomické* podmíněnosti i významu byla tvůrčím a plodným vědeckým principem, a že při opatrné aplikaci a v oproštění od dogmatické zaujatosti něčím takovým zůstane i nadále v dohledné budoucnosti. Takzvané „materialistické pojetí dějin“ jako „světonázor“ anebo jako společný jmenovatel kauzálního vysvětlování historické pravdy je třeba co nejrozhodněji odmítnout; péče o historiko-ekonomické *interpretace* je však jedním z nejdůležitějších účelů našeho časopisu. To je třeba blíže objasnit.

Takzvané „materialistické pojetí dějin“ v onom *starém* geniálně primitivním smyslu například *Komunistického manifestu* dnes ovládá nanejvýš jen hlavy laiků a diletantů. Mezi nimi je ovšem stále ještě rozšířen zvláštní jev, že totiž jejich potřebě kauzality při výkladu nějakého historického jevu není učiněno zadost dotud, dokud nějak a někde nejsou (anebo se nezdají být) jako spolupůsobící prokázány ekonomické příčiny; pokud však tomu tak je, pak už se zase spokojí s nejtřeplejšími hypotézami a nejpovrchnějšími floskulami, poněvadž tím bylo konečně dáno za pravdu jejich dogmatické potřebě, že údajné ekonomické „hnací síly“ jsou „vlastními“, jediné „pravými“, „v poslední instanci všude rozhodujícími“ silami. Tento úkaz ovšem není ničím ojedinělým. Téměř všechny vědy, od filologie až po biologii, si občas činily nárok produkovat nejen odborné znalosti, ale také „světové názory“. A pod vlivem obrovského kulturního významu *moderních* ekonomických přeměn a zvláště pak v důsledku neobyčejné důležitosti „dělnické otázky“ se přirozeně touto cestou dal nevykořenitelný monistický rys každého poznávání (společnosti – pozn. překl.), které je nekritické vůči sobě samému. Dnes, kdy se stále ostřeji vede vzájemný politický a obchodněpolitický boj národů o svět, prospívá, jak se zdá, tento rys antropologii: je přece dalekosáhle rozšířenou vírou, že všechno historické dění je „v poslední

řádě“ výplodem vzájemné hry vrozených „rasových kvalit“. Namísto pouhého nekritického popisu „národních charakterů“ nastoupilo ještě nekritičtější sestavování osobitých „teorií společnosti“ na „přirodovědeckém“ základě. Rozvoj antropologického bádání, pokud bude mít z našeho hlediska význam, budeme v našem časopise pečlivě sledovat. Lze doufat, že metodicky šikolenou prací bude postupně překonán stav, v němž kauzální redukce kulturních procesů na „rasu“ jen dokumentuje naši *neznalost* – podobně jako předtím třeba zřetel k „milieu“ nebo k „poměrům“. Jestli antropologickému bádání až dosud něco škodilo, pak je to představa horlivých diletantů, že pro poznání *kultury* by mohlo toto bádání vykonat něco specificky jiného a význačnějšího, než je rozšiřování možnosti spolehlivého přiřazení jednotlivých *konkrétních* kulturních procesů historické skutečnosti ke *konkrétně historicky* daným příčinám, a to prostřednictvím získávání *exaktního*, na základě specifických hledisek vytěženého pozorovaného materiálu. Jedině pokud nám budou s to nabídnout *toto*, budou pro nás jejich výsledky zajímavé a „rasovou biologii“ bude možné kvalifikovat jako něco více než jen produkt moderní vědecké zakladatelské horečky.

Jinak tomu není ani s významem ekonomické interpretace historična. Jestliže dnes, po období jejího bezmezného přeceňování, téměř hrozí nebezpečí, že se její schopnost vědeckého výkonu bude *podceňovat*, pak je to následkem bezpříkladné nekritičnosti, s níž se ekonomický výklad skutečnosti ve smyslu dedukce všech kulturních jevů – tj. všeho, co je pro nás na nich bytostné – jako něčeho v poslední instanci ekonomicky podmíněného, používal jako „universální“ metoda. Logická forma, v níž se dnes tato interpretace objevuje, není zcela jednotná. Tam, kde čistě ekonomický výklad naráží na obtíže, jsou k dispozici různé prostředky, aby se jeho obecná platnost ospravedlnila jako rozhodující kauzální moment. Bud' se všechno, co se v historické skutečnosti *nedá* dedukovat z ekonomických motivů, pokládá *právě proto* za vědecky *bezvýznamnou* „nahodilost“. Anebo se pojem ekonomična k nepoznání rozšíří tím, že se do něho zahrnou všechny lidské zájmy, které jsou nějak vázány na vnější prostředky. Pokud je historicky zřejmé, že na dvě z ekonomického hlediska *stejně* situace člověk nicméně reagoval *odlišně* – v důsledku diferencí politických a náboženských, klimatických i nespočetných jiných *neekonomických* determinant –, pak jsou, aby se udržela svrchovanost ekonomična, všechny tyto momenty degradovány na historicky

nahodilé „podmínky“, v nichž ekonomické motivy působí jako „příčiny“. Je ale zřejmé, že všechny tyto z ekonomického pohledu „nahodilé“ momenty vždy podléhají svým vlastním zákonům, a to ve stejném smyslu jako momenty ekonomické, a že pro způsob pozorování, který sleduje jejich specifický význam, jsou právě ony ekonomické „podmínky“ v úplně stejném smyslu „historicky nahodilé“ jako naopak. Oblíbený pokus vzdor tomu zachránit nadřazený význam ekonomična spočívá nakonec v tom, že se konstantní spolupůsobení a vzájemně působení jednotlivých prvků kulturního života vyloží jako kauzální či funkcionální závislost jednoho na všech ostatních, anebo spíše všech ostatních na jediném: na ekonomickém. Tam, kde určitá jednotlivá ne-hospodářská instituce historicky plnila také určitou „funkci“ ve službě ekonomických třídních zájmů, tj. byla pro ně použitelnou, např. kde lze určité náboženské instituce používat a kde jsou používány jako „černá policie“, tam je pak celá instituce prezentována buď jako pro tuto funkci vytvořená, anebo – zcela metafyzicky – jako poznamenaná „vývojovou tendencí“, která z ekonomična vyplývá.

Dnes už není žádnému odborníkovi třeba vysvětlovat, že takový výklad účelu ekonomické analýzy kultury byl zčásti projevem určité dějinné konstelace, která vědecký zájem obrátila k určitým ekonomicky podmíněným kulturním problémům, zčásti projevem rabiátského resortního patriotismu věd, a že dnes je přinejmenším zastaralý. Redukce na pouhé ekonomické příčiny není nikdy v žádné oblasti kulturních jevů v žádném smyslu vyčerpávající, dokonce ani v oblasti „hospodářských“ procesů. Ovšem dějiny bankovnictví nějakého národa, k jejichž výkladu by se měly používat pouze motivy ekonomické, jsou zásadně zcela nemožné, a to stejným způsobem, jako by bylo nemožné „vysvětlení“ Sixtinské Madony ze sociálněekonomických základů kulturního života doby, v níž vznikala. A takovéto vysvětlení není v zásadě o nic více vyčerpávající, než by bylo například odvozování kapitalismu z jistých proměn náboženských obsahů vědomí, jež spolupůsobily při genezi ducha kapitalismu, anebo než by třeba bylo odvozování nějakého politického útvaru z geografických podmínek. Pro tu míru významu, kterou máme ekonomickým podmínkám připisovat, je ve všech těchto případech rozhodující, ke které třídě příčin lze počítat ony specifické elementy příslušného jevu, jimž přiznáváme v jednotlivém případě ten význam, o nějž nám jde. Avšak právo jednostranné analýzy kulturní skutečnosti na zákla-

dě specifických „hledisek“ – v našem případě hlediska její ekonomické podmíněnosti – vyplývá čistě metodicky především z okolnosti, že vycvičení pohledu pro pozorování účinku kvalitativně stejnorodých kategorií příčin a stálé užívání stejného pojmově-metodického aparátu nabízí všechny přednosti dělby práce. Tato analýza není „libovolnou“ potud, pokud za ni hovoří výsledek, tj. pokud poskytuje poznání souvislostí, jež se ukazují jako hodnotné pro kauzální přiřazování konkrétních historických procesů. Avšak „jednostrannost“ a nereálnost čistě ekonomické interpretace historična je jen zvláštním případem zcela obecného principu platného pro vědecké poznávání kulturní skutečnosti vůbec. Ozřejmit jeho logické základy a i jeho obecné metodické důsledky je rozhodujícím účelem následujících výkladů.

Neexistuje žádná naprosto „objektivní“ vědecká analýza kulturního života anebo – což má asi poněkud užší význam, ale pro náš účel to určitě neznamená nic podstatně jiného – žádná vědecká analýza „sociálních jevů“, která by byla nezávislou na zvláštních a „jednostranných“ hlediscích, podle nichž se – výslovně nebo mlčky, vědomě nebo nevědomě – konstituují, analyzují a výkladově člení tyto jevy jako objekt výzkumu. Důvod spočívá ve zvláštnostech cíle poznání každé společenskovední práce, která usiluje o překročení čistě formálního zkoumání norem sociálního soužití – ať už právních nebo konvenčních. Sociální věda, kterou chceme provozovat my, je vědou o skutečnosti. Skutečnosti života, která nás obklopuje a do níž jsme zasazeni, chceme tedy na jedné straně porozumět v její specifčnosti – tj. chceme porozumět souvislosti a kulturnímu významu dnešní podoby jejich jednotlivých projevů, a na druhé straně důvodům vzniku její historicky neopakovatelné jedinečnosti. Jakmile se pokoušíme přemýšlet o způsobu, v jakém vůči nám život bezprostředně vystupuje, nabízí se nám přímo nekonečná rozmanitost následně i souběžně se vynořujících a probíhajících procesů „v“ nás i „mimo“ nás. A absolutní nekonečnost této rozmanitosti přetrvává v nezmenšené intenzitě i tehdy, začneme-li izolovaně pozorovat jednotlivý „objekt“ – například konkrétní akt směny –, pokud se chceme opravdu vážně pokusit i jen popsat tuto „jednotlivost“ vyčerpávajícím způsobem ve všech jejích individuálních složkách, natož pak uchopit ji v její kauzální podmíněnosti. Veškeré myšlenkové poznání nekonečné skutečnosti konečným lidským duchem proto spočívá na nevysloveném předpokladu, že předmět vědeckého uchopení této

nekonečné skutečnosti tvoří v určitém okamžiku vždy jen jedna její konečná část, že pouze tato část má být „věděni hodná“ a v tomto smyslu „podstatná“. Avšak podle jakých principů je tato část vybírána? Neustále se věřilo, že také ve vědách o kultuře lze jejich rozhodující charakteristický rys v poslední řadě nalézt v „zákonitém“ opakování jistých kauzálních vazeb. To, co v sobě obsahují „zákony“, které jsme v nepřehlédnutelně rozmanitém průběhu jeví s to rozpoznat, jedině to – podle tohoto pojetí – na nich musí být vědecky „podstatné“: jakmile jsme prokázali „zákonitost“ nějakého příčinného spojení jako bezvýjimečně platnou, ať už prostředky obsáhlé historické indukce nebo vnitřní zkušenosti její bezprostředně názorné evidence, pak se pod každou takto nalezenou formuli zařadí celý myslitelný počet stejnorodých případů. Avšak co po takovémto zdůraznění „zákonitého“ zůstane z individuální skutečnosti nepochopeno, to buď platí jako dosud vědecky nezpracovaný zbytek, který se dalším zdokonalováním systému „zákonů“ dopracuje, anebo, poněvadž je „zákony neuchopitelný“ a nepatří *tedy* k „typu“ daného procesu, zůstává zcela stranou jako nahodilý, a právě *proto* jako vědecky nepodstatný, a může se stát jen předmětem „zahálčivé zvědavosti“. V důsledku toho se znovu a znovu objevuje představa – a to dokonce i u zástupců historické školy –, že ideálem, o nějž veškeré, tedy také kulturní poznání usiluje a bude usilovat i pro další budoucnost, je údajně systém pouček, z nichž by bylo možné skutečnost „dedukovat“. Jeden přední přírodovědec se jak známo domníval, že za (fakticky nedosažitelný) ideální cíl podobného zpracování kulturní skutečnosti může označit „astronomické“ poznání životních procesů. Jakkoli jsou tyto věci už dostatečně prozkoumány, nelítujeme námahy a podívejme se na ně blíže i z naší strany. Především je do očí bijící, že ono „astronomické“ poznání, jež se zde míní, není žádným poznáváním zákonů, ale že „zákony“, s nimiž pracuje, přebírá spíše jako *předpoklady* své práce z jiných disciplín, třeba z mechaniky. Avšak toto poznání samo se zabývá otázkou: jaký je *individuální* výsledek působení oněch zákonů na *individuálně* utvářenou *konstelaci*, neboť tyto individuální konstelace mají pro nás význam. Každá individuální konstelace, kterou nám poznání „vysvětluje“ nebo předpovídá, se dá přirozeně kauzálně vysvětlit pouze jako následek nějaké jiné předchozí a stejně individuální konstelace, a ať sáhneme jakkoli hluboko do šeré mlhy nejzazší minulosti – zůstane skutečnost, *pro* niž zákony platí, stále stejně individuální a stejně

málo *dedukovatelná* ze zákonů. Myšlenka nějakého „prvotního stavu“ kosmu, který by byl neindividuální nebo měl méně individuální charakter než kosmická skutečnost dnešní, by ovšem byla nesmyslná: ale cožpak zbytek podobných představ, ať už jsou objevovány přirozenoprávně anebo verifikovány pozorováním „přírodních národů“, nestraší také v našem oboru v podobě domněnek o ekonomicko-sociálních „prastavech“, ve kterých neexistují historické „nahodilosti“ – jako je tomu s domněnkami o „primitivním agrárním komunismu“, sexuální „promiskuitě“ atd. –, z nichž pak jakýmsi hříšným pádem do konkrétna vznikl individuální historický vývoj?

Východiskem společenskovědního zájmu je tedy bezpochyby *skutečná*, individuální podoba společenského kulturního života, který nás obklopuje, a to v jeho *universální*, avšak *proto* přirozeně neméně *individuálně* utvářené souvislosti, a v jeho vzniku z jiných, samozřejmě opět *individuálně* utvářených sociálních stavů kultury. Co jsme si právě objasnili na astronomii jako mezním případu (který zpravidla ze stejného důvodu uvádějí také logikové), to se zde vyskytuje ve specificky vystupňované míře. Zatímco v astronomii se z hlediska našeho zájmu nebeská tělesa zkoumají pouze ve svých *kvantitativních*, exaktnímu měření přístupných vztazích, je tím, na čem nám záleží ve společenských vědách, jejich *kvalitativní* zabarvení. K tomu přistupuje skutečnost, že ve společenských vědách se jedná o spolupůsobení *duchovních* procesů, jimž „rozumíme“ znovuprožíváním, což je přirozeně úkol specificky jiného druhu, než jaký vůbec mohou či chtějí řešit formule exaktního poznání přírody. Přesto však tyto rozdíly nejsou tak principiální, jak se zdá na první pohled. Pokud odhlížíme od čisté mechaniky, bez kvalit se neobejdou ani exaktní přírodní vědy. V našem speciálním oboru dále narážíme na – ovšemže scestné – mínění, že je, přinejmenším pro naši kulturu, možné kvantifikovat, a *právě proto* také „formou zákonů“ uchopit fundamentální projevy peněžněhospodářského styku. Závisí koneckonců na užším či širším pojetí pojmu „zákon“, zda jím chceme rozumět také pravidelnosti, které jako nekvantifikovatelné nejsou přístupné žádnému číselnému postižení. Pokud jde zvláště o spolupůsobení „duševních“ motivů, nevylučuje v žádném případě vypracování *pravidel* racionálního jednání. Ale především ani dnes ještě úplně nevymizel názor, že je úkolem právě psychologie, aby v jednotlivých „duchovědách“ sehrála roli, která by byla srovnatelná s rolí matematiky, a to tak, že by složité jevy sociálního života rozložila na

jejich podmínky a účinky, ty pak zpětně převáděla na co možná nejjednodušší psychické faktory, klasifikovala je co do druhů a zkoumala v jejich funkčních souvislostech. Tím by pak byla vytvořena, byť ne přímo „mechanika“, přece jen určitá „chemie“ sociálního života v jeho psychických základech. Zda by ovšem zkoumání tohoto druhu někdy poskytla hodnotné a – což je jiná věc – pro kulturní vědy použitelné konkrétní výsledky, o tom zde nemůžeme chtít rozhodovat. Ani by to nemělo vůbec žádný význam pro otázku, zda cíle sociálněekonomického poznání v našem smyslu – poznání *reality* v jejím kulturním významu a v její kauzální souvislosti – lze dosáhnout vyhledáváním toho, co se zákonitě opakuje. Připusťme, že by se jednou podařilo, ať už prostřednictvím psychologie nebo jinými cestami, aby se až do nějakých jednoduchých posledních „faktorů“ zanalyzovala všechna až dosud pozorovaná, ale také všechna v budoucnosti myslitelná příčinná propojení procesů společného lidského života, a že by byla pak nesmírnou pojmovou kazuistikou a přísně zákonitými pravidly vyčerpávajícím způsobem postižena. Co by pak tento výsledek znamenal pro poznání *historicky* daného světa kultury nebo i pro poznání nějakého jen jednotlivého jevu – třeba kapitalismu – v jeho utváření a kulturním významu? Jako *prostředek* poznání jen tolik a nic víc, než co třeba znamená lexikon organických chemických sloučenin pro *biogenetické* poznání živočišného a rostlinného světa. V jednom i ve druhém případě by byla jistě vykonána důležitá a užitečná předběžná práce. Jenomže jak v prvním, tak ve druhém případě by se z oněch „zákonů“ a „faktorů“ nedala nikdy *dedukovat* skutečnost života – ne snad proto, že by v životních projevech musely být obsaženy ještě nějaké vyšší a tajemné „síly“ („dominanty“, „entelechie“ anebo jak se jim všelijak jinak říká) – což je zcela jiná otázka –, nýbrž už jenom proto, že při poznání skutečnosti nám jde o *konstelaci*, v níž se nacházejí tyto (hypotetické!) „faktory“, které se historicky seskupily do kulturního jevu, jenž je pro nás *významný*, a proto, že *když* už chceme toto individuální seskupení „kauzálně vysvětlit“, musíme vždycky sahat k jiným, právě tak individuálním seskupením, z nichž bychom onu konstelaci „vysvětlili“, přirozeně za použití oněch (hypotetických!) pojmů „zákonů“. Zjišťování těchto (hypotetických) „zákonů“ a „faktorů“ by tedy pro nás bylo každopádně pouze *první* z vícera prací, jež by vedly k poznání, o něž usilujeme. Analýza a uspořádaný výklad nějakého historicky daného individuálního seskupení oněch

„faktorů“ a jejich konkrétního, tím podmíněného a svým způsobem *významného* spolupůsobení, ale především *pochopení* důvodu a druhu této významnosti, to by bylo úkolem dalším, sice za použití oně předběžné práce řešitelným, avšak oproti ní zcela novým a *samostatným*. Zpětné sledování, a to do co možná nejzazší minulosti, toho, jak jednotlivé, pro *přítomnost* významné individuální zvláštnosti oněch seskupení vznikaly, a jejich historické objasnění z dřívějších, podobně individuálních konstelací by bylo třetím úkolem – a konečně čtvrtým myslitelným úkolem by byl odhad možných konstelací budoucích.

Pro všechny tyto účely by existence jasných pojmů a znalost oněch (hypotetických) „zákonů“ zjevně měla velkou hodnotu jako *prostředek* poznání – ale právě *jenom* jako prostředek –, dokonce by pro tento účel byla zcela nepostradatelná. Avšak i v této funkci se v *jednom* rozhodujícím bodě ihned ukazují meze jejího dosahu. A jejich zjištěním se dostáváme k rozhodující zvláštnosti kulturně vědeckého způsobu zkoumání. Jako „vědy o kultuře“ jsme označili takové disciplíny, které usilují o to poznávat projevy života v jejich kulturním významu. Avšak samotný význam, jaký utváření nějakého kulturního jevu má, a *důvod* tohoto významu nelze převzít, odůvodnit a učinit srozumitelnými z žádného jakkoli dokonalého systému zákonitých pojmů, protože jevy kultury předpokládají vztah *k idejím hodnot*. Pojem kultury je *hodnotovým* pojmem. Empirická skutečnost je pro nás „kulturou“ proto a potud, že a nakolik ji uvádíme do vztahu k idejím hodnot. Zahrnuje ty součásti skutečnosti, které jsou pro nás kvůli tomuto vztahu *významné*. Naším zájmem, který je těmito idejemi hodnot podmíněn, se v určitém okamžiku zabarví vždy jen nepatrná část pozorované skutečnosti, pouze ona má pro nás význam; má jej, neboť vykazuje vztahy, které jsou pro nás *důležité* v důsledku své vazby na ideje hodnot. Jen pokud a proto, že tomu tak je, je pro nás svými zvláštnostmi hodna poznání. *Co* pro nás ale má význam, nelze přirozeně odhalit žádným „bezpředpokladovým“ zkoumáním empiricky daného, nýbrž zjištění významu je předpokladem, aby se něco *předmětem* zkoumání stalo. To, co je významné jako takové, nekoinciduje přirozeně s žádným zákonem jako takovým, a to tím méně, čím je onen zákon obecně platnější. Neboť specifický význam, který pro nás nějaká složka skutečnosti má, přece *nespočívá* v těch jejích vztazích, které sdílí s co největším počtem jiných složek. Vztah skutečnosti k idejím hodnot, které jí propůjčují

význam, jakož i výběr a uspořádání těch složek skutečnosti, které jsou pro nás zabarveny svým kulturním významem, představuje zcela heterogenní a disparátní hledisko oproti analýze skutečnosti, jak je prováděna s ohledem na zákony a jejich uspořádání v obecných pojmech. Oba druhy myšlenkového uspořádání skutečnosti nejsou navzájem v nutných logických vztazích. V jednotlivém případě mohou i koincidovat, nejosudnější následky však má, když toto náhodné setkání znejasní jejich zásadní rozdílnost. Kulturní význam nějakého jevu může záležet v tom, že se objevuje jako jev masový, jako je tomu např. u peněžní hospodářské směny, která je fundamentální složkou dnešního kulturního života. Historický fakt, že směna takovouto roli hraje, je však potom právě tím, co má být učiněno pochopitelným ve svém kulturním významu, co má být kauzálně objasněno ve svém historickém vzniku. Zkoumání obecné podstaty směny a techniky tržního styku je jen jednou – nanejvýš závažnou a nepostradatelnou! – přípravnou prací. Avšak tím nejenže ještě není zodpovězena otázka, jak to, že směna historicky nabyla svého dnešního fundamentálního významu, ale především tím není zodpovězena ani otázka, na níž nám nakonec záleží nejvíce: jaký je kulturní význam peněžního hospodářství, kvůli kterému jsme se přece o ono vyličení techniky tržního styku zajímali a pro které už dnes existuje věda, jež se onou technikou zabývá – což přece nevyplývá z žádného z oněch „zákonů“. Druhé znaky směny, koupě atd. zajímají právníka – to, o co jde nám, je úkol analyzovat právě onen kulturní význam historického faktu, že směna je dnes masovým jevem. Kde má být tento kulturní význam vysvětlen, kde chceme pochopit, co naši sociálněekonomickou kulturu odlišuje třeba od kultury starověku, v níž přece směna vykazovala právě takové druhotné kvality jako dnes, v čem tedy tkví význam „peněžního hospodářství“, tam do zkoumání zasahují logické principy naprosto heterogenního původu: ony pojmy, které nám poskytuje zkoumání druhových prvků ekonomických masových jevů, budeme sice, pokud jsou v nich obsaženy významové součásti naší kultury, používat jako prostředky výkladu. Avšak cíle naší práce nejenže nedosáhneme sebestřednějším výkladem oněch pojmů a zákonů, ale dokonce ani otázka, co se má stát předmětem tvorby druhových pojmů, vůbec není „bezpředpokladová“, nýbrž byla rozhodnuta právě se zřetelem k významu, který pro kulturu mají určité součásti oné nekonečné rozmanitosti, již nazýváme „stykem“. Usilujeme právě o poznání historického jevu, tj. jevu,

