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

ÚVOD VE STUDIUM METOD PRÁVNICKÝCH.

KNIHA PRVNÍ:
ZÁKLADNÍ POJMY.

NAPSAL
PROF. DR. JAROSLAV KALLAB.

VYDÁNO S PODPOROU MINISTERSTVA ŠKOLSTVÍ A NÁRODNÍ OSVĚTY
A ČESKÉ AKADEMIE VĚD A UMĚNÍ.

V BRNĚ 1920.
NAKLADATELSTVÍ BARVIČ & NOVOTNÝ.

Díl první.

Vědy přírodní a duchové.

I. Dvojí pojem přírody.

1. Rys, jenž nejvýrazněji charakterisuje myšlení v druhé polovici 19. století, byl odpor proti filosofii. Filosofie pokládána za zbytečnou, ne-li za škodlivou vědeckému poznání; nanejvýše připouštěna jako společná vrchní stavba, jež korunovati má budovu jednotlivých věd. Bez předpokladů, jmenovitě též bez filosofických předpokladů, věda měla přistupovati k svému předmětu, aby jej mohla nestranně chápati, s jinými srovnávati a tak indukcí myšlenkově zpracovávati.

Přihlédneme-li blíže, vidíme ovšem, že byla klamem domněnka, jako by věda mohla pracovati a skutečně pracovala bez předpokladů. Ne právem byla přírodní věda druhé polovice 19. století přirovnána bohatému dědici[1]), jenž tak si navykl žíti uprostřed bohatství dřívějšími pokoleními nashromážděných, že si jich již ani neuvědomuje; pokládá je za cosi samozřejmého, nutného, a domnívá se, že žije bez výtěžku práce svých předků, když odmítne dědictví po generaci přímo předcházející. Tak positivism odmítaje idealistickou přírodní filosofii německou, domníval se, že začíná vědeckou práci vůbec od počátku, bez předpokladů, a stával se jen tím závislejším na dědictví starších dob, na přírodovědném naturalismu 17. a 18. století[2]). Byl na toto dědictví tím více odkázán, čím méně si ho byl vědom, čím méně tedy si připouštěl myšlenku, že by bylo možno pracovati i na jiných základech. Tak heslo „věda bez předpokladů" stalo se článkem víry, dogmatem, jež přijímáno bez kritiky, požadavkem tak naléhavě o uznání se hlásícím, že zatlačil zcela otázku, zda možno jej uskutečniti.

2. Ve skutečnosti znamenal požadavek vědy bez předpokladů odmítnouti předpoklady idealistické filosofie z první polovice 19. století a přikloniti se k těm předpokladům, jež vědeckému poznání vybudovali naturalisté 17. a 18. století. Právě však domněnka, že používati těchto předpokladů jest spoléhati na vlastní smysly, zatarasovala cestu k uvědomění, pro jaký okruh poznatků filosofové 17. a 18. století tyto předpoklady vypracovali, i jaký dosah sami jim přičítali.

Názor na přírodu, jak jej vypracovali zvláště Galilei, Descartes, Spinoza, Newton a Leibnitz, vznikl jako výplod odporu renaissančního způsobu myšlení proti myšlení schola-

[1]) Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (2. vyd. 1910), str. 7.

[2]) Windelband: Praeludien (4. vyd. 1911) II., str. 229. — Wundt: Sinnliche und übersinnliche Welt (1914), str. 306.

stickému, o Aristotela se opírajícímu[3]). Slovo „příroda", „přirozené", mělo u Aristotela i u scholastiků smysl jiný, než u renaissančních filosofů, a i než dnešní mluva — je sledujíc — s těmito slovy spojuje. Aristotelovi a scholastickým filosofům smysl přírody spočíval v jejím cíli, přírodní dění se jevilo jako provádění jakéhosi plánu, sledování jakéhosi cíle, nepřirozené bylo to, co tomuto plánu se příčilo, od tohoto cíle odvádělo. Přirozenost každého zjevu tedy spočívala v úkole, jejž v tomto plánu měl plniti, zjev byl poznán teprve, podařilo-li se nalézti jeho poslání. Příroda nebyla cosi stálého, nýbrž cosi stále se vyvíjejícího, k určitému cíli tíhnoucího[4]). Tento apriorní názor na přírodu byl předpokladem přírodovědného poznání. Čím více středověká filosofie na rozdíl od svého mistra Aristotela slučovala tento předpoklad s určitými poučkami positivního náboženství, tím živější byl proti němu odpor, jakmile renaissanční myšlení se počalo snažiti, aby poznání přírody osvobodilo od pout určitého náboženství.

3. Velká změna, jež v nazírání na přírodu nastala v renaissanci, spočívala v podstatě v tom, že z předpokladů chápání přírody vyloučeny prvky psychické[5]). Jen člověk vystupuje tu jako bytost myslící, příroda jest cosi bezduchého, a nemůže tedy sledovati nějakých cílů. Nemá-li však příroda cílů, jest budoucnost naší subjektivní ilusí, stejně, jako kvalitativní rozdíly, jež jen sledujíce určité cíle si uvědomujeme. Objektivní, skutečná, přirozená jest jen přítomnost, jsou jen rozdíly kvantitativní. Celá snaha této filosofie se nesla k tomu, aby různost zjevů obmezila na rozdíly kvantitativní, časový postup na pohyb prostorový[6]). Tak renaissanční filosofie umožnila ono jednotné chápání přírody, jež dnes jako věc samozřejmou přijímáme, chápání, při němž přírodě přisuzujeme jen rozdíly kvantitativní a prostorové, kdežto rozdíly kvalitativní a časové promítáme do nitra pozorujícího subjektu, vykládáme jako subjektivní psychický stav.

Tím ovšem vztah přírody k člověku ji pozorujícímu podstatně se změnil. Kdežto u Aristotela a scholastiků člověk viděl v přírodě se uskutečňovati proces podobný tomu.

[3]) Fiorentino: Bernardino Telesio ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano (1872—1874). — Carriére: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart (2. vyd. 1887). O antických předchůdcích tohoto směru viz na př. Wundt: Welt, str. 9.

[4]) Bergson: L'évolution créatrice (3. vyd. 1913), str. 248. — Týž: Essai sur les données immédiates de la conscience (11. vyd. 1912), str. 162, 164. — Rickert: Kulturwissenschaft, str. 5. — Wundt: Welt, str. 18—19. — Windelband: Praeludien, II., str. 249.

[5]) Del Vecchio: Il concetto della natura e il principio del diritto (1908), str. 28 n.

[6]) Rickert: Kulturwissenschaft, str. 5, 35. — Wundt: Welt str. 19, 22, 28, 276, 306.

jejž v méně dokonalých formách zažíval ve svém nitru, byla v krajním naturalismu 17. a 18. století mezi psychickým děním v subjektu a objektivním děním v přírodě nepřekročitelná hráz[7]). V psychickém žití svém člověk docházel k novým obsahům, kdežto v přírodě nic nového není myslitelno[8]); zde svoboda, tam vázanost; zde nejistota, tam nepochybná, matematická přesnost; zde život, tam mechanické působení sil; zde zjevy, myšlenkové obsahy mají jakýsi vztah k nějakému cíli, hodnotu, tam hodnoty nemají[9]).

Duchové hlouběji nazírající nemohli si ovšem tajiti, že tento dualism mezi objektem a subjektem znemožňuje jednotné nazírání na svět; vždyť tu mezi oběma půlemi našeho globus intellectualis jest poměr logického odporu. Spinozův pantheismus, Leibnitzova nauka o monadách byly pokusy překonati tento rozpor. Jest však charakteristické, že tyto renaissanční pokusy působily na další vývoj myšlení mnohem méně, než původní dualism Descartův, jenž do dnes jest základem světového názoru převážné většiny vzdělanců[10]).

4. Byl-li středověký názor na přírodu vybudován na předpokladě rozumové plánovitosti přírody, opíral se renaissanční názor o apriorní předpoklad nutnosti všeho přírodního dění a o předpoklad, že rozdíly zjevů lze vystihnouti rozdíly kvantitativními. Tento předpoklad umožňoval jednotné chápání přírodních dějů, nezávislých na lidské vůli. Dosti brzy ukázaly se však obtíže, proniknouti na těchto základech do sfér lidského jednání. Oba hlavní renaissanční pokusy, budovati vědecké poznání lidských jednání na předpokladech, o něž se opírá přírodovědné poznání, selhaly. Míníme pokus Spinozův a Hobbesův. U Spinozy zůstává otázka, jak v jednotné přírodě ovládané zákony nutnosti jest možno činiti rozdíl mezi tím, co má býti, a tím, co nemá býti, vůbec bez odpovědi[11]). Dokonce nelze na tomto základě činiti rozdíl mezi přírodním stavem a stavem občanským, jak ostatně příležitostně Spinoza sám si uvědomuje[12]). Je-li možno o lidském jednání spolehlivě souditi jen perinde ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset, stává se rozdíl mezi tím, co býti má, a tím, co nemá býti, vůbec nepochopitelným.

[7]) Wundt: Welt, str. 195, 197 n., 306.

[8]) Del Vecchio, str. 24.

[9]) Münsterberg: Philosophie der Werte (1908), str. 9, 14, 16. — Bergson: Essai, str. 119 n. — Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), str. 622.

[10]) Wundt: Welt, str. 162.

[11]) Kriegsmann: Die Rechts- und Staatslehre des B. Spinoza (1878), str. III, X. — Stahl: Geschichte der Rechtsphilosophie (5. vyd. 1878), str. 182 n. — Berolzheimer: System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, II. sv. (1905), str. 151.

[12]) Del Vecchio, str. 100, 101.

Z podobných důvodů neuspokojuje ani Hobbesův pokus vyloučiti z nazírání na právo předpoklady, s nimiž pracoval Aristoteles. Neboť co vykládá jako základ práva, mohli bychom v nejpříznivějším případě pokládati za pokus o psychologii lidského sdružování. Proto také konec konců právo mu splývá s faktickou mocí, jest tedy zase určitou skutečností, při níž se marně ptáme, zda to, co vystupuje s nárokem na uznání za právo, nějak se liší od jakéhokoliv násilí[13]). Že Spinozu předpoklad naturalismu vede k hájení individuální svobody, kdežto Hobbesa naopak k obětování individuální svobody státnímu celku, ukazuje jen ještě jasněji, že tento předpoklad není s to, aby poskytl nám pevné směrnice, jak uvažovati o lidském jednání. U žádného z obou totiž nestačí filosofická základna, aby opřela budovu filosofie právní, jež zbavena jsouc opory ve světovém názoru, musí u obou se spokojiti oporou nahodilého přesvědčení politického[14]).

Tak renaissanční filosofie vytvořila jasné předpoklady, na nichž jednotný názor na přírodní dění bylo lze budovati; předpoklady tyto však ukázaly se nedostatečnými tam, kde šlo o to, pochopiti lidské jednání. Ona hráz, jež v myšlenkových soustavách těchto odděluje subjekt od objektu, bránila pochopiti případy, kdy subjekt činně, tvořivě, do objektu zasahuje. Buď bylo nutno tyto případy promítnouti do sféry objektů, jak činil zvláště Spinoza, a pak mizel z nich prvek subjektivní. Aneb celý tento děj promítán do nitra subjektu, kde se stával libovůlí, jíž Hobbes marně se snaží propůjčiti zdání práva.

II. Příroda a svoboda u Kanta.

5. Ani Kantovi se nepodařilo překonati tohoto dualismu mezi přírodou ovládanou nezměnitelnými zákony, a vlastním vědomím. Ano, možno říci, že Kant ještě prohloubil tento dualismus tím, že postavil proti říši přírody nadsmyslnou říši svobody[15]).

Přihlédneme-li lépe, ovšem vidíme, že Kant patrně cítil důsledky tohoto rozdvojení světového názoru, a že ho vedla snaha, aby jej odstranil. Neboť rozdíl mezi čirým a praktickým rozumem, jejž bychom snad činiti chtěli podle nadpisů hlavních dvou spisů jeho, není ve smyslu Kantově rozdílem mezi dvěma okruhy zjevů. Kant se ohražuje výslovně proti tomu, jako by tu šlo o dvojí schopnost, a učí, že čirý rozum nejen může býti praktickým, nýbrž že jenom čirý rozum může býti praktickým, a nikoliv rozum empiricky omezený. Proto

[13]) Del Vecchio, str. 120 n., zvl. str. 134.

[14]) Sigwart: Die Vergleichung der Rechts- und Staatstheorien des B. Spinoza und des Th. Hobbes (1842).

[15]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft (ed. Kirchmann 1869), str. 52.

jen čirý rozum může býti základem rozumu praktického[16]). Jest tedy Kantovo rozlišování mezi čirým a praktickým rozumem vlastně rozlišování dvojí stránky téže věci. Mluvíme-li o čirém rozumu, uvědomujeme si meze poznání svého, zjišťujeme formální apriorní součástky svého vědomí, mluvíme-li o praktickém rozumu, zabýváme se motivy, jež ovládají naše vědomí jako vůli.

Kdežto však v kritice čirého rozumu Kant zcela jasně si uvědomil, že kritika může jen formy poznání našeho nám činiti pochopitelnými, že však nemůže proniknouti do podstaty poznávaných zjevů, v kritice praktického rozumu se dal svým náboženským přesvědčením unésti přes tuto mez poznání vědeckého. V oné volnosti, již musíme předpokládati při praktickém rozumu, nevidí již podmínky poznání jako ve vázanosti kausální, kterou čirý rozum předpokládati musí, nýbrž vlastnost poznávaného objektu samého. Praktický rozum jest to, jenž jej vede k uznání boha, svobody a nesmrtelnosti, o nichž v kritice čirého rozumu důsledněji učil, že se vymykají vědeckému poznání[17]). Tak Kant dochází přes zamítání scholastického realismu v okruhu praktického rozumu k myšlenkovým postupům, jež nejsou realismu příliš vzdáleny, a utkvívá konečně zase ve světovém názoru, zbudovaném na víře ve dvojí svět.

Již Schopenhauer marně poukazoval na to, že Kant sám má vinu na bludných cestách pozdější německé filosofie idealistické, a to právě svým přibíráním metafysických prvků do úvah o praktickém rozumu[18]). Snaha Schopenhauerova tříštila se o to, že si nedovede zase jako renaissanční předchůdcové Kantovi představiti jiné poznání, než poznání přírodovědné. Rozeznává sice mezi svými čtyřmi kořeny věty o dostatečném důvodu nutnost kausální, a nutnost, jež spojuje naše jednání s pohnutkou. Přihlédneme-li však blíže, vidíme, že tento čtvrtý kořen věty o dostatečném důvodu jest prostě přenesením prvého kořene do sféry psychické. Neboť i nutnost, ovládající naši motivaci, jest u něho v podstatě nutností kausální[19]).

6. Nehledíme-li však ke krajním výstřelkům německého idealismu, proti němuž Schopenhauer tak ostře vystupoval, můžeme říci, že Kantova kritika praktického rozumu zůstala bez většího účinku na další proud myšlení, a že s osobou Kantovou vždy spojujeme spíše jeho kritiku čirého než kritiku praktického rozumu. Ovšem kritika čirého rozumu zbavena proti-

[16]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, str. 15. Srv. místo jiných Bauch: Immanuel Kant (1917), str. 300 n.

[17]) Kant: Kritik der reinen Vernunft (ed. Kirchmann 1868), str. 35 n., 617 n. Kritik der praktischen Vernunft, str. 146, 149.

[18]) Schopenhauer: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (ed. Frauenstädt, 3. vyd. 1864), str. 114. — Die Welt als Wille und Vorstellung (ed. Grisbach, 2. vyd.), sv. I., str. 547, 662.

[19]) Schopenhauer: Über die vierfache Wurzel, str. 145.

váhy druhého hlavního spisu Kantova, vedla namnoze k jednostrannému chápání Kanta. Neboť bez doplňku praktického rozumu můžeme v Kantově kritice čirého rozumu viděti jen hlubší propracování a filosofické zdůvodnění oněch předpokladů, na nichž budovali renaissanční filosofové přírodovědci [20]).

Zvlášť vyloučení psychických momentů z přírody a zákonitost přírodních zjevů dochází právě u Kanta teprve svého odůvodnění filosofického. Tak již ve známé své definici přírody učí Kant, že jménem „příroda (ve smyslu empirickém) rozumíme souvislost zjevů podle jejich bytí dle nutných pravidel, t. j. podle zákonů"; a dodává: „Jsou to tedy jakési zákony, a to a priori, jež teprve přírodu činí možnou; zákony empirické mohou míti platnost a býti nalezeny jen na základě zkušeností a to působením oněch původních zákonů, podle nichž teprve zkušenost sama jest možna [21])." Podobně učí v kritice praktického rozumu, že příroda v nejširším smyslu jest existence věcí za působnosti zákonů. (Nun ist Natur im allgemeinsten Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen) [22]).

Co tedy u naturalistů 17. a 18. století bylo základem přírodní filosofie jejich, to Kant ukazuje jako apriorní předpoklad chápání empirické přírody. Kant tedy jest první, jenž si uvědomuje, že tu nejde o podstatu zjevů, jež podle jeho učení je nám nepoznatelná, nýbrž o formální podmínky chápání zjevů. Jest si tedy dobře vědom, že důvod, proč určité myšlenkové obsahy své nazýváme přírodou, nespočívá v jejich obsahu, nýbrž ve formě, v níž je chápeme. Proto zvláště nemůžeme ve smyslu Kantově snad lišiti hmotnou přírodu od zjevů psychických. I psychické zjevy můžeme chápati jako „přírodu", jsou součástí onoho, apriorním zákonům podrobeného světa, pokud je právě chápeme v těch formách, v nichž jedině dojíti můžeme k poznání empirické skutečnosti. Proto zvláště také lidské jednání není věcí, která by se vymykala přírodě, pokud právě je chápeme ve formách pro chápání empirických zjevů nám daných. Právě jen ta okolnost, že tyto poznatky o jednání lidském nejsou s to, aby ukojily naši potřebu poznání, vede nás ke snaze, abychom pronikli za meze empirické přírody. Zvláště též právní normy můžeme, ano chceme-li je jako empirické zjevy chápati, musíme chápati ve formách k chápání přírody nám daných, tedy představovati si je jako věc nutnou [23]).

Že v právní vědě nevystačíme s těmito formami chápání, že se v nich právní věda, jak Kant drsně se vyjadřuje, „podobá hlavě, jež snad jest krásná, jen škoda, že v ní není mozku",

[20]) Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis (2. vyd. 1904), str. 210. — Wundt: Welt, str. 306, 313.

[21]) Kant: Kritik der reinen Vernunft, str. 228.

[22]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, str. 52.

[23]) Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (2. vyd. 1798), str. VIII, IX.

toho příčinou není, že by právo nebylo věcí přirozenou, nýbrž že má pro nás ještě jiný smysl, než jest onen, který vystihnouti můžeme ve formách přírody [24]).

Proto když v druhé polovici 19. století zaznělo heslo „Zpět ke Kantovi", nemohla právní věda tohoto návratu ke Kantovi se zúčastniti, chtěla-li býti vědou positivní, poněvadž nikdo snad s důrazem větším, nežli Kant, nehájil nutnosti, budovati právní vědu na základech jiných, než na nichž spočívá věda o zjevech přírodních. Činil-li to novohistorism ve vleku přírodovědného positivismu částečně přece, bylo to jen možno pro nedostatečné proniknutí vlastního smyslu učení Kantova [25]). Neboť k návratu ke Kantovi bylo třeba buď dokázati, že Kant se mýlil, vyžadoval-li pro právní vědu jiné předpoklady, než pro vědu přírodní, aneb bylo třeba přijmouti jeho základy vědy právní, tedy rozloučiti se s positivismem.

7. Místo toho věda právní, pokud vůbec se v té době obrací také k filosofickým otázkám, nevšímá si těchto metodologických skrupulí, a pokládá zcela v duchu positivistické filosofie přírodovědné poznání za poznání jedině možné. V tom právě spočíval hlavní rys filosofie druhé polovice 19. století, že učinila světovým názorem metodu určité vědy, přírodovědnou metodu badací.

V tom ovšem jest úplné odklonění od Kanta. Neboť ve smyslu Kantově jest příroda, jak jsme viděli, kriteriem a regulativním principem zkušenosti, a nikoliv snad souborem skutečných věcí. O tom, co jest podkladem zkušeností, nemůžeme podle Kanta vůbec nic věděti [26]). Když tedy positivism přírodu ve smyslu Kantově chápanou prohlašoval za vlastní podstatu světa, byl mnohem blíže krajním naturalistům 17. a 18. století, než Kantovi. Získal tím ovšem pevnou základnu, na níž přírodním vědám se dařilo jako v žádné filosofické soustavě jiné; jakmile však svou pozornost obrátil k lidskému jednání, ukázaly se tyto předpoklady nedostatečnými.

III. Příroda a duch u Diltheye.

8. Filosoficky nejpovážlivější stránkou ztělesnění předpokladů chápání přírody v přírodě samé bylo směšování přirozeného s hmotným. Neboť předpoklady přírodovědného chápání, jak níže ještě ukážeme, především jsou uzpůsobeny pro chápání neživé přírody; je tedy, ztělesníme-li tyto předpoklady v chápaných zjevech, zjev tím přirozenější, čím spíše si jej můžeme představiti jako formu, v níž neživá příroda se projevuje. Odtud snaha vykládati zjevy psychické jako pochody fysiologické, fysiologické jako chemické, chemické jako mechanické. Pokud pak

[24]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, str. 114, 115.

[25]) Binder: Rechtsbegriff und Rechtsidee (1915), str. 5, 9, p. 24. — Wundt: Welt, str. 313.

[26]) Kant: Kritik der reinen Vernunft, str. 407 n.

určité zjevy, zvláště psychické, kladly tomuto zmechanisování nepřekonatelné překážky, vylučovány byly z přísné vědy, odkazovány do říše fantasií, ilusí, pokud nebyla právě v této nemožnosti podříditi zjevy psychické zákonům hmotného dění spatřována zvláštní vlastnost zjevů těchto, jež musí jako jiné vlastnosti býti zjištěna a prozkoumána.

9. Tak postupoval nejen krajní positivism Comteův, Milluv, Buckleův, nýbrž i směr, jenž třídě vědy podle jejich předmětů ve vědy přírodní a duchové [27]), se domníval, že ze zvláštnosti pozorovaného předmětu vyplývají rozdíly, jimž nebylo již lze trvale odporovati v metodickém ohledu. Byl to, jak známo, Dilthey [28]), jenž rozdíly v metodách věd přírodních a společenských snažil se vysvětliti jako rozdíly mezi dvojí skupinou předmětů našeho poznání, přírodou a duchem; proto rozlišil vědy ve dvě třídy, ve vědy přírodní a duchové. Hlavní důvod, proč Dilthey činí tento rozdíl, spočívá v tom, že podle jeho mínění poznáváme zjevy přírodní nepřímo, ze sdělení svých smyslů, kdežto duchové zjevy zažíváme přímo, aneb aspoň v sobě můžeme přibližně reprodukovati. Proto mínil též Dilthey, že naše poznatky duchovědné jsou jistější a jasnější, než poznatky ve sféře věd přírodních [29]).

10. Již v tomto východisku úvah Diltheyových skrývá se podstatný omyl. Jest totiž sice pravda, že zjevy psychické zažíváme přímo, ale v tom právě nespočívá rozdíl, jejž on chce vystihnouti.

Neboť především i přírodní zjevy musí, abychom je poznati mohli, vždy vstoupiti do našeho vědomí, musí se státi naším psychickým zážitkem. Na druhé straně nejsou psychické zážitky tak, jak je zažíváme, a tehdy, když je zažíváme, právě předmětem našeho poznání v duchových vědách [30]). Neboť, abychom je mohli poznati, musíme je učiniti předmětem, musíme rozdvojiti jaksi svoje vědomí tak, aby jedna jeho část mohla pozorovati druhou jako věc od vlastního pozorujícího já rozdílnou. Abych mohl věděti, co a jak myslím, cítím, chci, k tomu nestačí, abych myslil, cítil, chtěl, nýbrž musím o svém myšlení, cítění, chtění uvažovati, srovnávati své zážitky z různých dob, musím dokonce srovnávati své zážitky s tím, co vím o zážitcích jiných lidí; zkrátka musím psychické zjevy chápati právě tak, jako věc nezávislou na mně jako myslícím subjektu, jako chápu ostatní t. zv. fysické zjevy [31]).