který je významný svou specifikou. A rozhodující přitom je: myšlenka poznání individuálních jevů se vůbec logicky smysluplnou stává jen za předpokladu, že významnou je vždy pouze konečná část z nekonečného bohatství jevů. I s nejrozsáhlejší myslitelnou znalostí všech „zákonů“ dění bychom stáli bezradní před otázkou, jak je kauzální vysvětlení nějakého individuálního faktu vůbec možné, když přece už sám popis toho nejmenšího výseku skutečnosti si není možné nikdy představit jako vyčerpávající. Počet a druh příčin, které nějakou individuální událost určovaly, je přece vždy nekonečný, a neexistuje žádný znak, jenž by ležel ve věcech samých a jenž by vyčlenil jejich část jako jediné přicházející v úvahu. Chaos „existenciálních soudů“ o nesčetných jednotlivých vjemech by byl asi tím jediným, čeho by se dosáhlo pokusem o opravdu „bezpředpokladové“ poznání skutečnosti. A dokonce i tento výsledek by byl možný jen zdánlivě, neboť realita každého jednotlivého vjemu při bližším pohledu přece vždy vykazuje nekonečně mnoho jednotlivých složek, jež nikdy nelze vyjádřit vyčerpávajícím způsobem ve vjemových soudech. Řád do tohoto chaosu vnáší pouze ta okolnost, že v každém případě je pro nás zajímavá a má pro nás význam pouze jedna část individuální reality, neboť pouze ona má vztah k idejím kulturních hodnot, s nimiž ke skutečnosti přistupujeme. Pouze určité stránky vždy nekonečné rozmanitosti jednotlivých jevů jsou proto hodné poznání: totiž ty, kterým připisujeme obecný kulturní význam, jediné ony jsou předmětem kauzálního vysvětlování. A také při kauzálním vysvětlení samotném se znovu setkáváme se stejným jevem: vyčerpávající kauzální regres nějakého konkrétního jevu je v jeho plné realitě nejenom prakticky nemožný, ale prostě absurdní. Vyzvedáváme pouze ty příčiny, ke kterým je v jednotlivém případě možné přiřadit „podstatné“ složky nějakého dění: tam, kde se jedná o individualitu nějakého jevu, není otázka kauzality tázáním po zákonech, nýbrž po konkrétních kauzálních souvislostech, není to otázka, pod kterou formulí máme nějaký jev podřadit jako exemplář, nýbrž otázka, ke které individuální konstelaci příslušný jev přiřadit jako výsledek: je to otázka přiřazení. Všude, kde je kauzálně vysvětlován nějaký „kulturní jev“, nějaké historické – chceme-li to říci výrazem, který se příležitostně používal v metodologii naší disciplíny a který se nyní ve své precizní formulaci stal obvyklým v logice –, nemůže být znalost zákonů kauzálního působení účelem, nýbrž jen prostředkem zkoumání. Usnadňuje a umožňuje nám, abychom ke

konkrétním příčinám kauzálně přiřadili ty složky jevů, které jsou svou individualitou kulturně významné. Tato znalost má cenu tehdy a jen tehdy, když pro poznání individuálních souvislostí něco takového nabízí. A čím jsou zákony „obecnější“, tj. abstraktnější, tím méně toho poskytují pro potřeby kauzálního přiřazování *individuálních* jevů a tím i nepřímě pro chápání významu kulturních procesů.

Co z toho všeho ale vyplývá?

Přirozeně asi ne to, že by snad v oblasti věd o kultuře nemělo žádné vědecké oprávnění poznání *obecného*, tvorba abstraktních druhových pojmů, poznávání pravidelností a pokus o formulaci „zákonitých“ souvislostí. Právě naopak: jestliže je historikovo kauzální poznání *přiřazováním* konkrétních výsledků ke konkrétním příčinám, pak *platné* přiřazení nějakého individuálního výsledku bez použití „nomologických“ znalostí – tj. bez znalostí o pravidelnostech kauzálních souvislostí – není vůbec *možné*. Zda určité jednotlivé individuální složce nějaké skutečné souvislosti je třeba s ohledem na výsledek, o jehož kauzální výklad se jedná, *in concreto* přičíst kauzální význam, to může být v nejistém případě určeno *pouze* odhadem působení, které většinou *obecně* očekáváme od této i od *jiných* složek stejného komplexu, které pro vysvětlení rovněž připadají v úvahu, které jsou (tedy) „adekvátními“ důsledky příslušných prvků příčinnosti. Závisí na tom kterém případě, do jaké míry historik (v nejširším smyslu slova) může toto přiřazení provést s jistotou na základě své fantazie, podložené osobními životními zkušenostmi a metodicky školené, a do jaké míry je odkázán na pomoc speciálních věd, které mu to umožní. Avšak všude, a tedy i v oblasti komplikovaných hospodářských procesů, je *jistota* přiřazení tím větší, čím jistější a čím rozsáhlejší naše obecné poznání je. Na této větě nic nezmění ani to, že se přitom nikdy, a to ani u všech tzv. „hospodářských zákonů“, nejedná bez výjimky o „zákonité“ souvislosti v užším, exaktně přírodovědeckém smyslu, nýbrž o *adekvátní* souvislosti příčinné, vyjádřené v pravidlech, tedy v kategorii „objektivní možnosti“, jejíž použití zde nechceme podrobněji analyzovat. Avšak právě stanovení podobných pravidelností není *cílem*, nýbrž *prostředkem* poznání, a zda má smysl, aby nějaká pravidelnost kauzálního spojení, známá z každodenního života, byla formulována v podobě „zákona“, to je v každém jednotlivém případě otázkou účelnosti. Pro exaktní přírodovědu jsou „zákony“ tím důležitější a tím hodnotnější, čím *obecněji* jsou *platné*. Pro poznání historických jevů v jejich

konkrétních předpokladech jsou zpravidla *nejobecnější* zákony nejméně hodnotné, neboť jsou nejméně obsažné. Neboť čím širší je platnost – tzn. *rozsah* – nějakého *druhového pojmu*, tím více nás *odvádí* od bohatství skutečnosti, neboť *aby* přece obsáhl to, co je společné největšímu počtu jevů, musí být co možná nejvíce abstraktní, tedy obsahově *chudý*. Ve vědách o kultuře pro nás poznání obecného nikdy není samoúčelné.

Z toho, co bylo až dosud řečeno, jako výsledek plyne, že smysl nemá takové „objektivní“ pojednání kulturních procesů, ve kterém by ideálním cílem vědecké práce byla redukce empirična na „zákony“. Touto redukcí není proto, že by, jak se často tvrdívalo, kulturní nebo třeba duchovní procesy „objektivně“ probíhaly méně zákonitě, nýbrž proto, že (1) poznání sociálních zákonů není poznáním sociální skutečnosti, nýbrž jen jedním z rozličných pomocných prostředků, jež naše myšlení k tomuto účelu potřebuje, a proto, že (2) žádné poznání *kulturních* procesů není myslitelné jinak než na základě *významu*, který pro nás má individuálně uzpůsobená skutečnost života vždy v určitých *jednotlivých* vztazích. V *jakém* smyslu a v *jakých* vztazích tomu tak je, nám ale neodhalí žádný zákon, neboť o tom rozhodují *ideje hodnot*, s ohledem na něž „kulturu“ v jednotlivém případě vždy pozorujeme. „Kultura“ je konečný výsek ze smysluprosté nekonečnosti světového dění, obdařený smyslem a významem z lidského hlediska. Pro člověka je něčím takovým i tehdy, když se proti nějaké *konkrétní* kultuře staví jako úhlavní nepřítel a požaduje „návrat k přírodě“. Neboť i k tomuto postoji může člověk dospět jen tím, že konkrétní kulturu *vztáhne* ke svým idejím hodnot a shledá ji „příliš nevýznamnou“. Právě tento *čistě logicko-formální* faktický stav máme na mysli, když zde hovoříme o logicky nutném zakotvení všech historických jednotlivin v „idejích hodnot“. Transcendentálním předpokladem každé *vědy o kultuře* totiž *není* to, že určitou anebo vůbec nějakou „kulturu“ považujeme za *hodnotnou*, nýbrž to, že *jsme* kulturními *lidmi*, nadanými schopností a vůlí vědomě zaujímat ke světu *postoj* a propůjčovat mu *smysl*. Ať je tento smysl jakýkoli, vždy povede k tomu, že podle něj v životě *posuzujeme* určité jevy lidského soužití, že k nim zaujíáme *postoj* jako k (pozitivně či negativně) *významným*. A ať je obsah tohoto postoje jakýkoli, tyto jevy mají pro nás kulturní *význam* a jedině v tomto významu spočívá jejich vědecká zajímavost. Jestliže zde v návaznosti na způsob řeči moderních logiků mluvíme o podmíněnosti kultur-

ního poznání idejemi *hodnot*, doufáme, že nedojde k tak hrubým nedorozuměním, jako je třeba mínění, že kulturní význam by se měl přiznat jenom jevům *hodnotným*. Kulturním jevem je právě tak prostitute jako náboženství či peníze, a všechny tři proto, *jen* proto a *jen* potud, pokud jejich existence a forma, které *historicky* nabývají, se přímo či nepřímo dotýká našich kulturních *zájmů*, pokud probouzejí náš poznávací pud z hledisek, jež jsou odvozena z idejí hodnot, a které pro nás činí *významnou* právě tu část skutečnosti, jež je v oněch pojmech myšlena.

Z toho vyplývá, že všechno poznání skutečnosti kultury je vždy poznáním ze specificky *ozvláštněných* *hledisek*. Jestliže po historikovi či sociologovi jako elementární předpoklad požadujeme, aby uměl odlišit důležité od nedůležitého a aby měl pro toto odlišení bezpodmínečně nutná „hlediska“, tak to pouze znamená, že musí – vědomě či nevědomě – umět procesy skutečnosti vztahovat k universálním hodnotám kultury a na základě toho vyzvedávat *ty* souvislosti, které jsou pro nás významné. Jestliže se stále znova objevuje domněnka, že by se ona hlediska dala „převzít přímo z látky“, pak to pramení z naivního sebeklamu odborníka, který nepřihlíží k tomu, že to byla od začátku síla oněch idejí hodnot, s nimiž k látce nevědomky přistupoval a z jejíž absolutní nekonečnosti vyzdvihl jednu nepatrnou část jako *to*, na čem mu při zkoumání jediné *záleží*. V tomto výběru *jednotlivých* zvláštních „stránek“ dění, který vědomě nebo nevědomě probíhá vždy a všude, vládne také onen prvek kulturněvědní práce, který je základem častého tvrzení, že to, co je na nějakém vědeckém díle vlastně nejhodnotnější, je jeho „osobnostní charakter“, že každé dílo, má-li být vůbec hodno existence, údajně musí vyjadřovat nějakou „osobnost“. Jistě: bez badatelových idejí hodnot by neexistoval žádný princip výběru látky a žádné smysluplné poznání individuální skutečnosti, a tak, jako je bez badatelovy *víry* ve význam určitých kulturních obsahů naprosto nesmyslná jakákoli práce na poznání *individuální* skutečnosti, tak bude zaměření jeho osobní víry, index lomu hodnot v zrcadle jeho duše udávat jeho úsilí směr. A hodnoty, k nimž vědecký génius vztahuje předměty svého bádání, budou s to určovat „pojetí“ celé epochy, tj. budou rozhodující nejen pro to, co na jevech bude platit jako „hodnotné“, nýbrž i pro to, co na nich bude významné či bezvýznamné, „závažné“ či „nezávažné“.

Kulturněvědní poznání v našem smyslu je tedy na „subjektivní“ předpoklady *vázáno* potud, pokud se stará jen o ty složky skutečnos-

ti, které mají nějaký – byť i nepřímý – vztah k procesům, jimž přikládáme kulturní *význam*. Vzдор tomu je toto poznání přirozeně poznáním čistě *kauzálním*, a to přesně ve stejném smyslu, jako je jím poznání významných individuálních procesů přírody, které mají kvalitativní ráz. Vedle rozličných zmatků, jež vyvolaly přesahy formálně-právního myšlení do sféry věd o kultuře, se nedávno objevil pokus o zásadní „vyvrácení materialistického pojetí dějin“ prostřednictvím řady duchaplných, ale nesprávných závěrů, které dovozovaly, že údajně proto, že se všechn hospodářský život musí odehrávat v právně nebo konvenčně *uspořádaných formách*, je prý tedy pochopitelný pouze z *mravních* maxim, a poněvadž všechn ekonomický „vývoj“ musí mít formu úsilí o vytvoření nových *právních forem*, je prý z *tohoto důvodu* svou podstatou odlišný od každého „přirozeného“ vývoje. Proto prý má poznání hospodářského vývoje „teleologický“ charakter. Aníž bychom zde chtěli vykládat, jaký význam má pro sociální vědu mnohoznačný pojem „vývoj“ nebo i logicky neméně mnohoznačný pojem „teleologičnost“, budiž naproti tomu jen konstatováno, že vývoj každopádně nemusí být „teleologický“ v tom smyslu, jak tento názor předpokládá. Za naprosté formální identity platných právních norem se může do základů změnit kulturní *význam* právních *poměrů*, které jsou normami určeny, a tím i norem samotných. Pokud bychom se dokonce chtěli zaplést do fantazií o budoucnosti, mohl by si někdo např. „zespolečenštění výrobních prostředků“ teoreticky představovat jako provedené, aniž by k tomuto výsledku směřovala vůbec nějaká vědomě vzniklá snaha a aniž by byl přítom zmizel anebo se nově objevil nějaký paragraf našeho zákonodárství: statistický výskyt jednotlivých právem normovaných vztahů by se přirozeně od základu změnil, u mnoha by klesl na nulu, velká část právních norem by se stala *prakticky* bezvýznamnou, k nepoznání by se změnil celý jejich kulturní význam. Úvahy de lege ferenda proto mohla „materialistická“ teorie dějin právem vyloučit, neboť nevyhnutelná změna *významu* právních institucí byla právě jejím ústředním hlediskem. Komu se zdá prostá práce kauzálního chápání historické reality subalterní, ať se jí vyhýbá – ale nahrazovat ji nějakou „teleologií“ není možné. Pro naše zkoumání je „účelem“ představa *úspěchu*, která se stává příčinou nějakého jednání; přihlížíme k ní, stejně jako přihlížíme ke *každé* příčině, která přispívá nebo může přispět k nějakému úspěchu, který je *významný*.

A její *specifický* význam spočívá pouze v tom, že lidské jednání nejenom *konstatujeme*, nýbrž chceme a můžeme mu *porozumět*.

Beze vší pochyby jsou ony ideje hodnot „subjektivní“. Mezi „historickým“ zájmem o rodinnou kroniku a zájmem o vývoj největších myslitelných kulturních jevů, které byly a jsou po dlouhá období společně nějakému národu či lidstvu, existuje nekonečná stupnice „významů“, jejíž jednotlivé stupně budou mít pro každého z nás jiné pořadí. A právě tak přirozeně se tyto stupně historicky mění podle charakteru kultury a podle samotných myšlenek, které lidi ovládají. Z toho však samozřejmě *nevyplývá*, že by také kulturněvědní *bádání* mělo mít pouze *výsledky*, které by byly „subjektivní“ v *tom* smyslu, že by pro jednoho *platily* a pro druhého ne. Co se spíše mění, je míra, v níž jednoho *zajímají* a druhého nikoli. Jinými slovy: *co* se stane předmětem zkoumání a jak daleko do nekonečnosti kauzálních souvislostí toto zkoumání zasáhne, určují ideje hodnot, které vládnou badateli a jeho době. V onom „jak?“, tj. v metodě bádání, je – jak ještě uvidíme – sice vůdčí „hledisko“ určující pro tvorbu použitých pojmových pomocných prostředků, avšak ve způsobu jejich používání je zde badatel, stejně jako všude, vázán na normy našeho myšlení. Neboť vědeckou pravdou je pouze to, *co chce* platit pro všechny, kdo pravdu *chtějí*.

Jedno z toho ovšem vyplývá: nesmyslnost myšlenky, která občas zachvátí i historiky našeho oboru, že by se cílem věd o kultuře, byť i sebevzdálenějším, mohlo stát utvoření uzavřeného systému pojmů, v němž by se skutečnost shrnula a v nějakém *konečně platném* smyslu rozčlenila, a z něhož by se pak mohla zase dedukovat. Bez konce se valí proud nezměrného dění vstříc věčnosti. Vždy znovu a jinak zabarveny se utvářejí problémy kultury, jež hýbou lidmi, a proměnlivým proto zůstává okruh toho, co z onoho vždy stejně nekonečného proudu jednotlivostí pro nás nabývá smysl a význam, co se stává „historickým individuem“. Myšlenkové souvislosti, jimiž je historické individuum nahlíženo a vědecky postihováno, se mění. Východiska kulturních věd proto zůstanou směrem do neomezené budoucnosti proměnlivými, dokud lidstvo v čínském ustrnutí duchovního života neodvykne tomu klást stále nevyčerpatelnému životu nové otázky. Systém věd o kultuře, a to dokonce i ve smyslu definitivní, objektivně platné, systematizující fixace *otázek a oblastí*, o nichž jsou tyto vědy povolány pojednávat, by byl o sobě nesmyslem: při každém

takovém pokusu můžeme dospět pouze k seřazení více hledisek, která jsou specificky odlišná, navzájem mnohonásobně heterogenní a disparátní a s ohledem na něž je skutečnost „kulturou“, tj. byla anebo je ve svém svérázu něčím významným.

Po této zdlouhavé výměně názorů se tedy můžeme konečně obrátit k otázce, která nás v úvahách o „objektivitě“ poznávání kultury zajímá *metodicky*: jaká je logická funkce a struktura *pojmu*, s nimiž naše i každá jiná věda pracuje, anebo, formulováno speciálněji s ohledem na rozhodující problém: jaký je význam *teorie* a teoretické pojmotvorby pro poznávání kulturní skutečnosti?

Jak jsme už viděli, přinejmenším co do těžiště svých výkladů bylo národní hospodářství původně „technikou“, tj. zkoumalo jevy skutečnosti z určitého, alespoň zdánlivě jednoznačného, stálého, praktického hodnotového hlediska: z hlediska rozmnožení „bohatství“ občanů státu. Na druhé straně nebylo od začátku *jenom* „technikou“, neboť bylo začleněno do mohutné jednoty přirozenoprávního a racionalistického světového názoru osmnáctého století. Avšak specifika onoho světového názoru s jeho optimistickou vírou v teoretickou i praktickou racionalizovatelnost skutečna bytostně působila potud, pokud *bránila* tomu, aby byl odhalen *problematický* charakter tohoto hlediska, předpokládaného jako samozřejmé. Tak jako racionální výzkum sociální skutečnosti vznikl v těsné souvislosti s moderním vývojem přírodních věd, zůstal s ním spřízněn také v celém způsobu svého zkoumání. Prakticky hodnotící hledisko bezprostřední technické užitečnosti bylo tedy v přírodovědních disciplínách od počátku úzce spjato s nadějí, zděděnou po antice a potom dále rozvíjenou, že lze prostřednictvím zobecňující abstrakce a analýzy empirična až po jeho zákonité souvislosti dospět k čistě „objektivnímu“, zde: všech hodnot zbavenému a zároveň naprosto racionálnímu, tj. od všech individuálních „nahodilosti“ oproštěnému monistickému poznání veškeré reality, které bude mít podobu *pojmového* systému metafyzické *platnosti* a matematické *formy*. Ty přírodovědní disciplíny, které jsou, jako klinická medicína a ještě více disciplína nazývaná obvykle „technologí“, připoutány k hodnotným hlediskům, se staly čistě praktickým „uměním“. Hodnoty, jimž měly sloužit: zdraví pacienta, technické zdokonalení konkrétního výrobního procesu atd. byly pro každou z nich vždy pevně určené. Prostředky, jichž používaly, byly a mohly být jen *zžitkováním* zákonitostí, které objevovaly

teoretické disciplíny. Každý zásadní pokrok při jejich vytváření byl, anebo se alespoň mohl stát, také pokrokem praktických disciplín. V situaci pevně stanoveného účelu se postupná redukce jednotlivých praktických otázek (případu nemoci, technického problému), jako zvláštních případů, na obecně platné zákony bezprostředně spojovala a identifikovala s rozšiřováním možností technické praxe. Když pak také ony složky skutečnosti, které nás zajímají *historicky*, tj. způsobem své neopakovatelné jedinečnosti, moderní biologie podřadila pod pojem obecně platného principu vývoje, který sice zdánlivě – ovšem ve skutečnosti nikoli – dovoloval, aby bylo všechno, co je na oněch objektech bytostné, zařazeno do schématu obecně platných zákonů, pak se zdálo, že pro všechna hodnotová hlediska všech věd nastává soumrak model. Poněvadž i takzvané historické dění bylo přece částí celku skutečnosti a princip kauzality, tento předpoklad veškeré vědecké práce zdánlivě požadoval rozklad všeho dění do obecně platných „zákonů“, a konečně poněvadž tu byl zřetelně viditelný nesmírný úspěch přírodních věd, které to s touto myšlenkou myslely vážně, nebyl ani jiný smysl vědeckého úsilí než vyhledávání zákonů dění vůbec představitelný. Bytostně vědeckým se na jevech mohlo stát pouze to, co je „zákonité“, „individuální“ procesy mohly přicházet v úvahu jen jako „typy“, tj. zde jako ilustrativní reprezentanti zákonů; zájem pouze o ně a kvůli nim samotným budil dojem zájmu „nikoli vědeckého“.

Není zde možné sledovat silné zpětné působení, které tato věroučná nálada naturalistického monismu měla na ekonomické disciplíny. Když potom socialistická kritika a práce historiků počaly původní hodnotící hlediska problematizovat, mocný rozvoj biologického bádání na jedné straně a vliv hegelovského panlogismu na straně druhé zabránily tomu, aby národní hospodářství v plném rozsahu zřetelně rozpoznalo poměr pojmu a reality. Výsledkem, nakolik nás zde zajímá, je, že i přes mohutnou překradu, již od Fichta představovala německá klasická filosofie a již proti pronikání naturalistických dogmat postavily výkony německé historické právní školy a práce historické školy německého národního hospodářství, přece jen – a z části i v *důsledku* toho – zůstávají na rozhodujících místech hlediska naturalismu stále ještě nepřekonána. Patří sem zejména přežívání problematického poměru mezi „teoretickou“ a „historickou“ prací v našem oboru.

Ještě i dnes se proti tomu bezprostředně a se zdánlivě nepřekonatelnou příkrostití (v naší disciplíně) staví „abstraktní“ teoretická metoda empiricko-historického bádání. Naprosto správně tato metoda uznává, že je metodicky nemožné, aby se historické poznání skutečnosti nahrazovalo formulováním „zákonů“ či naopak, aby se k „zákonům“ v přesném smyslu dospívalo pouhým seřazením historických pozorování. Aby tedy věda takových zákonů dosáhla – neboť že o ně má usilovat jako o nejvyšší cíl, je jí jasné –, vychází ze skutečnosti, že my sami stále bezprostředně prožíváme souvislosti lidského jednání v jejich realitě, a proto – jak se domnívá – můžeme jejich průběh ozřejmit s axiomatickou evidencí přímo a tak odhalovat jeho „zákony“. Jediná exaktní forma poznání, formulace bezprostředně názorně *evidentních* zákonů, je ale současně jedinou formou, která připouští úsudek o procesech, které nebyly pozorovány bezprostředně, a proto je údajně jediným prostředkem duchovního ovládnutí společenské rozmanitosti, alespoň pokud jde o fundamentální fenomény hospodářského života, sestavení systému abstraktních a – v důsledku toho – čistě formálních pouček, analogických k poučkám exaktních přírodních věd. Vzдор zásadnímu metodickému rozlišení zákonitého a historického poznání, které tvůrce této teorie provedl jako *první a jediný*, požaduje teď pro poučky abstraktní teorie empirickou *platnost* ve smyslu *dedukovatelnosti* skutečnosti ze „zákonů“. Nikoli sice ve smyslu empirické platnosti abstraktních ekonomických pouček samých o sobě, nýbrž tak, že pokud vytvoříme odpovídající „exaktní“ teorie všech *ostatních* faktorů, jež přicházejí v úvahu, pak budou všechny tyto abstraktní teorie *dohromady* v sobě muset zahrnovat pravou realitu věcí – tj. to, co je na skutečnosti hodno věděni. Exaktní ekonomická teorie údajně zjišťuje působení *jednoho* psychického motivu, jiné teorie by měly za úkol, aby podobným způsobem z pouček majících hypotetickou platnost vyvozovaly všechny motivy ostatní. Na výsledcích teoretické práce, na abstraktní teorii tvorby cen, úroků, důchodů atd. se z tohoto důvodu tu a tam fantasticky požadovalo: aby byly – údajně – analogicky k fyzikálním poučkám používány k tomu, aby se z daných reálných premis *dedukovaly kvantitativně určité* rezultáty – tedy zákony v nejpřísnějším slova smyslu –, které by byly platné pro skutečnost života, neboť prý lidské hospodaření je v případě stanoveného účelu co do svých prostředků jednoznačně „determinováno“. Nepřicházelo v úvahu, aby se k dosažení takového výsledku musela brát i v sebejednodušším přípa-

dě veškerost příslušné historické reality včetně všech jejích kauzálních souvislostí jako „daná“ a předpokládat jako *známá*, a že kdyby *tato* znalost byla konečnému duchu dostupná, pak by nějaká poznávací hodnota abstraktní teorie nebyla představitelná. Naturalistický předpoklad, že by v každém pojmu mělo být vytvořeno něco, co je příbuzné exaktním přírodovědám, vedl právě k falešnému pochopení smyslu těchto teoretických pojmových útvarů. Věřilo se, že se jedná o psychologickou izolaci jakéhosi pro člověka specifického „puđu“, a to puđu po zisku, nebo že jde o izolované sledování určité specifické maximy lidského jednání, takzvaného hospodářského principu. Abstraktní teorie se domnívala, že se bude moci opřít o psychologické *axiomy* a důsledkem bylo, že historikové začali volat po *empirické* psychologii, kterou by mohli dokázat neplatnost oněch axiomů a psychologicky odvozovat průběh hospodářských procesů. Teď a na tomto místě nechceme zevrubně kritizovat víru ve význam systematické vědy „sociální psychologie“ – kterou by bylo třeba teprve vytvořit – jako budoucího základu věd o kultuře, zvláště pak sociální ekonomie. Avšak právě dosavadní, zčásti skvělé počátky psychologické interpretace ekonomických jevů v každém případě ukazují, že se *nebude* směřovat od rozboru psychologických kvalit člověka k analýze společenských institucí, nýbrž právě naopak, že projasnění psychologických předpokladů a působení institucí *předpokládá* jejich přesnou znalost a vědeckou analýzu jejich souvislostí. Psychologická analýza pak v konkrétním případě znamená pouze velice cenné prohloubení poznání jejich historické kulturní *podmíněnosti* a kulturního *významu*. To, co nás zajímá na psychickém chování člověka v jeho sociálních vztazích, to je právě v každém případě jeho specifická – vždy podle zvláštního kulturního významu daného vztahu. Přitom jde o psychické motivy a vlivy navzájem nejrůznějších a nejvíce konkrétně prokombinovaných. Sociálněpsychologické bádání znamená prozkoumání různých *jednotlivých*, vzájemně mnohonásobně disparátních druhů kulturních prvků, a to s ohledem na jejich výkladovou schopnost, již přispívají k našemu chápání vycházejícímu ze znovuprožívání. Opírajíce se o znalosti jednotlivých institucí, budeme se jeho prostřednictvím učit stále většímu duchovnímu *porozumění* kulturní podmíněnosti a kulturnímu významu těchto institucí, ty však nebudeme chtít dedukovat z psychologických zákonů nebo vysvětlovat z elementárních psychologických projevů.

Proto se také jako málo plodná ukázala rozsáhlá polemika, jež se točila kolem otázky psychologického oprávnění abstraktně teoretických postulátů, kolem nosnosti „touhy po zisku“ a „hospodářského principu“ atd.

V postulátech abstraktní teorie jde jen zdánlivě o „dedukce“ ze základních psychologických motivů, ve skutečnosti se mnohem spíše jedná o zvláštní případy určité formy pojmotvorby, která je vědám o lidské kultuře vlastní a v jistém rozsahu nepostradatelná. Stojí za to, abychom ji zde charakterizovali poněkud zevrubněji, neboť se tím přiblížíme k zásadní otázce po významu teorie ve společenskovědním poznání. Ponecháme přitom jednou provždy nevysvětleno, zda teoretické útvary, jichž používáme jako příkladů nebo na které odkazujeme, odpovídají svému účelu tak, jak jsou, zda jsou tedy vytvořeny věcně *účelně*. Otázka, do jaké míry má být např. ještě rozvíjena dnešní „abstraktní teorie“, je nakonec také otázkou ekonomie vědecké práce, kterou přece čekají i jiné problémy. „Zákonu mezního užítku“ podléhá i „teorie mezního užítku“ sama.

V abstraktní hospodářské teorii máme před sebou příklad oněch syntéz, které se obvykle označují jako „ideje“ historických jevů. Poskytují nám *ideální* obraz procesů na trhu zboží ve společnosti, jež je organizována na základě směnného hospodářství, volné konkurence a přísně racionálního jednání. Tento myšlenkový obraz spojuje určité vztahy a procesy historického života do jediného a v sobě bezrozporného kosmu *myšlených* souvislostí. Tato konstrukce, získaná *myšlenkovým* stupňováním určitých prvků skutečnosti, má co do obsahu charakter *utopie*. Její poměr k empiricky daným faktům života spočívá pouze v tom, že můžeme pragmaticky *znázornit* a v *ideálním* typu zpřístupnit *svěráz* těch souvislostí, které byly ve skutečnosti *zjištěny* anebo *předpokládány* jako souvislosti do určitého stupně působící, a které jsou v oné konstrukci zobrazeny abstraktním způsobem, tedy jako procesy závislé na „trhu“. Tato možnost může být ovšem nepostradatelná jak heuristicky, tak pro výklad hodnoty. V bádání chce ideálnětypický pojem zdokonalovat přiřazující soud: *není* „hypotézou“, ale chce tvorbě hypotéz ukazovat směr. *Není* zobrazením skutečnosti, ale chce pro zobrazení poskytovat jednoznačné výrazové prostředky. Je to tedy „idea“ *historicky* dané moderní organizace společnosti založené na hospodářském styku, již zde rozvíjíme na základě stejných logických principů, podle nichž

jsme např. konstruovali jako „genetický“ pojem ideu středověkého „městského hospodářství“. Pokud něco takového činíme, pak pojem „městského hospodářství“ *nevytváříme* jako *průměr* hospodářských zásad skutečně existujících ve všech pozorovaných městech, nýbrž právě jako *ideální typ*. Je získáván jednostranným *stupňováním jednoho* či *několika* hledisek a sloučením množství jednotlivých difusních a diskrétních jevů, které se vyskytují tu více, tu méně, místy vůbec ne, a které se spolu s jednostranně zdůrazněnými hledisky spojují ve vnitřně jednotný *myšlenkový* obraz. Ve své pojmové čistotě se tento myšlenkový obraz nikde ve skutečnosti empiricky nevyskytuje, je to *utopie*, a pro *historickou* práci vyvstává úkol, aby v každém *jednotlivém případě* zjistila, jak se *skutečnost* onomu ideálnímu obrazu blíží či jak je mu vzdálena, do jaké míry lze tedy ekonomický charakter poměrů určitého města pojmově vyjádřit jako „městskohospodářský“. Avšak pro účely výzkumu a demonstrace poskytne tento pojem, je-li obezřetně užíván, specifické služby. Naprosto stejným způsobem můžeme, abychom analyzovali ještě další příklad, načrtnout utopickým způsobem „ideu“ „řemesla“ tak, že jeho určité, co do svých důsledků jednostranně vystupňované rysy, které se difúzně vyskytují u všech, kdo toto řemeslo v nejrůznějších dobách a zemích provozovali, sloučíme do jednoho vnitřně bezrozporného ideálního obrazu a vztáhneme ho k *myšlenkovému* výrazu, který se v nich manifestuje. Dále se pak můžeme pokusit vykreslit společnost, v níž jsou všechna odvětví hospodářské, ba i duchovní činnosti ovládána maximami, které se nám jeví jako aplikace téhož principu, jenž je charakteristický pro „řemeslo“ pozvednuté na ideální typ. Proti ideálnímu typu řemesla můžeme pak dále jako antitezi postavit příslušný ideální typ kapitalistické organizace výroby, který by byl abstrahován z určitých rysů moderního velkopřemyslu, a v návaznosti na to učinit pokus o narysování utopie „kapitalistické“ kultury, tj. takové kultury, která je ovládána pouze zájmem soukromých kapitálů o své zhodnocení. Ta by jednotlivé difúzně se vyskytující rysy moderního materiálního a duchovního kulturního života, vystupňované v jejich specifčnosti, měla propojit do ideálního, pro naše pozorování bezrozporného obrazu. To by pak představovalo pokus o vylíčení „ideje“ *kapitalistické kultury* – a to, zda a jak by se mohl zdařit, musíme ponechat zcela nerozhodnuto. Je tedy možné, či spíše musí být považováno za jisté, že lze navrhnout více, dokonce v každém okamžiku velice mnoho utopií takového

druhu, z nichž se *žádná* nepodobá druhé, z nichž dokonce vůbec *ani jednu* nemůžeme v empirické realitě pozorovat jako skutečně platný řád společenských poměrů. A přesto si *každá* z nich činí nárok na to, že je znázorněním „ideje“ kapitalistické kultury a *každá* z nich si tento nárok může činit potud, pokud ze skutečnosti opravdu vybrala určité, svou *specifičností* skutečně *významné* rysy naší kultury a uvedla je v jednotný ideální obraz. Neboť ony fenomény, které nás zajímají jako kulturní jevy, tento náš zájem – svůj „kulturní význam“ – zpravidla odvozují z velice rozmanitých idejí hodnot, s nimiž je můžeme dávat do vztahu. Jak tedy existují nejrůznější „hlediska“, z nichž je můžeme nahlížet jako pro nás významné, tak se také dají používat nejrůznější principy výběru souvislostí, které pro ideální typ určité kultury použijeme.

Jaký je tedy význam takovýchto ideálnětypických pojmů pro *zkušenostní* vědu, jak ji chceme pěstovat my? Budiž předem zdůrazněno, že myšlenkové výtvořiny, o nichž zde pojednáváme, jsou „ideální“ v čistě *logickém* smyslu, a je třeba je pečlivě odlišovat od myšlenky toho, co *být má*, od toho, co je „vzorové“. Jedná se o konstrukci souvislostí, které se naší *fantazii* jeví jako dostatečně motivované, a tedy „objektivně možné“ a které se našemu nomologickému vědění jeví jako *adekvátní*.

Kdo zaujímá stanovisko, že poznání historické skutečnosti má nebo může být „bezpředpokladovým“ odrazem „objektivních“ fakt, ten jim upírá jakoukoli hodnotu. A dokonce i ten, kdo poznal, že na půdě skutečnosti žádná „bezpředpokladovost“ v logickém smyslu neexistuje a že i sebejednodušší excerpce akt či regest písemností mohou mít vůbec nějaký vědecký smysl pouze s ohledem na „významy“, a tím na ideje hodnot jako poslední instanci, ten bude přesto považovat konstrukci nějakých historických „utopií“, byť by byly jen prostředkem znázornění, za nebezpečnou pro nezaujatost historické práce, ale do značné míry jen za hříčku. A vskutku: *zda* se jedná čistě o myšlenkovou hru, anebo o vědecky plodnou pojmotvorbu, nemůže být nikdy rozhodnuto a priori; také zde existuje jen jedině měřítko: měřítko úspěšnosti při poznávání konkrétních projevů kultury v jejich souvislosti, v jejich příčinné podmíněnosti a jejich *významu*. Vytváření abstraktních ideálních typů přichází tedy v úvahu nikoli jako *cíl*, nýbrž jako *prostředek*. Avšak každé pozorné zkoumání pojmových prvků historického výkladu ukazuje, že historik, jakmile se pustí do pokusu překročit rámec pouhého konstatová-

ni konkrétních souvislostí zjišťováním *kulturního významu* nějakého sebejednoduššího individuálního procesu a charakterizovat jej, už pracuje a *musí* pracovat s pojmy, které lze zpravidla přesně a jednoznačně určit jen v ideálních typech. Nebo se snad pojmy, jako třeba „individualismus“, „imperialismus“, „feudalismus“, „merkantilismus“, „konvenční“ a nesčetné pojmové výtvořiny podobného druhu, jejichž prostřednictvím se snažíme skutečnost myšlenkově uspořádat a zmocnit se jí porozuměním, dají ve svém obsahu určit „bezpředpokladovým“ *popisem* nějakého *jednoho* konkrétního jevu nebo dokonce prostřednictvím abstraktního shrnutí něčeho, co je *společné* pro *více* konkrétních jevů? Jazyk, jímž hovoří historik, obsahuje na stovky podobných slov pro takovéto neurčité myšlenkové obrazy, která pocházejí z nerefléktované vládnoucí potřeby vyjádření a jejichž význam je zpočátku jen názorně pocíťován, avšak není myšlenkově vyjasněn. V nesčetných případech, zejména v oblasti deskriptivních politických dějin, nemusí neurčitost jejich obsahu vadit jasnosti výkladu. Pak stačí, když v jednotlivých případech *cítíme*, co má historik na mysli, anebo když se spokojíme s tím, že *partikulární* určitost pojmového, *relativně* významného obsahu v jednotlivém případě předpokládáme. Ale čím ostřeji si máme uvědomit význam nějakého kulturního jevu, tím nezbytnější se stává potřeba pracovat s jasnými, ne jen partikulárními, ale s všestranně určenými pojmy. „Definice“ oněch syntéz historického myšlení podle schématu *genus proximum* a *differentia specifica* je přirozeně nesmyslem: provedme jen zkoušku. Takováto forma zjišťování slovního významu existuje jen na půdě dogmatických disciplín, které pracují se sylogismy. Rovněž neexistuje, nebo existuje jen zdánlivě, možnost jednoduchého „popisného rozkladu“ těchto pojmů do složek, neboť jde právě o to, *které z těchto složek mají platit jako bytostné*. Jestliže se pokoušíme o genetickou definici pojmového obsahu, pak zbývá pouze forma *ideálního typu* v tom smyslu, jak jsme ho zde pevně stanovili. Je to myšlenkový obraz, který *není* historickou skutečností a už vůbec ne „vlastní“ skutečností, který tím spíše nemůže sloužit jako schéma, do něhož by měla být skutečnost zařazena jako *exemplář*, nýbrž který má význam čistě ideálního *mezního* pojmu, jímž je realita *poměrována* a s nímž je *srovnávána* kvůli objasnění jistých významných složek svého empirického obsahu. Podobné pojmy jsou útvary, v nichž za použití kategorie objektivní možnosti konstruuje-

me souvislosti, které naše fantazie, orientovaná a vycvičená na skutečnosti, *posoudí* jako adekvátní.

V této funkci je ideální typ zejména pokusem o zachycení historických individuů, případně jejich jednotlivých součástí v *genetických* pojmech. Vezměme například pojmy: „církve“ a „sekta“. Čistě klasifikačně je můžeme rozložit do komplexu charakteristických rysů, přičemž nejen hranice mezi nimi, ale i jejich obsah musí vždy zůstat pohyblivý. Chci-li ale pojem „sektu“ postihnout *geneticky*, např. s ohledem na jisté závažné kulturní významy, které měl „sektářský duch“ pro moderní kulturu, pak se stanou *podstatnými* určité znaky obou pojmů, protože k onomu působení stojí oba v adekvátním příčinném vztahu. Tyto pojmy se ale potom současně stanou *ideálnětypickými*, to znamená, že nejsou zastoupeny v úplné pojmové *čistotě*, anebo jen ojediněle. Zde jako i všude jinde každý právě ne *čistě* klasifikační pojem odvádí od reality. Jenže diskursivní povaha našeho poznání: okolnost, že skutečnost postihujeme jen prostřednictvím řetězu proměn našich představ, takovouto pojmovou stenografii postuluje. Její výslovnou pojmovou formulaci jako prostředku *báda- ní* může naše fantazie jistě často postrádat – jenže pro *zobrazení*, pokud chce být jednoznačné, je její použití na poli analýzy kultury v četných případech naprosto nevyhnutelné. Kdo pojmovou formulaci zásadně zavrhuje, ten se musí omezit na formální, například právněhistorickou stránku kulturních jevů. Přirozeně je kosmos *právních* norem zároveň pojmově jasně určitelný a (v *právním* smyslu!) pro historickou skutečnost *platný*. Avšak jejich praktický význam je právě tím, čím se zabývá společenská věda v našem smyslu. Tento význam je si velice často možné jednoznačně uvědomit pouze prostřednictvím vztahu empiricky daného k ideálnímu meznímu případu. Odmítne-li historik (v nejširším slova smyslu) pokus o formulaci nějakého takového ideálního typu jako „teoretickou konstrukci“, tj. jako něco, co není vhodné nebo lze postrádat pro jeho konkrétní poznávací záměr, pak to má zpravidla za následek, že buď vědomě či nevědomě používá jiných podobných typů, *aniž* je slovně formuluje a logicky zpracovává, anebo že zůstane vězet v oblasti neurčitě „pocíťovaného“.

Není ovšem nic nebezpečnějšího než *směšování* teorie a dějin, pocházející z naturalistických předpokladů, ať už ve formě domněnky, že jsme v oněch teoretických pojmových obrazech podrželi „vlastní“ obsah, „bytostné určení“ historické skutečnosti, anebo když se ho

používá jako Prokrústova lože, do něž mají být dějiny vtěsnány, nebo dokonce, že se v proudu jevů vůbec hypostazují „ideje“ jako „vlastní“ skutečnost, jako reálné „síly“, které se v dějinách projevují.

Zvláště toto poslední nebezpečí je akutnější tím, že jsme si také a dokonce v prvé řadě navykli jako „ideje“ epochy chápat myšlenky či ideály, které *ovládaly* masy anebo historicky závažnou část lidí oné epochy samé a byly tedy významnými jako komponenty její kulturní zvláštnosti. K tomu přistupuje ještě dvojí: nejprve okolnost, že mezi „ideou“ ve smyslu praktického či teoretického myšlenkového zaměření a „ideou“ ve smyslu ideálního *typu* epochy, konstruovaného jako pomocný pojmový prostředek, existují zpravidla určité vztahy. Ideální typ určitých společenských stavů, který se dá abstrahovat z jistých charakteristických sociálních jevů nějaké epochy, se současníkům může jevit – a tak tomu dokonce opravdu často bývá – jako ideál, o který se má prakticky usilovat, nebo alespoň jako maxima pro upravování určitých sociálních vztahů. Tak je tomu s „ideou“ „ochrany výživy“ a některými teoriemi kanonistů, zvláště sv. Tomáše, ve vztahu ke dnes používanému ideálnětypickému pojmu středověkého „městského hospodářství“, o němž už byla řeč. A teprve je tomu tak s pověstným „základním pojmem“ národního hospodářství: s pojmem „hospodářské hodnoty“. Od scholastiky až po marxistickou teorii včetně se zde myšlenka něčeho „objektivně“ platného, tj. toho, *co být má*, směřuje s abstrakcí empirického procesu tvorby cen. A ona myšlenka, že „hodnota“ statků by se *měla* regulovat podle určitých „přirozenoprávních“ principů, měla pro vývoj kultury – a to nejen středověku – nezměrný význam, a má jej dosud. A zvláště intenzivně ovlivnila také empirickou tvorbu cen. *Co však je* a může být oním *teoretickým* pojmem myšleno, to se dá skutečně jednoznačně objasnit pouze přesnou, tzn. ideálnětypickou pojmotvorbou – to by si měli v každém případě uvědomit ti, kteří se vysmívají „robinsonádám“ abstraktní teorie, a to dotud, dokud na toto místo sami nedokáží dosadit něco lepšího, což zde znamená něco *jasnějšího*.