[27]) O antických předchůdcích tohoto směru v. na př. Wundt: Welt. str. 142.

[28]) Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, I., sv. 1883. — Windelband: Praeludien, II., str. 14.

[29]) Dilthey: Einleitung, str. XVI, 36, 45, 136.

[30]) To zvláště zdůrazňuje Bergson, o jehož učení v. níže.

[31]) Rickert: Grenzen, str. 68.

Rozdíl tedy mezi fysickými a psychickými zjevy, jejž Dilthey zdůrazňuje, není s to, aby odůvodnil, proč při zkoumání zjevů psychických nevystačíme s těmi metodami, s nimiž pracujeme tam, kde jde o zjevy fysické.

11. Diltheyovi také při rozlišování věd duchových od přírodních nejde o rozdíl mezi přímými a nepřímými obsahy našeho vědomí, nýbrž poznatek, že při duchových vědách jde o přímé zážitky, jest mu jen pomůckou, aby obhájil mínění, že v těchto přímých zážitcích máme danou jistotu prvku, jenž chybí při smyslových zážitcích. Praví: „Pohnutka, z níž vznikla zvyklost odlišovati vědy duchové jakožto jednotku od věd přírodních, zasahuje do hloubky a celosti lidského sebevědomí. Již dříve, než počal pátrati po vzniku duševna, nalézá člověk v tomto sebevědomí svrchovanost vůle, odpovědnost za skutky, schopnost vše podrobiti myšlence a všemu odporovati v hájeném obvodu své osobnosti, čímž se odlišuje od celé přírody. Nalézá sebe v té přírodě vskutku, abychom užili výrazu Spinozova, jako imperium in imperio. A ježto pro něho existuje jen to, co je faktem jeho sebevědomí, spočívá v tomto, v něm samém působícím duševním světě každá hodnota, každý účel života, ve vytváření skutečností duchových každý cíl jeho činu. Tak odlišuje od přírodní říše říši dějin, v níž uprostřed souvislostí objektivních nutností, což jest příroda, probleskuje na nesčetných místech svoboda; zde činy vůle v protivě k mechanickému průběhu změn přírodních, který již v zárodku obsahuje vše, co se v něm dokonává, skutečně něco způsobují vlastním vynaložením sil a svými obětmi, jichž význam přece každý zná ze své zkušenosti, jsou tvůrci svého vývoje v osobnosti i v lidstvu: spějíce přes prázdné a pusté opakování přírodního běhu ve vědomí dále, přes opakování, v jehož představě jakožto ideálu dějinného pokroku rozplývají se modloslužebníci rozumového vývoje [32]).“

Tak domnívá se Dilthey, jenž staví se stejně ostře proti zastancům přírodovědného positivismu ve vědách duchových, jako proti těm, již metafysická hlediska snaží se uplatniti v tomto oboru vědním, že v sebevědomí nalézá nepopíratelný fakt, jenž jej opravňuje k tomu, aby tam, kde jde o dění společenské, se osvobodil od předpokladu nutnosti, jenž tvoří základ přírodovědného poznání. Cítí tedy stejně, jako Kant, že právě tento předpoklad nutnosti jest hlavním důvodem, jenž nutí nás, abychom vedle přírodovědného poznání hledali ještě jiné, kterým bychom lidské jednání vystihnouti mohli i po té stránce, jež nám uniká při přírodovědném chápání.

Kdežto však Kant nemůže připustiti, že by v prostoru a čase vedle sebe existovaly dva světy, z nichž jeden by poslouchal přírodní nutnosti, druhý od ní byl osvobozen, a proto

[32]) Dilthey: Einleitung, str. 7 (čes. překlad, jejž však bylo třeba opraviti str. 12).

promítá volnost, bez níž jednání lidské nedovede chápati v celém jeho smyslu, do nadsmyslného světa: Dilthey neváhá již na tomto světě konstruovati zvláštní imperium in imperio, na jehož hranicích zákony přírodní pozbývají své působnosti, aby ustoupily zákonům volnosti. Toto rozdvojení světa zjišťuje jako empirický fakt na základě přímé naší zkušenosti, pomíjeje úplně obšírné výklady Kantovy o tom, že empirie sama jest teprve možná, předpokládáme-li určité apriorní formy svého myšlení, mezi nimiž právě požadavek kausální souvislosti jest z předních.

Že to Dilthey přehlédnouti mohl, vysvětluje se tím, že právě přírodní věda pokantovská ztělesnila předpoklady přírodního chápání v přírodních zjevech. Dilthey jen činí totéž při zjevech duchových. Došed k poznání, že jich nelze vystihnouti ve formách přírodovědného chápání, nezdržuje se hledáním předpokladů, za nichž by chápati se mohly, nýbrž vidí v nich tyto předpoklady již ztělesněny.

Kdežto Kantovi brání metodicky přesnější názor na přírodovědné chápání, aby praktický rozum v empirickém světě lokalisoval, odpadá u Diltheye překážka tato. Neboť není-li kausalita podmínkou našeho poznání, nýbrž vlastností pozorovaného předmětu, tedy empirickým poznatkem, není vyloučeno, aby uznána byla skupina empirických zjevů, jež této vlastnosti nemá, u níž empirie nás poučuje o něčem jiném.

Tak vede Diltheye požadavek různých metod pro vědy přírodní a duchové k uznání dvou skupin zjevů empirických, z nichž jen jedna jest podřízena zákonům nutnosti, kdežto druhá požívá volnosti. Protiva mezi duchem a hmotou se nám tu vrací v rouše novém. Nikoliv již jako protiva metafysická, nýbrž jako protiva ve světě zjevů. Otázka, jak vůbec zkušenost jest možná, nezajímá Diltheye. Proto přehlíží, že předpoklady empirie přírodovědné vnikají mu i do jeho empirie duchovědné, podemílajíce u samých kořenů jeho metodologii.

IV. Příroda a účel, zvláště u Stammlera.

12. Ona volnost, tvořivost, již zjišťuje jako vlastnost jevu duchových, jeví se Diltheyovi jako sledování cílů, a rozdíl mezi vědami přírodními a duchovými mění se mu tak pod rukama v rozdíl mezi vědami, předpokládajícími nutnost, a vědami, jež vybudovány na předpokladu volnosti musí postupovati teleologicky[33]). Vyvrcholuje tedy učení Diltheyovo v mínění, že jsou zjevy, ovládané zákony kausálními, a zjevy, ovládané směřováním k cíli.

[33]) Dilthey: Einleitung, str. 67, 89, 94, zvl. 112; podobně Gierke: Eine Grundlegung für die Geisteswissenschaften (Preuss. Jahrbücher, sv. 53 1884, str. 105 n.), str. 132.

Jest však otázka, zda rozdíl mezi kausální a teleologickou souvislostí se lépe hodí k rozlišení obou základních skupin vědních, než rozdíl mezi přímým a nepřímým poznáním.

Podle učení novějších logiků[34]) není totiž rozdíl mezi kausální a teleologickou souvislostí rozdílem v předpokladech, s nimiž přistupuje věda k svému předmětu. Jak kausální, tak teleologická souvislost předpokládají totiž kausální nutnost jako formu myšlení, obě stejně jsou vybudovány na apriorní myšlence, že nic nemůže býti bez příčiny. Vždyť směřování k nějakému cíli by nemělo smyslu, kdybychom si nebyli vědomi, že mezi prostředkem a cílem jest stejný poměr, jako mezi příčinou a účinkem. Rozdíl mezi těmito případy spočívá jen v tom, že mluvíme-li o souvislosti kausální, vycházíme od příčiny a postupujeme k účinku, kdežto při souvislosti teleologické naopak jdeme od výsledku zpět k jeho příčině.

Že se v metodologii přikládá tomuto rozdílu význam tak značný, že se téměř napořád béře za základ členění věd, možno si vysvětliti jen tím, že se spojuje se slovy „kausalita“ a „teleologie“ ještě smysl další.

Tak jest tomu právě u Diltheye. Rozdíl mezi kausalitou a teleologií jest u něho, jak jsme viděli, rozdíl v podstatě dvou skupin zjevů. Vždyť přírodní zjevy jsou u něho vyznačeny právě tou vlastností, že podléhají zákonům nutnosti, kdežto na zjevech psychických nepochybnou empirií (přímým zážitkem) zjišťujeme, že ovládány jsou směřováním k nějakým cílům. Kdyby však skutečně kausalita a teleologie empiricky byly zjistitelny, kdyby náležely do skupiny zjevů, pak by nám teprve vznikla otázka, jak můžeme tyto zjevy chápati jednotně. Přisuzujeme-li určitým zjevům směřování k cíli jako podstatnou vlastnost, pak je můžeme chápati jen v rámci přírody teleologicky orientované, jak jsme nahoře naznačili, přírody Aristotelovy a scholastiků. Zjevy kausální souvislostí spjaté předpokládají naopak svět, jak si jej představovali filosofové renaissanční, a jak od těch dob se stal obecným názorem. Dilthey, promítaje tedy kausální a teleologickou souvislost do zjevů samých, místo aby si s Kantem uvědomil, že v obou případech jde jen o formy našeho myšlení, dochází k metafysickému rozpolcení světa. Rozlišení mezi vědami přírodními a duchovými na tomto základě jest v příliš příkrém odporu s požadavkem jednotného názoru světového, než abychom je mohli přijati za základ metodologie.

13. Přes to však, že Dilthey nesprávně vyvozuje oprávněnost teleologického postupu ve vědách duchových z empiricky zjištěné skutečnosti, že jsme v „hrazeném obvodu“ své duševní činnosti volní, a můžeme tedy sledovati různé cíle; přes to.

[34]) Sigwart: Logik, 2. vyd. (1893), II., str. 251. — Wundt: Logik (3. vyd. 1906), I., str. 631—632.

že toto směřování k cíli pak sleduje jako podstatnou vlastnost jak zevní organisace lidské, tak kulturních soustav: přes to, že i právo se mu jeví jako skutečnost, jež jest podmínkou účelného (folgerichtig) jednání jednotlivcova, skutečnost, v níž systém kultury i zevní organisace společnosti spolu ještě nerozlučně splývají[35]): zdá se mi, že metafysika Diltheyova není s metodologického hlediska pokleskem hrubším, než metafysika, s níž se setkáváme v přírodních vědách téměř napořád. Nečiní ani Dilthey nic jiného, než že formy myšlení, jimiž tvoříme určité myšlenkové obsahy, ztělesňuje ve zjevech, jež si představujeme těmito formami. Tak můžeme snad smysl učení Diltheyova stručně vyjádřiti takto: jako si nemůžeme představiti přírodní zjev, nepředpokládáme-li kausální nutnosti, tak si nemůžeme představiti lidskou organisaci ani systém kultury, aniž bychom předpokládali směřování k cíli. Dáme-li učení Diltheyovu tento smysl, pak se nám rozdíl mezi kausální a teleologickou souvislostí nejeví již jako rozdíl mezi dvěma světy, nýbrž jako dvojí zásadně různý způsob, jímž můžeme tento jediný svět svému vědomí přiblížiti.

14. V tomto smyslu béře rozdíl mezi kausální a teleologickou souvislostí za základ metodologie zvláště právnické Stammler. Stammler totiž hledaje čirý pojem práva jako formální postup, jenž všemu právnímu myšlení by byl společný, uvědomuje si především rozdíl mezi říší vnímání a říší účelů, z nichž každá tvoří myšlenkový náš svět v sebe uzavřený; z nich v každém zvláštním a jen jemu vlastním způsobem pořádáme své myšlenky. V prvním se ptáme po dění, v druhém po způsobení, v prvním nám jde o spojení příčiny s účinkem, v druhém o spojení cíle s prostředkem. Vnímání a chtění tedy jsou oba základní směry našeho vědomí, jež v logickém ohledu jsou rovnocenné[36]). Poněvadž tu jde právě o dvojí způsob, jímž pořádáme obsahy svého vědomí, nevypovídáme rozdílem mezi kausální a teleologickou souvislostí, že by tu byly dva světy, jeden ovládaný kausálně, druhý teleologicky; Stammler chce tímto rozdílem vystihnouti jen dvojí základní způsob, jímž můžeme chápati předměty svého poznání.

Poněvadž pak aspoň od dob Kantových „přírodou nazýváme soubor v prostoru a čase se dějících vněmů, jež jsme s to, abychom pevnými, stejnoměrnými postupy myšlenkovými jednotně chápali“: poněvadž mezi základními pojmy, jimiž pořádáme myšlenkově tyto zjevy, nenacházíme pojmu stíhání účelu prostředky, nýbrž pojem tento leží mimo myšlenkové řady, v nichž mohou vněmy býti vědecky poznány: vidí se Stammler nucena proti vědám přírodním postaviti vědy účelové[37]).

[35]) Dilthey: Einleitung, str. 67.
[36]) Stammler: Theorie der Rechtswissenschaft (1911), str. 49.
[37]) Stammler: Theorie, str. 55.

Zevrubnější rozbor učení Stammlerova podáme níže. Zde jen upozorňujeme na to, že u Stammlera rozdíl mezi kausální a teleologickou souvislostí nevystupuje jako rozdíl mezi dvěma skupinami zjevů, nýbrž jako rozdíl mezi vnímáním a chtěním, tedy jako rozdíl mezi dvěma základními způsoby, jimiž můžeme jednotně pořádati své myšlenkové obsahy s obecnou platností.

Jest však otázka, zda Stammlerovým rozdílem mezi vnímáním a chtěním vysvětlen jest rozdíl, o nějž mu jde, uspokojivěji, než Diltheyovým rozdílem mezi zjevy přírodními a duchovými. Zdá se nám aspoň, že Stammler zde podléhá témuž omylu, jejž jsme zjistili u kořene úvah Diltheyových, totiž, že si neuvědomuje rozdíl mezi duševním zážitkem a poznatkem o něm. Je nepochybno, že psychologie mezi mými duševními zážitky rozliší vněmy a chtění. Z toho však neplyne, že by tu šlo o dva základní postupy, jimiž mohu pořádati poznatky své s obecnou platností. Vždyť i o chtění, stejně jako o vněmech teprve tvořím poznatky vědecké, a je-li pravda, jak učí Stammler, že při chtění pořádám své myšlenkové obsahy jinak, než při vnímání, pak tu jde právě o psychologický fakt, nikoliv o zvláštní způsob poznání; je to obsah, nikoliv forma poznatku. S tohoto stanoviska rozdíl mezi Diltheyem a Stammlerem spočíval by jen v tom[38]), že Dilthey vtěluje předpoklady našeho poznání v poznávaných zjevech, kdežto Stammler (správněji) si uvědomuje, že tu jde o zjevy psychické. Nerozeznávaje však stejně, jako Dilthey poznatku o psychickém zjevu od zážitku psychického (vněmu od vnímání, vůle od chtění, citu od cítění), domnívá se, že rozdíly, jež psychologie činí mezi duševními zjevy (vněmem a vůlí) může stotožňovati se způsoby, jak jednotně tvoříme myšlenkové obsahy (jak s obecnou platností vnímáme nebo chceme).

Nevidíme-li však ve chtění obsah, nýbrž formu myšlení, nevypovídáme-li, že chci, nýbrž co chci, nelze ani toto pořádání myšlenkových obsahů charakterisovati jako protivu kausálního spojování myšlenkových obsahů[39]). Neboť abych cosi jako cíl pojmouti mohl, musím právě předpokládati kausální souvislost; vždyť kdybych nepředpokládal, že použitý prostředek způsobí výsledek, že tedy mezi prostředkem a cílem jest kausální souvislost stejně jako mezi příčinou a účinkem, chyběl by mi právě ten vztah, jenž určitému myšlenkovému obsahu propůjčuje povahu cíle.

Musil tedy i Stammler, když kladl v účelových vědách souvislost teleologickou proti kausální souvislosti, míti na mysli cosi více, než jen rozdíl mezi psychologickým pojmem vnímání a chtění.

[38]) Podobnost mezi oběma jest zvláště nápadná, srovnáme-li Stammlerovy „Gleichmäßig bedingende Weisen der Auffassung“ s Diltheyovým „Struktureller Zusammenhang“, zvláště v „Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften“ (Sitzungsberichte der kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften 1905, sv. I., str. 322 n.), str. 334—337.
[39]) Binder: Rechtsbegriff, str. 27. — Kelsen: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre (1911), str. 59.

15. Onen dvojí pojem přírody, jejž v prvním článku tohoto dílu jsme naznačili, zdá se mi, že tvoří též základ onoho rozlišování mezi přírodními a duchovými vědami u Diltheye, i rozlišování mezi přírodními a účelovými vědami u Stammlera. Chápání kausální nedovede uspokojiti jejich potřebu poznání, i přibírají ve formách poněkud odchylných, věcně však shodně moment účelnosti, teleologickou osu světa Aristotelova.

Pro metodologii jest důležito si uvědomiti, co vlastně nás žene k tomuto doplňování renaissanční přírody cizími prvky. Cestu tu opět ukazuje Kant. Ukázal, že příroda není určitý soubor zjevů, nýbrž určitý způsob, jak zjevy chápeme. Charakteristickým rysem tohoto chápání jest pak, že vyloučíme při chápání přírody prvky psychické, předpokládáme nutnost všeho dění. Je-li však vše nutné, pak nelze zjevy vzájemně hodnotiti. Nelze pak také hodnotiti lidské jednání, pokud je chápeme jako součást přírody. Tak dochází Kant k uznání nadsmyslného světa, do něhož promítá lidské jednání, aby mohl je hodnotiti.

Nevyvinutý stav tehdejší psychologie poskytl Diltheyovi zdánlivé východisko z antinomie mezi přírodní nutností a mravní odpovědností. Neboť tím, že naturalism, jak jsme viděli, ze svého obrazu přírody vyloučil prvky psychické, splynuly tyto prvky samy v novou jednotku, jež jako protiva „přírody" označována „duchem". Poněvadž však věda 19. století tu již nemyslila na nějakou entitu metafysickou, jako Kant na nesmrtelnou duši, soustředily se v nauce o duchu všechny ty potíže metodické, jež z nauky o (hmotné) přírodě se podařilo vymýtiti renaissančním filosofům a Kantovi[40]).

Obtíž dojíti v oboru zjevů psychických k poznatkům metodicky přesným, byla ještě stupňována obtížemi terminologickými. Neboť z velkého dílu musila mladá psychologie pracovati s terminy, jichž i etika používala. Tak v latině, jazycích románských i angličtině slovo conscientia a výrazy od něho odvozené znamenalo nejen vědomí (psychologické), nýbrž i svědomí (etické)[41]), podobně v románských i anglickém jazyce slovo „moral", v němčině hluboko do 19. století slovo „sittlich" měly smysl i psychologický i etický.

Při nepropracovanosti metodologie, zvláště psychologické a těchto obtížích terminologických nepřekvapuje, očekával-li Dilthey, že povaha psychických zjevů poskytne mu klíč k oněm záhadám, jejichž řešení Kant hledal mimo tento svět. Zůstal při tom ovšem daleko za Kantem, jenž si byl dobře vědom, že jakmile svoje žití psychické učiníme předmětem poznání, jakmile o něm jako o skutečnosti začneme jednati, musíme a priori předpokládati ty formy myšlení, jež přírodu činí přírodou, že tedy pak mizí rozdíl mezi zjevy psychickými a fysic-

[40]) Rickert: Grenzen. str. 220 n. — Wundt: Welt str. 95.
[41]) Wundt: Welt, str. 230.

kými ve směru, o nějž jde Diltheyovi. Poněvadž totiž tu opět musíme předpokládati nutnost, ztrácíme zase možnost hodnocení, dění psychické se liší od fysického jen tím, že netýká se prostorového substrátu hmotného, nýbrž jakéhosi substrátu psychického[42]). Jde tu tedy o rozdíl ve zjevech, a nikoliv o rozdíl v metodách. Psychologie je stejně přírodní vědou, jako vědy zabývající se hmotnou přírodou, duch je stejně z tohoto světa, jako hmota.

Možnost teleologického chápání není tedy zvláštností psychických zjevů. Jako zjevy jsou psychické entity stejně podrobeny podmínkám chápání toho, co jest, jako zjevy hmotné. To můžeme s Diltheyem a Stammlerem přehlížeti jen tehdy, nepoužíváme-li metodicky přesně vyhraněných pojmů psychologických, nýbrž přibíráme-li z obecné mluvy pojmy, v nichž psychologické poznatky jsou ještě smíšeny s poznatky jinými.

Jaké to poznatky jsou, uvidíme, vrátíme-li se k domnělému rozdílu mezi teleologií a kausalitou, již i Dilthey i Stammler vyvozují z domnělých rozdílů mezi hmotnou a psychickou přírodou. Viděli jsme, že v logickém ohledu mezi kausální a teleologickou souvislostí není rozdílu, že obojí jen vyjadřujeme tentýž předpoklad svého myšlení, totiž, že nic nemůže býti bez příčiny. Teleolgie tedy není popřením kausality, jako kausalita není popřením teleologie, nýbrž jde tu jen o dvojí použití stejného způsobu myšlení.

Není-li však rozdíl mezi kausální a teleologickou souvislostí rozdílem ve formách myšlení, může rozdíl mezi nimi spočívati jen v obsahu, na nějž stejnou formu aplikujeme. Přihlédneme-li lépe k tomu, jak vlastně i Dilthey i Stammler tento rozdíl si představují, vidíme skutečně, že nemíní tím různost ve formách, nýbrž různost v obsahu myšlení. Mluvíme pak zpravidla o kausální souvislosti tam, kde onen proces mezi příčinou a účinkem již proběhl. Příčinu i výsledek představujeme si tu jako cosi, co je před námi. Naproti tomu o teleologické souvislosti mluvíme tam, kde jest tu sice prostředek, ale cíle ještě tu není.

Onen moment volnosti, který Dilthey i Stammler chtějí do úvah o psychických zjevech vnésti tím, že při nich používají teleologie, nespočívá tedy v povaze duševních zjevů, nýbrž jest jen jiným výrazem pro nejistotu, jíž obklopena jest budoucnost.

Dvojí moment tedy se skrývá v rozlišování mezi duchovými a přírodními i mezi účelovými a přírodními vědami. Jednak potřeba hodnocení, jež z úvah o přírodě jest vyloučena tím, že tu předpokládáme, že vše jest nutné. Jednak potřeba v jednotu sloučiti naše myšlenky, vztahující se na nejistou budoucnost, jež rovněž z úvah o přírodě jsou vyloučeny proto, že předpokládajíce tu nutnost nepojímáme do obrazu přírody ony myšlenkové obsahy, jež se odnášejí právě k nejisté budoucnosti.

[42]) James: The place of affectional facts in a world of pure experience (Essays in radical empiricism 1912, str. 137 n.), str. 148.

Díl druhý.

Vědy exaktní, nomothetické a idiografické. Intuice.

I. Racionalism a empirism.

1. Rozdílu mezi přírodou a duchem nelze tedy stejně bráti za základ rozčlenění věd, jako rozdíl mezi kausální a telelogickou souvislostí. Přes to právě v pokusech dojíti touto cestou k jasnému rozlišení různých věd uplatňuje se myšlenka, jíž pokládáme za rozhodnou pro metodologii. Jest to myšlenka, že vedle věd, jež by proti skutečnosti stály jen jako zrcadla, zobrazující nějaký výsek skutečnosti, potřebujeme věd, jež by přihlížely k tomu, že člověk zasahuje též do skutečnosti jako činitel tvořivý, o budoucnosti uvažující a podle cílu, jež tam sleduje, skutečnost hodnotící.

Rozdíl, který tak si uvědomujeme jako pramen, z něhož prýští jak Kantovo rozlišení mezi praktickým a čirým rozumem, tak Diltheyovo rozlišení mezi oborem duchových a přírodních, Stammlerovo rozlišení mezi oborem účelových a přírodních věd, vystupuje ve filosofii pod nejrůznějšími názvy v různé souvislosti, zavdávaje, jak uvidíme, v metodologii podnět k mnohým nedorozuměním, tak že pokládáme za nutno poněkud jej objasniti.