Kauzální vztah mezi historicky konstatovatelnou *ideou*, která lidi ovládá, a mezi těmi podstatnými součástmi historické skutečnosti, z nichž lze abstrahovat ideální *typ*, který s ní koresponduje, může být přitom přirozeně utvářen nanejvýš rozličně. V zásadě lze trvat pouze na tom, že v obou případech jde o zcela odlišné věci. K tomu ale přistupuje ještě něco: *samotné* „ideje“, které ovládají lidi nějaké epochy, tj. takové ideje, které v nich působí difúzně, dokážeme

uchopit s pojmovou ostrostí zase jen *v podobě ideálního typu*, protože empiricky žijí v hlavách neurčitého a proměnlivého množství jedinců, u nichž nabývají rozmanitých odstínů co do formy i co do obsahu, co do jasnosti i co do smyslu. *Kdybychom* dokázali úplně vyložit ty složky duchovního života jedinců v určité epoše středověku, které můžeme označit např. jako „křesťanství“ těchto jedinců, tak by se přirozeně jednalo o chaos nekonečně diferencovaných a nanejvýš rozporných myšlenkových a citových souvislostí všeho druhu, a to vzdor tomu, že obzvláště středověká církev byla s to prosadit zvláště vysokou měrou jednotu víry i mravů. Jestliže se pak zeptáme, co tedy bylo v tomto chaosu středověkým „křesťanstvím“, s nímž přece neustále musíme operovat jako s pevně daným pojmem, v čem tedy záleží *ona* „křesťanskost“, *již* nacházíme ve středověkých institucích, pak se brzy ukáže, že také zde v každém jednotlivém případě používáme čistého myšlenkového útvaru, který jsme si sami vytvořili. Jedná se o spojení článků víry, církevněprávních a mravních norem, maxim životního způsobu a nesčetných jednotlivých souvislostí, které *my* sami slučujeme v „ideu“: syntéza, k níž bychom bez použití ideálnětypických pojmů vůbec nedokázali dospět bez rozporů.

Logická struktura pojmových systémů, v nichž podobné „ideje“ představujeme, a její poměr k tomu, co je nám v empirické skutečnosti bezprostředně dáno, jsou tedy ovšem nanejvýš odlišné věci. Poměrně jednoduché je to ještě tehdy, když se jedná o případy jedné nebo několika teoretických zásad snadno uchopitelných ve formulích – jako je tomu například s Kalvínovou vírou v predestinaci –, nebo o jasně formulovatelné mravní postuláty, které lidi ovládly a které mají historické účinky, takže tyto „ideje“ můžeme začlenit do myšlenkové hierarchie, kterou lze z oněch zásad logicky rozvinout. Ovšem již zde se snadno přehlédne, že empiricko-historický proces v hlavách lidí musí být zpravidla chápán jako podmíněný *psychologicky* a nikoli logicky, jakkoli silně význam nějaké myšlenky svou čistě logicky určující mocí v dějinách působil, čehož vynikajícím příkladem je marxismus. Ještě zřetelněji se ideálnětypický charakter podobných syntéz historicky působících idejí ukazuje tehdy, když ony zakládající zásady a postuláty vůbec nežijí nebo už nežijí v hlavách těch jednotlivců, kteří jsou ovládáni myšlenkami, jež z oněch zásad a postulátů logicky vyplývají nebo se z nich asociativně vyvozují, a to proto, že historicky původní zakládající „idea“ buď odumřela,

anebo se rozšířila jen ve svých důsledcích. A ještě rozhodněji vystupuje charakter oné syntézy jako *námi* vytvořené „ideje“ tehdy, jestliže od samého počátku nebyly ony zakládající zásady uvědomovány zřetelně buď vůbec anebo jen nedostatečně, nebo alespoň nenabyly formy jasných myšlenkových souvislostí. Když potom, jak se neustále stává a musí stávat, tuto proceduru podstoupíme, pak se u této „ideje“ – třeba „liberalismu“ určitého období nebo „metodismu“, případně nějaké myšlenkové nerozvinuté odrůdy „socialismu“ – jedná o *čistý* ideální typ zcela stejného charakteru, jakým byly syntézy „zásad“ hospodářské epochy, z nichž jsme vycházeli. Čím obsáhlejší jsou souvislosti, o jejichž výklad jde, a čím mnohostrannější byl jejich kulturní význam, tím *více* se jejich souhrnný systematický výklad v pojmovém či myšlenkovém systému přibližuje charakteru ideálního typu, tím *méně* je možné vystačit s jediným pojmem tohoto druhu, a proto tím přirozenější a nezbytnější jsou stále obnovované pokusy uvědomovat si prostřednictvím tvorby nových ideálních typů stále *nové* stránky významů. Např. všechny výklady „podstaty“ křesťanství jsou ideálními typy, které mají vždy a nevyhnutelně jen velmi relativní a problematickou platnost tehdy, jestliže chtějí být považovány za historický výklad empiricky daného, a naproti tomu mají vysokou heuristickou hodnotou pro bádání a vysokou systematickou hodnotu pro výklad, pokud jsou používány pouze jako pojmový prostředek pro *srovnání a poměrování* skutečnosti. V této funkci jsou takřka nepostradatelné. Avšak v podobných ideálnětypických výkladech je kromě toho zpravidla obsažen další moment, který jejich význam ještě dále komplikuje. Ideálními typy zpravidla chtějí být či bezděčně jsou nejen v *logickém*, nýbrž i v *praktickém* smyslu: jsou *vzorovými* typy, které – jako v našem případě – obsahují to, čím *má* křesťanství podle názoru jejich tvůrce být, co je *pro něho* na křesťanství „bytostné“, *protože trvale hodnotné*. Je-li tomu tak, ať už vědomě či – častěji – bezděky, pak obsahují takové ideály, *k nimž* tvůrce ideálního typu vztahuje křesťanství *hodnotícím způsobem*. Úkoly a cíle, s nimiž svou „ideu“ křesťanství srovnává, se přirozeně mohou naprosto odlišovat, ba nepochybně se vždy budou odlišovat od hodnot, k nimž vztahovali křesťanství současníci, třeba prvotní křesťané. Přirozeně, že v tomto významu už ale „ideje“ nejsou žádným čistě *logickým* pomocným prostředkem, už to nejsou pojmy, jimiž je skutečnost poměřována na základě srovnání, nýbrž jsou to ideály, jimiž je hodnotícím způsobem *posuzována*. Zde už se pak

nejedná o čistě teoretický proces *vztahování* empirického k hodnotám, nýbrž o *hodnotící soudy*, které jsou do „pojmu“ křesťanství vloženy. *Poněvadž* si zde ideální typ nárokuje empirickou *platnost*, zasahuje do oblasti hodnotícího *výkladu* křesťanství. Půda zkušeností vědy je opuštěná, a máme co činit s osobním vyznáním, *nikoli* s ideálnětypickou tvorbou *pojmu*. Jakkoli je tento rozdíl zásadní, přesto je *směšování* obou těchto zásadně odlišných významů „ideje“ v historické práci mimořádně časté. Dochází k němu vždy, jakmile historik začne ve výkladu rozvíjet své „pojetí“ nějaké osobnosti nebo epochy. V protikladu ke konstantně platným etickým měřítkům, která v duchu racionalismu používal Schlosser, chce moderní relativisticky vyškolený historik epoše, o níž hovoří, na jedné straně „rozumět z ní samé“, ale na druhé straně ji také „posuzovat“, má tedy potřebu brát měřítko svého soudu „z látky“, to znamená, že „ideu“ ve smyslu *ideálu* chce nechat vyrůst z „ideje“ ve smyslu „ideálního typu“. A estetický půvab takovéto procedury ho pak ustavičně svádí k tomu, aby stíral odlišnosti obou linií – tedy k polovičitosti, která na jedné straně nemůže zanechat hodnotícího posuzování, avšak na druhé straně usiluje o to zbavit se odpovědnosti za své soudy. Proti tomu je ale *základní povinností vědecké sebekontroly* a jediným prostředkem, jak zabránit takovým polovičitostem ostře odlišovat *srovnávání* skutečnosti s ideálními *typy* v logickém smyslu od hodnotícího *posuzování* skutečnosti na základě *ideálů*. Budiž to ještě jednou opakováno, „ideální typ“ v našem smyslu je vůči *hodnotícímu* posuzování zcela indiferentní, nemá co činit s žádnou jinou „dokonalostí“ než jen s dokonalostí čistě *logickou*. Existují stejně dobře ideální typy nevěstinců jako náboženství, a v případě nevěstinců existují ideální typy, které by se z hlediska dnešní policejní etiky jevíly jako technicky „účelné“, právě tak jako existují takové, u nichž by tomu bylo naopak.

Nutně zde musíme nechat stranou podrobnější výklad onoho zdaleka nejkomplikovanějšího a nejzajímavějšího případu: otázku logické struktury *pojmu státu*. Poznamenejme k tomu pouze: tážeme-li se, co v empirické skutečnosti odpovídá myšlence „státu“, setkáme se s nekonečným množstvím difusních a diskrétních lidských aktivit i pasivit, fakticky i právně uspořádaných vztahů, jejichž charakter je dílem jedinečný, dílem se opakuje, a které jsou jako celek udržovány prostřednictvím nějaké ideje, vírou v určité normy, které fakticky platí anebo by platit měly, a ve vztahy panství člově-

kem. Tato víra je dílem myšlenkově rozvinutým duchovním majetkem, dílem je pocitována jako něco temného, dílem je pasivně přijímána a v hlavách jednotlivců existuje v nejrozmanitějších odstínech. Pokud by oni sami tuto ideu dovedli skutečně jasně *myslet* jako takovou, tak by přece žádné „obecné učení o státu“, které ji chce rozvíjet, ani nepotřebovali. Vědecký pojem státu, ať je formulován jakkoli, je přirozeně vždy jen syntézou, již kvůli určitým poznávacím účelům provádíme *my* sami. Ale na druhé straně je také abstrahován z nejasných syntéz, které se vyskytovaly v hlavách historických lidí. Konkrétní obsah, jehož historický „stát“ v oněch syntézách současníků nabývá, však může být opět znázorněn jen orientačně na ideálnětypických pojmech. A není dále nejmenší pochyby o tom, že logicky nedokonalý způsob, jakým současníci ony syntézy provádějí, má eminentní praktický význam pro „ideje“, které si o státu vytvářejí oni sami – viz. např. německou „organickou“ metafyziku státu v protikladu k „obchodnickému“ pojetí americkému. Jinými slovy, také zde se vedle sebe vyskytují a stálý sklon přecházet jedna v druhou projevují *praktická* idea, která platí anebo o níž se *věří*, že má platit, a teoretický ideální *typ*, konstruovaný pro účely poznání.

Záměrně jsme dosud pojímali „ideální typ“ v podstatě – i když ne výlučně – jako myšlenkovou konstrukci k poměřování a soustavné charakteristice *individuálních*, tj. pro svou specifickou významných souvislostí – jako křesťanství, kapitalismus atd. To proto, abychom odstranili navyklou představu, že to, co je v oblasti kulturních projevů abstraktnětypické, je i identické a abstraktnědruhové. Tak tomu není. Aniž zde můžeme zásadně analyzovat často vykládaný a zneužíváním silně zdiskreditovaný pojem „typična“, z našeho dosavadního výkladu lze přesto vyrozumět, že tvorba typových pojmů ve smyslu vyloučení „nahodilostí“ má své místo také a zejména u *historických jedinců*. Pak ovšem také *druhové* pojmy, s nimiž se neustále setkáváme jako se součástmi historických výkladů i konkrétních historických pojmů, mohou být prostřednictvím abstrakce a stupňováním svých jistých pojmově podstatných prvků přeformovány jako ideální typy. Jedná se dokonce o prakticky zvláště početný a důležitý případ použití ideálnětypických pojmů, a každý *individuální* ideální typ se skládá z pojmových *prvků*, které jsou *druhové* a které byly formovány jako ideální typy. Také v tomto případě se však ukazuje specificky logická funkce ideálnětypických pojmů. Jednoduchým *druhovým*

pojmem ve smyslu komplexu znaků, které jsou společné více jevům, je např. pojem „směny“, pokud nepřihlížíme k významu složek tohoto pojmu, to znamená pokud prostě analyzujeme jeho každodenní jazykové používání. Jestliže však tento pojem uvedu do vztahu třeba se „zákonem mezního užítku“ a vytvořím pojem „ekonomické směny“ jako pojem ekonomicky *racionálního* procesu, pak tento stejně jako *každý* logicky plně vypracovaný pojem v sobě obsahuje soud o „typických“ *podmínkách* směny. Dostává *genetický* charakter a tím se zároveň v logickém smyslu stává ideálnětypickým, tj. vzdaluje se od empirické skutečnosti, která pouze s ním může být *srovnávána* a jen k němu se může vztahovat. Něco podobného platí o všech takzvaných „základních pojmech“ národního hospodářství: v *genetické* formě je lze vypracovat pouze jako ideální typy. Protiklad mezi jednoduchými *druhovými* pojmy, které pouze shrnují to, co je *empirickým* jevům společné, a mezi *ideálními* typy druhu – jako například ideálnětypický pojem „podstaty“ řemesla – je v jednotlivostech přirozeně plynulý. Avšak *žádný* *druhový* pojem jako takový nemá „typický“ charakter a čistý „průměrný“ *typ* druhu neexistuje. Všude tam, kde – např. ve statistice – hovoříme o „typických“ veličinách, jde o *více* než pouhý průměr. Čím více se jedná o prostou *klasifikaci* procesů, které se v realitě vyskytují jako masové jevy, tím více se jedná o pojmy *druhu*, čím více jsou naproti tomu pojmově formovány komplikované historické souvislosti v těch svých složkách, v nichž spočívá jejich specifický *kulturní význam*, tím více bude mít tento pojem – nebo systém pojmů – charakter *ideálního* typu. Neboť účelem ideálnětypické tvorby pojmů nikdy a nikde *není*, aby přiváděla k jasnému vědomí to, co má na kulturních jevech povahu druhu, nýbrž naopak to, co je na nich *specifické*.

Fakt, že mohou být a jsou používány ideální typy, a to i *druhové*, probouzí *metodický* zájem teprve v souvislosti s jinou skutečností. Až doposud jsme ideální typy poznávali v podstatě pouze jako abstraktní pojmy souvislosti, které si představujeme jako setrvávající v proudu dění a které před námi vyvstávají jako historická individua podléhající vývoji. Nyní ale vzniká komplikace, že se pomocí pojmu „typična“ mimořádně snadno znovu reaktivuje naturalistický předpoklad, že cílem sociálních věd musí být redukce skutečnosti na „zákonny“. Také *vývojové změny* lze totiž konstruovat jako ideální typy a tyto konstrukce mohou mít velmi značnou heuristickou hodnotu. Avšak přitom vzniká do značné míry nebezpečí, že ideální typ

a skutečnost se budou navzájem pronikat. Můžeme např. dospět k teoretickému závěru, že v *přísně* „řemeslně“ organizované společnosti by jediným zdrojem akumulace kapitálu mohla být pozemková renta. Odtud pak můžeme velice snadno zkonstruovat – neboť správnost této konstrukce by se zde nezkoumala – ideální obraz přeměny řemeslné formy hospodářství ve formu kapitalistickou jako podmíněný určitými jednoduchými faktory: omezeným množstvím půdy, rostoucím počtem obyvatelstva, přílivem drahých kovů, racionalizací životního způsobu. Zda empiricko-historický proces probíhal fakticky jako onen zkonstruovaný, to bychom teprve museli prozkoumat za pomoci této konstrukce jako heuristického prostředku, a to cestou srovnávání ideálního typu a „fakt“. Pokud byl ideální typ zkonstruován „správně“ a *neodpovídá-li* skutečný průběh průběhu ideálnětypickému, bylo by tím dokázáno, že středověká společnost v určitých vztazích *nebyla* společností přísně „řemeslnou“. A byl-li ideální typ konstruován heuristicky „ideálním“ způsobem – zda a jak by tomu v našem případě mohlo být, zde vůbec neuvažujeme –, pak zároveň zaměří bádání směrem, který povede k přesnějšímu postihu specifčnosti a historického významu oněch *nikoli* řemeslných složek středověké společnosti. *Jestliže* k tomuto výsledku vede, pak splnil svůj logický účel, a to právě *tím*, že manifestoval svou vlastní neskutecnost. V tomto případě se stal testem hypotézy. Tento proces nezbuzuje žádné metodologické pochybnosti, *dokud* máme stále na mysli, že ideálnětypická *konstrukce* vývoje a *dějiny* jsou dvě naprosto odlišné věci, a že konstrukce zde byla pouze prostředkem, kterým došlo k *platnému* přiřazení nějakého historického procesu k jeho skutečným příčinám z okruhu těch, které jsou podle stavu našeho poznání *možné*.

Jak dokládá zkušenost, přísné dodržování tohoto odlišení bude často neobyčejně ztěžováno jednou okolností. V zájmu názorné demonstrace ideálního typu či ideálnětypického vývoje se budeme pokoušet *ozřejmit* je názorným materiálem z empirickohistorické skutečnosti. Nebezpečí tohoto o sobě zcela legitimního postupu spočívá v tom, že historické vědění se zde najednou ukazuje jako *sluha* teorie, místo aby tomu bylo naopak. Teoretik je ve značném pokušení, aby tento poměr buď považoval za normální nebo, což je horší, aby teorii směřoval s historií či je přímo navzájem zaměňoval. Ve vystupňované podobě je tomu tak tehdy, *jestliže* se ideální konstrukce nějakého vývoje zpracovává pomocí pojmové klasifikace

ideálních typů určitých útvarů (např. konstrukce řemeslných forem podniků vycházející od „uzavřeného domácího hospodářství“, nebo třeba konstrukce náboženských pojmů počínající „bohy okamžiku“) jako klasifikace *genetická*. Posloupnost typů, vznikající na základě zvolených pojmových znaků, se pak jeví jako jejich zákonitě nutná historická následnost. Logický řád pojmů na jedné straně a empirické uspořádání pojmů v prostoru, čase a příčinné souvislosti na straně druhé se pak jeví navzájem tak stmeleny, že pokušení znásilnit realitu, abychom potvrdili reálnou platnost naší konstrukce ve skutečnosti, se stává téměř neodolatelné.

Záměrně jsme se vyhnuli demonstracím ideálnětypických konstrukcí na případě, který je pro nás zdaleka nejzávažnější: na *Marxovi*. Učinili jsme tak proto, abychom výklad příliš nekomplikovali začleňováním interpretací Marxe a abychom nepředbíhali určitým výkladům v našem časopise, který bude mít jako pravidelný předmět kritické analýzy literaturu, která o tomto velkém mysliteli vzniká a navazuje na něj. Zde budiž proto jen konstatováno, že přirozeně *všechny* specificky marxistické „zákonitosti“ a vývojové konstrukce – pokud jsou *teoreticky* bezchybné – mají ideálnětypický charakter. Eminentní, ba jedinečný *heuristický* význam právě těchto ideálních typů, pokud je užíváme, abychom s nimi *srovnávali* skutečnost, a právě tak jejich nebezpečnost, pokud jsou prezentovány jako empiricky platné či dokonce jako *reálné* (tj. v pravdě metafyzické) „hybné síly“, „tendence“ atd., zná každý, kdo s marxistickými pojmy kdy pracoval.

Druhé pojmy – ideální typy – ideálnětypické druhy pojmy – ideje ve smyslu v historických lidech empiricky působících myšlenkových spojení – ideální typy oněch idejí – ideály, které historické lidi ovládají – ideální typy takových ideálů – ideály, k nimž historik vztahuje *dějiny* – *teoretické* konstrukce za *ilustrativního* použití empirična – *historické* zkoumání s použitím teoretických pojmů jako ideálních mezních případů – k tomu pak různé možné komplikace, které zde mohly být pouze naznačeny: to vše jsou pouhé myšlenkové výtvary, jejichž vztah k empirické skutečnosti toho, co je bezprostředně dáno, je v každém jednotlivém případě problematický: už tento samotný seznam ukazuje nekonečnou propletenost pojmově-metodic- kých problémů, které v oblasti věd o kultuře zůstávají vždy životné. A museli jsme si zcela zakázat pouštět se zde, kde mají být problémy jen *ukázány*, do seriózních praktickometodologických otázek a poku-

sit se zevrubněji vyložit vztahy ideálnětypického poznání a poznání „zákonů“, vztah ideálnětypických pojmů k pojmům kolektivním atp.

I po všech těchto sporech bude historik přesto nadále trvat na tom, že panství ideálnětypické formy pojmotvorby a konstruktivnost jsou specifickými symptomy mládí nějaké disciplíny. A v tom mu musíme dát v jistém smyslu za pravdu, ovšem s jinými důsledky, než jaké bude vyvozovat on. Vezměme několik příkladů z jiných disciplín. Je jistě pravdou, že utrápený kvartánek stejně jako primitivní filolog si řeč zpočátku představují „organicky“, tj. jako nadempirický *celek* ovládaný normami, avšak úlohou vědy je, aby zjistila, co by jako pravidlo řeči platit *mělo*. Logicky zpracovávat „spisovnou řeč“, jak to udělal například Crusca, a její obsah redukovat na *pravidla*, je běžně tou první úlohou, kterou si „filologie“ klade. A když dnes proti tomu vůdčí jazykovědec prohlašuje za předmět filologie „mluvu každého jednotlivce“, pak je samotné vytyčení podobného programu možné jen tehdy, když už ve spisovné řeči existuje relativně pevný ideální typ, s nímž onen jinak naprosto neorientovaný a bezbřehý výzkum nekonečné rozmanitosti *mluvy* může (alespoň mlčky) operovat. A nejinak fungovaly konstrukce přírozenoprávních a organických teorií státu nebo třeba – abychom připomněli ideální typ v *našem* smyslu – teorie antického státu Benjamina Constanta. Dokud jsme se nenaučili vyznat se v nezměrném moři empirických fakt, byly tyto konstrukce do jisté míry něčím jako nouzovými přístavy. Zralá věda tedy opravdu znamená neustálé *překonávání* ideálního typu, pokud je myšlen jako empiricky *platný* nebo jako *druhový pojem*. A např. používání duchaplné Constantovy konstrukce pro demonstraci jistých stránek a historických zvláštností antického státního života je ještě dnes, pokud pečlivě zachováváme její ideálnětypický charakter, naprosto legitimní. Ale především: jsou vědy, kterým je přisouzena věčná mladost a jsou to všechny *historické* disciplíny, všechny ty disciplíny, jimž věčně postupující proud kultury předkládá stále nové problémy. K bytostnému určení jejich úlohy patří pomíjivost *všech*, ale zároveň i nevyhnutelnost neustále *nových* ideálnětypických konstrukcí.

Pokusy o zjištění „vlastního“, „pravého“ smyslu historických pojmů se stále opakují a nikdy nedojdou konce. Syntézy, s nimiž historie trvale pracuje, zůstávají v důsledku toho zcela zákonitě buď jen relativně určitými pojmy, nebo, pokud má být dosaženo jedno-

značnosti pojmového obsahu, jednotlivý pojem se stává abstraktním ideálním typem a tím se odhalí jako teoretické, tedy „jednostranné“ hledisko, z něž může být skutečnost osvětlena, k němuž se může vztahovat, ale které se samozřejmě vykazuje jako nevhodné schéma, jímž by skutečnost mohla být beze zbytku uspořádána. Neboť žádný z oněch myšlenkových systémů, bez nichž se při postihování složek skutečnosti významných v daném okamžiku nemůžeme obejít, nemůže přece její nekonečné bohatství vyčerpat. Žádný z nich není ničím jiným než pokusem zavést na základě daného stavu našeho vědění a na základě oněch pojmových útvarů, jež máme v daném okamžiku k dispozici, řád do chaosu těch skutečností, které jsme už pojali do okruhu našeho zájmu. Pojmový aparát, který minulost rozvinula myšlenkovým zpracováním, což však popravdě znamená: myšlenkovým *přetvořením* bezprostředně dané skutečnosti a uspořádáním v oněch pojmech, které odpovídaly stavu jejího poznání i zaměření jejího zájmu, je ve stálém sporu s tím, co novým poznáním ze skutečnosti můžeme a *chceme* získat. V tomto boji se uskutečňuje pokrok kulturněvědní práce. Jejím výsledkem je proces neustálého přetváření těch pojmů, jimiž se skutečnost pokoušíme uchopovat. Dějiny věd o sociálním životě proto jsou a zůstanou neustálým střídáním mezi pokusem o myšlenkové uspořádání faktů prostřednictvím pojmotvorby – mezi rozkladem takto získaných myšlenkových obrazů rozšířením a posunem vědeckého horizontu – a mezi tvorbou nových pojmů na takto změněném základě. Tím se vůbec neříká, že vytvářet pojmové systémy by bylo *vůbec* pochybné – každá věda, i prostý historický výklad, pracuje s pojmovou zásobou své doby –, nýbrž vyjadřuje se tím *ta* okolnost, že ve vědách o lidské kultuře je tvoření pojmů závislé na postavení problémů, a že toto se mění se samotným obsahem kultury. Pomíjivost každé podobné syntézy ve vědách o kultuře s sebou nese už vztah pojmu a toho, co je pojato. Hodnota pokusů o velké pojmové konstrukce byla v oblasti naší vědy zpravidla v tom, že odhalovaly *meze* významu právě onoho hlediska, které měly v základech. Nejzávažnější pokrok na poli sociálních věd je věcně spjat s posunem praktických problémů kultury a bere na sebe *formu* kritiky pojmotvorby. Bude jedním z nejpřednějších úkolů našeho časopisu, aby sloužil právě účelu této kritiky, a tím i zkoumání *principů syntézy* v oblasti sociální vědy.

Důsledky, které je nutno z dosud řečeného vyvodit, nás nyní vedou k bodu, kde se snad naše názory v ledasčem rozcházejí s názory mnohých i vynikajících zástupců historické školy, k jejímž dětem, jak známo, patříme i my sami. Tito totiž často výslovně nebo i mlčky setrvávají v mínění, že konečným cílem, účelem každé vědy je uspořádat svou látku do systému pojmů, jejichž obsah lze získat pozorováním empirických pravidelností, tvorbou hypotéz a jejich verifikací, a že tento systém lze pomalu zdokonalovat, až z něj jednou vznikne „úplná“, a tedy deduktivní věda. Současná historicko-induktivní práce je jen předběžnou prací k tomuto cíli, podmíněnou nedokonalostí naší disciplíny: přirozeně, že nic se ze stanoviska tohoto způsobu uvažování nemůže jevit pochybnějším, než by bylo tvoření a užívání přesných pojmů, které by se přece muselo snažit předčasně řešit onen cíl daleké budoucnosti. Zásadně nenapadnutelné by toto pojetí bylo na půdě anticko-scholastické teorie poznání, již má stále ještě v krvi spousta specialistů historické školy: předpokládá se, že účelem pojmů je *odraz* „objektivní“ reality; odtud také neustále se opakující poukaz na *neskutečnost* všech přesných pojmů. Kdo však do důsledků domyslí základní myšlenku moderní teorie poznání, odkazující ke Kantovi, že pojmy jsou spíše myšlenkovými prostředky k duchovnímu ovládnutí empiricky daného a ničím jiným být nemohou, tomu okolnost, že přesné genetické pojmy jsou nutně ideálními typy, nebude argumentem proti jejich tvoření. Pro něj se poměr pojmu a historické práce obrátí; onen konečný cíl se mu bude jevit jako logicky nemožný, pojmy nejsou *cílem*, nýbrž *prostředkem* k poznání souvislostí, které jsou významné z individuálních hledisek: právě *proto*, že obsahy historických pojmů jsou nutně proměnné, musí být nutně v daném okamžiku formulovány přesně. Bude pouze požadovat, aby byl při jejich *užívání* vždy pečlivě zachován jejich charakter jako ideálních myšlenkových útvarů, aby ideální typ nebyl zaměňován s dějinami. Bude věřit, protože pro nevyhnutelné střídání vůdčích hodnotících idejí definitivní historické pojmy skutečně nepřicházejí v úvahu jako obecný konečný cíl vědy, že právě tím, že se pro *jednotlivé*, v daném okamžiku vůdčí hledisko vytvářejí ostré a jednoznačné pojmy, je dána možnost, abychom si v daném okamžiku jasně uvědomovali *meze* jejich platnosti.

Bude se ale poukazovat na to, a my sami jsme to připustili, že konkrétní historickou souvislost je velice dobře možné znázornit v jednotlivém případě jejího průběhu, aniž by byla neustále vztaho-

vána k definovaným pojmům. Proto od historika naší disciplíny budeme vyžadovat, aby právě tak, jak to bylo řečeno o historikovi politiky, hovořil „jazykem života“. Jistě! K tomu je třeba říci jen tolik, že při tomto postupu často zůstává do *značné* míry věcí náhody, zda si jasně uvědomujeme hledisko, jímž pojednáváný proces nabývá významu. Obecně se nenacházíme ve výhodné situaci politického historika, pro kterého kulturní obsahy, k nimž svůj výklad vztahuje, zpravidla bývají jednoznačné – nebo se tak jeví. Na každém jen názorném líčení ulpívá něco ze zvláštnosti významu *uměleckého* zobrazení: „Každý vidí, co má na srdci“ – platné *soudy* všude předpokládají *logické* zpracování názorného, to znamená užívání *pojmů*, a je sice možné a často esteticky lákavé udržovat je *in petto*, vždy to však ohrožuje čtenářskou, a často i spisovatelskou jistotu orientace v obsahu a dosahu jeho soudů.

Avšak zanedbávání přesné pojmotvorby může být zcela mimořádně nebezpečné pro praktická, hospodářská a sociálněpolitická zkoumání. Pro nezavěcnost je přímo neuvěřitelné, co zmatků zde např. natropilo používání termínu „hodnota“ – onoho v bolestech zrozeného dítěte naší disciplíny, jemuž vůbec nějaký jednoznačný smysl může být dán *pouze* ideálnětypickým způsobem –, či používání slov jako „produktivní“, „z národohospodářského stanoviska“ atp., která by v žádné pojmově jasné analýze vůbec neobstála. To, co zde tak neblaze působí, jsou především *kolektivní* pojmy, vypůjčené z běžné řeči. Vezměme jen školní, pro laika co nejpochoptelnější příklad, pojem „zemědělství“, vyskytující se ve slovním spojení „zájmy zemědělství“. „Zájmy zemědělství“ vezměme nejprve jako empiricky konstatovatelné, více či méně jasné *subjektivní* představy jednotlivých hospodařících jedinců o svých zájmech. Odhlédněme zde přitom zcela od nesčetných konfliktů zájmů mezi zemědělci, kteří se zabývají šlechtěním dobytka, jeho chovem na maso, pěstováním obilí, zkrmováním obilí, destilací alkoholu atd. Sice ne každý laik, nicméně však už každý odborník rozpozná onu hustou spleť navzájem se prostupujících i protikladných hodnotových vztahů, která je zde nejasně představena. Zde jich chceme uvést jen několik: zájmy rolníků, kteří chtějí svůj statek prodat a mají proto zájem pouze na rychlém zvýšení ceny půdy; přímo protikladný je zájem těch, kteří si chtějí půdu zakoupit, zcelit či najmout; jiný je zájem oněch, kteří chtějí svým potomkům zachovat určitý statek z důvodů sociálních výhod, a proto také mají zájem na stabilitě vlastnictví půdy; proti-

kladný je zájem těch, kteří si ve vlastním zájmu anebo v zájmu svých dětí přejí přesun půdy k lepšímu hospodáři, či – což není totéž – ke kapitálově nejsilnějšímu kupci; existuje také čistě ekonomický zájem „nejzdatnějších hospodářů“ (ve smyslu soukromého hospodaření) na ekonomické svobodě pohybu; ta je v konfliktu se zájmem určitých vládnoucích vrstev na udržení tradičních sociálních a politických pozic vlastního „stavu“, a tím i vlastních potomků; proti tomu se obrací sociální zájem *nevládnoucích* vrstev zemědělců na odstranění právě těchto horních, jejich vlastní pozice ohrožujících vrstev; jejich zájmem, který s tím za určitých okolností může kolidovat, je, aby v oněch vrstvách našli politické vůdce, kteří by se zasadili o ochranu jejich výdělečných zájmů. Ačkoli jsme postupovali naprosto paušálně a nepřesně, mohl by se tento seznam ještě podstatně rozšířit a nedobrali bychom se jeho konce. Ponechme stranou okolnost, že se spíše „egoistickými“ zájmy tohoto druhu se směšují a spojují nejrůznější čistě ideální hodnoty, které je mohou potlačovat a usměrňovat, a uvědomme si především, že pokud mluvíme o „zájmech zemědělství“, nemyslíme zpravidla *jen* na ony materiální a ideální hodnoty, k nimž dotyční zemědělci sami své „zájmy“ vztahují, nýbrž vedle toho i na zčásti zcela heterogenní ideje hodnot, k nimž zemědělství můžeme vztahovat *my* – například: zájmy na produkci, odvozené ze zájmu o to, aby výživa obyvatelstva byla laciná, s čímž není vždy totožný zájem, aby byla kvalitní, přičemž zájmy města a venkova se mohou dostávat do nejrůznějších kolizí, a přitom zájem současné generace naprosto nemusí být identický s pravděpodobnými zájmy generací budoucích; populační zájmy, obzvláště zájem na *početném* venkovském obyvatelstvu, odvozený buď z mocenskopolitických nebo vnitropolitických zájmů „státu“ či z různých jiných navzájem rozdílných ideálních zájmů, např. z očekávaného vlivu početného venkovského obyvatelstva na kulturní zvláštnosti země; tento populační zájem může kolidovat s nejrůznějšími soukromohospodářskými zájmy všech vrstev venkovského obyvatelstva, teoreticky dokonce i se všemi přítomnými zájmy masy venkovského obyvatelstva. Nebo třeba zájem na určitém druhu sociálního *členění* venkovského obyvatelstva kvůli zvláštním politickým či kulturním vlivům, jež z toho vyplývají: tento zájem může svým zaměřením kolidovat se všemi myslitelnými současnými a budoucími zájmy jednotlivých rolníků stejně tak jako „státu“, byť by byly sebenaléhavější.

A – což věc komplikuje dále – „stát“, do jehož „zájmu“ tyto i četné jiné podobné jednotlivé zájmy rádi vtahujeme, je pro nás přitom často pouze krycí adresou nanejvýš spletitého klubka idejí hodnot, k nimž v jednotlivém případě stát vztahujeme: čistě vojenská obrana navenek; zajišťování vládnoucího postavení dynastie či určitých tříd uvnitř; udržování a rozšiřování formální státní jednoty národa, ať už pro ni samu jako takovou anebo v zájmu o udržení určitých objektivních, navzájem opět velice odlišných kulturních hodnot, které jako národ sjednocený ve státě doufáme zastupovat; přetváření sociálního charakteru státu ve smyslu určitých, opět velice odlišných kulturních ideálů – vedlo by příliš daleko, kdybychom i jen naznačovali, co vše pokrývá souhrnné označení „státní zájmy“, k nimž můžeme vztahovat „zemědělství“. Zde zvolený příklad a ještě více náš souhrnný rozbor jsou neobratné a jednoduché. Jen ať si laik jednou zkusi podobně (a ještě důkladněji) analyzovat třeba pojem „třídní zájem dělníků“, aby viděl, jaká za ním vězí rozporuplná spleť zájmů a ideálů, zčásti dělnických a z části těch, za nimiž dělníky vidíme *my*. Hesla o konfliktech zájmů nelze překonat prostřednictvím čistě empirického zdůraznění jejich „relativity“: jasné a přesné pojmové stanovení různých *možných* hledisek je jedinou cestou, která nás vede za nejasnost frází. „Argument svobodného obchodu“ jako *světový názor* či jako platná *norma* je směšný, ale našim výkladům obchodní politiky už způsobilo velké škody – a to zcela bez ohledu na to, *jaké* obchodněpolitické ideály chce kdo zastávat –, že jsme podcenili heuristickou hodnotu staré životní moudrosti největších obchodníků světa, jež je v takovýchto ideálnětypických formulích uložena. Hlediska, která v jednotlivém případě přicházejí v úvahu, se stanou ve své zvláštnosti skutečně zřetelnými jedině v ideálnětypických pojmových formulích, a to cestou *konfrontace* empirického s ideálním typem. Používání nediferencovaných kolektivních pojmů, s nimiž pracuje běžná mluva, jenom vždy zakrývá nejasnosti myšlení či chtění, velice často je nástrojem pochybných úskoků, vždy je však prostředkem, jak bránit vypracování správného pojmání problému.

Dospěli jsme na konec těchto výkladů, jejichž účelem bylo jenom, aby vynikla ona často jako vlas tenká hranice oddělující víru od vědy a aby se ozřejmil *mysl* snahy o sociálněekonomické poznání. *Objektivní* platnost všeho zkušenostního vědění je založena na tom a jen na tom, že je daná skutečnost uspořádána podle kategorií, které

jsou ve specifickém smyslu *subjektivní*, tvoří totiž *předpoklad* našeho poznání a jsou vázány na předpoklad *hodnoty* té pravdy, již je nám s to poskytnout pouze zkušenostní vědění. Pokud někdo tuto pravdu nepovažuje za hodnotnou – a víra v hodnotu vědecké pravdy je produktem určitých kultur, a nikoli něčím přirozeně daným –, tomu nemáme prostředky naší vědy co nabídnout. Ten bude ovšem marně hledat nějakou jinou pravdu, která by mu vědu nahradila právě v tom, co může vykonat pouze *ona sama*: pojmy a soudy, které nejsou empiricky skutečné, také skutečnost neodrážejí, nýbrž umožňují jí platným způsobem *myšlenkově uspořádat*. Jak jsme viděli, v oblasti empirických sociálních věd o kultuře je možnost smysluplného poznání toho, co je pro nás z nekonečné rozmanitosti dění podstatné, vázána na neustálé používání hledisek specifičnosti zvláštního charakteru, jež jsou všechna v poslední instanci zaměřena na hodnotové ideje, které jsou sice samy empiricky zjistitelné a prožitelné jako prvky veškerého smysluplného lidského jednání, avšak které nejsou co do své platnosti empirickou látkou odůvodnitelné. „Objektivita“ sociálněvědního poznání spíše závisí na tom, že empiricky dané je sice stále orientováno na ony hodnotové ideje, jež jedině jí propůjčují poznávací *hodnotu*, z níž je chápána co do svého významu, že se však z něho přesto nikdy nevytvoří piedestal pro empiricky nemožný důkaz jejich platnosti. A *víra* v nadempirickou platnost posledních a nejvyšších hodnotových idejí, v nichž zakotvujeme smysl vlastní existence a jež všichni v nějaké formě v hloubi duše chováme, nevyklučuje ustavičnou proměnnost konkrétních hledisek, jimiž empirická skutečnost nabývá svého významu, nýbrž ji naopak zahrnuje: život ve své racionální skutečnosti a obsah jeho *možných* významů jsou nevyčerpatelné, *konkrétní* vztahení k hodnotám proto zůstává až do nedohledné budoucnosti lidské kultury proměnlivé. Světlo, které z oněch nejvyšších hodnotových idejí vyzařuje, dopadá vždy jen na stále se proměňující konečnou část nezměrného chaotického toku událostí, který se valí vpřed časem.

Toto všechno necht' není ale chápáno mylně, jako by vlastním úkolem sociální vědy měla být neustálá štvánice za novými hledisky a pojmovými konstrukcemi. *Naopak*: nic by se zde nemělo zdůraznit ostřeji než věta, že výlučným a jediným cílem, jemuž chce vedle jiných prostředků sloužit také práce na tvorbě a kritice pojmů, je služba při poznávání *kulturního významu konkrétních historických*

souvislosti. – Také na poli naší vědy existují – použijeme-li výrazů F. T. Vischera – „látkožrouti“ i „mysložrouti“. Nenasytou chuť po faktech v případě těch prvních lze ukojit pouze spisovým materiálem, folianty statistik s anketami, pro jemnost nové myšlenky nemají cit. Labužnictví druhých si kazí chuť na fakta stále novými destiláty myšlenek. Ono právě mistrovství, jímž se obrovskou měrou mezi historiky vyznačoval např. Ranke, se projevuje právě tím, že něco nového dokáže vytvořit i přesto, že vztahuje *známá* fakta ke *známým* hlediskům.

Veškerá kulturněvědní práce v období specializace, jakmile se už jednou prostřednictvím určitého vytyčení problémů zaměřila na určitou látku a jakmile si vytvořila své metodické principy, bude na zpracování této látky pohlížet jako na samoúčelné, aniž by poznávací hodnoty jednotlivých fakt stále kontrolovala posledními hodnotovými idejemi, aniž by si svého zakotvení v těchto hodnotových idejích byla vždy vědoma, a je to tak dobře. Někdy se však barevnost mění: význam nereflektovaně zhodnocených hledisek se stává nejistý, cesta se ztrácí v soumraku. Světlo velkých kulturních problémů se posune jinam. Pak se i věda připravuje na to, že změní své stanovisko i svůj pojmový aparát, aby z výše myšlenky pohlédla na proud událostí. Pak táhne krajem podle těch hvězd, které jedině jsou s to dát její práci smysl a směr:

... *nový pud je probuzen.*
Já spěchám dál, to věčné světlo pít,
za mnou je noc a před sebou mám den;
nade mnou nebesa, tam v hloubkách vlny běží.⁴

⁴ J. W. Goethe, *Faust*, přel. O. Fischer, Praha 1982, 3. vyd. – Pozn. překl.

tyřících literátů. Jak by mohly nebo měly vypadat reálně „německé ideje roku 1918“, při jejichž formování budou mít slovo váleční navrátilci, to ovšem dnes nemůže dopředu asi nikdo říci. Na nich však bude záviset budoucnost.

Věda jako povolání

(1919)

Mám podle vašeho přání hovořit o „vědě jako povolání“. Je určitou pedanterií nás národohospodářů, jíž bych se rád držel, že totiž vždy vycházíme z vnějších poměrů, zde tedy od otázky, jak se utváří věda jako povolání v materiálním smyslu slova. To ale dnes v podstatě prakticky znamená: jak se utváří postavení absolventa, jenž je odhodlán, že se bude v akademickém životě profesionálně věnovat vědě? Abychom pochopili, v čem spočívá zvláštnost našich německých poměrů, je účelné postupovat srovnávacím způsobem a zpřítomnit si, jak to vypadá v zahraničí, kde v tomto ohledu existuje nejnápadnější rozdíl ve srovnání s poměry u nás: ve Spojených státech.

Každý ví, že kariéra mladého muže, jenž se věnuje vědě jako povolání, u nás začíná „soukromou docenturou“. Po dohodě a se souhlasem příslušného zástupce oboru se dotyčný habilituje na universitě, a to na základě nějaké knihy a většinou po velice formální zkoušce před fakultou, a má pak neplacené přednášky o předmětu, jež si sám určí, v rámci své venia legendi. Je přitom odměňován jen školným od studentů. V Americe normálně začíná životní dráha zcela jinak, totiž zaměstnáním „asistenta“. Asi podobným způsobem, jak to u nás bývá zvykem ve velkých ústavech přírodovědeckých a lékařských fakult, kde o formální habilitaci na soukromého docenta usiluje jen zlomek asistentů a často velmi pozdě. Prakticky tento rozdíl znamená, že u nás je životní dráha muže vědy vcelku vybudována na plutokratických předpokladech. Pro mladého vědce, který nemá žádné jmění, je totiž velmi odvážné, aby se vůbec vydal napospas podmínkám akademické kariéry. Musí přinejmenším dokázat, že vydrží určitý počet let, aniž by vůbec věděl, zda má potom šanci dosáhnout postavení, jež by stačilo k obživě. Ve Spojených státech

proti tomu existuje systém byrokratický. Zde je mladý muž od počátku placen. Pochopitelně skromně. Plat většinou sotva dosahuje výše odměny ne zcela vyučeného dělníka. Přesto začíná se zdánlivě zajištěným postavením, neboť je pevně odměňován. Jediným pravidlem je, že může, podobně jako naši asistenti, dostat výpověď, a s touto bezohledností se často setkává, když neodpovídá očekáváním. Tato očekávání mají ale podobu, že vytvářejí „plný dům“. To se německému soukromému docentovi stát nemůže. Kde už jej jednou zaměstnají, tam ho nepropustí. „Nároky“ sice nemá, žije ale pochopitelně v představě, že má, když několik roků působil, určitý druh morálního nároku, aby se naň bral ohled. Také – a to je často velmi důležité – v otázce případné habilitace jiných soukromých docentů. Problém, zda se má zásadně habilitovat každý, kdo se prokázal jako zdatný učenec, nebo zda máme brát ohled na „potřeby výuky“, a tedy již působícímu docentovi poskytnout monopol výuky, je trapné dilema, jež souvisí s dvojí tváří akademického povolání, o níž se brzy zmíníme. Většinou padne rozhodnutí ve prospěch druhého řešení. To však znamená zvýšené nebezpečí, že příslušný odborný profesor, i ten subjektivně nejsvědomitější, dává přednost svým žákům. Já osobně – aby to bylo řečeno otevřeně – jsem se držel zásady, že vědec, který získal doktorský titul u mě, se musí legitimovat a habilitovat u někoho jiného. Avšak výsledkem bylo, že jeden z mých nejzdatnějších žáků byl jinde odmítnut, neboť mu nikdo *neuvěřil*, že důvodem je právě toto.

Další rozdíl oproti Americe je v tom, že u nás má soukromý docent vcelku méně možností přednášet, než by si sám přál. Má sice právo, aby o svém oboru měl jakoukoli přednášku. To se však pokládá za neslýchanou bezohlednost vůči starším docentům, a „velké“ přednášky jsou zpravidla svěřovány reprezentantovi oboru, zatímco docent se spokojuje přednáškami vedlejšími. Výhodou je, že svá mladá léta může, i když poněkud nedobrovolně, věnovat vědecké práci.

V Americe je to uspořádáno zásadně jinak. Právě ve svých mladých letech je docent absolutně přetěžován, protože je placen. V oddělení germanistiky má například profesor tříhodinovou přednášku o Goethovi a tím to končí – kdežto mladší „assistant“ je rád, když při dvanácti hodinách týdně může vedle jednostranné výuky němčiny přednášet o básnicích nanejvýš Uhlandova formátu. Neboť učební

plány sestavují úřední odborné instance a zde je „assistant“ závislým zaměstnancem, stejně jako asistenti našich ústavů.