Abychom vůbec o poznatku mluviti mohli, třeba jest dvojího: poznávajícího subjektu a poznávaného objektu. V poznatku samém však podíl subjektu splývá s podílem objektu, tak, že oba jako jediný celek buď promítáme do objektu, nebo chápeme jako projev subjektu. Podle toho rozeznáváme dva základní směry metodologické, objektivism a subjektivism. Uvědomíme-li si, že podíl, jejž subjekt má na poznání, jest duševní činností, odehrávající se v určitých formách apriornich, činíme rozdíl mezi apriorismem a psychologismem; klademe-li při činnosti duševní důraz na rozumovou schopnost tvorby pojmů, dojdeme k rozdílu mezi realismem a nominalismem; uvědomíme-li si však, že poznání se strany subjektu vyžaduje jakousi činnost volní, rozeznáváme voluntarism od intelektualismu, aktivism od pasivismu, indeterminism od determinismu, ve sféře metafysiky pak theism od pantheismu. Klademe-li pak důraz na metodický rozdíl vyplývající z tohoto různého stanoviska, rozeznáváme teleologii a mechanism, kriticism a dogmatism, racionalism a empirism, ve sféře noetiky idealism a realism, či chceme-li se uchrániti smíšení se středověkým realismem, positivism [1]).

[1]) Rickert: Vom Begriff der Philosophie (Logos I., 1910, str. 1 n.), str. 4. — James: Pragmatism: a new name for some old ways of thinking (1907), str. 9—12. — Külpe: Einleitung in die Philosophie, III. vyd. 1903, str. 283.

Již z toho, že tento rozpor prostupuje myšlení naše nejen v nejrůznějších oborech soudobých, nýbrž i v nejrůznějších dobách [2]), jest patrno, že tu jde o oba póly, mezi nimiž lidské myšlení se pohybuje, nebo snad ještě lépe o základní rozdíl v povahách lidských [3]). Na jedné straně stojí aktivní, na druhé pasivní bytosti, na jedné straně doby tvořící, na druhé reprodukující. Proto také pozorujeme v dějinách filosofie zvláštní vlnovitý pohyb, jako by po vyčerpání energie v jednom směru myšlení duch lidský hledal zotavení ve směru druhém. Tak též obrat, jejž ve filosofii možno pozorovati na rozhraní 19. a 20. století, jeví se nám jako projev snahy po námahách v okruhu positivní vědy hledati zotavení v idealismu. —

2. Tolik totiž možno pokládati za nepochybno, že 19. století v druhé polovici své znamená ve filosofickém směru vyvrcholení tendencí positivistických [4]). Pro vědu jen zkušenost může býti pramenem poznání, a to zkušenost, jejíž celý obsah chápán jako cosi, co přísluší k objektu. Při tomto objektivismu subjekt vůbec mizí z úvah vědeckých. Jen to, co nezávisle na subjektu lze mysliti, tvoří skutečný poznatek; co jakkoliv subjektem jest podmíněno, náleží již proto do vědecky bezcenné sféry individuálních omylů, nálad a choutek. Tak protiva mezi objektivním a subjektivním nabývá dvojího smyslu: na jedné straně vyznačuje rozdíl v noetickém základu, na němž své poznatky budujeme, zda totiž hledáme vlastní jádro skutečnosti v sobě nebo mimo sebe; na druhé však vyznačuje i stupeň bezpečnosti poznatku již získaného. Nedostatečné rozlišování mezi tímto dvojím smyslem, na nějž ještě častěji budeme musiti upozorniti, vede však právě k oné víře ve zkušenost jako jediný pramen poznání, jež charakterisuje positivism. Neboť teprve postavíme-li se na stanovisko, že pravá podstata zjevů je mimo nás, a tvrdíme-li současně, že o těchto zjevech dovedeme tvořiti spolehlivé, objektivní poznatky, splývá-li nám tedy smysl slova „objektivní“ v obou nahoře naznačených smyslech, můžeme hájiti výhradné platnosti zkušenosti v tom smyslu, jak to činí positivism [5]).

Tento positivistický empirism dlužno přesně rozlišovati od empirismu idealistického. Kant totiž buduje též na myšlence, že jen zkušenost jest pramenem našeho poznání. Tato zkušenost však nezprostředkuje nám poznání skutečnosti, nýbrž jest skutečnost podmíněná formami našeho nazírání a souzení [5a]). V každé zkušenosti tedy máme i cosi ze subjektu samého,

[2]) Wundt: Welt, str. 141.
[3]) Stein: Philosophische Strömungen der Gegenwart (1908), str. 65. — Mareš: Idealism a realism v přírodní vědě (1901), str. 1.
[4]) Wundt: Welt, str. 312, 313.
[5]) Oswald: Zur Theorie der Wissenschaft (Annalen der Naturphilosophie, IV., 1905, str. 1 n.), str. 4, 6.
[5a]) Mareš: Str. 76, 126.

totiž právě ony formy chápání. Jako ovšem nelze těchto forem mysliti bez obsahu, tak také nelze mysliti obsah bez těchto forem. Zkušenost tedy tu nesplývá s objektem, tak že by subjekt ji jen pasivně v sobě zrcadlil, ani není výhradně výtvorem subjektu, tak že by ji mohl měniti libovolně, nýbrž jest výsledným produktem obou. Proto není vše, co v nás se děje, nejisté, dokud to nemůžeme chápati jako zobrazení nějakého zevního děje hmotného, nýbrž naopak můžeme o vnějším světě jen proto cosi spolehlivého, objektivního vypovídati, že jsme jej pojali v určitých formách své činnosti duševní.

3. Kdežto tedy positivism jen vnější skutečnost, jak zkušenosti v nás se zrcadlí, pokládá za pevnou základnu vědy, jež musí očištěna býti ode všech příměsků, jež snad by se k ní přimísily z našeho nitra, hledá idealism naopak v našem nitru ty prvky, jež prosty jakékoliv přimíšeniny vnější zkušenosti činiti by mohly pevný podklad poznání [6]).

Od dob renaissance věda jevila nepochybný sklon k positivismu, zahrnujíc stále širší a širší okruhy zjevů do tohoto systemu myšlenkového. „V posledních asi sto padesáti letech pokrok ve vědě znamenal jakési rozšiřování hmotného vesmíru a zmenšování významu lidského. Výsledkem jest to, co by bylo lze označiti jako vzrůst naturalistického či positivistického cítění. Člověk není zákonodárcem přírody, jest jejím vnímačem (Man is no law giver to nature, he is an absorber). Příroda stojí pevná, člověk se jí musí přizpůsobiti [7])".

Tak positivism, jejž jsme poznali jako empirism, pokud jde o vymezení pramene poznání, jako objektivism, pokud jde o chápání podstaty zjevů, jeví se nám, hledíme-li k postavení subjektu, jako pasivism. Subjekt tu proti objektu zaujímá postavení nezúčastněného diváka, jenž jako cosi cizího proti ní stojí, omezuje se jen na to, aby nestranně ji v sebe pojal [8]). Důsledně musí pak ovšem i na subjekt hleděti jako na věc, jež jsouc součástkou téže skutečnosti, stejně nezávislá jest na oněch tvořivých prvcích, jež v sobě zažíváme. Při tomto způsobu pozorování právě v sobě potlačujeme ony tvořivé prvky, vylučujeme je jako cosi nahodilého z poznatků svých. Tak objektivism činí subjekt sám automatem, vede k mechanismu.

Se stanoviska metodologického jest důležito, abychom si uvědomili, že ona nutnost všeho dění, již při tomto způsobu myšlení uznáváme, není sama skutečností, nýbrž formou myšlení našeho, s níž již hotovou přistupujeme k chápání skutečnosti [9]). Není poznatkem, nýbrž podmínkou, předpokladem,

[6]) Rickert: Logos I., str. 7.
[7]) James: Pragmatism, str. 16.
[8]) Wundt: Welt str. 88, 91.
[9]) Riehl: Der philosophische Kritizismus, II., str. 225. — Kistiakowski: Gesellschaft und Einzelwesen (1899), str. 34.

za něhož tvořiti můžeme teprve v rámci tohoto způsobu myšlení jisté poznatky. Proto tento směr myšlení vlastní triumfy své slavil v oboru poznání těch zjevů, jež lze jako mechanismy chápati. Mechanika těles nebeských, mechanika neživé přírody vůbec, byl onen obor vědní, v němž též historicky tento způsob myšlení byl vypěstován, a odkud v následujících stoletích podnikl svou výbojnou cestu do ostatních oborů vědních.

Předpoklady tedy, s nimiž positivism skutečnost chápal, byly: Jen to, co je nezávislé na myslícím duchu, poskytuje bezpečný podklad poznání, musíme tedy předpokládati jakýsi substrát vnějšího dění, hmotu [10]); jen ty poznatky jsou spolehlivé, při nichž jsme činnost tvořivou vyloučili, tedy vše ovládá nutnost [11]). Vyloučení momentu tvořivosti vedlo však ještě ke třetímu předpokladu: totiž, že ve skutečnosti nic nového nemůže se vyskytnouti. Neboť, je-li vše nutné, musí v každém okamžiku býti možno předvídati, co se stane v kterémkoliv příštím okamžiku; nedovedeme-li toho, jest tím vinna nevyvinutost naší vědy [12]). Kdybychom došli k cíli vědy, leželo by dění před námi rozprostřeno jako čáry v prostoru, naše poznání by pak bylo analytickou rovnicí, jíž polohu kteréhokoliv bodu lze určiti. Proto také mechanika nahražuje pohyb, tedy změnu, prostorovými relacemi [13]). Můžeme říci, že důsledkem předpokladů, na nichž tento směr pracuje, jest snaha, rozdíly časové vyjadřovati relacemi prostorovými.

Z oněch předpokladů vyplývá však ještě další dusledek. Máme-li v obraze skutečnosti podržeti jen to, co není podmíněno subjektivními dojmy našimi, musíme z něho vyloučiti rozdíly kvalitativní. Neboť tyto rozdíly jsou čímsi, co nelze mysliti bez intervence našeho vědomí. Také přechody z jedné kvality do druhé nelze vystihnouti objektivně v rámci tohoto způsobu myšlení, nepředstavujeme-li si kvality jako funkce jakéhosi substrátu, funkce, jejichž zákony by bylo lze vystihnouti. Můžeme tedy v okruhu tohoto způsobu myšlení zjistiti snahu kvalitativní rozdíly převésti na rozdíly kvantitativní [14]).

Tak dochází positivism k překvapujícímu výsledku. Od předpokladu, že jen zkušenost může nám poskytnouti pevný podklad poznání, vyloučením momentů tvořivosti, momentu času a momentu kvalitativních rozdílů, dochází k pojmovým konstrukcím, jimž ve skutečnosti ničeho neodpovídá, jež nejsou již zobrazením nějaké skutečnosti empirické, nýbrž pomůckami,

[10]) Wundt: Welt, str. 30, 325, 326.
[11]) Wundt: Logik, II., Logik der exakten Wissenschaft, 3. vyd. 1907, str. 90.
[12]) Bergson: Essai, str. 110.
[13]) Bergson: Essai, str. 77, 91, 106, 156. — Wundt: Welt, str. 275, 276; 41 n.
[14]) Bergson: Essai, str. 109 n. — Stein: Strömungen, str. 163.

jimiž nám má býti umožněno, abychom chápali empirickou skutečnost jednotně[15]). Vycházeje tedy od apriorního požadavku, že jen souhlas myšlení se skutečností může býti kriteriem správnosti poznatků, dochází k myšlenkovým výtvorům, jejichž správnost nelze již měřiti jejich souhlasem se skutečností, nýbrž jen jejich schopností vyhověti požadavku jednotného myšlení.

4. Tak pohybuje se lidské poznání také v rámci positivismu mezi dvěma póly přímo danými; mezi pocity a obecnými větami či axiomaty[16]). I positivism, jak jsme viděli, má takováto axiomata, předpokládá je při tvorbě svého názoru světového, a může je přehlížeti, nebo za výsledky zkoumání empirického přijmouti jen tehdy, nevěnuje-li dostatečné pozornosti procesu svého poznávání. Tyto předpoklady vystupují s požadavkem, aby za obecně a bezpodmínečně platné byly uznány, ač je zcela prokázati nemůžeme v žádné zkušenosti[17]). „Tak veškeren obsah naší zkušenosti vnější stává se teprve tím skutečností, t. j. obecně a nutně platným, že jej umísťujeme v souvislosti téhož jediného, nekonečného prostoru, jenž sám není předmětem zkušenosti; rovněž stávají se všechny zážitky teprve tím skutečností, t. j. nabývají obecné a nutné platnosti, že je umísťujeme do pořadí téhož jediného nekonečného času, jenž sám nikdy se nezažívá; a stejně dostává se všemu, co se pro nás má státi realitou, jako substance nebo funkce, této obecné a nutné platnosti teprve tím, že jest to myšleno v kategorii, totiž ve formách transcendentální apercepce téhož jediného subjektu, jenž sám nikdy není předmětem poznání[18])."

Není tedy také empirism možný bez myšlenkových útvarů, jež přesahují zkušenost[19]). Ukázali jsme, jak i historicky, i ideově předpoklady tyto v positivismu, jenž ovládal druhou polovici 19. století byly vzaty z mechaniky, kde je propracoval Galilei a Newton; od nich základní názor na přírodu převzal i Kant, k němuž po odbočce idealistické filosofie v prvé polovici 19. století přírodní filosofie, třeba nedoznaně se zase vrátila[20]). Takovýmto předpokladem jest pak zvláště předpoklad nutnosti, či t. zv. zákon kausality. Není to empirický poznatek, nýbrž obecná forma myšlení, jíž užíváme, abychom v rámci předpokladů této filosofie chápali přírodu jednotně. Jen jinou formou tohoto způsobu myšlení jest zákon

[15]) Poincaré: Sur la valeur objective de la science (Revue de Métaphysique, X., 1902, str. 263. n.) str. 290. — Mareš: Str. 383 n.
[16]) Windelband: Praeludien, II., str. 103, 109. — Münsterberg: Werte, str. 48.
[17]) Windelband: Praeludien, I., str. 267.
[18]) Windelband: Praeludium, I., str. 273, II., str. 99 n.
[19]) Wundt: Welt, str. 268.
[20]) Wundt: Welt, str. 306. — Srv. k tomu zvláště: Drews: Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems (1894).

o zachování substance, a zachování energie, jak o substanci již Schopenhauer ukázal[21]). Tak i zákon setrvačnosti není než jiným výrazem zákona kausality, poněvadž jím toliko vypovídáme, že nelze si představiti změny toho, co jest, bez příčiny[22]). Tak konečně i atomy nejsou výsledkem empirického poznávání, nýbrž konstrukce, mající vyhověti směru myšlení, jenž skutečnost chce očistiti od každé tvůrčí síly, a představiti si ji tedy jako cosi nutného a nezměnitelného. „Atomy totiž jsou stejně abstraktními a ve skutečnosti se nevyskytujícími útvary, jako geometrické formy, jež jsou jim vzorem. Jest to totiž pojem absolutně neprostupných těles, představovaný jako skutečnost. V přírodě není takových těles, právě tak jako tam není bezrozměrných bodů, nebo přesně jednorozměrných přímek anebo jiných abstrakcí matematických. Poněvadž tu jde o myšlenkové výtvory, jimž ve skutečnosti ničeho neodpovídá, jest i pro atomistické chápání skutečnosti skutečný svět konec konců čímsi, co nelze si představiti[23])."

Ve všech případech těchto, kde místo empirické, smysly zjistitelné skutečnosti činíme předmětem vědeckého badání myšlenkové konstrukce, jimž ve skutečném světě nic neodpovídá, činíme to v naději, že tyto konstrukce nám usnadní jednotné chápání skutečnosti. Musíme tedy přece mezi těmito konstrukcemi a skutečností předpokládati jakýsi vztah vnitřní. Tímto vztahem nemůže býti pouhé zobrazování skutečnosti, neboť jsme viděli, že těmto útvarům myšlenkovým ve skutečnosti nic neodpovídá. Uvědomíme-li si, že kriterion správnosti těchto poznatků hledáme ve správnosti myšlení, tak totiž, že za správný pokládáme ten výtvor, který vyhovuje zákonům myšlení, může vztah mezi těmito výtvory a skutečností spočívati jen v tom, že i skutečnost si představujeme jako myšlenkový výtvor, nechápeme ji jako cosi, co jest, nýbrž jako cosi, co podle zákonů myšlení má býti[24]). Tento soulad mezi skutečností a myšlením nedal by se vysvětliti, kdyby právě ve skutečnosti, jak o ní uvažujeme, nebylo cosi z našeho myšlení. Tyto intelektuální prvky v našem uvědomování si skutečnosti poznali jsme nahoře jako předpoklady poznání. Nejsme povoláni k tomu, abychom na tomto místě podávali systém těchto předpokladů. Oč v této metodologické a nikoliv noetické úvaze jen jíti může, jest, abychom si uvědomili, že již při uvědomování si skutečnosti také v soustavě filosofické, jež zásadně stojí na stanovisku empirismu, nutno odlišiti od obsahu poznatků jejich

[21]) Schopenhauer: Wurzel, str. 43.
[22]) Wundt: Welt, str. 279.
[23]) Wundt: Welt, str. 23, 24. — Mareš: Str. 46, 47. (Atomy existují tak, jako ether, přímka, rovina, kruh: jakožto koncepty lidského rozumu.)
[24]) Wundt: Welt, str. 297, 298. (Ziel der Erkenntnis ist es das Wirkliche zugleich als logisch Notwendiges zu erfassen.), str. 369. — Drews: Kants Naturphilosophie, str. 407.

formu, a uvědomiti si, že tato forma předpokládá rozumovou schopnost lidskou. Nejsme tedy pouhá zrcadla, v nichž skutečnost by se odrážela, nýbrž skutečnost jest již výtvorem naší schopnosti rozumové. Tyto formy, v nichž skutečnost si uvědomujeme, nazveme, následujíce v tom Rickerta, konstitutivními kategoriemi [25]).

Konstitutivní kategorie nutno přesně lišiti od forem metodologických. Jsou pak metodologické formy ony způsoby našeho myšlení, jimiž docházíme k obecně platným poznatkům. Těchto poznatků nemůžeme mysliti bez předmětu, o němž poznatky tvoříme. Pokud předmětem našeho poznání jest empirická skutečnost, musíme si uvědomiti, že již tento substrát sám jest podmíněn určitými formami našeho myšlení. A tyto formy právě nazýváme konstitutivními kategoriemi. Tak jest konstitutivní kategorií, jak jsme viděli, předpoklad nutností, čili t. zv. zákon kausality. Metodologickou formou jest však na př. zákon přírodní, totiž empiricky zjištěná pravidelnost dění ve skutečném světě [26]).

Ani empirism, ani racionalism neobejdou se tedy bez sloučení dvou momentů, totiž momentu intelektuálního, a momentu, jejž teprve níže budeme moci osvětliti, a jejž prozatím označíme jako moment intuitivní. Rozdíl mezi oběma směry těmito spočívá pak jedině v tom, které z těchto dvou složek větší váhy pro spolehlivost poznání propůjčíme. Empirism neuznává intelekt schopným, aby nám tlumočil bezpečné poznatky. Naopak racionalism jen v tom vidí oporu pro správnost poznatku, může-li se legitimovati jako produkt rozumové činnosti lidské [27]). Odtud snaha racionalismu, rekonstruovati skutečnost z prvků jen myšlených, jak to činí na př. atomism. Vystupuje-li tento směr myšlení s nárokem, aby uznán byl za empirický, tedy vydává-li racionální konstrukce za empirické poznatky, upadá do metodického omylu, který znám jest jako (pojmový) realism ze středověkého sporu o universálie. Podstata tohoto omylu spočívá v tom, že cosi, co jest požadavkem našeho myšlení, vystupuje s nárokem, aby za skutečně jsoucí bylo uznáno. Máme-li tohoto omylu se vystříhati, musíme přihlédnouti k tomu, k jakým otázkám nám empirism a k jakým racionalism může dáti spolehlivou odpověď.

5. Rozdíl, který v tomto směru jest mezi empirismem a racionalismem, můžeme snad nejstručněji vyjádřiti tím, že empirism poskytuje nám odpověď na otázku, co jest, racionalism na otázku, co platí. S tohoto stanoviska rozdíl mezi empirismem a racionalismem jeví se nám jako rozdíl mezi existencí a platností.

Poněvadž nedostatečné rozlišování mezi těmito dvěma směry zvláště v metodologii právnické vedlo k mnohým nejasnostem,

[25]) Rickert: Gegenstand str. 205 n.
[26]) Rickert: Gegenstand, str. 215. Proti tomu Windelband: Praeludien II., str. 91. — Rickert: Grenzen, str. 413.
[27]) Wundt: Logik, I., str. 377.

musíme se při něm pozdržeti. Věta: „železo jest těžší než vzduch“, jest stejně pravdivá, jako věta, „železo skládá se z atomů určitým způsobem uspořádaných (nebo se pohybujících)“. A přece, přihlédneme-li lépe, vidíme, že mezi těmito dvěma větami jest podstatný rozdíl. Že železo jest těžší, než vzduch, mohu kdykoliv a kdekoliv zjistiti experimentem. Je to tedy pravda výhradně o zkušenost se opírající. Sahá tudíž jen tak daleko, jak daleko sahá zkušenost. Pro toto tvrzení nemám tedy jiného odůvodnění, než odkaz na zkušenost: jest tomu právě tak, aniž mohu říci, proč tomu tak jest.

Naproti tomu atomy, o nichž pravíme, že se z nich železo skládá, nikdo neviděl a nikdo také nezjistil jejich složení nebo pohybu. Chci-li však vysvětliti si určité vlastnosti železa, na př. jeho roztahování teplem, jeho reakci na světlo, zvuk, elektřinu, jeho chemické složení, konečně snad i jeho tíži, představuji si je jako soubor určitých relací prostorových mezi zcela již nehmotnými atomy, nebo jako soubor určitých procesů mechanických, zkrátka, snažím se o to, abych skutečný zjev si představil jako případ vztahů kvantitativních, prostorových, kausálních. Kdežto tedy v prvém případě jistota dána jest přímým dojmem empirického zážitku, opírá se v druhém případě o apriorní axiomata, jež nejsou dána zkušeností, nýbrž podmínkami mého poznání. Pro správnost těchto vět samých nemám tedy opory, než, že nejlépe vyhovují potřebám mého jednotného poznání toho, co jest. Větou: železo jest těžší, než vzduch, vypovídám tedy cosi, co jest, větou: železo jest složeno z atomů, vypovídám cosi, co platí pro moje myšlení. Nezjišťuji tím, jako v prvním případě, nějakou skutečnost, nýbrž stavím na místě onoho železa myšlenkovou konstrukci a tvrdím o ní, že to, co na železe zjišťuji, si mohu představovati jako případ děje, který sice nikde není dán ve zkušenosti, který však by nastati musil, kdyby zákony ovládající mé myšlení platily také pro skutečnost. Nevypovídám tedy, co skutečně v železe se děje, nýbrž pravím, že chci-li zjevy, jež na železe pozoruji, s jinými zjevy sloučiti v jednotu myšlení, musím si představiti, že v železe právě to se děje, musím si věc mysliti, jako by se to dálo. Tedy ony konstrukce myšlenkové nejsou zobrazením skutečnosti, nýbrž platí v mém myšlení za skutečnost, jejichž pravdivost jest podmíněna jednak podmínkami mého myšlení, jednak jejich praktickou schopností v mém myšlení (pro určité otázky) zastupovati empirické poznatky [28]).