Můžeme nyní zcela jasně pozorovat, že nejnovější vývoj univerzitního školství v nejširších oblastech vědy se u nás ubírá americkým směrem. Velké ústavy lékařského a přírodovědeckého zaměření jsou „státněkapitalistickými“ podniky. Nelze je spravovat bez podnikových prostředků největšího rozsahu. A zde se objevuje stejná skutečnost jako všude tam, kde začíná kapitalistické podnikání: „oddělení dělníka od výrobních prostředků“. Dělník, tedy asistent, je odkázán na pracovní prostředky, jež dává k dispozici stát; v důsledku toho je tudíž stejně závislý na řediteli ústavu jako zaměstnanec v továrně, neboť ředitel ústavu si v dobré víře představuje, že tento ústav je „jeho“ ústavem, a také si v něm tak počíná. A náš asistent je na tom často stejně překárně jako každá „proletářská“ existence a jako „assistant“ americké university.

Náš německý univerzitní život se, stejně jako náš život vůbec, v mnoha velice důležitých bodech amerikanizuje a tento vývoj, o tom jsem přesvědčen, bude dále zasahovat i ty obory, kde, jak je tomu ještě do značné míry v mém oboru, řemeslník vlastní pracovní prostředek sám (především knihovnu), tak jako tomu bylo v řemeslné živnosti v minulých dobách. Tento vývoj jde naplno dál.

Technické přednosti jsou zcela nepochybné, stejně jako je tomu ve všech kapitalistických a současně byrokratizovaných provozech. Avšak „duch“, který jim vládne, je jiný než konzervativní atmosféra německých universit. Existuje neobyčejně hluboká propast, vnější i vnitřní, mezi šéfem takového velkého kapitalistického univerzitního podniku a obyčejným ordináři starého stylu. A také mezi jejich vnitřními postoji. Nechtěl bych zde dále rozvádět. Starý univerzitní řád se vnějšně i vnitřně stal čímsi fiktivním. Zůstal však a podstatně se vystupňoval také ten moment, který je univerzitní životní dráze vlastní: zda se takovému soukromému docentovi, nemluvě o asistentovi, vůbec někdy podaří dopracovat postavení opravdového ordinária nebo dokonce ředitele ústavu, to je záležitost, která je jednoduše *hazardem*. Jistě: nevládne zde jen náhoda, vládne ale v neobyčejně velké míře. Sotva znám na světě jinou kariéru, v níž by hrála takovou úlohu. Smím to říci tím spíše, neboť i já sám vděčím několika absolutním náhodám, že jsem byl svého času ve velmi mladém věku povolán do řádné profesury v oboru, v němž tehdy moji generační druzi nepochybně dokázali více. A namlouvám si ovšem, že

mám na základě této zkušenosti ostřejší pohled na nezasloužený osud mnoha z těch, u nichž náhoda sehrála a ještě i hraje úlohu právě opačnou, a kteří se přes veškerou zdatnost v prostředí tohoto výběrového aparátu nedostali na to místo, které by jim patřilo.

Že zde tak velkou roli hraje hazard a nikoli zdatnost jako taková, to nezávisí jenom a ani přednostně na lidských slabostech, jež se při tomto výběru projevují stejně jako při kterémkoli jiném. Bylo by nespravedlivé, kdybychom za to, že na universitách hraje tak mimořádně velkou roli průměrnost, činili zodpovědnými osobní nedokonalost na fakultách či ministerstvech. Vyplývá to ze zákonů lidského spolupůsobení o sobě, zvláště ze spolupůsobení více korporací, což zde znamená: fakult navrhujících kandidáty spolu s ministerstvy. Jako něco srovnatelného, co už probíhá po mnoho staletí, je možné uvést procesy při volbách papežů: nejdůležitější kontrolovatelný příklad podobného osobního výběru. Jen zřídka má naději, že projde právě ten kardinál, o němž se tvrdí, že je „favoritem“. Zpravidla to bývá kandidát číslo dvě nebo tři. Stejně při volbě prezidenta Spojených států: jen zcela výjimečně to bývá nejčelnější, tedy nejvýraznější muž, nýbrž do „nominace“ stranických konventů a později i do volební kampaně se dostává většinou číslo dvě, často i číslo tři. Američané už pro tyto kategorie vypracovali technicko-sociologické pojmy, a bylo by docela zajímavé, kdyby se na těchto příkladech zkoumaly zákony výběru prostřednictvím vytváření kolektivní vůle. O to se nám zde dnes nejedná. Avšak tyto zákony platí pro kolegia universit, a není třeba se divit tomu, že zde dochází častěji k přehmatům, ale spíše naopak tomu, že počet *správných* jmenování je přece jen ještě relativně významný. Pouze tam, kde, jako v některých zemích, z politických důvodů zasahují parlamenty, nebo, jako je tomu dosud u nás, monarchové (obojí nakonec působí stejně), případně jako nyní revoluční reprezentanti moci, můžeme si být jisti tím, že šanci má pohodlný průměr nebo snaživci.

Žádný universitní učitel nevzpomíná rád na jednání při obsazování některého místa, neboť bývají jen zřídka příjemná. A přesto mohou říci, že ve většině případů, jež jsou mi známy, vládla bez výjimky dobrá *vůle*, aby o přijetí rozhodovaly jen čistě věcné důvody.

Je třeba si totiž dále ozřejmit: že je rozhodování o akademických osudech takovým „hazardem“, není dáno pouze nedostatečností výběru prostřednictvím kolektivní vůle. Každý mladý muž, jenž se cítí být povolán vědcem, si musí naopak uvědomit, že úkol, který jej

čeká, má dvojitou tvář. Má být kvalifikován nejen jako vědec, nýbrž také jako učitel. A obojí vůbec není jedno a totéž. Někdo může být zcela vynikajícím učencem a přitom strašně špatným učitelem. Připomínám učitelské působení takových mužů, jako byli Helmholtz nebo Ranke. A to nejsou nikterak zvláštní výjimky. Věci se ale mají tak, že naše university, dokonce i ty malé, si nejsměšnějším způsobem konkurují v návštěvnosti. Domácí panstvo universitních měst veřejně oslavuje tisíciho studenta, dvoutisícího slaví nejraději pochodňovým průvodem. Mělo by se veřejně přiznat, že se zájmy o školné úzce souvisí také „přitažlivé“ obsazování příbuzných oborů, nehledě ani na to, že počet posluchačů je numerickým vyjádřením osvědčení pedagogických kvalit, zatímco kvalita vědce se nedá zvážít a právě u odvážných průkopníků je často (a celkem přirozeně) i sporná. Před touto sugescí nekonečného požehnání a hodnoty velkého počtu posluchačů většinou ustupuje všechno ostatní. Říká-li se o některém docentovi, že je špatným učitelem, pak to pro něho zpravidla znamená akademický ortel smrti, jakkoli to může být nejpřednější vědec světa. Jenže otázka, zda je někdo dobrým nebo špatným učitelem, se posuzuje návštěvností, již někoho páni studenti uctívají. Skutečnost je však taková, že důvody, pro které se studenti hrnou k některému učiteli, jsou většinou určovány motivy čistě vnějšími: temperamentem, dokonce hlasovým projevem, a to mnohdy v takové míře, již bychom nepovažovali za možnou. Po přece jen dost bohatých zkušenostech a po střízlivých úvahách mám hlubokou nedůvěru k masovým přednáškám, i když jsou jistě nevyhnutelné. S demokracií tam, kam patří. Avšak vědecká příprava, jak by se měla realizovat v tradicích německých universit, je záležitostí *duchovní aristokracie*, to bychom si neměli zastírat. Na druhé straně je ovšem pravda, že takový výklad vědeckých problémů, aby jim porozuměla neškolená, avšak otevřená hlava, a aby – což pro nás jedině rozhoduje – jeho prostřednictvím dospěla k samostatnému myšlení o těchto problémech, to je z pedagogického hlediska snad nejobtížnější úkol. Ovšem o tom, zda se vyřeší, nerozhodují počty posluchačů. Právě toto umění – abychom se znovu vrátili k našemu tématu – je osobní dar a naprosto se nekryje s vědeckými kvalitami učence. Na rozdíl od Francie nemáme sbor „nesmrtelných“ mužů vědy, avšak podle naší tradice mají university vyhovovat oběma požadavkům: bádání i výuce. Zda se ale obě schopnosti sejdou v jednom člověku, je absolutní náhoda.

Akademický život je tedy divokým hazardem. Když se mladý učenec přijde poradit o habilitaci, pak je téměř nemožné převzít za tuto radu odpovědnost. Jde-li o Žida, hned se mu přirozeně řekne: lasciate ogni speranza. Musíme však sáhnout do svědomí i komukoli jinému: Věříte, že vydržíte, když přes vás rok co rok bude postupovat jedna průměrnost za druhou, aniž byste přitom zatrpknul nebo se zkazil? Samozřejmě se nám pokaždé dostane odpovědi: Ovšem, žiji jen pro své „povolání“. Ale já sám jsem zažil jen u málokoho, aby to vydržel bez vnitřní újmy.

Tolik bylo nutné říci o vnějších podmínkách povolání vědce.

Domnívám se však, že ve skutečnosti chcete slyšet o něčem jiném: o *vnitřním* povolání k vědě. V dnešní době je vnitřní situace, pokud jde o vědu jako povolání, podmíněna především tím, že věda vstoupila do stadia nevídané specializace, jaká dříve nebyla známá, a že tomu tak bude i v budoucnu. Nejen navenek, ale i uvnitř se mají věci takto: jednotlivci si může být jist, že na poli vědy dokáže něco skutečně velkého jen tím, že se bude co nejpřísněji specializovat. Všechny práce, které zasahují do sousedních oblastí, tak jak je příležitostně vykonáváme, a jak je např. sociologové budou muset nezbytně vykonávat vždy, jsou zatíženy vědomím rezignace: že totiž *klademe* odborníkovi užitečné *otázky*, na které ze svých odborných pozic tak snadno nepřijde, že však naše vlastní práce musí nevyhnutelně zůstat krajně nedokonalou. Jen přísnou specializací si může vědecký pracovník jednou – a snad už nikdy vícekrát v životě – osvojit dobrý pocit: zde jsem vykonal něco, co *přetrvá*. Skutečně definitivním a záslužným výkonem je dnes vždy jen výkon specializovaný. A kdo si tedy není takřkajíc schopen nasadit klapky na oči a ponořit se do představy, že osud jeho duše závisí na tom, že provede správně tento a zrovna tento výklad na tomto místě tohoto rukopisu, ten ať se raději drží stranou vědy. Nikdy v sobě neprodělá to, čemu se dá říkat „zážitek“ vědy. Bez tohoto zvláštního opojení, nad nímž se usmívají ti, kteří stojí opodál, bez této vášně, bez toho, že „musela přejít tisíciletí, než jsi vstoupil do života, a jiná tisíciletí mlčky čekají“ na to, zda se ti tento výklad podaří, bez toho všeho *nejsi* povolán pro vědu a dále něco jiného. Neboť pro člověka jako člověka nemá hodnotu nic, co *nemůže* konat s *vášní*.

Je ale skutečností, že ani sebevíce této vášně, ať už je opravdová a hluboká, jak chce, zdaleka nestačí na to, aby si vědecké výsledky vynutila. Je jistě předběžnou podmínkou toho rozhodujícího: „vnuk-

nutí“. Vždyť dnes je v kruzích mládeže velmi rozšířena představa, že věda se stala početním příkladem, jenž se fabrikuje v laboratorích nebo statistických kartotékách jako „v nějaké fabrice“, jen chladným rozumem a nikoli celou „duší“. Přitom je třeba především poznamenat, že většinou nebývá jasno o tom, co v továrně nebo v laboratoři probíhá. Aby něco hodnotného vykonal, musí zde i tam člověka něco – a sice to, co je správné – *napadnout*. Takový nápad se nedá vynutit. S nějakou chladnou kalkulací nemá nic společného. Jistě i ona je předběžnou podmínkou, kterou nelze obejít. Žádný sociolog například nesmí nikdy litovat toho, že třeba i po měsíce ještě ve svém stáří provádí v hlavě desítky tisíc triviálních početních úkonů. Ve snaze o výsledky se pokoušíme, a to nikoli beztrusně, tuto práci zcela přesunout na mechanické pomocné síly – avšak to, co z toho vzejde, je často velmi ubohé. Jestliže badatele nenapadne nic určitého o směru jeho výpočtů a v průběhu výpočtů nic určitého o dosahu rodících se dílčích výsledků, potom z toho nevzejde ani to málo. Nápad se obvykle připravuje jen na půdě velmi tvrdé práce. Ale jistě ne vždy. Nápad diletanta může mít vědecky přesně takový nebo i větší dosah než nápad odborníka. Za mnohé z našich nejlepších formulací problémů i poznatků vděčíme právě diletantům. Diletant se liší od odborníka – jak prohlásil Helmholtz o Robertu Mayerovi – jen tím, že mu chybí pevná jistota pracovní metody, a že tudíž většinou není s to nápad přezkontrolovat a vyhodnotit či uskutečnit. Nápad práci nenahrazuje. A na druhé straně ani práce sama nemůže nápad nahradit nebo vynutit, stejně jako to nedokáže vašeň. Nápad je přitahován obojím, především obojím *společně*. Přichází však, když se zachce jemu, a ne nám. Je vskutku pravdou, že – jak to líčí Ihering – nejlepší věci nás napadají na pohovce při doutníku, nebo, jak to o sobě s přírodovědeckou přesností udává Helmholtz, na procházce po lehce stoupající cestě nebo tak podobně. Nápady však rozhodně přicházejí tehdy, když je nečekáme, a nikoli v zahloubání a při úsilí za pracovním stolem. Jenže bychom asi nápady neměli, kdyby za námi nestálo ono hloubání za psacím stolem a ono vášnivé kladení otázek. Ať už je tomu jakkoli, s tímto hazardem, který doprovází každou vědeckou práci, že totiž „nápad“ buď přijde, nebo nepřijde, musí každý vědecký pracovník počítat. Někdo může být vynikajícím pracovníkem, a přesto nikdy nemusel mít vlastní cenný nápad. Je však velkým omylem se domnívat, že tak je tomu jen ve vědě, a že například v kanceláři je tomu jinak než v laboratoři. Obchodník nebo velkopřů-

myslník bez „obchodní fantazie“, tj. bez nápadů, bez geniálních nápadů, zůstává po celý život jen mužem, který by udělal nejlépe, kdyby byl zůstal příručím nebo technickým úředníkem: nikdy nevytvoří nic organizačně nového. Ve vědě nápady nehrají vůbec větší úlohu – jak by si ráda namlouvala vědecká domyšlivost – než při zdolávání problémů praktického života, před kterými stojí třeba moderní podnikatel. A na druhé straně, což se také často neví, nehrají ani menší roli než v umění. Je dětinskou představou, když se někdo domnívá, že by matematik u svého psacího stolu, jen s pravítkem nebo jinými mechanickými prostředky či s počítacím strojem došel k nějakému vědecky významnému výsledku: matematická fantazie takového Weierstraße je svým smyslem i svými výsledky přirozeně orientována jinak než fantazie umělce a zásadně se od ní liší i kvalitativně. Nikoli však jako psychologický proces. Obě jsou opojením (ve smyslu Platónovy „*mania*“) a „vnuknutím“.

Má-li tedy někdo vědecká vnuknutí, to závisí na nám skrytých sudbách, a kromě toho na „vlohách“. V neposlední řadě se na základě této nesporné pravdy dal zcela pochopitelně právě u mládeže velmi populární postoj do služeb model, s jejichž kultem se dnes setkáváme na nárožích ulic a ve všech časopisech. Těmito modlami jsou: „osobnost“ a „prožitek“. Obě jsou úzce spjaté: vládní představa, že „prožitek“ vytváří „osobnost“ a že k ní patří. Lidé se trýzní, aby „prožívali“ – vždyť to patří ke způsobu života přiměřenému osobnosti – a nedaří-li se to, pak musí alespoň předstírat, že jsou touto milostí obdařeni. Dříve se tomuto „prožitku“ u nás říkalo „pocit“. A o tom, co je a co znamená „osobnost“, tehdy vládly myslím přesnější představy.

Vážení přítomní! „Osobnosti“ ve vědě je jen ten, kdo slouží *čistě věci*. A není tomu tak jen ve vědě. Neznáme jediného velkého umělce, který by byl dělal něco jiného, než že sloužil své věci a jen jí. Dokonce i u tak význačné osobnosti, jako byl Goethe, se – pokud šlo o jeho umění – vymstilo, že si dovolil učinit umělecké dílo ze svého „života“. Můžeme o tom pochybovat – ale museli bychom být někým jako Goethe, abychom si to mohli vůbec dovolit, a každý přinejmenším uzná, že i takový umělec jako on, který se objeví jednou za tisíc let, za to musel zaplatit. Nejinak je tomu v politice. O tom dnes ale pomlčím. Není však zcela určitě „osobnosti“ ten, kdo v oblasti vědy na jeviště vstupuje jako impresárió věci, již by se měl odevzdávat, a kdo by se chtěl legitimovat „prožitkem“ a tázal se: Jak dokážu, že

jsem něco jiného než pouhý „odborník“, jak bych to udělal, abych co do formy nebo věcně řekl něco, co ještě nikdo nevyjádřil jako já? Jedná se zde o jev vyskytující se masově, který vždy působí maličerně a snižuje toho, kdo si tuto otázku klade, místo aby se vnitřně oddal úkolu a tak se povznesl na úroveň a důstojnost věci, které domněle slouží. Ani u umělce tomu není jinak.

Avšak proti předběžným podmínkám naší práce, jež sdílíme s uměním, stojí osud, který ji od práce umělcovy hluboce odlišuje. Vědecká práce je vetkána do průběhu *pokroku*. Naproti tomu v oblasti umění žádný pokrok v tomto smyslu neexistuje. Není pravda, že umělecké dílo určité doby, která si vypracovala nějaké nové technické prostředky nebo třeba zákony perspektivy, by proto stálo umělec-ky výš než jiné umělecké dílo vzniklé bez znalosti oněch nových prostředků a zákonů – *jestliže* odpovídalo zákonům materiálu i formy, tj. *jestliže* svůj předmět zvolilo a ztvárnilo tak, jak muselo, bez aplikace oněch předpokladů a prostředků. Umělecké dílo je vskutku „naplněním“, nelze je překonat, nikdy nezastará. Jednotlivec může sám pro sebe jeho význam hodnotit různě; nikdo však nebude moci říci o nějakém díle, jež je vskutku v uměleckém smyslu „naplněním“, že je „překonáno“ jiným dílem, jež je právě tak „naplněním“. Proti tomu ve vědě každý z nás ví, že to, co vykonal, za deset, dvacet, padesát let zastará. Právě to je přece údělem, ba dokonce *smyslem* vědecké práce. Jemu je tato práce, oproti všem ostatním kulturním elementům, pro něž to ještě platí, zcela specifickým způsobem podřízena a obětována. Každé vědecké „naplnění“ znamená nové otázky a *chce* být „překonáno“ a zastarat. S tím se musí vyrovnat každý, kdo chce sloužit vědě. Vědecké práce jistě mohou pro svou uměleckou kvalitu zůstat trvalým „požitkem“, nebo mohou být důležité jako vzor výchovy k práci. Být však vědecky překonán, to je třeba opakovat, není jen osudem nás všech, ale i naším společným záměrem. Nemůžeme pracovat, aniž bychom doufali, že se jiní dostanou dál než my. V zásadě jde tento vývoj do nekonečna. A tím se dostáváme k *problému smyslu vědy*. Vždyť se přece nerozumí samo sebou, že něco, co je takovému zákonu podřízeno, má o sobě smysl a význam. Proč provozujeme něco, co ve skutečnosti nikdy nekončí a končit nemůže? Nejprve kvůli ryze praktickým, v širším smyslu technickým účelům, abychom naše praktické jednání mohli orientovat na očekávání, jež nám poskytla vědecká zkušenost. Dobře, ale to je důležité jen pro praktika. Jaký je však vnitřní postoj k vlastnímu povolání

u muže vědy samého – pokud něco takového jako smysl vlastní práce vůbec hledá? Tvrdí, že pěstuje vědu „pro ni samotnou“, a ne jen proto, aby jiní jejím prostřednictvím přivodili obchodní a technické úspěchy, aby se mohli lépe živit, šatit, svítit, vládnout. Co smysluplného se však domnívá, že vykoná prostřednictvím těchto výtvarů navždy odsouzených ke stárnutí, tedy tím, že se dáva zapřahat do tohoto oborově rozčleněného, do nekonečna ubíhajícího provozu? To vyžaduje několik obecných poznámek.

Vědecký pokrok je zlomkem, a to nejdůležitějším zlomkem onoho procesu intelektualizace, jemuž po tisíciletí podléháme a k němuž se dnes obvykle zaujímá tak mimořádně negativní postoj.

Ujasněme si nejprve, co vlastně tato intelektualistická racionalizace vědou a vědecky orientovanou technikou prakticky znamená. Znamená například, že my dnes, např. každý, kdo sedí zde v tomto sále, máme větší znalost životních podmínek, za nichž existujeme, než Indián nebo Hotentot? Sotva. Kdo z nás jezdí tramvají, nemá-li náhodou fyzikem – ani poněti o tom, jak dochází k tomu, že se dáva do pohybu. Také o tom ani nemusí nic vědět. Pouze mu stačí, že s chováním tramvajové soupravy může počítat, a podle toho orientuje své chování; jak se však tramvaj vyrábí, aby se pohybovala, o tom neví nic. Divoch toho o svých nástrojích ví nesrovnatelně víc. Vsadím se, že když dnes vydáme nějaké peníze, dokonce i když jsou v sále kolegové z oboru národního hospodářství, bude mít skoro každý z nás jinou odpověď na otázku, jak to ty peníze dělají, že je za ně možné něco koupit – tu mnoho, tu málo? O tom, jak si počínat, aby se dostal k denní obživě a které instituce mu přitom pomohou, divoch dobře ví. Vzdůstající intelektualizace a racionalizace tedy *neznamená*, že by přibývalo znalostí podmínek, ve kterých žijeme. Nýbrž znamená něco jiného: vědění o tom nebo víru v to, že člověk, kdyby *jen chtěl*, se to kdykoli *může* dovědět, že tedy v zásadě neexistují žádné tajemné nepropočitatelné síly, jež by zde intervenovaly, že je spíše naopak možné *ovládat* všechny věci v zásadě *propočtem*. To však znamená, že svět je zbaven kouzel. Už nemusíme jako divoši, pro něž takovéto mocnosti existovaly, sahat k magickým prostředkům, abychom duchy ovládli nebo je uprosili. To dnes konají technické prostředky a výpočet. Především toto znamená intelektualizace jako taková.