Tato možnost, dvojím způsobem chápati skutečnost, empiricky a racionálně, jest právě výsledkem oněch dvou prvků, jež jsou obsaženy v každé zkušenosti. Také racionalism tedy vychází ze zkušenosti; bylo omylem, mluvilo-li se tu o ideae

[28]) Wundt: Welt, str. 269. — Külpe: Einleitung, str. 40.

innatae [29]). Bylo to případem dosti časté přeměny logického poměru v poměr časový. Ony formy našeho myšlení jsou logickými podmínkami zkušenosti. tím však není řečeno, že by tu byly před zkušeností. Naopak bez zkušenosti nejsou stejně myslitelné, jako zkušenost není myslitelna bez nich. Teprve kritika poznání rozlišuje tyto dva nerozlučně spojené prvky, a ukazuje nám vzájemný jejich poměr logický. Tu teprve si uvědomujeme rozdíl mezi způsobem a obsahem poznávání, ač ovšem není způsob poznávání bez obsahu, ani obsah bez způsobu.

Úkolem vědy není, jak ještě níže dolíčíme, zobrazovati skutečnost, nýbrž zpracovávati ji pro naše myšlení. Prvním krokem k tomuto zpracování jest právě soustředění pozornosti na určité stránce zkušenosti. Tu pak rozdíl mezi existencí a platností poznatků ukazuje nám první, nejzákladnější zjednodušení objektů poznání. Ptám-li se po tom, co jest, pomíjím způsob poznávání a přihlížím jen k jeho obsahu. Touto cestou jde empirism. Ptám-li se, co platí, pomíjím obsah poznání a přihlížím k jeho způsobu [30]). Touto cestou jde racionalism. Ovšem nemůžeme o něčem vypovídati, aniž bychom to myslili, a nemůžeme mysliti, aniž bychom něco myslili. Tedy ani empirism nemůže ze svého obrazu skutečnosti vyloučiti intelektuálních součástek zkušenosti, jen že neodlišuje jich od ostatních, hledí na ně jako na vlastnosti objektu. Konstitutivní kategorie se tak stávají čímsi, co na předmětu zjišťujeme, třeba by nás kritika poznání poučovala, že jsou to součástky našeho myšlení. Tak empirism pojímá zjevy v reálném prostoru, čase, vidí je spjaty zákony nutnosti, jako by vše to bylo cosi immanentního, s předměty samými daného a myslitelného i bez pozorujícího subjektu.

Naopak racionalism, a na to musíme již zde položiti důraz, nečiní způsob našeho myšlení předmětem poznání, neboť pak by právě jen byl použitím empirických metod poznání na nový obor zjevů. Pravili-li jsme tedy, že při racionalismu pomíjíme obsah zkušenosti, nechtěli jsme tím říci, že pak soustředíme svou pozornost na formy poznání, poněvadž pak bychom právě je činili zkušeností. Oč tu jde, jest, abychom nezávisle na zkušenosti zjistili možnosti, jež oněmi předpoklady formálními našeho myšlení jsou dány. Poněvadž pak tyto formy myšlení, máme-li jich používati, musíme opatřiti nějakým obsahem, béřeme tu za obsah myšlenkové konstrukce, jež sice se nevyskytují ve zkušenosti, jež však možno zpracovávati ve formách k chápání skutečnosti používaných. Tak v matematice jednotka, v geometrii bod, v teoretické fysice atom nebo energii, tedy myšlenkové výtvory, jež volíme jen vzhledem k požadavkům, jež určitý způsob myšlení nám ukládá, stopujeme ve všech

[29]) Wundt: Welt, str. 160.
[30]) Külpe: Einleitung, str. 38, 50.

myslitelných vztazích, v nichž dotyčné formy myšlení se osvědčovati mohou, snažíce se tyto vztahy (kvantitativní, prostorové, kausální) redukovati na základní typy a tím umožniti jednotné jich chápání.

Tak se nám jeví rozdíl mezi racionalismem a empirismem, jejž jsme poznali jako metafysický rozdíl v podstatě všehomíra (duch a hmota) jako noetický rozdíl v prameni našeho poznání, s metodologického hlediska jako rozdíl mezi positivními a exaktními vědami.

Jako noetický empirism, jak jsme ukázali, vede k názoru, jako by formy našeho poznání byly vlastností empirických zjevů, tak noetický racionalism hledí na zjevy jako způsoby myšlení. Toť charakteristický rys idealistických směrů filosofických od Platona až po Hegela. S metodologického hlediska máme v obou případech před sebou záměnu forem myšlení se skutečností. To, co jest podmínkou jednotného uspořádání vědeckých poznatků, vystupuje tu s nárokem, aby uznáno bylo za podmínku skutečného bytí. V této metodologické úvaze máme ovšem jen na mysli metodologický rozdíl mezi empirismem, jenž tu zpravidla se nazývá positivismem, a racionalismem, jehož produkty označujeme jako vědy exaktní [31]).

II. Vědy exaktní.

6. Názvem exaktních věd shrnujeme tedy projevy snahy, v jednotnou myšlenkovou soustavu sloučiti možnosti myšlení v rámci určitého předpokladu, čili určité formy, v níž skutečnost chápeme. Tak v matematice stopujeme různé vztahy kvantitativní, v geometrii různé vztahy prostorové, v teoretické fysice různé vztahy kausální. Všem těmto exaktním vědám společné jest, že nevypovídají cosi o skutečnosti. Kriteriem jejich správnosti tedy není souhlas nebo nesouhlas se skutečností, nýbrž jejich souhlas nebo nesouhlas se zákony našeho myšlení.

Exaktní vědy tedy vždy se zabývají jen myšlenkovými konstrukcemi. Jest právě jejich předpokladem, že obsahu svého nečerpají ze zkušenosti, nýbrž že za skutečnost substituují myšlenkové výtvory, jež nejlépe vyhovují potřebám chápání tohoto druhu.

7. Z této racionálnosti exaktních věd vyplývá, že není přechodu mezi jejími poznatky a skutečností. Vždyť právě tím docházíme v těchto vědách k jednotné soustavě myšlenkové, že předem jsme vyloučili každý empirický obsah, a postavili zaň obsah jen myšlený. Tento myšlený obsah (jednotky, body, atomy, energie) tedy můžeme pokládati za výsledek jakési třeba nevědomé konvence. Nezáleží právě tak na nich, jako na myšlenkových výtvorech, k nimž docházíme, jakmile je podrobíme procesu svého myšlení. Právě však proto, že předměty, o nichž

[31]) Srv. k tomuto rozdělení věd: Windelband: Praeludien, II., str. 141.

v těchto vědách cosi vypovídáme, jsou konvenční, připadla exaktním vědám v souboru věd důležitá úloha. Poněvadž totiž ve formách vytvořených pro poznání toho, co jest, tu zpracovávám obsah konvenční, mohu jej kdykoliv nahraditi empirickým zjevem, jde-li mi právě jen o ten vztah tohoto zjevu, který v této formě chápu. Tak jde-li mi toliko o kvantitativní rozdíly mezi zjevy, mohu si uspořiti obtížné jejich počítání, zjistil-li jsem, že podle zákonů myšlení v exaktní vědě, totiž v matematice prokázaných, moje počítání mohlo by míti jen jediný výsledek. Podobně geometr nepokládá plochu plošnými měrami, nýbrž z určitých relací prostorových tuto plochu vypočítá. Máme tedy v exaktních vědách velmi vydatnou pomůcku myšlenkové hospodárnosti. Jen nutno tu míti na mysli, že právě jen v onom vztahu, který daná exaktní věda zpracovává, mohu z jejich poznatků cosi souditi o empirických zjevech. Tak mohu vypočítati vzrůst svého jmění úroky a úroky z úroků pro kterýkoliv z příštích dnů; zda však skutečně moje jmění tak vzroste, z těchto poznatků ovšem vyvoditi nemohu. Podobně geometr může mi vyměřiti plochu daného pozemku, zda však pozemek tento jest vhodný k tomu neb onomu hospodářskému účelu, nemohu ovšem vyzvěděti z geometrie.

8. Na tyto samozřejmosti bylo nutno upozorniti proto, že v metodologii mnoho nejasností povstalo tím, že analogická povaha zákonů exaktní fysiky byla přehlížena. S názvem přírodních zákonů tradovány totiž poznatky fysikální, jež neopíraly se o empirii, nýbrž byly výtvory exaktní vědy, zbudované na předpokladu absolutně neprostupné hmoty a kausálního zákona. Omyl povstal tu asi tím, že do značné míry možno experimentálně stvrditi platnost těchto zákonů. Přehlíženo při tom, že také experiment, na př. mechanický, jest jen znázorněním jakéhosi myšlenkového výtvoru, podobně asi, jako v geometrii výtvory myšlenkové znázorňujeme výkresy.

Vydávání těchto exaktních poznatků za poznatky empirické mělo zvláštní účinek na pojem přírody. Za přirozené pokládáno takové dění, jež v rámci známých věd exaktních bylo lze chápati, kdežto dění, jež vymykalo se této formě poznání, vylučováno bylo z okruhu přírodního dění.

Jsme-li si však vědomi, že při exaktních zákonech fysikálních jde stejně o myšlenkové konstrukce jako při pojmech geometrických a matematických, musíme i tu dojíti k metodickému pravidlu, že z poznatků exaktních na skutečnost usuzovati můžeme jen právě v rámci těch vztahů, jejichž myšlenkovým zpracováním jest dotyčná exaktní věda.

V ničem se nejevilo toto nedostatečné pochopení metodologické povahy exaktních zákonů fysikálních pro rozvoj věd tak zhoubně, jako v přezírání možnosti analogických exaktních

zákonů společenských[32]). Poněvadž totiž, jak jsme se zmínili, renaissanční filosofie vypracovala předpoklady chápání neživé přírody, vznikl záměnou exaktních zákonů z těchto předpokladů vypracovaných s empirickými zákony přírodními světový názor, jejž snad nejpřiléhavěji možno nazvati mechanickým. Poněvadž totiž z vnějšího dění jen mechanické dění bylo exaktně zpracováno, v tomto oboru tedy se došlo k zákonům nepochybným, výhradně o zákony myšlení se opírajícím, a tedy každému normálně myslícímu snadno prokazatelným: bylo usuzováno, že tu nalezeny nepochybné zákony bytí, a že každá skutečnost jen tehdy a potud jest „přirozená", pokud v rámci těchto předpokladů mechanických ji lze chápati. Tím bylo přehlíženo ovšem, že exaktní zákony nesprostředkují nám poznání skutečného dění, ani v rámci neživé přírody, nýbrž že usnadňují nám jen její chápání po určité úzce vymezené stránce.

Jest důležito si uvědomiti, že tato výtka stihá více positivism, aspoň v těch formách, v nichž ovládl většinu konkretních věd v druhé polovici 19. století, než naturalism 17. a 18. století. Tehdy totiž rovnoběžně s vytvářením zákonů exaktní fysiky šlo hnutí, jež podobné formy myšlení aplikovalo též na lidské jednání. Míníme směr přirozenoprávní a t. zv. klasické školy národohospodářské. Obě tyto vědy používaly jen k chápání lidského jednání podobného postupu myšlenkového, jako exaktní fysika k chápání přírodního dění. Názvem lidské přirozenosti shrnovány tu totiž stejně předpoklady chápání lidského jednání, jako naturalism názvem přírodního zákona shrnoval předpoklady chápání vnějšího dění. Předpokladu nutnosti a absolutně neprostupné hmoty v prostoru na jedné straně, odpovídal předpoklad volnosti a snahy po sebezachování v čase na straně druhé. Tyto prvky pak myšlenkově zpracovávány v normy přirozeného práva a zákony hospodářské za předpokladu, že právě mimo tyto prvky a rozumovou schopnost lidskou nic ze zkušenosti nesmí býti čítáno. U obou též následkem nevyvinutosti metodologie se dostavil stejný metodický omyl. Totiž že poznatky exaktní pokládány za nepochybné poznatky empirické. V tomto smyslu byly ovšem exaktní zákony sociální, jak právě zastanci práva přirozeného a národní hospodáři školy Smithovy se o ně pokoušeli, neudržitelné. Proto jakmile vznikající sociologie v druhé polovici 19. století počala pozornost obraceti k empirickému dění společenskému, domnívala se, že poučky těchto škol může zamítnouti jako fantasie nevědecké. Byl to stejný omyl, jakého by se dopouštěl ten, kdo by překvapen poznatkem, že ve skutečnosti není bodu bezrozměrného, jednotky, atomů, prostoru vzduchoprázdného, zamítal exaktní matematiku, geometrii a fysiku, jako fantasie nevědecké.

[32]) Kistiakovski: Gesellschaft und Einzelwesen (1899), str. 35—38. — Menger: Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften (1883), str. 259, 76.

Že k těmto exaktním vědám byl positivism milosrdnější, než k exaktním vědám společenským, vysvětlujeme si jednak nevyvinutostí těchto věd společenských, jednak a hlavně právě oním mechanickým názorem světovým, jehož kořeny jsme naznačili nahoře. Neboť pokládáno-li za přirozené jen to, co v rámci exaktní fysiky bylo lze chápati, musila ona část zkušenosti, jež vymyká se tomuto chápání, se jeviti buď jako cosi nadpřirozeného, nebo jako tak komplikovaný případ mechanického dění, že dosavadní prostředky vědy nestačí k tomu, abychom pronikli k jádru jeho [33]).

9. Ono směšování zákonů exaktních se zákony empirickými zatemňovalo též cestu, jíž docházíme těchto dvou základních forem poznatku vědeckých. Hledíme-li totiž na exaktní zákon jako na empirický, požadujeme, abychom abstrakcí od skutečného dění, tedy cestou indukce došli od zkušenosti k exaktním zákonům, a naopak abychom dedukcí od exaktních zákonů došli myšlenkových útvarů, jež by spodobovaly dění skutečné. Víme-li však, že mezi racionálními výtvory věd exaktních a skutečností není přechodu, poněvadž právě ve vědách exaktních hledíme jen ke způsobu, nikoliv k obsahu poznání, jeví se nám obojí tato cesta neschůdnou.

Upozornili jsme však, že mezi empirickými poznatky a poznatky exaktními jest přece jakýsi vztah, třeba by to nebyl vztah logické podřaděnosti a nadřaděnosti. Vztah tento vidíme v tom, že v exaktních vědách myšlenkově zpracováváme ony prvky našeho myšlení, jež, jak nahoře jsme ukázali, jsou intelektuální přimíšeninou zkušenosti. Proto můžeme exaktních poznatků používati k tomu, abychom tam, kde jde ve skutečnosti jen o ony relace myšlenkové, jež v exaktních vědách zpracováváme, si uvědomovali skutečnost přehledněji a docházeli tak k poznatkům, jež o skutečnosti musí platiti stejně, jako o jakémkoliv obsahu konvenčním, jejž zpracováváme vědou exaktní. Tu tedy skutečnost se nám jeví jako myšlenkový výtvor, v němž vědomě pomíjíme vše, co není podmínkou poznání. Tento postup nazýváme metodou kritickou [34]). Jest tedy kritická metoda postup, jímž si v daném případě uvědomuji ty součástky zkušenosti, jež tvoří podmínku, za níž jako subjekt mohu si uvědomiti objekt. Čili onen postup, jímž uvědomuji si činnou účast subjektu na tvorbě zkušenosti. Tato kritická metoda často se zaměňuje s indukcí. Podobá se jí též v tom, že obě docházejí k pojmům abstraktním. Rozdíl však spočívá v tom, že při indukci postupně pomíjím znaky, jimiž empirické zjevy vzájemně se liší a shrnuji v abstraktní pojem znaky, jež jim jsou společné. Tyto znaky však všechny nalézám ve zkušenosti a

[33]) Windelband: Praeludien, II., str. 125, 62.
[34]) Windelband: Praeludien, II., str. 125. — Wundt: Welt, str. 352.

mohou tedy zase vyvráceny býti zkušeností odchylnou. I nejabstraktnější pojem indukcí získaný předpokládá tedy věc, jež mimo mé myšlení tu jest, a jest takový pojem správný nebo nesprávný, podle toho, zda ve skutečnosti cosi tomuto pojmu vyhovujícího jest dáno. Naproti tomu při kritickém postupu pomíjím předem vše, co ve zkušenosti jest nezávislé na mém myšlení: nahrazuji tedy skutečnost jakýmsi schematem racionálních konstrukcí, a snažím se uvědomiti si, zda a pokud zapadá tato konstrukce do myšlenkové soustavy oněch způsobů myšlení, jež musím předpokládati při uvědomování této části zkušenosti [35]). Zjišťuji tedy kritickým postupem součásti myšlenkových obsahů, jež mlčky předpokládám jak při empirickém zjevu konkretním, tak při abstrakci, indukcí z něho získané. Vzorem kritické metody jest Kantova kritika čirého rozumu, pokud v ní Kant zjišťuje podmínky našeho přírodovědného poznání. Kantův omyl spočívá jen v tom, že v duchu své doby přírodovědné poznání prohlašuje za jediné vědecké poznání a ztotožňuje tedy metodologické formy přírodních věd s konstitutivními kategoriemi skutečnosti [36]). Nehledíme-li k této nepřesnosti, historicky vysvětlitelné, vidíme právě na Kantových formách nazírání, kategoriích a ideách, že nejvyšší pojmy, k nimž kritická metoda dospívá, nejsou abstrakcí ze skutečnosti, nýbrž uvědoměním si podílu, jejž subjekt má na tvorbě zkušenosti. Kdežto tedy při indukci hledím na skutečnost jako na věc danou, o níž chci tvořiti poznatky pravdivé, t. j. se skutečností se shodující, hledím při kritické metodě na skutečnost jako na výsledek myšlenkové činnosti a chci si uvědomiti ji jako myšlenkovou nutnost. Proto zde za pravdivý prohlašuji takový poznatek, jenž vyhovuje požadavkům myšlení, třeba bych nemohl prokázati skutečnost, jež by s ním měla stejný obsah [37]).

Z toho patrno, že používajíce kritické metody pěstujeme racionální, exaktní vědu; při tom oporu pro své poznatky nehledáme ve skutečnosti, nýbrž ve svém myšlení. Pro tuto vědu někteří myslitelé chtějí vyhraditi název filosofie [38]).

III. Vědy nomothetické.

10. Kdežto tedy filosofie zabývá se podmínkami jednotného názoru světového, totiž formami myšlení, jež nám umožňují, abychom zkušenost sloučili v jednotku myšlenkovou, obrací věda svou pozornost ke skutečnosti samé. Positivism neuznávaje účast intelektu na tvorbě zkušenosti, viděl ve vědě toliko způsob, jak dojíti zkušenosti systematisované, t. j. redukované na formy pokud možná jednoduché a přehledné [39]). Věda tedy vyžaduje

[35]) Windelband: Praeludien, II., str. 122.
[36]) Rickert: Gegenstand, str. 210.
[37]) Wundt: Welt, str. 110. — Külpe: Einleitung, str. 130.
[38]) Windelband: Praeludien, II. str. 141; I., str. 36.
[39]) Ostwald: Zur Theorie der Wissenschaft, str. 4, 6.

podle tohoto názoru toho, aby z poznatků vše subjektivní bylo vyloučeno. Této abstrakci od subjektu vděčí právě přírodní věda největší úspěchy svoje[40]). Soustavu poznatků ze zkušenosti čerpaných, při nichž abstrahujeme od součinnosti subjektu při tvorbě zkušenosti, nazýváme vědami positivními.

Tyto positivní vědy, pokud přírodou se zabývaly, byly, jak jsme viděli, namnoze směšovány s určitými vědami exaktními, z čehož povstala domněnka, jako by v oboru přírodních zjevů bylo možno pouze na základě zkušenosti dojíti k poznatkům exaktním. Byl to zvláště C. Menger, jenž v roce 1883 ve spise Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften čelil tomuto přeceňování přírodních věd. Menger přesvědčivě ukázal, že při rozdílu mezi t. zv. přírodními a empirickými zákony nejde o dva okruhy vědní, tak že v jednom, totiž v okruhu přírodních zjevů, exaktní, v druhém, v okruhu společenských zjevů, jen empirické zákony by byly možné; ukazuje, že tu jde o dvojí metodický postup, a že tedy obojí zákony v obou oborech vědních jsou možné, podle toho, s jakou metodou k svému předmětu přistupujeme[41]). Postupujeme-li totiž indukcí od konkretních zjevů, tu můžeme vždy dospěti jen k empirickým, podmínečně platným zákonům, poněvadž nemáme tu nikdy záruky, že by v některém z budoucích případů věci se neměly jinak. To platí stejně o společenských, jako o přírodních zjevech[42]). Naproti tomu bezpodmínečně platné, t. zv. přírodní zákony, pro něž však právě Menger zavádí příhodnější název zákonů exaktních, jsou možné jen za předpokladu naprosto stejných podmínek. Tento předpoklad je empiricky nemožný, proto nemůžeme též důkazu pro exaktní zákony hledati v empirických zjevech[43]). Pokud pak jde o poznání empirických zjevů, upozorňuje Menger, že jest klamné mínění, jako by přírodní vědy poskytovaly čím dále postupují, čili čím obecnější zákony zjišťují, tím věrnější obraz skutečnosti. Pravý opak jest pravdou. Nepochybné, obecně platné zákony přírodní jsou vykoupeny abstrakcí od konkretních zjevů, neposkytují nám obrazu těchto zjevů, nýbrž již produkty naší práce myšlenkové, nejsou obrazem skutečných zjevů, nýbrž zástupují je, platí za ně v kruhu našeho myšlení o nich[44]). Naproti tomu věrný obraz skutečnosti jest vždy nutně obrazem individuálních zjevů, není to tedy obecně platný, nýbrž velmi podmíněný obsah myšlenkový.

Jak se zdá, úplně samostatně a nezávisle na Mengerovi dochází jedenáct let po něm (1894) Windelband k podobnému roz-

[40]) Wundt: Welt, str. 88.
[41]) Menger: Untersuchungen str. 26.
[42]) Wundt: Welt, str. 298, 299.
[43]) Geny: Science et Technique en droit privé positif, I. sv., 1914, str. 134, 135.
[44]) Rickert: Grenzen, str. 247.

lišení věd. Ve své rektorátní přednášce Geschichte und Naturwissenschaft rozlišuje vědy ve dvě velké skupiny: ve vědy nomothetické a idiografické. Prvé, k nimž patří vědy přírodní, snaží se nalézti pravidelnosti, zákony, ovládající zjevy. K tomu cíli musí abstrahovati od toho, čím jednotlivé zjevy vzájemně se liší, a jen k tomu přihlížeti, čím se vzájemně podobají. Čím tedy postupují k obecnějším zákonům, tím více se vzdalují od empirické skutečnosti. Na druhé straně vědy, pro něž Windelband utvořil název věd idiografických, a k nimž v přední řadě čítá historii, snaží se individuální zjev zachytiti v jeho zvláštnostech, vystihnouti, čím od jiných se liší, a podávají tedy, čím dále postupují, tím věrnější obraz skutečnosti[45]).

Myšlenky od Windelbanda naznačené propracoval a základem metodologie věd historických učinil Rickert, jehož v hlavních rysech se přidržujeme v následujících výkladech o rozdílu mezi nomothetickými a idiografickými vědami.

11. Skutečnost, jež jest předmětem našeho vědeckého poznání, jest extensivně i intensivně nekonečně různá. Jest extensivně nekonečně různá proto, že i kdybychom předpokládali, že hmota jest omezena, jest v ní, předpokládáme-li nekonečný prostor a čas, možno nekonečné množství kombinací. Jest intensivně nekonečně různá, poněvadž i omezíme-li se na určitý výsek této skutečnosti, můžeme ji uvésti do nekonečného množství vztahů s ostatní skutečností a můžeme ji o sobě a každou její část do nekonečna děliti, při čemž každá z těchto částic vykazuje své odlišné vlastnosti. Pravíme-li tedy, že věda má skutečnost zobrazovati, klademe jí úkol vůbec neřešitelný. Věda nemůže zobrazovati skutečnosti, nýbrž ji jen zpracovávati[46]). Neboť kdybychom si i představiti chtěli ducha o nekonečné kapacitě, jenž by tuto nekonečnou různost v sebe pojmouti mohl, měli bychom před sebou jen duplikát skutečnosti, svět, proti němuž bychom byli stejně bezradni, jako proti skutečnému světu. Neboť stejně bychom nebyli s to, abychom vyhověli potřebám, jimž věda slouží jinak, než že bychom roztřídili tento myšlenkový obsah, a přihlíželi jen k jednotlivým jeho součástkám.

Podmínkou poznání tedy jest zjednodušování skutečnosti. Toto zjednodušování děje se tím způsobem, že část její klademe jako representanta za nekonečnou její různost. To, děje se z velké části nevědomky, instinktivně, a hlavním zjednodušujícím aparátem jest naše řeč. Neboť tím, že v řeči nahrazujeme zjevy jejich názvy, dosahujeme toho, že druhý, s nímž se dorozumíváme, si utvoří myšlenkový obsah, jenž jen v určitých

[45]) Windelband: Praeludien. II., str. 21 141, 145. Podobná myšlenka ostatně nachází se již u Diltheye: Einleitung str. 114. Proti tomuto rozlišení Wundt: Welt, str. 15.
[46]) Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, str. 33. — Geny: Science. I., str. 132.

součástkách se kryje s naším obsahem myšlenkovým. I my, užívajíce téhož názvu pro různé zjevy, jen v určitých vlastnostech se shodující, mimoděk pozornost svou soustřeďujeme právě jen na tyto společné vlastnosti. Poněvadž tak proti nekonečné skutečnosti stojíme s omezeným slovníkem řeči své, zastupuje nám již každé slovo celou skupinu nekonečně různých a měnivých zjevů[47]). Že to platí o názvech věcí, stavů a dějů, nepotřebuje důkazu důkladnějšího. Ač vím, že ani dva listy téhož stromu v tomtéž roce nejsou stejné, a že každý z nich se mění každým okamžikem, užíváme přece slova „list", jako společného názvu všech zjevů těchto. Podobně pravíme-li, že píši, pomíjím skutečnost, že tu jde o celou řadu pohybů a stavů, z nichž každý od jiného se liší, jako se liší od pohybů a stavů, jež jiná osoba zažívá při psaní, neb jež já jindy při psaní jsem zažil. Totéž však platí i o jménech, či slovních výrazech pro individuální zjevy. Vím zcela dobře, že Petr, o němž mluvím, se neustále mění, a že v něm stále fysicky i psychicky se odehrávají procesy, jimiž to, co tímto jménem označuji, jest každým okamžikem jiným. A dokonce označím-li určitý individuelní zjev Sněžkou, Prahou, Husitskými válkami, vím, že pod tímto jménem se skrývá zjev tak složitý, jehož každá část stálé změny prožívá, či prožívala, že vůbec ani na to pomysliti nemohu, abych ve své mysli pravdivě zobrazil některou z těchto skutečností.

Co v řeči se děje nevědomky, instinktivně, to věda koná vědomě. Ani věda nemůže se snažiti o to, aby sebe menší výsek skutečnosti zobrazila, nýbrž jejím posláním jest jen, aby vypovídajíc něco o určitém zjevu, vyvolala v těch, k nimž se obrací, stejný myšlenkový obsah, ať potom se obrací k různým individuím, nebo k témuž individuu v různých dobách.

Musí tedy také věda skutečnost zjednodušovati; nemohouc ji celou v sebe pojmouti, musí z ní určité součástky vybírati, a klásti je za representanty mnohotvárné skutečnosti[48]). Jenže to nečiní nahodile, jako mluva, nýbrž podle určitých uznaných pravidel myšlení, aby právě zajistila vznikání souhlasného obsahu myšlenkového.

Nejdůsažnější takové zjednodušování poznali jsme nahoře. Spočívá v tom, že snažíme se uvědomiti si jen formy, umožňující poznání naše. Tím od empirických věd positivních odlišujeme vědy exaktní. Zásluhou Windelbandovou a Rickertovou jest pak, že ukázali, že i v rámci věd empirických jest dvojí zásadně různý způsob, jímž skutečnost lze zjednodušovati s platností obecnou. Můžeme totiž překonati nekonečnou různost zjevů buď tím, že srovnávajíce je, uvědomujeme si jen to, co jest jim

[47]) Bergson: L'évolution, str. 171.
[48]) Rickert: Grenzen, str. 247. — Mareš: Str. 395 n.

společného, kdežto to, čím každý z nich se liší od ostatních, pomíjíme, nebo naopak pomíjíme to, čím určitý zjev s jinými se shoduje, a uvědomujeme si jen to, čím právě se liší od ostatních./Tak postupují vědy idiografické, jmenovitě historie. Úloha, vystihnouti, čím jednotlivé zjevy vzájemně se podobají, jest velmi zjednodušena tím, že na určitém stupni abstrahování můžeme rozdíly kvalitativní nahraditi rozdíly kvantitativními. Má pak řada čísel tu vlastnost, že třeba by byla nekonečná, postupuje vždy přidáváním jednotky od jednoho ke druhému. Máme tu tedy nekonečnou různost, již přece možno myšlenkově ovládnouti[49]). Proto přírodní vědy k vůli zjednodušení vždy se snaží kvalitativní rozdíly redukovati na rozdíly kvantitativní.

12. Stejně jako při abstrakci postupně pomíjíme kvalitativní rozdíly, pomíjíme též rozdíly časové. Srovnávajíce totiž jednotlivé děje a docházejíce k pojmovým konstrukcím celé řadě dějů společným, představujeme si věc tak, jako by tentýž děj se opakovati mohl v různých dobách. Tyto pojmové konstrukce nazýváme přírodními zákony. Každý přírodní zákon tedy jest již velmi dalekosáhlým zjednodušením skutečnosti. Ač totiž víme, že ve skutečnosti ničeho se neopakuje, že čas bez přerušení plyne a se nevrací, představujeme si ve formě přírodního zákona skutečnost jako věc, jež vždy se opakuje, kdykoliv stejné podmínky jsou dány. Jest tedy v přírodě, jak nomothetická věda nám ji před oči staví, čas čímsi velmi podobným prázdnému prostoru, s nímž pracuje exaktní fysika[50]). Empirický zákon má se pak ke skutečnému dění jako empirický pojem ke skutečnému zjevu. Shrnujeme tu totiž ony znaky, jež řadě zjevů jsou společné. Nemůže tedy empirický zákon nám nikdy říci více, než co jsme zjistili na skutečnosti samotné. Zvlášť také ono spojení příčiny s účinkem, jež činí podstatný obsah empirického zákona, jest toliko zjištěním kausální souvislosti mezi skutečnými pozorovanými zjevy. Jinými slovy, z empirického zákona nelze ničeho vyvozovati pro budoucnost[51]). Neboť abychom to činiti mohli, musili bychom předpokládati, že skutečně jest možno, aby se čas vrátil, aby bylo možno, že by kdy zase nastala úplně shodná konstelace podmínek, jakou jsme zjistili empiricky. Proto empirické zákony neplatí jako exaktní zákony bezpodmínečně, bez ohledu na místo a čas[52]), nýbrž jsou jen zkrácenými výrazy, jakýmisi stenogramy[53]), jimiž zachycujeme skutečnost tak, jak se nám

[49]) Rickert: Grenzen, str. 93.
[50]) Bergson: Essai, str. 77 n., 117. — Wundt: Welt, str. 41 n.
[51]) Jinak Ostwald: Theorie der Wissenschaft, str. 4, 24.
[52]) Kistiakowski: Gesellschaft, str. 35—38.
[53]) Tak James: Pragmatism, str. 57, praví o přírodních zákonech: Their great use is to summarize old facts and to lead to new ones. They are only a manmade language, a conceptual shorthand, as some one calls them, in which we write our reports of nature; and a language, as is well

jeví. Empirický zákon nám prostě praví, tak tomu bylo, pokud zkušenost sahá, vždy, kdežto exaktní zákon nám praví: tak nutno si věc mysliti, máme-li udržeti jednotnou soustavu svého myšlení.

13. Tímto rozdílem mezi empirickými a exaktními poznatky dán jest i rozdíl mezi metodou systematickou a kritickou. Metodou systematickou totiž nazýváme postup, jímž od konkretních zjevů docházíme k pojmům stále abstraktnějším. Snahou naší při používání této metody jest zjednodušiti právě zkušenost tím způsobem, jak jsme uvedli nahoře. Při systematické metodě totiž uvědomujeme si vzájemnou podobu zjevů a snažíme se poznatky určité skupiny uvésti do jednotného systému, t. j. podříditi společnému nejvyššímu pojmu, z něhož systematickou klasifikací by bylo možno je zase vyvoditi. Kdežto tedy při kritické metodě snažíme se o to, abychom si uvědomili předpoklady myšlenkové, za nichž chápání zjevů určité skupiny jest možno, předpokládá systematická metoda již poznání určité skupiny zjevů a chce jen tyto poznatky přehledně uspořádati.

Z toho plyne důležitý metodologický důsledek, který v oboru přírodních věd velmi dlouho, v oboru věd společenských ještě dnes téměř napořád se přehlíží. Je to poznatek, že rozčlenění exaktních věd nemusí, ano nemůže se krýti s rozčleněním věd positivních. Positivní vědy totiž srovnáváním různých zjevů docházejí k rozčlenění oborů vědních podle předmětů. Toto rozčlenění jest plodem systematického postupu, a má tedy jen význam jako prostředek k snazšímu ovládnutí myšlenkovému mnohotvárné skutečnosti. Má tedy toto rozčlenění jen ve zkušenosti svou oporu a své odůvodnění. Zkušenost, jež ukáže podobu mezi zjevy podle tohoto rozčlenění do různých věd náležejícími, ruší právě tento systém, a nutí k hledání systému jiného.

Naproti tomu kritický postup ukazuje nám podmínky našeho chápání zjevů a nedochází tedy k rozdílům mezi zjevy, nýbrž k rozdílům mezi způsoby, jak docházíme k poznání zjevů. Kritická metoda tedy nám neukazuje, že by zjevy se měly třídíti tím neb oním způsobem, nýbrž ukazuje nám jen, za kterých předpokladů, kterou stránku téže jediné zkušenosti si jednotně můžeme uvědomiti. Jest tedy úplným neporozuměním poměru mezi kritickou a systematickou metodou, snažíme-li se nalézti myšlenkovou nutnost té neb oné skupiny zjevů. Takovým omylem bylo na př. učení o stálosti druhů, jest však také směr

known tolerate much choice of expression and many dialects. Thus human arbitrariment has driven divine necessity from scientific logic. — Podobně Poincaré: Sur la valeur objective de la science (Revue de Métaphysique et de Morale X, 1902, str. 263 n.) str. 270. L'énoncé scientifique est la traduction de l'énoncé brut dans un language qui se distingue surtout de l'allemand vulgaire ou du français vulgaire parce qu'il est parlé par un bien moins grand nombre de personnes. — Str. 273: tout ce que crée le savant dans un fait, c'est le language, dans lequel il l'énoncé.

myšlení, snažící se nalézti čirou právní vědu dříve, než dokázal, že v právu jde jen o formu myšlení. K otázce této se vrátíme při kritice učení Stammlerova.

Tímtéž omylem jest však, tuším, ztíženo i rozlišování mezi přírodními a duchovými vědami na př. u Diltheye. Jen že zde omyl vystupuje v obrácené formě, v jakémsi zrcadlovém obraze omylu Stammlerova. Rozdíl totiž, jejž Dilthey hájí jako systematický rozdíl mezi dvěma skupinami empirických zjevů, jest kritickým rozdílem mezi dvěma skupinami poznatků, jež činiti můžeme podle různých předpokladů o téže jediné zkušenosti. Neboť rozdíl, jejž Dilthey měl na mysli, není rozdíl mezi dvěma skupinami empirických zjevů, neboť pak by nebylo možno, aby tatáž zkušenost náležela do obou skupin věd. Není to také rozdíl mezi dvěma metodami, poněvadž, jak uvidíme, možno zjevy, jež Dilthey vindikuje pro duchové vědy, zpracovávati těmitéž metodami, jako zjevy přírodní. Rozdíl tu právě leží hlouběji. Leží v apriorních předpokladech, s nimiž ke skutečnosti přistupujeme, činíce ji svou zkušeností. Tedy jen kritická metoda, nikoliv však metoda systematická, může nám ukázati, v čem vlastně se jeví rozdíl mezi těmito dvěma skupinami věd.

IV. Vědy idiografické.

14. Kdežto nomothetické vědy na základě staletých zkušeností získaných při pěstování přírodních věd mají metodologii přesně vypracovánu, chybí nám analogický návod ve vědách idiografických téměř úplně. Proto pokládány idiografické, historické vědy za vědy nižšího řádu, za přípravné jakési stadium skutečné a jediné vědy nomothetické. Teprve Windelband ukázal, že při rozdílu mezi vědami idiografickými a nomothetickými nejde o rozdíl kvantitativní ve stupni abstrakce, s nímž se spokojují, nýbrž o kvalitativní rozdíl, o zásadně jiný způsob vědeckého zjednodušování skutečnosti, jenž nemůže právě tak vyústiti v poznatky nomothetické, jako sebe důkladnější poznatky nomothetické nám nemohou nahraditi poznatků idiografických.

Chybějící metodologii věd idiografických snaží se podati Rickert. Neboť Rickert správně si uvědomuje, že poukazem na různost postupu obou věd jest vlastní problém teprve předložen k řešení [54]). Problém ten zní: jak možno idiografickým postupem, tedy tím, že zjednodušujeme skutečnost uvědomujíce si jen rozdíly v ní, dojíti k stejně nepochybným, obecně platným poznatkům, jako postupem nomothetickým, čili za jakých podmínek zasluhuje idiografický postup názvu vědy.

Rickert správně si uvědomuje, že ani idiografický postup není s to, aby skutečnost v celé její mnohotvárnosti vyčerpal.

[54]) Rickert: Grenzen str. 303.

nýbrž že i tu třeba jest ji zjednodušovati. Problém shora naznačený možno tedy také formulovati v otázku, podle jakých obecně platných pravidel myšlení má se toto zjednodušování díti [55]). Nelze-li totiž celou skutečnost idiografickou metodou znázorniti, nutno se omeziti na určitou její stránku, zpracovati ji myšlenkově tak, aby určitý soubor jejích znaků, určitý její pojem pro naše myšlení mohl zastupovati skutečnost. Při tom ovšem dlužno právě v duchu idiografického postupu požadovati, aby tímto postupem skutečnost nepozbyla své individuálnosti, t. j. musí z nepřehledné směsi skutečnosti býti vyzvednuty a v pojem sloučeny znaky takové, jež skutečnost nemá společné s jinou skutečností, nýbrž naopak právě ty, jimiž se liší ode všech ostatních. Problém idiografického postupu se nám tak přiostřuje v problém, co vlastně tím chceme říci, nazveme-li určitý zjev individuem.

15. Označím-li určitý zjev individuem, nevypovídám nic o jeho vlastnostech, neboť tyto vlastnosti má společné i s jinými zjevy, nýbrž chci tím říci, že při tomto zjevu tyto vlastnosti se nalézají v takovém složení, pro něž nemá býti ani dělen ani s jiným zaměněn. Zjev tedy není individuem proto, že by n e m o h l býti dělen nebo zaměněn, nýbrž proto, že n e m á býti ani dělen ani zaměněn. Abychom o individuích mluviti mohli, musíme tedy vedle rozdílu mezi tím co jest, a co není uznati ještě další rozdíl, mezi tím, co má, a tím, co nemá býti. Kalamář, jejž před sebou mám, přestává býti kalamářem, jakmile jej tak poškodím, že nemůže sloužiti těm účelům, k nimž jest určen, a zmizí mi ve směsi odpadků domácnosti, jakmile pozbude významu pro mou činnost. Člověku, jenž nemá zájmu o krásu rostlin, mizí jednotlivá květina ve směsi lučního porostu, kdo se nezajímá o osudy národu, tomu určitá bitva se rozpadá ve směs smělých, ukrutných, vznešených a nízkých činů. kdo nemá smyslu pro vědu, tomu individualita knihy se mění v zásobu makulatury nebo ve směs slov či obrázků: podobně tomu, kdo nemá zájmu na určité osobě, mizí individualita lidí v pluku, v souboru obyvatelů města, nebo se mu stává člověk nositelem určité nemoci, určitých tělesných a duševních schopností. Tak vidíme, že zjev se stává individualitou vždy jen svým vztahem k určitým cílům, jimž právě přikládáme větší význam, než jiným. Nazveme-li toto vzájemné srovnávání zájmů a cílů hodnocením, a rozdíl, jejž takto činíme mezi jednotlivými obsahy svého vědomí, hodnotou, můžeme říci, že individualitou se zjev stává teprve svým vztahem k nějaké hodnotě, neboli, že tam, kde není hodnot, není ani individuí.

Tím teprve se nám vyjasňuje podstatný rozdíl mezi idiografickým a nomothetickým postupem. Při nomothetickém postupu, jak jsme viděli, člověk proti skutečnosti stojí jako nezúčastněný

[55]) Rickert: Grenzen, str. 325.

divák. Proto, že nepřisuzuje tedy zjevům hodnoty, nejeví se mu jednotlivé zjevy jako individua, nýbrž jako zastupitelné exempláře širšího druhu. Naproti tomu při idiografickém postupu hledíme též k tomu, že člověk proti skutečnosti nestojí jako nezúčastněný divák, nýbrž že uprostřed ní sleduje určité cíle, že pojímá zjevy v jejich vztazích k těmto cílům a tím si teprve uvědomuje jejich individualitu.

Jest to tatáž skutečnost, kterou pozorujeme jak při nomothetickém, tak při idiografickém postupu. Rozdíl jest jen v tom, zda při tomto pozorování přihlížíme či nepřihlížíme k lidskému snažení, toužení, hodnocení. Zjednodušujeme-li pro svoje poznání skutečnost tím, že vylučujeme z produktů svého myšlení vše, co má vztah k lidskému směřování k cílům, vzdáváme se možnosti, abychom si uvědomili individuální zjevy. Docházíme ke generálním pojmům, k empirickým zákonům. Chceme-li zjev pojmouti v individualitě jeho, musíme míti na mysli, že lidé sledují určité cíle, a hledíce k těmto cílům, člení skutečnost bez přerušení plynoucí v jednotlivé výseky, individua. Neboli, jak věc vyjadřuje Rickert: „Skutečnost stává se přírodou, pozorujeme-li ji vzhledem na to, co jest v ní obecného, stává se dějinami, pozorujeme-li ji vzhledem na to, co jest v ní individuálního, neboli vzhledem na význam, jejž má pro bytosti chtějící a jednající“ [56]).

Tímto vymezením smyslu idiografického postupu nalézá Rickert základnu pro způsob, jak idiografickým postupem překonati intensivní i extensivní nekonečnost skutečnosti. Neboť pak při tvorbě poznatků idiografickou metodou slučujeme v poznatek ty znaky skutečnosti, jež jsou v jakémsi vztahu k člověku jako k bytosti chtějící a tedy hodnotící zjevy podle jejich vztahů k cílům.

Při tom ovšem nutno zdůrazniti již na tomto místě, že při rozdílu mezi nomothetickou a idiografickou metodou jde o rozdíl mezi dvěma zásadně různými postupy myšlenkovými, nikoliv však o rozdíl mezi dvěma skupinami věd. Skutečné vědy positivní musí používati obou způsobů myšlení, totiž nomothetické vědy neobejdou se bez poznatků, jež předpokládají postup idiografický, a idiografické vědy naopak bez poznatků nomothetických [57]). Vždyť přírodní vědy, pokud se zabývají právě empirickou skutečností, musí vycházeti od určitých dat historických, třeba od individualit tak rozsáhlého obsahu, jako jest rozdělení hmoty v různá tělesa nebeská. Vždyť i tuto svou soustavu sluneční bychom nemohli odlišiti od jiných snad soustav, kdybychom právě nedbali toho, že jest v určitém vztahu k lidem jako k bytostem chtějícím a jednajícím. Podobně rozlišení živočišstva od rostlinstva, organismů od neživé přírody, předpokládá vztah těchto zjevů k určitým snahám lidským, tedy určité

[56]) Rickert: Grenzen, str. 255, 355.
[57]) Rickert: Grenzen, str. 264 n., 277, 286, 480 n.

lidské hodnocení. A naopak již nutnost užívati také v idiografických vědách řeči, vede nás k tomu, abychom jednotlivé zjevy vymezovali poznatky, k nimž můžeme dojíti jen srovnávajíce jednotlivé zjevy a uvědomujíce si to, co jest jim společného[58]). Jen poměr, který mezi těmito dvěma nutnými součástkami každého našeho uvědomování skutečnosti jest, jest opačný. V nomothetických vědách jsou historické poznatky prostředkem k tomu, abychom si uvědomili, co jest na nich obecně platného, tedy k nomothetickým poznatkům; ve vědách historických je tvorba nomothetických poznatků prostředkem, jímž docházíme k individualisování zjevu, k poznatkům idiografickým.

16. Poněvadž, jak jsme viděli, při rozdílu mezi nomothetickým a idiografickým postupem jde o dvojí zásadně rozdílný způsob, jak tutéž skutečnost možno chápati, jest logicky možno každý zjev podrobiti zkoumání oběma metodami[59]). Můžeme si mysliti historii libovolné mince, jež se „náhodou" ocitla v mém držení, libovolného kamene, jejž na silnici zvednu, jako mohu zjistiti přírodní dění při každém historickém faktu, psychologické, fysiologické, chemické, mechanické procesy, jež tu se uplatnily. Mohu si mysliti chemický rozbor určitého obrazu, jako si mohu mysliti historii štětce, jímž byl malován. Ve skutečnosti ovšem vědy kladou větší důraz při jedněch skutečnostech na jednu, při druhých na druhou skupinu poznatků; o Napoleonovi budu hledati poučení v dějinách, o libovolném kameni v přírodopise. I tomuto rozlišení věd předbíhá mluva, označujíc určité zjevy vlastními jmény, kdežto u jiných se spokojuje obecnými názvy generálními, tak že již jazykově individualisování zjevů těchto by působilo jakési obtíže[60]).

Uvědomíme-li si, že individualisace předpokládá jakýsi vztah pozorovaného zjevu k jednání lidskému, totiž k lidskému snažení, k lidskému směřování k cílům, vyjasní se nám, proč při vymezování okruhu věd idiografických či historických především myslíme na lidská jednání. Vždyť to jsou právě ony skutečnosti, jež k lidskému snažení jsou v nejintimnějším vztahu, jsouce samy jeho projevem. Uvědomíme-li si pak, že idiografický postup jest v podstatě postupem teleologickým[61]), vidíme, že Rickert opačnou cestou dochází k podobnému rozlišení věd, jako Dilthey[62]). Kdežto Dilthey z povahy lidského jednání jako přímého zážitku psychického vyvozoval zvláštnosti metod duchových věd, mezi nimi jmenovitě přípustnost teleologického postupu a potřebu individualisace, vychází Rickert naopak od

[58]) Rickert: Grenzen, str. 308.
[59]) Windelband: Praeludien, II, str. 145.
[60]) Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, str. 15, 16; Grenzen, str. 259.
[61]) Rickert: Grenzen, str. 371, 372.
[62]) Podoba je ještě větší v Diltheyově článku: Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften (Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften 1905, sv. I., str. 322 n.), zvl. str. 324.

zvláštností idiografického postupu, a z nich vyvozuje, že jest zvláště na místě tam, kde jde o lidská jednání[63]). Rozdíl mezi empirismem a (kritickým) idealismem tu jest patrný. Co Dilthey jako empirista musil promítati do podstaty zjevů, našemu poznání nedostupné, to idealista Rickert mnohem uspokojivěji vysvětluje rozdílem ve formách, jimiž mnohotvárnou zkušenost můžeme vtěliti vědomí svému. Tím uchází nebezpečí, k němuž vede rozlišení Diltheyovo, totiž že pak nutno hájiti existence dvojího světa v témž prostoru a čase, světa ovládaného zákony kausality, a světa volnosti. Místo toho máme při rozlišení Rickertově před sebou jediný svět, jejž můžeme jen dvojím způsobem přibližiti s obecnou platností svému vědomí, podle toho, zda béřeme či nebéřeme v úvahu lidské směřování k cílům a tedy hodnocení.