Má však tento v západní kultuře po tisíce let působící proces zbavení kouzla a vůbec tento „pokrok“, jehož článkem i hnací silou

je také věda, nějaký smysl, jenž by přesahoval čistou praxi a techniku? Nežásadněji naleznete tuto otázku položenou v díle Lva Tolstého. Došel k tomu zvláštní cestou. Celý problém jeho hloubání se točil čím dál tím víc kolem otázky, zda má *smrt* nějaký smysl či ne. A jeho odpověď zněla: pro kulturního člověka nikoli, a to proto, že civilizovaný, do nekonečného „pokroku“ zasazený život by co do svého imanentního smyslu konec mít neměl. Neboť před každým, kdo žije, se vždy otevírá ještě další pokrok; a nikdo, kdo umírá, nedosahuje vrcholu, jenž sám leží v nekonečnu. Abrahám nebo nějaký rolník v dávnověku zemřel „stár a životem nasycen“, neboť stál v organickém koloběhu života, protože jeho život mu také svým smyslem k večeru jeho dnů poskytl vše, co mohl nabídnout, protože už pro něj nezbylo hádanek, jež by si byl přál řešit, a že už proto užil života „dost“. Avšak kulturní člověk zasazený do proudu neustálého obohacování civilizace myšlenkami, věděním, problémy, může být „životem unaven“, nikoli však „nasycen“. Neboť z toho, co mu život ducha neustále nabízí, zachytí jen nepatrnou část a vždy jen něco předběžného, nic konečně platného, a proto je pro něho smrt nesmyslnou událostí. A proto, že je smrt nesmyslná, je nesmyslný i kulturní život jako takový, neboť právě svou nesmyslnou „pokrokovostí“ dává smrti punc nesmyslnosti. Všude v jeho pozdních románech lze najít tuto myšlenku jako základní tón Tolstého umění.

Jak se k tomu postaví? Má „pokrok“ jako takový nějaký poznatelný smysl, který by přesahoval čistě technickou rovinu, takže by služba pokroku byla smysluplným povoláním? Tato otázka musí být položena. Avšak už to není pouze otázka povolání *k* vědě, tedy problém: „Co znamená věda jako povolání pro toho, kdo se jí oddá?“, nýbrž je to už jiná otázka: Jaké je *povolání vědy* v celkovém životě lidstva? Jaká je její hodnota?

Je zde nesmírný protiklad mezi minulostí a přítomností. Jestliže si vzpomenete na nádherný obraz na začátku sedmé knihy Platónovy *Ústavy*, na lidi připoutané v jeskyni, jejichž tváře jsou obráceny ke skalní stěně před nimi, za nimi je zdroj světla, který nemohou vidět, a proto se zabývají jen stínovými obrazy, které zdroj světla vrhá na stěnu před nimi a pokoušejí se odůvodnit jejich souvislost. Až se jednomu z nich podaří zbavit se pout, otočí se a spatří – slunce. Oslněn tápe kolem sebe a koktá, co viděl. A ostatní říkají, že je blázen. Ale pozvolna se učí hledět do světla, a pak je jeho úkolem sestoupit k lidem do jeskyně a vyvést je na světlo. On je filosofem,

slunce však je pravdou vědy, jež jediná se nehoní za přeludy a stíny, nýbrž hledá pravé bytí.

Nuže, kdopak se dnes takto staví k vědě? Právě citění mládeže je dnes spíše opačné: myšlenkové výtvořiny vědy jsou zásvětní říší umě-
lých abstrakcí, jež touží svýma vyzáblýma rukama zachytit krev
a mízu skutečného života, aniž by se jim to kdy zdařilo. Avšak zde,
v životě, v tom, co pro Platóna bylo jen stínohrou na stěnách jeskyně,
pulzuje skutečná realita: to ostatní jsou od ní odvozené a neživotné
příznaky a nic jiného. Jak došlo k této proměně? Platónovo vášnivé
nadšení v *Ústavě* lze vysvětlit koneckonců z toho, že byl tehdy
poprvé vědomě nalezen smysl jednoho z velkých prostředků veškeré-
ho vědeckého poznání: *pojmu*. V jeho nosnosti jej objevil Sókratés.
Ne však sám. V Indii můžete najít podobné počátky logiky jako u
Aristotela. Nikde však s tímto vědomím významu. Zdá se, že se zde
poprvé objevil prostředek, jímž bylo možno někoho sevřít ve svěráku
logiky, takže z něho neunikl, aniž by nepřiznal, že buď nic neví,
anebo že právě toto a nic jiného je pravda, *věčná* pravda, jež nikdy
nezanikne jako činy a pohnutky „slepých“ lidí. To byl onen neslýcha-
ný zážitek, jehož se dostalo žákům Sókratovým. A z něj se zdálo
vyplývat, že když jsme našli pravý pojem nejen krásna, dobra
anebo třeba statečnosti, duše – a čehokoli jiného –, dokážeme také
pochopit jejich pravé bytí. A toto se zdálo ukazovat cestu k tomu,
abychom věděli a učili, jak máme správně jednat v životě, ale přede-
vším jako občané státu. Neboť zejména o tuto otázku se jednalo
skrzskrz politicky myslícím Hellénům. Proto pěstovali vědu.

Jako druhý velký nástroj vědecké práce přistoupil k tomuto
objevu hellénského ducha jako plod renesance racionální experi-
ment, který je prostředkem spolehlivě kontrolovatelné zkušenosti,
bez níž by dnešní empirická věda byla nemožná. Experimentovalo se
i předtím: např. fyziologicky ve službách indických asketických
technik jógy, matematicky v hellénské antice za účely vojenskotech-
nickými, ve středověku například k účelům báňským. Jenže experi-
ment jako princip bádání samotného – to je zásluha až renesance.
Cestu zde razili velcí průkopníci v oblasti *umění*: Leonardo da Vinci
a jemu podobní. Charakteristické bylo především experimentování
v oblasti hudby 16. století, kde se zaváděly pokusné klavíry. Od nich
přešel experiment do vědy, především prostřednictvím Galileiho, do
teorie prostřednictvím Bacona, a pak jej převzaly exaktní disciplíny

na kontinentálních universitách, nejdříve především v Itálii a v Nizozemí.

Co tedy pro tyto lidi na prahu novověku znamenala věda? Pro
umělecké experimentátory druhu Leonardova a pro hudební novátory
znamenala cestu k *pravému* umění, což pro ně zároveň znamenalo
cestu k *pravé přírodě*. Umění mělo být povýšeno na úroveň vědy,
a to zároveň a především znamenalo: umělce povýšit na úroveň
vzdělance, a to jak společensky, tak i smyslem jeho života. Právě to
je ctižádost, z níž například vzniká i Leonardova kniha o malířství.
A dnes? *Věda jako cesta k přírodě*, to by mládeži znělo jako blasfe-
mie. Ne, naopak: vykoupení člověka z intelektualismu vědy s cílem
vrátit ho vlastní přirozenosti a přírodě vůbec! Věda jako cesta k umě-
ní? Zde už je i kritika zbytečná. – Avšak od vědy v epoše vzniku
exaktních přírodověd se očekávalo ještě víc. Jestliže si připomenete
výrok Swammerdamův: „Předkládám vám zde doklad prozřetelnosti
Boží v anatomii vši,“ pak uvidíte, co tehdy vědecká práce, (nepřímo)
ovlivněná protestantismem a puritanismem, pokládala za svůj úkol,
totiž cestu k Bohu. Ta se tehdy u filosofů v jejich pojmech a deduk-
cích již neobjevovala: že touto cestou, na níž jej hledal středověk,
nelze Boha najít, to v té době věděla veškerá pietistická teologie,
především Spener. Bůh je skryt, jeho cesty nejsou našimi cestami,
jeho myšlenky nejsou našimi myšlenkami. Avšak v exaktních příro-
dovědách, kde bylo možné jeho dílo fyzicky uchopit, člověk doufal,
že najde stopu jeho záměrů se světem. A dnes? Kdo dnes ještě –
kromě několika velkých dětí, jak je nacházíme právě v přírodních
vědách – věří, že by nás poznatky astronomie nebo biologie, fyziky
nebo chemie mohly poučit o *smyslu* světa, nebo dokonce i o tom,
jakou cestou by se dalo dojít na stopu takového „smyslu“, pokud
vůbec existuje? Jestliže jsou tyto poznatky vůbec k něčemu vhodné,
pak k tomu, aby do kořenů vyvrátily víru, že něco takového jako
„mysl“ světa vůbec existuje! A vůbec: věda jako cesta „k Bohu“?
Věda, tato Bohu tak specificky cizí moc? Že takovou je, o tom, ať si
to už přizná či nikoli, dnes nikdo nebude ve svém nejvládnějším
nitru pochybovat. Vykoupení z racionalismu a intelektualismu vědy
je základním předpokladem života ve společenství s božským: právě
toto, nebo něco svým smyslem podobného, je jedním ze základních
hesel, jež můžeme zaslechnout od naší nábožensky naladěné či po
náboženském prožitku dychtící mládeže. A nejen po prožitku nábo-
ženském, ale po prožitku vůbec. Podivná je pouze cesta, kterou si
razí: že totiž pozvedává k vědomí a bere pod jeho lupu to jediné,

čeho se intelektualismus až dosud nedotkl, totiž právě ony sféry iracionální. Neboť prakticky k tomu míří moderní intelektuální romantika iracionální. Tato cesta k osvobození od intelektualismu vyvolává pravý opak toho, co si ti, kteří ji nastoupili, představují jako její cíl. – Že totiž byla v naivním optimismu jako cesta ke štěstí nakonec oslavována věda, to znamená na ní se zakládající technika ovládnání života, to snad – po Nietzscheově zdrcující kritice „posledních lidí“, „kteří vynalezli štěstí“ – mohou ponechat stranou. Kdo tomu ještě věří s výjimkou několika velkých dětí za katedrou nebo v redakcích?

Ale vraťme se zpět. Co je za těchto vnitřních předpokladů smyslem vědy jako povolání, jestliže všechny tyto dřívější iluze – „cesta k pravému bytí“, „cesta k pravému umění“, „cesta k pravé přírodě“, „cesta k pravému Bohu“, „cesta k pravému štěstí“ – už zanikly? Nejjednodušeji odpověděl Tolstoj, když řekl: „Věda je nesmyslná, neboť nám nedává odpověď na jedinou otázku, která je pro nás důležitá: „Co máme dělat?“ „Jak máme žít?“ Fakt, že takovou odpověď nedává, je naprosto nesporný. Otázkou je jen, v jakém smyslu „nedává“ odpověď, a zda by snad místo toho přece jen někomu, kdo tuto otázku klade správně, mohla nějak pomoci. – Dnes se často hovoří o vědě „bez předpokladů“. Existuje něco takového? Přijde na to, co tím rozumíme. Při každé vědecké práci se vždy předpokládá platnost pravidel logiky a metodiky, těchto obecných základů naší orientace ve světě. Tyto předpoklady jsou, alespoň pro naši specifickou otázku, nejméně problematické. Dále se však také předpokládá, že to, co při vědecké práci vzniká, je *důležité* v tom smyslu, že je to „hodno poznání“. Právě v tom zřejmě vězí všechny naše problémy, neboť tento předpoklad nelze dokázat prostředky vědy. Je možné pouze *interpretovat* jeho poslední smysl, jež pak musíme odmítnout nebo přijmout, vždy podle vlastního posledního postoje k životu.

Velmi odlišný je dále vztah vědecké práce k těmto svým předpokladům, a to vždy podle její struktury. Přírodní vědy jako třeba fyzika, chemie, astronomie samozřejmě předpokládají, že konečné zákony kosmického dění, které – pokud jsou v dosahu vědy – jsou konstruovatelné, jsou také hodné poznání. Nejen proto, že pomocí těchto znalostí lze dosahovat technických výsledků, nýbrž, jestliže mají být „povoláním“, také „kvůli nim samým“. Tento předpoklad samotný je naprosto nedokazatelný. Zda tedy tento svět, jež popisují, je hoden existence, zda má „smysl“, a zda má také smysl, aby-

chom v něm existovali my, už teprve nemůžeme dokázat. Na to se věda neptá. Vezměte třeba vědecky tak vysoce rozvinutou techniku, jakou je medicína. Všeobecným „předpokladem“ lékařského provozu je, triviálně řečeno, že se přitakává úkolu udržování života čistě jako takového a maximálně možného umenšování bolesti čistě jako takové. A to je problematické. Lékař udržuje při životě člověka na smrt nemocného, i když prosí o to, aby byl života zbaven, a i když rodinní příslušníci, pro které je tento život bezcenný, kteří mu přejí vykoupení od utrpení, pro něž se stávají úhrady za udržování bezcenného života nesnesitelnými – může se jednat o ubohého blázna – si přejí a musí přát, ať už přiznaně nebo ne, jeho smrt. Avšak předpoklady lékařství a trestní zákoník lékaři brání, aby tak jednal. Zda je život cenný a kdy – na to se medicína neptá. Všechny přírodní vědy nám dávají odpověď na otázku, co máme dělat, *jestliže* chceme život *technicky* ovládnout. Ale *zda* jej technicky máme a chceme ovládnout, a zda to vůbec má nějaký smysl – to buď zcela odsouvají, anebo pro své účely předpokládají. Nebo si vezměme takovou disciplínu, jakou je estetika. Fakt, že existují umělecká díla, bere estetika jako daný. Pokouší se odůvodnit, za jakých podmínek k tomu dochází. Neklade si však otázku, zda třeba říše umění není říší ďábelské nádhery, říší z tohoto světa a tedy říší, jež je ve svém nejvlastnějším nitru zaměřena proti Bohu a ve svém nejhlubším aristokratickém duchu proti bratrství. Neptá se tedy, zda umělecká díla existovat *mají*. Nebo právní věda: ta zjišťuje, co v právním myšlení platí, a to zčásti striktně logicky, zčásti v důsledku konvenčně daných schémat, tedy *jestliže* jsou určitá právní pravidla a určité metody jejich výkladu uznány jako závazné. *Zda* má ale existovat právo, a *zda* se mají postulovat právě tato pravidla, na to odpověď nedává, nýbrž může pouze udat: *jestliže* chce někdo dosáhnout úspěchu, tak je toto právní pravidlo podle norem našeho právního myšlení nejvhodnějším prostředkem k jeho dosažení. Nebo vezměme historické kulturní vědy. Učí nás porozumět politickým, uměleckým, literárním a sociálním kulturním jevům z podmínek jejich vzniku. Nedávají však samy od sebe odpověď na otázku, zda tyto kulturní jevy byly a jsou *hodny* existence, ani neodpovídají na jinou otázku: zda stojí za to, abychom je vůbec znali. Předpokládají, že je předmětem zájmu podílet se tímto postupem na společenství „kulturních lidí“. Ale že tomu tak je, nejsou schopny „vědecky“ nikomu dokázat, a že to

předpokládají, ještě nedokazuje, že je to samozřejmé. Ve skutečnosti to samozřejmé vůbec není.

Zůstaňme pro jednou u těch disciplín, jež mi jsou nejbližší – u sociologie, historie, ekonomie a politologie a u těch podob filosofie kultury, které si za úkol kladou jejich výklad. Říká se, a já to podepisuji, že politika nepatří do posluchárny. Nepatří tam ze strany studentů. Já bych si například zrovna tak stěžoval na to, když se v posluchárně mého bývalého kolegy Dietricha Schäfera v Berlíně kolem katedry shromáždili pacifističtí studenti a udělali takový randál, jaký měli údajně udělat antipacifističtí studenti profesoru Foersterovi, jemuž jsem mnohými svými názory nanejvýš vzdálen. Politika ovšem nepatří do posluchárny ani ze strany docenta. A to zejména tehdy, když se politikou zabývá vědecky, v tom případě nejméně ze všeho. Neboť praktickopolitické stanovisko a vědecká analýza politických útvarů a stranických postojů jsou dvě různé věci. Když někdo mluví v parlamentu o demokracii, nijak neskrývá své osobní stanovisko: vždyť přece právě jasné zaujetí stranického stanoviska je zde jeho největší povinností i dluhem. Pronesená slova pak nejsou výrazem vědecké analýzy, nýbrž prostředky politické soutěže o stanoviska těch druhých. Nejsou to radlice, jež by měly kypřit půdu kontemplativního myšlení, nýbrž zbraně proti soupeři, tedy bojové prostředky. Bylo by pokrytectvím, kdyby se tímto způsobem hovořilo na přednášce nebo v posluchárně. Bude-li se zde například mluvit o „demokracii“, a budou-li se vyzvedávat její různé formy, bude to analýza způsobu, jak demokracie funguje, a zjištění, jaké jednotlivé následky má její jedna nebo druhá forma pro životní podmínky. A pak to bude také konfrontace s jinými, nedemokratickými formami politického řádu, a bude se jednat o pokus dospět tak daleko, aby byl posluchač sám schopen najít bod, z něhož k tomu může zaujmout postoj na základě svých posledních ideálů. Avšak opravdový učitel se přísně vystříhá toho, aby z katedry vnucoval nějaké stanovisko, ať již slovy nebo sugescí, neboť to je přirozeně nejméně čestný způsob, aby se takzvané „nechala mluvit fakta“.

Proč to vlastně nemáme dělat? Především, že mnozí velice vážení kolegové zastávají názor, že toto sebeuskrovnění nelze vůbec realizovat, a i kdyby to šlo, že by bylo podivínstvím, kdyby se tomu bránilo. Nelze ovšem nikomu vědecky předpisovat, co je jeho povinností jako akademického učitele. Můžeme od něho požadovat pouze intelektuální poctivost, aby totiž uznal, že zjišťování fakt, zjišťování

matematických a logických dat nebo vnitřní struktury kulturních statků na jedné straně a odpověď na otázku, co je *hodnotou* kultury i jejich jednotlivých obsahů, a konečně pak odpověď na to, jak máme *jednat* v rámci kulturní pospolitosti a politických sdružení na druhé straně, jsou dva zcela *heterogenní* problémy. Ptají-li se potom tito vážení kolegové dále, proč se o tom v posluchárně nemá mluvit, je na to třeba odpovědět: protože prorok ani demagog do posluchárny nepatří. Prorokům právě tak jako demagogům je třeba říci: „Vyděte do ulic a mluďte veřejně.“ Mluďte tam, kde je kritika možná. V posluchárně, kde stojíme tváří v tvář svým posluchačům, mají posluchači mlčet a mluvit má učitel. Pokládám za nezodpovědné, když učitel v době, kdy studenti musí v zájmu své další existence navštěvovat přednášky, a kdy tam není nikdo, kdo by jej mohl kritizovat, tuto okolnost využívá k tomu, aby jim vštěpoval své politické názory, místo aby splnil svou povinnost tím, že jim bude prospěšný svými znalostmi a vědeckými zkušenostmi. Je jisté možné, že se někomu nepodaří zcela vyřadit své subjektivní sympatie. Vystavuje se tím nejostřejší kritice před fórem svého vlastního svědomí. Jsou pochopitelně možné také jiné, zcela věcné omyly, nedokazují však ještě nic proti povinnosti hledat pravdu. Odmítám to také a právě z čistě vědeckého zájmu. Nabízím, že na dílech našich historiků předvedu důkaz, že ať už kdekoli člověk vědy přichází se svým vlastním hodnotícím soudem, *přestává* plně porozumění faktům. To však směřuje mimo tematiku dnešního večera a vyžadovalo by to dlouhého vysvětlování.

Ptám se jen, jak se v přednášce o církevních a státních reformách nebo o církevních dějinách mají shodnout na jedné straně věřící katolíci a na druhé straně svobodný zednář – jak vůbec a kdy mohou v těchto věcech dojít k nějakému stejnému *hodnocení*?! To je vyloučeno. A přesto si akademický učitel musí přát a musí sám po sobě žádat, aby svými znalostmi i metodami byl užitečný jak tomu, tak onomu. Teď právem řeknete: věřící katolík stejně nikdy nepřijme takový názor na vznik křesťanství, který mu přednese učitel, stojící mimo jeho dogmatické předpoklady. Jistě! Rozdíl je však následující: „bezpředpokladová“ věda ve smyslu odmítání náboženské vázanosti vskutku neuznává „zázrak“ nebo „zjevení“. Tím by se zpronevěřila vlastním „předpokladům“. Věřící zná obojí. A „bezpředpokladová“ věda od něho nevyžaduje méně – ale *ani více* –, než aby uznal, že tento proces – *jestliže* jej věda má vysvětlovat bez oněch nadpřiro-

zených zásahů, které empirický výklad jako příčinné momenty vylučuje – musí jej vykládat právě tak, jak se o to pokouší. A to věřící připustit může, aniž by se zpronevěřil své víře.

Cožpak ale působení vědy má smysl pro někoho, jemuž je lhostejná skutečnost jako taková a pro nějž je důležité jen zaujetí praktického stanoviska? Snad ano. Příklad jeden: Jestliže je někdo dobrým učitelem, pak je jeho prvním úkolem, aby své žáky naučil uznávat *nepohodlná* fakta, tedy taková, která, jak se domnívám, jsou nepříjemná jeho stranickým názorům. A pro každé stranické mínění, například i pro moje, taková krajně nepohodlná fakta existují. Věřím, že pokud akademický učitel své posluchače nutí, aby si na to zvykli, pak koná víc než jen intelektuální výkon. Jsem tak neskromný, že pro to použiji výrazu „mravní výkon“, i když to snad pro takovou prostou samozřejmost může znít poněkud pateticky.