Tu ovšem staví se Rickertovi v cestu největší překážka. Ta totiž, že hodnocení jest cosi subjektivního, cosi na individualitě hodnotícího závislého, tedy cosi, co právě pomíjeti musíme, chceme-li dojíti k objektivním, obecně platným poznatkům. Rickert této námitce čelí v podstatě asi takto: abychom mohli o skutečnosti jako o individuu mluviti, musí býti v jakémsi vztahu k člověku jednajícímu a chtějícímu. Zda tento vztah jest positivní či negativní, zda ona skutečnost lidské snažení podporuje či mu překáží, nepadá tu na váhu. Nejde tedy při idiografickém postupu o hodnocení skutečnosti (jež tedy i podle Rickerta patrně jest nutně čímsi subjektivním), nýbrž o to, abychom si uvědomili, že skutečnost vůbec má jakousi hodnotu. Proto varuje Rickert naléhavě před záměnou hodnocení s tímto „vztahováním na hodnotu"[64]). Ať různí lidé určitou skutečnost sebe různěji hodnotí, tato skutečnost stává se individualitou právě tím, že ji různí lidé hodnotí, ke svému jednání do vztahu uvádějí. Úkolem vědy pak není, toto hodnocení snad prováděti nebo dokonce opravovati, nýbrž jen zjistiti, že právě daná skutečnost lidmi jest přiváděna do vztahu k jejich snahám, a tím individualisována. Jen tím stává se historie vědou, že proti individuálnímu hodnocení se staví na stanovisko pouhého pozorovatele a činí předmětem svého badání skutečnosti svým vztahem k obecným hodnotám významné[65]). Náleží tedy do historie jen to, co se svým vztahem k obecně uznaným hodnotám od ostatních skutečností odlišuje a tím v individuální jednotku slučuje.

„Poněvadž však hodnotiti mohou jen tvorové oduševnělí, obecnými pak mohou býti jen hodnoty lidské a společnými jsou hodnoty sociální, totiž takové, jež nejen všichni pociťují, nýbrž i společně při svých jednáních za základ berou, jsou oněmi

[63]) O této příbuznosti svého rozlišení věd s rozlišením Diltheyovým se Rickert sám zmiňuje v Grenzen, str. 568.
[64]) Rickert: Grenzen, str. 364. — Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, str. 93.
[65]) Rickert: Grenzen, str. 369.

obecnými hodnotami, podle nichž historické individuality tvoříme, hodnoty kulturní, jako církev, národnost, právo, stát, hospodářská organisace, náboženství, věda, umění, atd.“.[66])

Pomineme otázku, zda se stanoviska metodologie věd historických toto vymezení momentu individualisace uspokojuje. Se stanoviska obecné metodologie, totiž rozlišení idiografických věd od nomothetických, musíme zařadování církve, národnosti, státu, náboženství, vědy atd., mezi hodnoty, jež nám umožňují individualisaci skutečnosti, pokládati aspoň za nebezpečné. Neboť viděli jsme, že moment, jenž nám umožňuje, abychom v onom nepřerušeném proudu skutečnosti činili caesury, není jakási skutečnost, nýbrž určitý směr myšlení, jenž teprve nám umožňuje, abychom si uvědomili skutečnost. Tento směr myšlení jsme označili jako hodnocení, jež jest projevem našeho směřování k cíli. Toto hodnocení čili přisuzování hodnot musíme rozlišovati ostře od skutečnosti, již hodnotíme. Jest zde právě onen poměr mezi podmínkou a obsahem poznání, jejž jsme vylíčili nahoře.

Záměna hodnoty s myšlenkovým obsahem, jenž hodnotu předpokládá, jest stejně mylná, jako záměna prostoru s předmětem, jejž jen za předpokladu prostoru můžeme chápati. Takovým myšlenkovým obsahem jsou však právě ony zjevy, jež Rickert mylně nazývá hodnotami. Neboť náboženství, právo, stát, církev, umění, jsou již určité kulturní zjevy, jež ve skutečnosti zjišťujeme, nemohou tedy býti oním apriorním předpokladem, za něhož teprve můžeme chápati skutečnost jako individuum.

Rickert jest velmi blízek tomu, aby si uvědomil tuto vadu svých předpokladů individualisace tam, kde si klade otázku, musí-li „hodnoty“, jež historie předpokládá, býti skutečně obecnými, či normativně obecnými hodnotami, totiž, zda musí býti uznány těmi subjekty, o nichž jednáme, či stačí-li takové, jež tyto subjekty uznati mají. Pochybnost tuto odbývá Rickert podle našeho domnění příliš snadno, tvrdě, že právě jeho kulturní „hodnoty“ musí býti vždy společnou věcí všech členů určitého společenství. Neboť pak prý odpadá rozdíl mezi skutečně obecnými a normativně obecnými hodnotami, poněvadž také skutečně obecné hodnoty musí zároveň vystupovati jako požadavky, a potud musí tu býti možnost, abychom je pokládali za normativně obecné hodnoty[67]).

Rickert tedy patrně pociťuje, že jeho „hodnoty“ mohou úlohu, již jim přisuzuje, plniti jen jako „normativně obecné hodnoty“[68]). Ale tu musíme tvrditi, že takovými hodnotami nemohou nikdy býti zjevy skutečné, jak Rickert je uvádí, třeba by byly „skutečně obecnými hodnotami“. Neboť právě tím, že je prohlašujeme za skutečné, prohlašujeme, že náležejí do řady

[66]) Rickert: Grenzen, str. 574.
[67]) Tamtéž.
[68]) Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, str. 15. — Grenzen, str. 580—589.

zjevů, o nichž můžeme tvořiti vždy jen empirické, nikdy exaktní, obecně platné poznatky. Z toho tedy, že něco jest skutečně obecnou hodnotou, nelze nikdy vyvozovati, že to jest také normativně obecnou hodnotou, stejně jako z empirického zákona nelze nikdy vyvoditi zákon exaktní. Jde zde právě pokaždé o zcela jiný směr myšlení, jak jsme obšírněji vyložili nahoře.

Právě jen toto ztotožnění „skutečných hodnot“ s hodnotami normativními umožňuje Rickertovi, aby „doplnil čistě logickou povahu historické metody věcným pojmem dějin“. Vycházeje pak z toho, že kulturou nazýváme soubor statků, jež všem členům určité společnosti mají na srdci ležeti, a jejichž pěstování od nich požadováno býti může, dochází k závěru, že kultura jest společnou věcí v životě národů, jest onou hodnotou, vzhledem k níž věci dostávají svůj individuální význam, jenž ode všech uznán býti má, a obecné kulturní hodnoty to jsou, jež řídí tvorbu a podávání historických pojmů[69]).

Zdá se mi, že právě ztotožněním skutečně obecných a normativně obecných hodnot přiblížil se Rickert ještě o krok dále Diltheyovi, totiž dopustil se téhož omylu, jejž jsme vytkli nahoře při líčení rozdílu mezi systematickou a kritickou metodou. Snahou Rickertovou jest rozlišiti obor přírodních věd od oboru věd historických. Při této snaze nemůže se zbaviti myšlenky, že tu nutně jde o jakýsi rozdíl mezi skutečností, již bychom nazvali přírodou, a skutečností, již bychom postavili jako kulturu proti ní. Při tom si uvědomuje sice správněji, než Dilthey, že rozdíl nemůže ležeti v podstatě zjevů, nýbrž jen ve způsobu, jak je chápeme. Ihned však tento způsob chápání sám činí skutečností, metodický požadavek, že určité zjevy můžeme chápati jen předpokládajíce lidské hodnocení, se mu mění ve zjev, že lidé obecně určitým způsobem zjevy hodnotí. Důsledek toho jest pak ovšem, že přes správné jeho východisko se mu zase skutečnost rozpadá ve skutečnost nehodnocenou či přírodu, a skutečnost hodnocenou, či kulturu, jednotné chápání skutečnosti se stává zase nemožností.

17. Tento nedostatek ve výkladech Rickertových jest ovšem méně citelný, poněvadž mu jde jen o metodologii historie, tu pak skutečně nevadí, smísíme-li podmínku poznání skutečnosti se skutečností, jako též v positivních přírodních vědách nevadí, ano jest nutno podmínky chápání skutečnosti ztotožniti se skutečností. Nedostatek tento stává se teprve citelným, překročíme-li hranici určité vědy, a chceme-li z poznatků Rickertových o podmínkách individualisace vyvoditi důsledky pro metodologii obecnou.

Tu totiž jest si nám uvědomiti, že Rickertovy hodnoty mohou i v historii plniti svou úlohu jen potud, pokud na ně

[69]) Rickert: Grenzen, str. 578.

hledíme jako na pouhé znázornění předpokladů našeho chápání individuální skutečnosti, asi jako trojúhelník na tabuli nakreslený jest jen znázorněním nepředstavitelného geometrického pojmu trojúhelníku. Oč nám v obecné metodologii jde, jest ona forma, v níž tyto „hodnoty" jsou myslitelny, nikoliv obsah, jímž v daném případě tato forma jest znázorněna.

Jest pak velkou zásluhou Rickertovou, že první propracoval teorii tvorby individuálních pojmů, a ukázal, že takové pojmy nemohu tvořiti, nehledím-li na svět tak, jako bytost nejen poznávající, nýbrž i chtějící a tedy hodnotící.

Že také přírodní vědy musí pracovati s takovými relativně historickými pojmy, zdůrazňuje i Rickert, jak jsme viděli, opětovně. Zvlášť poučné jest místo, kde tohoto poznatku používá k řešení starého sporu o přípustnosti mechanické metody v biologii. Upozorňuje tu, že pojem organismu, i když jej sebe šíře vymezujeme, zůstává vždy pojmem s relativně historickým obsahem, a nemůže tedy nikdy beze zbytku býti vpraven pod nejobecnější pojmy přírodovědné, očištěné ode všech historických prvků. K podstatným prvkům jeho náleží však též, že všechny objekty jemu podřízené se nám jeví jako soubory částek, jež spolupůsobí k udržení celku, a že tím právě se liší ode všech jiných těles. Pojmy, jež tvoří nejobecnější teorie o tělesech, nemohou právě nikdy obsahovati to, co platí jen pro určitou část světa těles. Z úplně stejného důvodu nemůže pak ani chemie kvalitativní vlastnosti chemických těles nikdy beze zbytku vpraviti pod fysikální pojmy, a stejně nelze kvalitativní rozdíly mezi zvukem, světlem, teplem ve fysice nahraditi čistě kvantitavními rozdíly; z toho plyne, že organismy ve své specifické zvláštní povaze jsou mechanicky právě tak nepochopitelné, jako každá jiná empirická skutečnost, již pozorujeme, hledíce k její zvláštnosti. K odporům dochází se teprve, když biolog jako biolog chce mysliti čistě mechanicky, neboť pak abstrahuje právě od toho, proč jeho objekty se činí předmětem zvláštní vědy [70]).

Tu tedy uvědomuje si Rickert, že používáme také mimo historické vědy metody idiografické vždy tehdy, když nám jde o uvědomění si toho, co poznáváme jako skutečnost. Na tomto poznatku Rickertově jest zvlášť poučné, že tu vidíme, jak věda, čím více chce se přiblížiti skutečnosti, tím více ke dvěma momentům musí přihlédnouti, které při nomothetickém zkoumání vědomě opomíjí: totiž k rozdílům kvalitativním a rozdílům časovým [71]). Že kvalitativní rozdíly do přírodních věd vnikají jen přibráním idiografických prvků, ukazuje Rickert výslovně. Méně jasně u něho vystupuje druhá myšlenka.

[70]) Rickert: Grenzen, str. 458. 459. — Srv. i Bergson: L'évolution, str. 115.

[71]) Kistiakowski: Gesellschaft, str. 35, 38.

Tato myšlenka jasněji se uplatňuje v rámci těch přírodovědných zkoumání, jež snaží se zjistiti vývojové zákony ve skutečném dění. Neboť vývoj nelze si mysliti bez nějakého cíle, k němuž vývoj směřuje. Není zde tedy jako při empirických zákonech přírodních jen vztah příčinný a nestopujeme zde jen postupu od příčiny k účinku, nýbrž jde zde o vztah teleologický, o poměr mezi prostředkem a cílem. Myšlenkový postup, jímž k vývojovým zákonům docházíme, jest tedy právě onen historický postup, jejž charakterisuje Rickert. Určitému zjevu empiricky zjištěnému přisuzujeme tu jakousi zvláštní hodnotu, a slučujeme pak v myšlenkovou jednotku vývojového zákona ty zjevy, jež k této hodnotě jsou v jakémsi vztahu [72]). Proto jsou na omylu ti, kdož se domnívají, že odhalení vývojových zákonů poskytne nám jasnějších názorů o budoucnosti, než empirické zákony přírodní. Neboť tam, kde vývojového zákona používáme za pomůcku teoretickou, klademe vývoji za cíl nějaký zjev, jejž jsme empiricky poznali. Tvoří tedy tento zjev poslední článek vývoje, a nelze vývoj stopovati přes tento článek, leda že bychom mu vytkli nový cíl. Tento cíl však by již, jak předpokládáme, nebyl empirickým poznatkem, nýbrž myšlenkovou konstrukcí, pro niž nám v rámci positivních věd se nedostává objektivního návodu. Pokud tu poznatky praktické doplňují naše poznání, budeme moci uvážiti, až poznáme metodologii praktických věd.

Pravíme-li však, že vývojové zákony mohou proto nám otevříti průhled do budoucnosti, že jimi zjišťujeme pravidelnosti v dění, přecházíme tím právě již z okruhu idiografických úvah do okruhu úvah nomothetických. Neboť předpokladem pro tento úsudek jest, že na vývojový děj, jejž metodou idiografickou jsme zjistili, hledíme jako na exemplář širšího druhu, tedy postupujeme zde stejně, jako při tvorbě nomothetických pojmů a přírodních zákonů vůbec.

18. Metodu, jíž zjišťujeme vznik určitého empirického zjevu, nazýváme metodou genetickou. Jak z předchozích úvah patrno, jest genetická metoda použitím idiografického postupu na konkretní děj. Představujeme si totiž tu určitou skutečnost jako representanta hodnoty, jako cíl snažení, a pořádáme pak ostatní skutečnost podle positivního nebo negativního vztahu jejího k tomuto cíli. Jest tedy genetický výklad vždy výkladem teleologickým [73]). Zpravidla si při tom neuvědomujeme, že i onu skutečnost, již jako cíl tu předpokládáme, musili jsme idiografickou metodou ze souboru dění vyzvednouti. Teprve při zevrubnějším rozboru se nám ukáže zájem, jenž nás k tomu vedl, abychom právě tuto skutečnost vytýkali za cíl dění. Proto

[72]) Kistiakovski: Gesellschaft, str. 40. — Srv. i Bergson: L'évolution, str. 117.

[73]) Tarde: L'action des faits futurs (Revue de Métaphysique IX., 1901, str. 119 n.) str. 121 n.

nejčastěji genetickou metodou zkoumáme zjevy nám nejbližší, jako na př. při zjišťování vývoje tvorstva klademe člověka za vrchol a cíl vývoje.

Jako jest nomothetický postup protichůdcem postupu idiografického, tak jest genetická metoda protichůdkyní metody systematické. Při systematické metodě jde nám o to, abychom zjevy rozčlenili takovým způsobem, aby každý z nich legitimovati se mohl jako exemplář širšího druhu. Jde tu tedy mezi myšlenkovými výtvory o poměr logické nadřaděnosti a podřaděnosti.

Naproti tomu při genetické metodě jde nám o souvislost, jíž stopujeme od určitého výsledku, jejž jako fakt předpokládáme, k jeho příčinám. Jen pokud určitý zjev se může legitimovati jako článek v tomto řetěze příčin a účinků, dbáme ho při genetickém výkladu. To ovšem předpokládá, jak jsme viděli, že na onen výsledek hledíme jako na ztělesnění určité hodnoty, jako na cíl jakési snahy, poněvadž jinak bychom nebyli s to, abychom nepřerušený proud skutečnosti členili v individuální skutečnosti a je přiváděli do vztahů s výsledkem. Společenství předpokládané hodnoty mezi příčinou a výsledkem jest tedy teprve onen moment, jenž nám umožňuje, abychom zjevy stopovali v kausální souvislosti jejich. Myšlenka totiž, již ve výsledku vidíme uskutečněnu, musí již i v nejzazší příčině aspoň jako možnost býti dána[74]). V tom právě spočívá rozdíl mezi vývojovým zákonem a ostatními přírodními zákony. Kdežto v přírodních zákonech děj se nám jeví jako matematická funkce, že totiž určitý substrát jednou se nám podává v jedné, po druhé v kombinaci druhé, při genetickém postupu docházíme k novým útvarům, jež jsou vysvětlitelny teprve přibíráním dalších prvků k jakémusi zárodku.

Zde jen chceme upozorniti ještě na jedno nedorozumění metodologické. Totiž na záměnu metody genetické s metodou kritickou. Již to budí jakési pochybnosti, vidíme-li, že se kritická metoda zaměňuje stejně s metodou systematickou, jako s metodou genetickou, ač, jak jsme viděli, obě tyto metody jsou k sobě v poměru protichůdném. Kdežto záměna systematické metody s metodou kritickou jest vysvětlitelna tím, že obě vedou k abstraktním pojmům, ač cestou různou, možno si vysvětliti záměnu kritické metody s metodou genetickou a naopak tím, že kritický postup zpravidla nemůžeme znázorniti jinak, než jako jakýsi vývoj. Představujeme si totiž věc tak, jako by k apriorním předpokladům našeho myšlení ze skutečnosti přibývaly jakési další prvky, s nimiž teprve ony předpoklady ve zkušenost se slučují. To však jest jen způsob znázorňování myšlenky a nahoře již varovali jsme před domněnkou, jako by

[74]) Bergson: L'évolution, str. 116.

ony apriorní předpoklady chápání časově předcházely před zkušenosti[75]).

Dnes častější jest opačný omyl. Totiž, že genetický, psychologický výklad myšlenkového obsahu zastupuje nám výklad kritický[76]). Tak zvláště pragmatism, jak ještě zevrubněji ukážeme, se domnívá, že vylíčením psychologického postupu, jímž docházíme myšlenkových výtvorů, které nazýváme pravdivými, může vysvětliti smysl pravdy. Ještě častější jest tento omyl tam, kde psychologickým rozborem vzniku norem se snažíme vystihnouti jejich smysl. Tato cesta jest metodologicky nemožná. Neboť každý genetický výklad předpokládá již zkušenost, není tedy s to, aby nám ukázal ony myšlenkové předpoklady, jež zkušenost teprve pro naše myšlení činí možnou.

V. Intuice.

19. Idiografickou metodou snažíme se o to, abychom objektivně platně vystihli skutečnost v individuální zvláštnosti její. Naše snaha tedy se nese tu k tomu, abychom vytvořili pravdivé pojmy individuálních zjevů. Záruku pravdivosti, t. j. obecné platnosti pojmu vidí, jak jsme viděli, Rickert v tom, že při tvorbě těchto pojmů předpokládáme obecně platné hodnoty, při čemž jsme poukázali na nejasnost, jež tu je v otázce, máme-li tomuto požadavku rozuměti tak, že stačí, aby lidé určitou hodnotu obecně uznávali, či musíme-li požadovati, aby tu šlo o hodnotu, již lidé obecně uznávati mají.

Upozornili jsme však, že totéž, co věda historická činí vědomě, činíme naivně v denním životě, kde též onen nepřerušený proud skutečnosti členíme v individuální zjevy a děje. Neboť skutečnost, uprostřed níž žijeme, skládá se výhradně ze zjevů individuálně vymezených[77]). Patrně tedy prostředky individualisace nejsou jen ony hodnoty kulturní, jež Rickert vypočítává, nýbrž všechny ony uvědomělé i neuvědomělé snahy, za nimiž v životě jdeme, jsou nám podnětem a pomůckou, abychom nepřerušený tok skutečnosti členili.

Byl to nověji zvláště Bergson, jenž upozornil na vnitřní závislost tuto mezi lidským jednáním a snažením na jedné straně, a mnohotvárnou skutečností na straně druhé. Tak opětovně upozorňuje na to, že obrysy zjevů jsou dány možnostmi našeho jednání.

Proces individualisace však charakterisován jest tím, že si právě vzhledem na cíle, jež v životě sledujeme, uvědomujeme kvalitativní rozdíly zjevů a časové rozdíly dění, tedy stránky

[75]) Külpe: Einleitung, str. 130.

[76]) Lotze: Logik, 2. vyd. (1881), str. 20. — Rickert: Gegenstand, str. 114. — Stein: Strömungen, str. 66. — Windelband: Praeludien, II., str. 61—67.

[77]) Rickert: Grenzen, str. 238, 240.

skutečnosti, jež při nomothetickém chápání postupně pomíjíme. I v této příčině Bergson upozornil na poučný zjev. Totiž, že si mimoděk kvalitativní rozdíly vysvětlujeme rozdíly kvantitativními, časovou souvislost souvislostí prostorovou a tím že právě ve svých poznatcích stíráme se skutečnosti momenty rozlišující.

20. Abychom totiž mohli o čemkoliv uvažovati nebo vypovídati, musíme určitou tuto skutečnost vytrhnouti z té souvislosti, v níž trvá, a srovnávati ji s jinými skutečnostmi. Tím však již od života se vzdalujeme. Neboť přihlédneme-li lépe, vidíme, že nic nemůže se opakovati a nemůže ani na několika místech se vyskytovati. Tohoto fakta nedoceňujeme obyčejně proto, že umísťujeme zjevy v prázdném prostoru, ač prázdný prostor se vymyká naší zkušenosti. Podle vzoru tohoto prostorového chápání hmotné skutečnosti chápeme potom také duševní pochody své. Mluvíme o velikosti své touhy, své radosti, o množství svých poznatků stejně, jako by tu šlo o jakési zjevy hmotné. Uvažujeme-li však o tom, co těmito slovy označujeme, vidíme, že tu jde o věc podstatně jinou, než o analoga prostorových relací. V duševním životě svém právě si uvědomujeme nemožnost převrácení časového postupu, nemožnost tedy prázdného prostoru jakéhosi, v němž duševní zážitky své bychom umísťovali. Tak pravím-li, že činím stejný pohyb rukou, jako jsem před chvílí učinil, stavím se již na stanovisko vnějšího pozorovatele, jenž stopuje tento zjev jako fysický děj v prostoru. Já sám jsem si při tom vědom, že tu právě nejde o stejný zjev, poněvadž v mé mysli jej již předchází můj dřívější pohyb, v určitých vztazích podobný. Není tedy v duševním životě možné opakování, nýbrž jen přibírání nových útvarů myšlenkových ke starým [78]). Podobně pravím-li, že určitý zvuk jest dvakrát tak silný jako jiný, užívám také jen obratu, vzatého z chápání prostorového. Vždyť onen silnější zvuk uvědomuji si jako cosi nikoliv kvantitativně, nýbrž kvalitativně rozdílného od zvuku prvního [79]).

Konečně nesmíme přehlížeti, že pro duševní život náš také trvání určitých duševních stavů má jiný význam, než pouhý rozdíl kvantitativní. Tón, jenž trvá dvě doby, jest cosi podstatně jiného, než dva tóny po jedné době.

Tak již na nejprostších duševních stavech vidíme, že pro náš duševní život čas není jakýmsi druhem prázdného prostoru, nýbrž právě ona posloupnost duševních stavů, z nichž žádný není isolován, nýbrž podmíněn všemi předcházejícími [80]). Formu, jíž nabývá pořadí našich stavů vědomí tenkráte, zdržíme-li se umělého rozčlánkování jeho, Bergson nazývá čirým trváním [81]).

[78]) Wundt: Welt, str. 99, 102. — Bergson: Essai, str. 117.
[79]) Bergson: Essai str. 147. — L'évolution, str. 117. 153, 169, 178.
[80]) Bergson: L'évolution, str. 87. 72. — Týž: Introduction à la métaphysique (Revue de Métaphysique, XI., 1903, str. 1 n.), str. 20.
[81]) Bergson: Essai, str. 76.

Toto skutečné trvání teprve nám umožňuje, abychom řadu duševních stavů slučovali v jednotku zážitku. Tak pořadí zvuků se stává čímsi zcela odchylným, změníme-li jejich trvání.