Doposud jsem hovořil pouze o *praktických* důvodech, proč máme bránit vnucování osobních stanovisek. Ale jen při tom by nemělo zůstat. Nemožnost „vědeckého“ zastávání praktických stanovisek – s výjimkou případu, kdy je třeba vynaložit prostředky na nějaký předpokládaný účel, jenž je považován za pevně *daný* – má hlubší důvody. Něco takového je zásadně nesmyslné proto, že různé hodnotové řady světa stojí proti sobě v nesmiřitelném boji. Starý Mill, jehož filosofii jinak nechci vynášet, měl v tomto bodě pravdu, když jednou prohlásil: Jestliže se vychází z čisté zkušenosti, dojde se k polytheismu. Je to formulováno ploše a zní to paradoxně, a přece v tom vězí kus pravdy. Pokud vůbec něco víme, tak dnes opět víme to, že něco může být svaté, ačkoli to není krásné, nýbrž spíše: *poněvadž* a *pokud* to není krásné; a doklady pro to můžeme nalézt v 53. kapitole knihy *Izajáš* či v *Žalmu 22*; a že něco může být krásné, nejen – nýbrž právě v tom, v čem to není dobré, to víme již od doby Nietzscheho a předtím to najdete ztvárněno v *Květech zla*, jak svůj svazek básní nazval Baudelaire. Je otřepanou moudrostí, že něco může být pravdivé, ačkoli a právě proto, to není ani krásné, ani svaté, ani dobré. To jsou však jen nejelementárnější případy tohoto zápolení bohů jednotlivých řádů a hodnot. Jak chcete „vědecky“ rozhodnout mezi hodnotou francouzské a německé kultury, to opravdu nevím. Právě i zde probíhá vzájemný svár různých božstev, a to navždy. Je tomu jako ve starém světě, nezbaveném dosud svých bohů a démonů, jen v jiném smyslu: Helléni kdysi obětovali jednou Afrodité a podruhé Apollónovi, především ale každý bohům svého

města. Tak je tomu ještě i dnes, kdy jsme ono chování zbavili kouzla a mýtické avšak vnitřně pravdivé plastičnosti. A nad těmito bohy a v jejich boji vládne osud, avšak zcela určitě ne „věda“. Lze jen porozumět tomu, *co* je božské pro jeden a pro druhý, nebo v jednom a druhém řádu. Tím v posluchárně a pro profesora naprosto končí jakýkoli výklad. Jakkoli tím přirozeně nemůže skončit samotný obrovský problém *života*, který se za tím skrývá. Ale zde rozhodují jiné síly než katedry universit. Kdo sebere tolik odvahy, aby „vědecky vyvracel“ etiku „Kázání na hoře“, například větu: „Neodporuj zlu,“ nebo podobenství o jedné a druhé tváři? A přece je jasné: to, co se zde káže, je z nitrosvětského hlediska etikou prostou důstojností. Člověk má volit mezi náboženskou důstojností, již tato etika přináší, a mezi důstojností muže, jež hlásá něco jiného: „Odporuj zlu, jinak jsi za jeho převahu spoluodpovědný.“ Podle konečného postoje je pro jednotlivce vždy jedno ďáblem, druhé Bohem, a je na jednotlivci, jak se rozhodne, co je *pro něho* Bůh a co ďábel. A tak to jde všemi řady života. Velkolepý racionalismus eticko-metodického způsobu života, racionalismus, který pramení z každého náboženského prorocství, toto mnohobožství zbavil trůnu ve prospěch toho „jediného, co je nutné“ a potom, tváří v tvář realitám vnějšího a vnitřního života, poznal nutnost kompromisů a relativizací, jak je všichni známe z dějin křesťanství. Ale dnešek je nábožensky „všedním dnem“. Mnoho starých bohů je zbaveno svého kouzla a proto ze svých hrobů vystupují v podobě neosobních sil, usilují o moc nad naším životem a opět mezi sebou začínají svůj věčný boj. Avšak to, co je právě modernímu člověku tak zatěžko a mladé generaci údělem nejtěžším, je, aby v takovéto *každodennosti* obstáli. Všechna honba za „prožitky“ pramení z této slabosti. Neboť je slabostí, nedokážeme-li se podívat osudu doby do jeho vážné tváře.

Osudem naší kultury však je, abychom si to stále zřetelněji uvědomovali poté, co nám údajně či domněle výlučná orientace na velkolepý patos křesťanské etiky zaslepovala oči.

Avšak dost o těchto otázkách, jež vedou příliš daleko. Neboť omylem, který postihuje jednu část naší mládeže, jestliže by na to všechno odpovídala: „Ano, avšak my přicházíme na přednášky proto, abychom prožili něco jiného než jen analýzy a zjišťování fakt,“ je to, že v profesorovi hledají něco jiného, než s čím se setkávají – hledají *vidce*, a nikoli *učitele*. Ale jen jako učitelé jsme před ně byli na katedru postaveni. To jsou dvě věci – a že to jsou dvě věci,

o tom se můžeme snadno přesvědčit. Dovolte, abych vás ještě jednou zavedl do Ameriky, neboť tam se můžeme s takovými věcmi setkat často v jejich největší původnosti. Americký chlapec se učí nepoměrně méně než náš. Vzдор neuvěřitelnému množství zkoušek se z něho dosud nestal – co do *smyslu* jeho školního života – onen absolutní zkouškový člověk, jakým je chlapec německý. Neboť byrokracie, která předpokládá osvědčení o zkoušce jako vstupenku do říše úředních obročů, je tam teprve v počátcích. Mladý Američan nemá před ničím a nikým, před žádnou tradicí a žádným úřadem respekt, nanejvýše snad před osobním výkonem toho nebo onoho člověka. *Tomu* Američané říkají „demokracie“. Ať už je realita oproti obsahu tohoto smyslu jakkoli zkreslená, vlastní smysl – a o ten se tu jedná – je takový. O učiteli, který před ním stojí, si americký žák říká: prodává mi za otcovy peníze své znalosti a metody, právě tak jako zelinářka prodává mé matce zelí. Tím to pro něho končí. Ovšem, je-li učitel třeba mistrem ve fotbalu, pak je v tomto oboru jeho vůdcem. Není-li však mistrem (anebo něčím podobným v jiné sportovní disciplíně), je zase jen učitelem a ničím víc, a žádného mladého amerického muže ani nenapadne, aby si od něho dal prodávat „světové názory“ nebo směrodatná pravidla životního stylu. Ovšem v těchto formulacích bychom to odmítli. Otázkou však je, zda v tomto způsobu citění, který jsem záměrně vyhotil do krajnosti, přece jen nevězí zrno pravdy.

Komilitoni a komilitonky! Přicházíte na přednášky s těmito nároky na naše vůdcovské kvality a neuvědomujete si, že ze sta profesorů nejméně devadesát devět nejen není fotbalovými mistry života, nýbrž, že se za „vůdce“ v těchto záležitostech způsobu života nevydávají a ani vydávat nesmějí. Uvažte, že hodnota člověka nezáleží na tom, zda má vůdcovské kvality. A v každém případě nejsou ty kvality, které z někoho dělají význačného vědce a akademického učitele, těmi, které z někoho dělají vůdce v oblasti praktické životní orientace, nebo speciálněji, v oblasti politiky. Je pouhá náhoda, když někdo má také tyto kvality, a velice povážlivé je, když si každý, kdo se staví za katedru, namlouvá, že má na vůdcovství nárok. Ještě povážlivější je, když se každému akademickému učiteli ponechává na libovůli, aby si v posluchárně na vůdce hrál. Neboť ti, kteří se za někoho takového nejvíce pokládají, často bývají vůdci nejméně, a především: zda jimi jsou či nikoli – neumožňuje situace za katedrou vůbec rozhodnout. Profesor, jenž se cítí být povolán za rádce mláde-

že a požívá její důvěry, necht' to dokazuje v osobním styku, od člověka k člověku. A cítí-li se povolán, aby zasahoval do bojů světových a stranických názorů, necht' tak činí venku, na tržišti života: v tisku, na schůzích, ve spolcích, kdekoli chce. Ale je přece jen příliš pohodlné prokazovat svou odvahu k vyznání tam, kde jsou přítomní a snad jinak smýšlející odsouzení mlčet.

Nakonec položíte otázku: jestliže tomu tak je, čím tedy vlastně věda pozitivně přispívá k praktickému a osobnímu „životu“? A tím jsme opět u problému jejího „povolání“. Přirozeně že především poskytuje znalosti o technice, jak zvládat život, vnější věci i jednání lidí propočtem – nuže, řeknete si, to je ale přece jen ona zelinářka amerického chlapce. Také si to myslím. Za druhé poskytuje to, co už tato zelinářka nemá: metody myšlení, jeho nástroje a jeho výuku. Možná si řeknete, no, zelenina to není, není to však také nic víc než prostředek, jak si zeleninu opatřit. Dobrá, to dnes ponechme stranou. Avšak ani tím ještě naštěstí není výkon vědy vyčerpán, nýbrž jsme schopni dopomoci vám ještě k něčemu třetímu: k *jasnosti*. Ovšem za předpokladu, že jasno máme sami. Pokud tomu tak je, můžeme vám ozřejmit, že k problému hodnoty, o který se vždycky jedná – a prosím vás, abyste kvůli zjednodušení mysleli na sociální jevy jako příklad –, lze zaujmout prakticky ta a ta rozličná stanoviska. *Jestliže* zaujmeme to a to stanovisko, pak musíme podle vědeckých zkušeností použít ty a ty *prostředky*, abychom toto stanovisko dokázali prakticky provést. Tyto prostředky jsou snad již o sobě takové, o nichž se domníváte, že je musíte odmítnout. Potom musíte volit mezi účelem a nezbytnými prostředky. „Světí“ účel tyto prostředky nebo ne? Učitel před vás může postavit nutnost této volby, více ale vykonat nemůže, pokud chce zůstat učitelem a nestát se demagogem. Přirozeně, že vám může dále říci: jestliže chcete dosáhnout toho a toho účelu, musíte vzít v úvahu ty a ty vedlejší účinky, jež se podle našich zkušeností dostaví. Je to stále stejná situace. Nicméně to všechno jsou ještě problémy, které mohou vyvstávat také před každým technikem, který se přece musí také v četných případech rozhodovat podle principu menšího zla nebo relativně nejlepšího řešení. Jenže pro něj bývá obvykle dána jedna hlavní věc – *účel*. Ale právě to, pokud se skutečně jedná o „poslední“ problémy, teď *není* náš případ. Teprve tím se dostáváme k poslednímu výkonu, který může věda uskutečnit ve službě jasnosti, a zároveň i k jejím hranicím. Můžeme, a také vám máme říci: to a to praktické stanovisko lze odvodit s vnitřní důsled-

ností, a tedy co do svého *smyslu* čestně, z těch a těch posledních světonázorových základních postojů, a může být, že je odvodíme jen z postoje jednoho, anebo i z různých postojů, ale z těch a těch jiných postojů se odvodit nedá. Řečeno obrazně: jestliže se pro toto stanovisko rozhodnete, pak sloužíte tomuto bohu a *ubližujete ostatním*. Jestliže si zůstanete věrni, pak totiž nutně dojdete k těm a těm posledním, niterně smysluplným *důsledkům*. Toho lze alespoň v principu dosáhnout. Odborná filosofická disciplína a svou podstatou filosoficky zásadní zkoumání dílčích disciplín se o to pokoušejí. Když své věci rozumíme (což zde prostě musíme předpokládat), můžeme tedy jednotlivce přimět, nebo mu alespoň pomoci v tom, aby sám sobě *skládal účty o posledním smyslu svého vlastního konání*. Nezdá se mi, že by to bylo tak málo, a to ani z hlediska čistě osobního života. I zde jsem v pokušení, abych o učiteli, jemuž se to podaří, řekl, že je ve službách „mravních“ sil: povinnosti činit jasno a vytvářet pocit odpovědnosti, a domnívám se, že toho bude schopen tím spíše, čím svědomitěji se vystřihá toho, aby posluchačům své stanovisko oktrojoval anebo sugeroval.

Tato domněnka, kterou vám zde předkládám, vychází ovšem vždy z jediného základního faktu, že totiž život, pokud spočívá sám v sobě a je ze sebe sama chápán, zná pouze věčný, vzájemný boj oněch bohů. Řečeno neobrazně: zná jen neslučitelnost a tedy i neřešitelnost boje posledních vůbec *možných* stanovisek k životu, a tedy nutnost *rozhodovat* se mezi nimi. Zda je věda v takových poměrech hodna stát se někomu „povoláním“, a zda sama takové objektivně hodnotné „povolání“ má, je zase jen hodnotící soud, o němž se v posluchárně nedá nic říci. Neboť pro výuku je zde přítakání *předpokladem*. Já osobně na tuto otázku odpovídám kladně svou prací. A to také a právě ze stanoviska, které intelektuáliství, jak je dnes mládež provozuje nebo jak si – většinou – jen namlouvá, že ho provozuje, nenávidí jako nejhoršího ďábla. Neboť pak pro ni platí slova: „Uvědomte si, že ďábel je starý a pochopíte ho, až zestárnete. To není míněno ve smyslu rodného listu, nýbrž tak, že chceme-li se s ďáblem vypořádat, nelze před ním prchat, jak se to dnes rádo dělá. Je třeba nejdříve jeho záměry domyslet, abychom pochopili jeho moc i její meze.“

Že je věda dnes odborně pěstovaným „povoláním“ ve službě sebereflexe a poznávání faktických souvislostí, a nikoli milostí skýta-
jící posvátné statky a zjevení pro vizionáře a proroky, nebo podstat-

nou součástí hloubání mudrců a filosofů o smyslu světa – to je nepopíratelná danost naší historické situace, z níž nemůžeme vystoupit, chceme-li si zůstat věrni. A když se ve vás opět ozve Tolstoj a zeptá se: „Kdo nám odpoví na otázku, co máme dělat?“ a „jak si máme náš život zařídit?, protože věda tak nečiní,“ nebo v jazyce, který jsme dnes večer používali: „Kterému z bojujících božstev máme sloužit? Nebo snad nějakému úplně jinému a které to je?“ – Potom je třeba říci, že zde mohou dát odpověď pouze proroci anebo spasitelé. Jestliže zde nejsou, anebo jestliže se jejich hlásání už nevěří, pak je zcela určitě nepřinutíte, aby sestoupili na zem tím, že se jejich úlohu pokusí převzít ve svých posluchárnách tisíce profesorů jako státem placených nebo privilegovaných malých proroků. Dokážete tím pouze, že vědění rozhodujícího faktu, že totiž prorok, po kterém touží tolik příslušníků naší nejmladší generace, tu prostě *není*, nikdy vám neobživne v celé naléhavosti svého významu. Myslím, že ani teď, ani jindy se nemůže posloužit niterným zájmům skutečně nábožensky „hudebního“ člověka, jestliže se jemu i jiným skrývá tato základní skutečnost, že je mu souzeno, aby žil v době bez Boha a proroků, náhražkou, kterou jsou všechna tato katedrová proroctví. Zdá se mi, že poctivost jeho náboženského citění by se tomu musela vzepřít. Teď asi chcete říci: „Ale jak se tedy stavět k faktu existence „theologie“ a k jejímu nároku být „vědou“?“ Nevyhýbejme se této otázce. „Theologie“ a „dogmata“ neexistují sice universálně, ale neexistují také jen v křesťanství. Nýbrž (kráčeje zpět v čase), setkáváme se s nimi ve vysoce vyvinuté formě také v islámu, v manicheismu, v gnózi, v orfismu, v pársismu, v buddhismu a v hinduistických sektách, v taoismu a v upanišádách a přirozeně také v židovství. Ovšemže jsou zde systematicky rozvinuty nejrůznější měrou. Není náhoda, že okcidentální křesťanství – na rozdíl od toho, co je např. theologií v židovství – je nejenom vybudovalo systematictěji, nebo že o to usiluje, nýbrž že vývoj theologie zde měl historicky mnohem závažnější význam. Vyvolal to hellénský duch a vychází z něho veškerá theologie západního světa, stejně jako veškerá východní theologie (zřejmě) vyšla z myšlení indického. Veškerá theologie je intelektuální *racionalizací* obsahů náboženské spásy. Žádná věda není absolutně bez předpokladů a žádná nemůže zdůvodnit vlastní hodnotu tomu, kdo tyto předpoklady odmítá. Ale ovšem: každá theologie má svou práci a tím i oprávněnost vlastní existence s určitými specifickými předpoklady. V různém smyslu a rozsahu. Pro *kaž-*

dou teologii, například také pro hinduistickou, platí předpoklad, že svět musí mít nějaký *smysl*, a její otázka zní: jak je třeba ho vykládat, aby byl myslitelný. Rovněž Kantova teorie poznání vycházela z předpokladu, že „vědecká pravda existuje a že *platí*“, a pak se tázala: „Za jakých myšlenkových předpokladů je to (smysluplně) možné?“ Anebo jako moderní esteticí (výslovně – jako G. von Lukács – nebo fakticky) vycházejí z předpokladu, že „umělecká díla existují“, a pak se ptají: „Jak je to (smysluplně) možné?“ Různé teologie se ovšem s tímto (v podstatě nábožensko-filosofickým) předpokladem zpravidla nespokojují. Vycházejí naopak většinou ze vzdálenějšího předpokladu: že určitým „zjevením“ je třeba zcela věřit jako faktům umožňujícím spásu – tedy jako takovým, která teprve umožňují smysluplný způsob života – a že určité stavy a určitá jednání mají posvátnou kvalitu, to znamená vytvářejí nábožensky smysluplný život nebo alespoň jeho bytostné součásti. A jejich otázkou potom opět je: Jak se tyto předpoklady, jež je nutno zcela přijmout, dají smysluplně vyložit v rámci určitého celkového obrazu? Přitom tyto předpoklady jsou i pro teologii samu mimo dosah toho, co je „vědou“. Nejsou žádným „vědění“ v běžně chápaném smyslu, nýbrž „jměním“. Kdo je – víru nebo jiné posvátné náležitosti – „nemá“, tomu je žádná teologie nemůže nahradit. A jiná věda už teprve ne. Naopak, v každé „pozitivní“ teologii dospívá věřící k onomu bodu, kde platí Augustinův výrok: *Credo non quod, sed quia absurdum est*. Schopnost k tomuto virtuóznímu výkonu „oběti intelektu“ je rozhodujícím znakem pozitivně náboženského člověka. Tento fakt ukazuje, že navzdory (spíše v důsledku) teologii (která jej přece odhaluje) je napětí mezi hodnotovou sférou „vědy“ a náboženskou spásou nepřekonatelné.

„Oběť intelektu“ přináší zpravidla jen učedník prorokovi, věřící církvi. Ještě nikdy však nevzniklo nové proroctví (záměrně zde opakuji obraz, který mnohé pohoršil) tím, že řada moderních intelektuálů pociťuje potřebu zařadit svou duši takřikajíc zaručeně pravými, starobylými věcmi, a přitom si pak ještě vzpomenou, že k tomu patřilo také náboženství, jehož se už nedostává a náhradou za něj si zařízenou domácí kapli hravě vyzdobí obrázky svatých ze všech koutů světa, nebo si vytvoří náhražku v nejrůznějších druzích prožitků, jimž připisují důstojnost mystického vlastnění posvátna a s nimiž jdou na knižní trh. To je prostě podvod nebo sebeklam. Naprosto ne podvodem, nýbrž něčím vážným a opravdovým, i když i to vlastní

smysl zkrlesluje, je naproti tomu počínání některých skupin mládeže, jež vyrostly v tichosti posledních let, jestliže svůj vlastní lidský vztah pospolitosti vykládají jako vztah náboženský, kosmický nebo mystický. Ač je pravdou, že každý akt pravého bratrství se dokáže spojit s věděním, že se tím nadosobní říší dodává něco, co se neztrácí, přesto však se mi zdá sporné, že by se důstojnost čistě lidských vztahů pospolitosti těmito náboženskými výklady zvyšovala. Avšak to už sem nepatří.

Je osudem naší doby s jí vlastní racionalizací a intelektualizací, především ale s jejím zbavením světa kouzla, že právě nejvyšší a nej-sublimovanější hodnoty z veřejnosti ustoupily do pozadí, buď do zásvětní říše mystického života, nebo do bratrství bezprostřední vzájemnosti vztahů jednotlivců. Není náhoda ani to, že naše nejvyšší umění je intimní a nikoli monumentální, ani to, že dnes jen v nejmenších pospolitostech, od člověka k člověku v pianissimu pulzuje to, co kdysi jako prorocké pneuma procházelo velkými společenstvími jako bouřlivý plamen a co je spájelo dohromady. Jestliže se pokusíme vynutit a „vynalézt“ monumentální styl, vzniknou nám žalostné deformace, jak je známe z mnoha památníků posledních dvaceti let. Pokusí-li se někdo bez nového, ryziho proroctví vyspekulovat náboženské novotvary, vznikne svým vnitřním smyslem něco podobného, co bude působit ještě hůře. A katedrové prorokování bude nakonec vytvářet jen fanatické sekty, nikdy však pravou pospolitost. Kdo nedokáže tento osud doby mužně nést, tomu je třeba říci, aby se raději mlčky vrátil do široce a milosrdně rozpráhnuté náruče starých církví, avšak prostě a jednoduše, bez obvyklé veřejné renegátské reklamy. Není to tak obtížné. Bude přitom muset nějak „obětovat intelekt“ – to je nevyhnutelné – tak anebo onak. Nebudeme mu to zazlívat, pokud to opravdu dokáže. Neboť takováto oběť intelektu ve prospěch bezpodmínečné náboženské odevzdanosti je přece jen vždy něco mravně jiného než ono obcházení povinnosti intelektuální poctivosti, jež se objevuje, když někdo nemá odvalu udělat si jasno ve svých vlastních posledních stanoviscích, a když si tuto povinnost usnadňuje slabošskou relativizací. Ta u mne také stojí výš než ona katedrová proroctví, která si neuvědomují, že v prostorách poslucháren platí pouze jediná ctnost: obyčejná intelektuální poctivost. Ta nám však ukládá, abychom konstatovali, že dnes je pro mnohé z těch, kteří toužebně očekávají příchod nových proroků a spasitelů, situace stejná jako ta, která zaznívá z krásné edomitské písně strážné-

ho z doby vyhnanství, zařazené do proroctví Izajášova. „Slyším hlas ze Seir: Hej strážný! Jak dlouhá ještě noc? Pominula-li? Řekl strážný: Přišlo jitro, však je ještě noc; chcete-li se ptáti, přijďte jindy.“ Lid, jemuž to bylo řečeno, si kladl otázky a vyčkával více než dvě tisíciletí a my známe jeho strastný osud. Chceme z toho vyvodit poučení, že nestačí jen toužit a vyčkávat, ale že je třeba udělat něco jiného: pustit se do práce a učinit zadost „požadavku dne“ – vůči lidem i vůči svému povolání. Je to však prosté a jednoduché, když každý najde toho démona, jenž drží nitky jeho života, a bude ho následovat.

Základní sociologické pojmy¹

(1921)

Úvodní poznámka. Metoda těchto úvodních, nepostradatelných, nicméně nevyhnutelně abstraktně a odcizeně působících pojmových definic si nikterak nečiní nárok být nová. Naopak, přeje si pouze – v což doufáme – formulovat účelnějším a poněkud *korektnějším způsobem vyjadřování* (a snad i proto jistě pedantsky působícím) to, co má každá empirická sociologie ve skutečnosti na mysli, když mluví o těchto věcech. A to i tam, kde používáme zdánlivě nezvyklé nebo nové výrazy. Oproti stati v časopise *Logos (Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, 1913)* je *terminologie co možná zjednodušená* a tudíž často i změněna, aby byla co možná nejsrozumitelnější. Potřeba bezpodmínečné popularizace jistě není vždy slučitelná s potřebou co největší přesnosti pojmů, a proto musí této potřebě ustoupit.

O „porozumění“ viz *Allgemeine Psychopathologie* K. Jasperse – sem také patří některé poznámky Rickertovy ve 2. vyd. spisu *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1913, str. 514–523) a zejména pak Simmelova práce *Probleme der Geschichtsphilosophie*. Metodicky poukazují také zde, jako již častěji, na postup F. Gottla ve spise *Die Herrschaft des Worts* – v práci poněkud těžce srozumitelně napsané, a ne vždy myšlenkově dovedené do konce –, věcně však poukazují především na pěknou práci F. Tönniese *Gemeinschaft und Gesellschaft*, dále pak na silně matoucí knihu

¹ Původně vyšlo jako I. kapitola prvního dílu třetího oddílu *Wirtschaft und Gesellschaft* knihy *Grundriss der Sozialökonomik*. Zde jsme překládali z pátého, znova přehlednutého, J. Winckelmannem pořízeného vydání *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1982, str. 541–581. Překladatel vypustil v záhlaví stati uvedený přehled jejího obsahu, předepisující jednotlivé mezititulky z textu.