Tam tedy, kde nepřihlížíme k tomuto trvání skutečnému, uchylujeme se již od skutečnosti. To činíme vždy, snažíme-li se, abychom něco řekli o svých zážitcích jinému. Neboť kdyby druhý měl nabýti úplného obrazu o tom, co ve mně se děje, musil by nejen znáti všechny mé stavy duševní, nýbrž i jejich rozpětí časové, jinými slovy, musil by býti se mnou identický.

To tedy, co nomothetické vědy nutně vylučují, totiž možnost čehosi nového, co by nebylo jen matematickou funkcí substrátu od počátku daného, to zažíváme přímo ve svých stavech duševních.

Srovnáme-li toto učení Bergsonovo s učením Rickertovým, docházíme k poznatkům metodologicky velmi závažným. Totiž ona jedinečnost zjevu, již Rickert vyvozuje z jeho vztahu k člověku žijícímu a chtějícímu neboli z jeho hodnoty, jeví se nám u Bergsona jako důsledek reálného času. Máme tu tedy dva předpoklady pro chápání lidského jednání. Podle Rickerta můžeme je jako jedinečný děj chápati jen tehdy, předpokládáme-li jakési hodnoty, podle Bergsona jen tehdy, předpokládáme-li skutečný čas. Srovnáme-li oba tyto předpoklady, vidíme, že vyjadřují v podstatě stejnou myšlenku. Hodnocení jest totiž možno jen tam, kde můžeme několik eventualit vzájemně srovnávati. Bergsonův reálný čas jest pak též jen jiný výraz pro možnost čehosi nového. Oba tedy se snaží dojíti svou konstrukcí poznatků, při nichž bychom nebyli již vázáni na předpoklad nutnosti, s nímž, jak jsme viděli, teoretické vědy musí pracovati.

Zdá se nám, že rozdíl, o nějž tu jde, nejlépe vystihl Bergson, když právě poukázal na prostorové chápání času. Neboť čas, jenž již proběhl, můžeme si mysliti jako čáru, v níž jeden duševní stav náš by byl seřaděn vedle druhého v nepřerušený řetěz, který by se mohl opakovati, při skutečném zažívání však, totiž, dokud ještě čas neproběhl, víme, že tyto představované stavy duševní nepodmiňují to, co bude následovati, nýbrž že naše já těmito stavy duševními zasahuje tvořivě do budoucnosti. Zaměňujeme-li tedy ono pořadí duševních stavů, jež můžeme reprodukovati ve svých vzpomínkách, s těmito duševními stavy, jak jsme je zažili ve skutečnosti, dopouštíme se omylu stejného, jako kdybychom stopy, jež náš pohyb rukou zanechá ve sněhu, zaměňovali s tímto pohybem samým [82]).

Víme-li pak, že nelze obrátiti čas, vysvětluje se nám, proč předpoklad nutnosti jest adekvatní formou pro chápání toho, co leží v čase skutečném za námi, kdežto, hledíme-li před

[82]) Bergson: Essai, str. 139., L'évolution, str. 225, 267, 289, 292.

sebe, uvědomujeme si zase onu volnost, již ve skutečném čase prožíváme. Volnost pak není, než možnost čehosi nového, tedy právě onen předpoklad, jenž skryt jest u Rickerta za názvem hodnocení.

Vidíme tedy, že Rickert se zastavil na půl cestě, neuvědomiv si, že hodnocení předpokládá skutečný čas, jinými slovy, že kdyby nebylo budoucnosti, nebylo by hodnocení. Na druhé straně se nám zdá, že i Bergson stanul v polovici cesty, neuvědomiv si, že v hodnocení právě máme prostředek, jak do budoucnosti proniknouti činností intelektuální.

21. Bergson totiž právem zdůrazňuje, že nemůžeme mluviti o volnosti či svobodě jednání tenkráte, vysvětlujeme-li je ať potom jakýmisi pochody fysiologickými, či jakýmisi pochody psychologickými[83]). Neboť v obou těchto případech nemáme na mysli skutečný svůj život, totiž to, co ve skutečnosti prožíváme, nýbrž již jakési produkty své činnosti intelektuální, jež právě abstrahuje od skutečného trvání[84]). Proto jsou svobodná jednání řídká, i u lidí, jež mají zvyk sebe pozorovati a uvažovati o tom, co činí. Mimoděk totiž pozorujeme své duševní dění jako cosi prostorového, a naše stavy vědomí stávají se tím, že jim dáváme názvy, čímsi pevným, důsledkem čehož naše konkretní živé já se pokrývá jakousi vnější vrstvou psychologických fakt, přesně vymezených, vzájemně odlišených, a tedy pevných[85]). Proto většina našich úkonů denních jest velmi podobna pohybům reflexním, poněvadž při nich jen opakujeme myšlenkové pochody, a neprožíváme jich skutečně celým svým já. Někdy však přece prolomíme tuto vrchní vrstvu a uplatníme ve svém jednání svoje skutečné já. Takováto jednání odpovídají potom našim nejvnitřnějším citům, myšlenkám a snahám, jsou skutečně našimi činy[86]). Zdá se tedy, jako by Bergson chtěl zdůrazňovati při svobodném jednání iracionální prvky jednání. Tak praví, že mínění, jichž nejvíce dbáme, bývají taková, pro něž nejtíže bychom mohli uvésti důvody, a důvody, jimiž je ospravedlňujeme, jsou málo kdy těmi, jež nás pohnuly, abychom toto mínění přijali za své. V jistém smyslu jsme je přijali za své bez důvodů, poněvadž to, co jim v našich očích dodávalo ceny, jest, že jejich odstín výhovuje celkovému zbarvení všech našich ostatních myšlenek, t. j., že jsme v něm od počátku viděli cosi svého[87]).

Z toho by se na první pohled mohlo souditi, že učení Bergsonovo vylučuje tvorbu racionálních výtvorů myšlenkových, jimiž bychom mohli říditi jednání své. Při zevrubnějším rozboru však tento dojem zmizí.

[83]) Bergson: Essai, str. 109 n., 119 n.
[84]) Bergson: Essai, str. 169.
[85]) Bergson: Essai, str. 128., L'évolution, str. 218.
[86]) Bergson: Essai, str. 130., L'évolution, str. 165, 183, 192, 194.
[87]) Bergson: Essai, str. 102.

Důvod, proč Bergson svobodné jednání staví proti úvahám rozumovým, spočívá v tom, že právem za svobodné pokládá jen takové jednání, v němž se uplatnilo vlastní naše já. Tu pak Bergsonovi jde stále o to, aby zdůraznil, že intelektuální naše poznatky psychologické jsou věc podstatně jiná, než naše psychické zážitky samy. Tento rozdíl však není jen mezi psychologickými poznatky a psychickými zážitky, nýbrž i mezi našimi vědeckými poznatky o skutečnosti a skutečností samou. Jsou tedy racionální poznatky o tom, co má býti stejně možné, jako o tom, co jest; jen ovšem upozorňuje Bergson, že nikdy nevystihují tak, jako intuice, skutečnost v celém jejím bohatství, nýbrž vyzvedají jen určitou její stránku[88]).

Nazveme-li schopnost, jež nám umožňuje, abychom skutečnost myšlenkově analysovali a jednotlivé její myšlenkové prvky v nové útvary myšlenkové slučovali intelektem, můžeme s Bergsonem říci, že intelekt není schopen, aby nám skutečnost vystihl. Právě Bergson velmi poučně vylíčil rozdíl, který v tomto směru jest mezi inteligencí a instinktem, jež nejsou podle něho dva vývojové stupně, nýbrž dvě různá, stejně — jak Bergson praví — elegantní řešení téhož problému, totiž, jak udržeti život uprostřed hmotné skutečnosti[89]).

Třeba by u člověka instinkt byl méně vyvinut, než u mnohých zvířat, máme přece schopnost, doplňující do jisté míry naši inteligenci. Jest to intuice, totiž onen způsob intelektuální sympatie, jímž přenášíme se do nitra objektu, abychom splynuli s tím, co jest při něm jedinečného, a tedy nevyjadřitelného[90]). Intuice právě jest schopnost, jíž doplňujeme své abstraktní poznatky. Neboť právě tak, jako abstraktní ideje mohou sloužiti analysi, totiž vědeckému zkoumání předmětu v jeho vztazích s ostatními, právě tak jsou tyto abstraktní ideje neschopny, aby nahradily intuici, pokud jí pronikáme do oboru toho, co na objektu jest vlastního a podstatného. Různé pojmy, které tvoříme o vlastnostech věci, přirovnává Bergson ke kruhům, jež kolem ní opisujeme, a jež jsou příliš široké, takže žádný z nich nekryje se s ní přesně. A přece ve věci samé vlastnosti splývaly s ní a splývají tedy také navzájem. Proto soudí Bergson, že poznati skutečnost znamená v obvyklém smyslu slova „poznati“, vzíti pojmy již utvořené, je dosovati, vzájemně kombinovati, až obdržíme praktický ekvivalent skutečnosti. Avšak nesmíme zapomínati, že normální práce inteligence není práce nezištná. Obyčejně nesnažíme se o poznání k vůli poznání, nýbrž proto, abychom určité stanovisko zaujali, určitého zisku dosáhli, určitému zájmu vyhověli. Tak tedy vedle racionální vědy uplatňuje se iracionální intuice, jež sice poskytuje

[88]) Bergson: L'évolution, str. 243; srv. i 147, 175, 221. — Introduction à la métaphysique, str. 7, 12.
[89]) Bergson: L'évolution, str. 155, 146.
[90]) Bergson: Introduction à la métaphysique, str. 3.

nám jasnějšího názoru do skutečnosti, než věda, ale jejíž výsledky nelze s druhými sděliti.

Jest poučné, že i Rickert dochází k podobnému závěru, když tvrdí, že hranice, až po niž přírodovědná tvorba pojmů jíti může, jest skutečnost sama, a že skutečnost jest iracionální pro vědu, jež by ji vystihnouti chtěla [91]).

Doplníme-li tak učení Rickertovo Bergsonovým, stává se nám jasnějším, proč Rickert k odlišení idiografické metody od metody nomothetické dochází při zkoumání metod historických. Právě při historii není možno pomíjeti reálného času, historického dění chápati nemůžeme, nesnažíme-li se v mysli znovu prožíti to, co již prožito bylo. Rickertova metoda historická jest tedy jakýmsi posunutím budoucnosti do minulosti, totiž chápáním toho, co již v čase proběhlo, jako čehosi, co teprve probíhati má před našima očima. Dříve, než se pokusíme o to, abychom na tomto základě ukázali možnost věd, jež by nepředpokládaly nutnost přírodního dění, musíme přihlédnouti k momentu hodnocení, jejž Rickert vnáší při vymezování idiografického postupu do metodologie.

[91]) Rickert: Gegenstand, str. 239. — Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, str. 33.

Díl třetí.

Objektivnost, hodnota a věda.

I. Pojem objektivnosti.

1. Podstatný rozdíl mezi nomothetickým postupem a postupem idiografickým spočívá v tom, že nomothetickým postupem se od skutečnosti vzdalujeme, kdežto idiografickým se jí blížíme. Jako nomothetické poznatky blíží se poznatkům exaktním, tak idiografické poznatky se blíží intuici. Podoba mezi nomothetickými poznatky a poznatky exaktními spočívá v tom, že při obou pomíjíme to, co na zjevech jest individuálního, tedy zvláště rozdíly kvalitativní a časové. Naopak podoba mezi poznatky idiografickými a poznatky intuicí získanými spočívá v tom, že při obou právě individualita zjevu vystupuje do popředí, že tu právě pozornost k sobě poutají kvalitativní a časové rozdíly ve zjevech.

Přes tuto podobu bylo by omylem, kdybychom na exaktní vědy hleděli jako na druh nomothetických věd od ostatních jen stupněm abstrakce se lišící, nebo, kdybychom na intuici hleděli jako na druh idiografického chápání jen stupněm individualisace od ostatních poznatků se odlišující. Rozdíl spočívá právě v tom, že nomothetický i idiografický postup jsou způsoby poznávání skutečnosti, kdežto při exaktním postupu skutečnost vůbec pomíjíme, při intuici se skutečností splýváme.

Shrneme-li nomothetický postup s idiografickým pod názvem positivní vědy, můžeme též říci, že v positivních vědách vypovídáme o skutečnosti, kdežto ve vědách exaktních si uvědomujeme podmínky poznání skutečnosti, v intuici skutečnost zažíváme. Jinými slovy, positivní vědy předpokládají rozlišení subjektu od objektu, kdežto v exaktních vědách jen subjekt se uplatňuje, v intuici jen objekt.

Dříve, než počnu uvažovati, nebo ve chvílích, kdy mi nejde o poznání, neuvědomuji si vůbec, že strom, jejž před sebou vidím, a můj vněm o tomto stromu jest dvojí. Uvědomuji si toliko jediné, totiž právě skutečný strom. Rozlišení skutečnosti od vněmu jest již výsledkem dosti pokročilé abstrakce [1]). Nemohu tu říci, že bych byl strom poznal, nýbrž zažil jsem jej, jako zažívám radost nebo snahu. Toto splynutí subjektu s objektem právě nazýváme intuicí. My, lidé civilisovaní, od mládí k pojmovému myšlení vychovávaní, zažíváme zřídka toto úplné splynutí subjektu s objektem, aspoň pokud jde o hmotnou skutečnost. Umělci prý ve zvlášť šťastných chvílích dávají se tak

[1]) Rickert: Gegenstand, str. 35 n. — James: Essays in radical empiricism (1912), str. 23. — Münsterberg: Werte, str. 37. — Wundt: Welt, str. 245.

unášeti skutečností, na př. krajinou, že prožívají onu metafysickou jednotu mezi sebou a skutečností, že skutečnost se stává jejich osobním zážitkem, jejž pak se snaží s druhými sděliti.

Obyčejně právě, jak Bergson ukazuje, nestojíme proti skutečnosti tak nezištně, že bychom s ní splývali, nýbrž uvědomujeme si ji jako prostředek k nějakým svým účelům, tedy přímo zažíváme jakousi snahu a uvědomujeme si skutečnost jako cosi od nás rozličného, jako prostředek nebo překážku k uskutečnění onoho více méně jasného cíle [2]). Tím teprve vzniká vědomí rozdílu mezi vněmem a skutečností, na místo intuice nastupuje poznání. Při bližším rozboru postupů poznávacích ovšem si uvědomujeme onen dvojí zásadně různý postup, jejž nahoře jsme vylíčili jako postup nomothetický a idiografický, totiž, že buď nám jde o to, abychom si uvědomili, co skutečnost má společného s jinou, nebo, čím od jiné se liší, co činí ji individualitou. Ale i postupujeme-li v individualisování sebe dále, nikdy neztrácíme s mysli onen odstup mezi sebou a skutečností. skutečnost vždy jest tu čímsi cizím našemu já, čímsi, co by také každé jiné já v sebe pojati, poznati mohlo. Proto idiografický postup nikdy nemůže přejíti v intuici. To proto, že i idiografický postup předpokládá, že si uvědomujeme rozdíl mezi vněmem a skutečností, že se i při něm snažíme skutečný vněm nahraditi umělým výtvorem myšlenkovým, což předpokládá, že vněm analysujeme, jeho prvky pak v novou jednotku skládáme podle určitých pravidel myšlení, aby právě i každý jiný z analogických prvků vytvořiti mohl analogický obsah vědomí.

Kdežto tedy i idiografický postup, jako každé poznání, předpokládá jakési rozdvojení našeho vědomí, tak totiž, že si uvědomujeme to, co jest již obsahem našeho vědomí, spočívá intuice právě v intensivním soustředění celého našeho já v určité skutečnosti.

Na druhé straně i sebe abstraktnější poznatek nomothetický předpokládá skutečnost, o niž cosi vypovídáme, tedy zase ono rozdvojení vědomí, třeba bychom si o skutečnosti uvědomovali jen zcela obecné znaky.

Naproti tomu v exaktních vědách uvědomujeme si možnosti svého poznání, tedy necháváme zase skutečnost celou stranou. Zase tu jde, jako při intuici, o intensivní pohroužení celého našeho já do myšlení, ovšem nikoliv do iracionální skutečnosti, nýbrž naopak do proudu, v němž jen rozumová naše schopnost se uplatňuje.

Při intuici i při exaktních vědách nevypovídáme tedy cosi o skutečnosti, nýbrž myšlenkový obsah, jenž tu v nás vzniká, jest sám skutečností, jíž jednak v umění, jednak v exaktních

[2]) Bergson: Introduction, str. 16., L'évolution, str. 47, 176, 206.

vědách se snažíme s druhými sděliti, aniž bychom se oddávali naději, že poskytneme více, než více méně vhodnou pomucku, aby i druhý podobnou skutečnost zažil. Nevypovídáme něco o skutečnosti, nýbrž snažíme se o vzbuzení stejného zážitku v druhém. Pravím-li, že dvě a dvě jsou čtyři, že v rovnostranném trojúhelníku jsou všechny tři úhly stejné, nevypovídám nic, co ve skutečnosti jsem zjistil. nýbrž traduji určitý způsob myšlení. jejž druhý má převzíti za svůj způsob myšlení, učiniti svým zážitkem.

Tím docházíme k poznatku, který, pokud víme, v metodologii nebyl doposud doceněn. — Bergson přesvědčivě ukázal. jak instinkt zvířecí v mnohém směru lépe vyhovuje podmínkám života, než lidská inteligence. Umožňuje živočichu, aby v určitém směru jaksi splynul s jiným zjevem ve společný život, a tím dosáhl (ovšem jen v tomto směru) úplnějšího vzájemného se přizpůsobení k přírodě než člověk. Zdá se nám, že při tomto poznatku měl Bergson příliš jednostranně na mysli toliko zjevy hmotné skutečnosti. Kdyby byl přihlédl ke skutečnosti, jež jako psychické stavy poznáváme, nebyl by asi přehlédl, že tu s podobným instinktivním nebo intuitivním splýváním jedné skutečnosti s druhou se setkáváme téměř na každém kroku. V učebnicích jsme se dočetli, že Kolumbus objevil Ameriku, že tělesa teplem se roztahují. Skutečností tedy jest toliko. že spisovatel učebnice ať z toho neb onoho důvodu tyto věty napsal. Jest však podstatný rozdíl, odnesu-li si ze školy vědomí, že Kolumbus Ameriku objevil, že tělesa teplem se roztahují, či odnesu-li si jen skutečnost, že učitel nám to vypravoval. V prvém případě poznatky tyto jsou mým majetkem, stávají se součástkou mého duševního života, při dalších svých úvahách na ně navazuji. V druhém případě stojím proti těmto skutečnostem stejně jako cizí divák, jako stojím proti zjevům hmotné přírody.

Hledíme-li nyní s tohoto stanoviska na ony předpoklady chápání skutečnosti, jimiž exaktní vědy se zaměstnávají, uvědomíme si jasněji jejich podobu s intuicí. Jest právě podstatný rozdíl mezi tím, pravím-li v kritice poznání, že prostor jest apriorní forma našeho nazírání, a pravím-li jindy: ona jabloň jest ode mne dále, než tato lípa. V prvém případě hledím na formy myšlení jako na cosi cizího. V druhém je sám zažívám. jsou součástí toho, co se ve mně děje, uvědomuji-li si polohu stromů ve své zahradě.

Tento poznatek pokládáme metodologicky za velmi významný. Dějí se totiž v poslední době nikoliv bez úspěchu pokusy, ukázati, jak ony předpoklady našeho myšlení asi vznikly [3]). Byl to právě Bergson, jenž prostorové chápání takto geneticky vysvětluje, škola pragmatistů pak vůbec se o to pokouší, aby roz-

[3]) Windelband: Praeludien, II., str. 109, 116. — James: Pragmatism str. 64, 65. — Külpe: Einleitung, str. 38—40, 50, 283.

díl mezi pravdou a nepravdou vysvětlila jako důsledek podmínek, za nichž žijeme. Třeba by tyto výzkumy byly psychologicky a sociologicky velmi závažné, se stanoviska metodologie stíženy jsou již u svého východiska zhoubnou vadou. Totiž právě záměnou vědeckého poznání s poznáním intuitivním, nebo jak Bergson je nazývá, metafysickým. Jest totiž právě podstatný rozdíl, tvořím-li poznatky o čemsi, nebo zažívám-li to. To právě nikdo neukázal lépe, než Bergson sám. Proto však jest také podstatný rozdíl mezi mými noetickými poznatky o prostoru a prostorovým chápáním, mezi mými poznatky o tvorbě pravdivých soudů a tím, co jako pravdu zažívám. Právě, poněvadž tu jde o přímé zážitky, nelze myšlenkové obsahy tyto někomu sděliti, kdo by jich nebyl zažil.

A tu právě poskytuje nám ona psychická intuice, na niž jsme nahoře poukázali, možnost, vysvětliti i způsoby myšlení, jež jinak by nám nebyly pochopitelné. Totiž tím, že jakousi intelektuální sympatií jsem s to, abych s cizím myšlením splynul, mohu jako svůj zážitek v počet vzíti i zážitky pokolení dávno vymřelých. Proto právem učí James, že formy našeho myšlení jsou objevy velmi vzdálených předků, jež se udržely, jsouce podporovány zkušeností všech pozdějších pokolení [4]). Kdo by však se s Jamesem domníval, že tím již vystihl smysl těchto forem našeho myšlení, dopouštěl by se stejného omylu, jako ten, kdo — abychom použili příkladu, jehož Bergson v jiné souvislosti užívá — by se domníval, že vysvětlí smysl slova „průplav", bude-li jednati jen o určitém přivážení, odvážení a skládání půdy a kamení. Totiž ony historické podmínky vzniku určitých forem myšlení musily sice býti dány, co však jest ono myšlení v těchto formách, co prožíváme, používajíce těchto forem, jakého smyslu obsahy našeho vědomí nabývají tím, že je do těchto forem odíváme, jest cosi úplně jiného, než právě ony podmínky, jež k této formě lidského myšlení vedly.

Již příklady, které nahoře jsme uvedli, ukazují nám však, že nestačí pouhé zažití určitého myšlenkového obsahu k tomu, abychom mohli mluviti o poznatku. Vždyť i omyly zažíváme stejně jako poznatky, takže, kdybychom jen spoléhali na subjektivní své zážitky, nebyli bychom nikdy s to, abychom k nějakým poznatkům došli. Musíme tedy přihlédnouti k tomu, co vlastně chceme tím říci, rozeznáváme-li objektivní poznatky od subjektivních zdání.

2. Dokud vládla domněnka, že úkolem vědy jest zobrazovati skutečnost, byla otázka objektivnosti velmi prostá. Objektivní byl právě takový poznatek, jenž se shodoval se skuteč-

[4]) James: Pragmatism, str. 170. Our fundamental ways of thinking about things are discoveries of exceedingly remots ancestors, which have been able to preserve themselves throughout the experience of all subsequent time.

ností. Viděli jsme však, že na jedné straně úkol vyčerpati skutečnost vědou jest vůbec neřešitelný. Na druhé straně pak že skutečnost v celé její složitosti chápeme ještě nejspíše intuicí, jež jest pravým opakem oné analysy a synthesy vnímu, jíž věda pěstuje.

Právě domněnka, že věda má zobrazovati skutečnost, vedla však k názorům o objektivnosti, jež jakousi setrvačností se udržují i u těch, kteří překonali již tento primitivní názor na vědu. Představa o objektivnosti byla tu totiž ta, že věda jest tím dokonalejší, čím lépe skutečnost zobrazuje. Podle toho tedy ideálem objektivnosti by byla skutečnost sama.

Víme-li však, že věda nezobrazuje skutečnosti, nýbrž že ji určitým způsobem spracovává, že pak čím dále ve vědě (nomothetické) postupujeme, tím více od skutečnosti se vzdalujeme, docházíme k poznatku, že přídavné jméno „objektivní" vůbec ke skutečnosti se nehodí, poněvadž není myslitelná subjektivní skutečnost. Skutečnost prostě jest, my ji intuicí více méně dokonale zažíváme, objektivní nebo subjektivní jsou jen naše myšlenkové výtvory, jež o skutečnosti tvoříme [5]).

Domněnka o objektivnosti skutečnosti mohla vzniknouti jen v rámci onoho mechanického názoru světového, na nějž jako na základ positivismu jsme opětovně upozornili. Neboť tím, že formy mechanického prostorového chápání skutečnosti pokládány byly za vlastní podstatu světa, vznikla ovšem domněnka, že ony myšlenkové výtvory, jež na základě těchto předpokladů o skutečnosti tvoříme, jsou samy skutečností. Ony samy promítány do prostoru a přičítána jim schopnost vzájemného na sebe působení podle zákona kausality, takže tu skutečně objektivní poznatky stály proti pozorujícímu subjektu jako cosi prostorově od něho odlišného.

Důsledek toho byl, že objektivnost splývala s prostorovostí, hmotností a nutností, jinými slovy, že jen hmotná příroda pokládána za cosi objektivního, kdežto všechny psychické zážitky odkazovány do sféry subjektivního a vylučovány z přísné vědy [6]).

Pokud s tímto názorem přistupováno jen ke zjevům hmotným, nebyla metodická vadnost jeho citelnou. Vždyť chceme-li o hmotných zjevech dojíti k objektivním poznatkům, musíme právě předpokládati hmotu, prostor a nutnost, takže tu hysteron-proteron, jež v tomto názoru jest skryto, se nemohlo uplatniti. Hysteron-proteron jest tento názor proto, že míní, že cosi jest

[5]) Rickert: Gegenstand, str. 105, 106. — James: Pragmatism, str. 218, 225. (The facts themselve are not true. They simply are. Truth is the function of the beliefs, that start and terminate in them). — Poincaré: Sur la valeur objective de la science (Revue de Métaphysique, X., 1902, str. 263 n.), str. 289.

[6]) Chalupný: Sociologie, I. sv. (1916), str. 117 n., 146, 151; srv. však i str. 236.

objektivním proto, že jest to v prostoru, hmotné a nutné, kdežto metodicky správně musíme souditi, že proto, abychom došli k objektivním myšlenkovým výtvorům o neživé přírodě, musíme předpokládati prostor, hmotu a nutnost.

3. Otázka objektivnosti stala se složitější, když věda obrátila svou pozornost ke zjevům psychickým. Neboť pokusy, také tyto zjevy objektivně chápati v rámci předpokladu hmotnosti, prostorovosti a nutnosti, jak se dály od těch psychologů, kteří psychické zjevy fysiologicky vysvětliti se snažili, ukázaly se brzo marnými. Vědomí, že tu nelze obecně platných poznatků se dopracovati v rámci stejných předpokladů, jako pokud jde o zjevy hmotné, byla asi hlavní pohnutkou k rozlišení věd duchových od přírodních. Do vnitřních sporů psychologických se tu ovšem nemůžeme pouštěti. Stačí snad, poukážeme-li k tomu, že i v psychologii uplatňuje se snaha, rozborem jednotlivých psychických zjevů dojíti k takovým prvkům, za jejichž funkce psychické zjevy by pokládány býti mohly, že tedy také tu uplatňují se s úspěchem podobné předpoklady, jako při chápání zjevů fysických [7]).

Když však tím odstraněna překážka, bránící uznání objektivnosti zjevů psychických, nabyla otázka po smyslu slova „objektivní" nového důrazu. Neboť tu již patrně objektivní neznamená jakousi prostorovou relaci k subjektu, když i duševní stavy subjektu samého za cosi objektivního možno pokládati.

Tu tedy vidíme, že každý myšlenkový obsah můj jest jako zjev čímsi objektivním, a přece činíme rozdíl mezi objektivními a subjektivními obsahy vědomí. Kde spočívá tento rozdíl?

4. Na tomto stupni úvahy musí metodologie varovati před dvojím nedorozuměním. Totiž před stotožněním objektivnosti s obecností a před ztělesněním předpokladů objektivnosti.

Velmi rozšířené mínění totiž za objektivní pokládá to, co tvoří souhlasný myšlenkový obsah „všech lidí". Podle toho pravdou by bylo, co všichni lidé za pravdu pokládají. Nemožnost tohoto pojmu objektivnosti jest na první pohled patrná. Neboť nehledě k tomu, že není možno zjistiti, co o určitém předmětě všichni lidé si myslí, a každé omezení našeho zjišťování na sebe rozsáhlejší kruh osob by již bylo libovůlí, zůstala by při tomto názoru na objektivnost naše snaha po poznání vůbec nevysvětlitelnou. Vždyť tento názor předpokládá, že právě všichni lidé již poznatek si utvořili, a nevysvětluje nám nijak, proč právě tento poznatek za správný pokládají, v čem spočívá jeho přednost před subjektivními názory. Toto mínění o objektivnosti mělo by ostatně jakési zdání správnosti do sebe jen tenkráte, kdybychom za pramen omylů pokládali

[7]) **Windelband**: Praeludien, II., str. 61—65, 143. — **Wundt**: Welt, str. 95, 102, 326, 329. — **Bergson**: Essai, str. 1 n., 55.

jen smyslové neb psychické abnormálnosti lidské, takže by úchylky při hlasování vzájemně se rušily. Zmínili jsme se však a doličíme ještě zevrubněji, že velká část našich poznatků není výtvorem našich individuálních dojmů smyslových nebo individuálních postupů myšlenkových, nýbrž že přejímáme již hotové poznatky od jiných. Tím však do statistického zjištění nám přichází pramen nepřesností, jehož dosah vůbec se vymyká každému zjištění.

Konečně nelze přehlédnoti, že tento názor na objektivnost by vylučoval každý rozvoj vědy. Vždyť nový poznatek vzniká vždy jako výtvor individuální a trvá často staletí, než aspoň v určitém kulturním prostředí získá si většiny [8]).

Druhý metodologický omyl, s nímž v otázce objektivnosti se setkáváme, jest ztělesnění podmínek objektivního chápání. Poukázali jsme nahoře na to, že i o obsazích svého vlastního vědomí objektivní poznatky můžeme tvořiti. Není tedy onen subjekt, jejž proti předmětům svého poznání stavíme, totožný s naším já. Odtud jest pak jen krok k představě, že tedy musí tu býti jakési vyšší vědomí, na němž tajemným jakýmsi způsobem participujeme. Jen tehdy tedy bych byl s to, abych k objektivním poznatkům došel, dovedu-li si uvědomiti, co v onom nadsmyslném vědomí, v onom „vědomí vůbec", jak je nazýval Fichte, se děje [9]). Jak patrno, vede tento názor přímo z okruhu vědy do okruhu víry. Neboť abych takovéto „vědomí vůbec" uznal, musil bych právě i o něm objektivní poznatek si utvořiti, k čemuž tato teorie nám nedává žádného návodu [10]). Pro náboženskou svou příchuť byla též tato teorie objektivnosti brzy opuštěna tam, kde šlo o vymezení objektivnosti našich poznatků. Uvidíme však, že v oboru nauky o objektivnosti norem udržuje se stále, a že velká část metodologů právnických není s to, aby objektivní normu si představila jinak, než jako obsah jakéhosi transcendentního vědomí.

5. Pochybnosti o tomto „vědomí vůbec" vznikají však jen z představy, spojující s tímto vědomím jakéhosi jeho nositele skutečně existujícího, analogicky jako každý z nás jest nositelem svého vědomí. Pomineme-li tuto ovšem nemožnou představu, můžeme v učení o vědomí vůbec viděti první pokus o řešení otázky objektivnosti se stanoviska čistě metodologického. Otázka totiž jest, proč vlastně rozlišujeme svoje myšlenkové obsahy v objektivní a subjektivní. V tomto směru již krátká rozvaha nám ukazuje, že subjektivními nazýváme ty myšlenkové obsahy, jež naší individualitou a okamžitým rozpoložením naší mysli jsou podmíněny, kdežto jako objektivní snažíme se od ostatních odlišiti a zachovati takové obsahy myšlenkové, jež by

[8]) **Windelband**: Praeludien, II., str. 280, 118.

[9]) **Rickert**: Gegenstand, str. 145. — **Kistiakowski**: Gesellschaft, str. 171.

[10]) **Wundt**: Welt, str. 165.

platiti mohly nezávisle na našem nahodilém já[11]). Objektivním tedy není náš myšlenkový výtvor vzhledem ku svému vztahu k nějakému transcendentnímu, mimo lidské vědomí existujícímu bytí, nýbrž vzhledem k svému vztahu k ostatním našim obsahům myšlenkovým. Ona supposice vědomí vůbec jeví se nám tak jako pomůcka k lepšímu znázornění myšlenky, že jsou v našem vědomí myšlenkové obsahy, jež nejsou podmíněny naší individualitou[12]).

Uznáváme-li za cíl poznání tvorbu objektivních myšlenkových obsahů a víme-li z dřívějších výkladů, že srovnávání zjevů podle jejich schopnosti k dosažení cíle nazýváme hodnocením, a vztah zjevu k cíli, vztah, jejž hodnocením zjistíme, hodnotou, můžeme říci, že předpokladem objektivnosti jest hodnocení, čili že kdybychom neuznávali hodnot, nebyli bychom s to, abychom objektivní myšlenkové výtvory od subjektivních rozeznali[13]).

Je-li metodologie cestou k poznání způsobů, jak objektivní myšlenkové obsahy můžeme tvořiti, vidíme nyní, že předpokladem jejich úvah jest uznání jakýchsi hodnot[14]). To jest ovšem tvrzení, které na tomto místě má toliko význam terminologický. Neboť o to právě jde, co názvem těchto hodnot v metodologii si máme mysliti. Dosavadní výklady ukázaly nám jen negativní vymezení tohoto pojmu, totiž že jest to cosi jiného, než skutečnost, i něco jiného, než souhlas mínění, i konečně něco jiného, než jakési transcendentní bytí.

II. Hodnota pravdy podmínkou poznání.

6. Naše myšlení, přizpůsobené v přední řadě chápání hmotných podmínek a překážek našeho jednání, žene nás k tomu, že mimoděk i při abstraktních pojmech se snažíme představiti si nějakou skutečnost, jíž pojem by byl representován. Tak i mluvíme-li o pravdě, napadají nám především určité pravdivé myšlenkové útvary, určité nepochybné soudy a pojmy, jež též v běžné mluvě pravdami (v plurálu) nazýváme. Teprve zamyslíme-li se hlouběji nad tím, co vlastně tím chceme říci, nazveme-li určitý myšlenkový výtvor pravdou, uvědomujeme si, že pravda jest něco jiného, než tento výtvor sám, a tím v nás vzniknou pochybnosti, jsme-li vůbec oprávněni mluviti o pravdách v plurálu, či není-li spíše pravda cosi společného různým myšlenkovým obsahům, cosi, co s daným myšlenkovým obsahem za určitých podmínek spojujeme, aniž bychom vůbec kdy tvrditi mohli, že onen myšlenkový obsah vždy též jako pravda byl poznán a vždy uznáván bude za pravdu.

[11]) Windelband: Praeludien, I., str. 37, 173, II., str. 73, 267. — Poincaré: Sur la valeur, str. 288, 289.

[12]) Münsterberg: Werte, str. 390.

[13]) Windelband: Praeludien, II., str. 73.

[14]) V terminologii Kantově „idejí", kterého výrazu však pro jeho mnohoznačnost neužíváme. Srv. Wundt: Welt str. 268. — Brentano: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis (1889), str. 21 n. — Rickert: Grenzen, str. 630, 663., Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, str. 148.

Jest tedy pravda jakýsi „přízvuk", jímž určité myšlenkové obsahy v našem vědomí jsou provázány.

V čem tento přízvuk spočívá, nelze definovati, poněvadž každá definice jej již předpokládá. můžeme si však jej přesněji uvědomiti, přihlédneme-li k oné dvojí možnosti chápání, již v předešlém díle jsme poznali. Pozorujeme-li totiž své duševní pochody se stanoviska psychologova, chceme-li si jen uvědomiti, co ve skutečnosti se v nás děje, učiníme-li tedy své duševní pochody psychologickými zjevy, mizí nám rozdíl mezi pravdou a nepravdou zcela. Vidíme tu před sebou jen určité řady myšlenkových výtvarů, jež s předpokládanou nutností se k sobě pojí, pravdivé i klamné myšlenky jsou tu, jak předpokládáme, stejně nutné[15]).

Kdyby výtvory vědy, jak někdy se ještě předpokládá, byly skutečně obrazem skutečnosti, pak bychom z psychologických poznatků jen vyvodili, že to nejsem já, jenž myslí, nýbrž že se myslí ve mně[16]). Důsledek toho by pak byl právě, že onen zvláštní přízvuk, jímž pravdivé myšlenkové výtvory od klamných rozeznáváme, vůbec by se ztratil, poněvadž nemohli bychom nalézti důvodu, proč v oné nutné řadě pochodů myšlenkových jednomu myšlenkovému výtvoru dáváme přednost před druhým[17]).

Můžeme si tedy onen rozdíl, o nějž nám jde, uvědomiti jasněji teprve, vzpomeneme-li si, že vedle onoho chápání, při němž se uplatňuje naše schopnost diskursivního myšlení, při němž tedy proti předmětu, o nějž nám jde (procesu poznávání), stojíme jako diváci, jest chápání intuitivní, při němž skutečnost sami zažíváme (sami poznáváme). Tu tedy nejsme jen subjektem přijímajícím, nýbrž sami tvoříme, zažíváme skutečnost, ona skutečnost, o niž nám tu jde, jest naším zážitkem.

Tento rozdíl mezi diskursivním a intuitivním chápáním měl asi na mysli Dilthey při svém tvrzení, že při duchových vědách jde o přímé naše zážitky[18]). Omyl Diltheyův však spočíval v tom, že tyto přímé zážitky kladl do jedné řady s výtvory diskursivního myšlení, jako jinou třídu poznatků. Po předchozích výkladech je však snad jasno, že zde nejde o jinou sku-

[15]) Windelband: Praeludien, II., str. 118. — Kistiakowski: Gesellschaft str. 34. — Riehl: Der philosophische Kritizismus, II., str. 225. — Lotze: Logik, str. 18—25.

[16]) Kleinpeter: Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart (1905), str. 30, 36, 45. — Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft, I. sv. 1892 str. 4.

[17]) Windelband: Praeludien II., str. 122. — Rickert: Logos, I., str. 6.

[18]) Dilthey: Einleitung str. 35, 36, 45, XVII. — Týž: Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, (Sitzungsbericht der kgl. preußischen Akademie 1905, I., str. 322 n., 324.

pinu poznatku, tak, že bychom určité poznatky přímo, jiné nepřímo tvořili, nýbrž že na každém poznatku tuto dvojí stránku můžeme pozorovati. Ani hmotné předměty nemohu si uvědomiti bez intuice, třeba bych ji hned rozkládal, a v nové myšlenkové obsahy, soudy a pojmy skládal, jako na druhé straně ani o psychických zjevech nemohu ničeho vypovídati, aniž bych je učinil předmětem svého poznání, tedy zase je rozkládal, s jinými srovnával a v soudy a pojmy zpracovával.

Oč v obou případech stejně jde, jest, že každý myšlenkový obsah nabývá pro nás smyslu teprve určitým napjetím vůle, teprve tím, že jej učiním svým zážitkem. Nemyslí se právě ve mně, nýbrž myslím já. A o tuto účast subjektu na tvorbě poznatku právě jde při rozdílu mezi pravdou a klamem.

Pravili jsme však, že na každém poznatku musí býti mé já činně zúčastněno, i mohlo by se zdáti, že tím zase mizí rozdíl mezi pravdou a klamem. Rozpomeneme-li se však, co vlastně zažíváme při poznávání, uvědomíme si, že právě v různém způsobu účastenství našeho já na tvorbě poznatku jest onen rozdíl, jejž nazýváme rozdílem mezi pravdou a nepravdou. Z onoho toku našich obsahů myšlenkových vyzvedáme právě některé, zachováváme je jako cennější, kdežto ostatní necháváme zapadnouti do zapomenutí, nebo si jich ani jasně neuvědomujeme [19]).

Předpokládá tedy rozdíl mezi pravdou a nepravdou jakési vybírání, zdůrazňování určitých obsahů myšlenkových proti ostatním, jakési hodnocení. Slovem „pravda" tedy vyjadřujeme jakousi hodnotu, již myšlenkový obsah má pro nás jako bytosti myslící [20]).

7. Poznatek, jejž jsme právě vytěžili, vyjadřují novější logikové tak, že soud není jen spojení podmětu s přísudkem, jako mluvnická věta, nýbrž že tu jde zároveň o projev vůle, právě toto spojení dvou myšlenkových obsahů za správné pokládati [21]). Soudem tedy nevyjadřujeme jen skutečnost, nýbrž i jakýsi závazek pro každého, k němuž se obracíme, aby právě tomuto spojení dvou myšlenek dal přednost před jinými.

Hodnota pravdy tedy teprve dodává našim soudům smyslu [22]).

Uznání tohoto poznatku tuším nejvíce vadí zvyk zaměňovati zjevy s našimi poznatky o nich. Tak také vůli, jíž každý soud předpokládá, velmi rádi zaměňujeme s psycholo-

[19]) Lotze: Logik, str. 17.

[20]) Windelband: Praeludien, II., str. 55, 122. — Münsterberg: Werte, str. 48, 52.

[21]) Lotze: Logik, str. 61. — Bergmann: Die Grundprobleme der Logik, 2. vyd., 1895, str. 75. — Rickert: Gegenstand, str. 91, 106, 113. — Sigwart: Logik, I., § 20. str. 119.

[22]) Windelband: Praeludien, I., str. 31, 272. — Kleinpeter: Erkenntnistheorie, str. 58. — Brentano: Ursprung, str. 15. — Münsterberg: Werte, str. 48. — Rickert: Gegenstand, str. 230.

gickým pojmem vůle. Tato záměna obsahu vědomí jako zážitku s obsahem vědomí jako předmětem poznání, vede ke dvěma nedorozuměním. Totiž, že se domníváme především, že jsme smysl pravdy vystihli, zjistíme-li psychologické zákony ovládající naši vůli při tvorbě pravdy; a za druhé, že připustíme-li, že při tvorbě pravdy se účastní naše vůle, činíme pravdu čímsi subjektivním, naší individualitou podmíněným.

Pokud o první domněnku jde, poukázali jsme na ni již nahoře (díl II., 18), když jsme srovnávali postup genetický s kritickým. Při genetickém výkladu hledíme právě i na vůli jako na zjev a nikoliv jako na zážitek, stavíme se proti ní na stanovisko diváka, musíme tedy již předpokládati ony formy myšlení, za nichž cosi jako objekt si můžeme uvědomiti. Není tedy tento postup nikdy s to, aby od objektu odloučil formy myšlení, to, co naše já přímo prožívá při myšlení. Chceme-li tento způsob myšlení od obsahu odloučiti, pak právě jen kritický postup nám ukazuje cestu. Při tomto postupu však nám nejde o stopování příčin a účinků, nýbrž o zjištění toho, co musím předpokládati při svém myšlení [23]). Touto cestou jsme došli právě k vůli k pravdě jako poslední podmínce poznání, bez níž poznání je vůbec nemyslitelné. Z této vůle vyplývá právě rozdíl mezi pravdou a nepravdou, ovšem nikoliv jako následek z příčiny, nýbrž jako důsledek z důvodu. Vůle k pravdě je tedy apriorním předpokladem každého poznání. Kdo nechce pravdě, ten vzdává se možnosti poznání [24]), toho nelze právě také přesvědčiti o tom, že k pravdě jest třeba vůle. Ptáti se, zda jest pravdou, že poslední podmínkou poznání jest vůle k pravdě, jest stejně nemožno, jako otázka, co bylo před počátkem času, nebo co jest za hranicemi prostoru.

8. Na první pohled obtížnější, než pochybnosti týkající se apriornosti vůle k pravdě a tím i hodnoty pravdy, jsou pochybnosti, vyplývající z domněle nutné subjektivnosti vůle.

Námitka, že vidíme-li poslední pramen a důvod pravdy ve vůli k pravdě, popíráme tím objektivnost pravdy a činíme z pravdy hříčku individuální libovůle, spočívá na dvojím nedorozumění. Jednak na smíšení trojího smyslu slova subjekt — subjektivní [25]), jednak na ztotožnění objektivnosti s hmotností a prostorovostí. Slova subjekt užíváme někdy téměř jako synonyma slova člověk, vyjadřujeme jím totiž psychofysickou entitu, jež si uvědomuje, že mimo ni jsou ještě jakési zjevy na její vůli nezávislé. Na pokročilejším stupni úvahy si uvědomuji, že i mé tělo jest zjevem jen v míře velmi nepatrné podrobeným mé vůli, a pak ztotožňujeme subjekt s duší. Ještě na dalším stupni úvahy konečně si uvědomujeme, že i psychické své

[23]) Windelband: Praeludien, II., str. 67, 74.

[24]) Windelband: Praeludien, I., str. 37, 44.

[25]) Rickert: Grenzen, str. 158 n.

stavy a děje mohu učiniti objektem svého pozorování, že tedy subjekt není totožný se souborem mých procesů duševních. Psychofysický subjekt tedy jest souborem fysických i psychických podmínek poznání, psychický subjekt jest soubor individuálních psychických podmínek poznání. V obou případech tedy povahu subjektu přisuzujeme jakémusi zjevu, o němž bychom nemohli ničeho věděti, kdyby nebyl jako skutečně jsoucí zjištěn, tedy v obou případech stejně činíme předpokladem poznání poznatek, jenž není myslitelný bez předpokladů. Zase se tu uplatňuje záměna poznatku se zážitkem. Že moje já jest čímsi od ostatní skutečnosti odlišným, jest výsledkem poznávací činnosti, předpokládá tedy i tento poznatek snahu po poznání, vůli k pravdě, vědomí rozdílu mezi pravdou a nepravdou. Jen v rámci světového názoru, jenž, vybudován na předpokladech chápání neživé skutečnosti, ztotožňuje objektivnost s hmotností, prostorovostí a nutností, jest subjektivní totéž, jako psychické, vnitřní uplatnění vůle, čili, jest každý psychický děj čímsi nutně individuálním, jest vůle libovůlí. Přehlíží se při tom, že i ony předpoklady přírodovědné nabývají smyslu jen tehdy, hledíme-li na ně jako na formy, v nichž se uplatňuje vůle k pravdě, že nemají smyslu pro toho, kdo by skutečně pravdě nechtěl, rozdílu mezi pravdou a nepravdou neuznával. Stavíme-li tedy proti objektu subjekt jako nositele vůle ku pravdě, subjekt myšlenkové obsahy hodnotící, nesmíme při tom mysliti na protivu hmoty a ducha, ani na protivu obecně platného a individuálního, nýbrž subjektem tu nazýváme právě jen onu možnost objektivních poznatků, jež nás žene, již prožíváme při poznávání [26]).

Pro účely metodologické ostatně tato konstrukce subjektu noetického, jak jej následujíce příkladu Rickertova k rozlišení od subjektu psychofysického a psychického budeme nazývati, jest jen pomůckou k znázornění smyslu slova „hodnota". Hodnota pravdy jest právě význam, jejž noetický subjekt přikládá myšlenkovému obsahu ve své snaze po pravdě.

9. Pravdu tedy musíme stejně rozlišovati od skutečnosti, jako od pravdivých myšlenkových výtvorů, jako od subjektivních mínění. Od skutečnosti liší se tím, že jest to forma, v níž skutečnost si uvědomujeme. Jest to totiž způsob naší činnosti myšlenkové, jíž docházíme k myšlenkovým výtvorům, které by pro naše myšlení mohly skutečnost zastupovati. Tyto výtvory právě nazýváme pravdivými výtvory myšlenkovými, či poznatky [27]). Tato činnost však není ovšem totožná s našimi poznatky o ní, jak v psychologii je tvoříme. Tedy také nemůžeme říci, že by byla individuálním dějem psychickým, nýbrž jest čímsi nadindividuálním, co již musíme předpokládati, máme-li o individuích mluviti.

[26]) Windelband: Praeludien, II., str. 271. Rickert: Grenzen, str. 623.
[27]) O negativních soudech v. Sigwart: Logik, I., str. 150 n. — Bergson: L'évolution, str. 311. — Brentano: Ursprung, str. 60 n.

Z toho vyplývá, že naše individuální mínění jsou jen více méně zdařilými pokusy o pravdu, že pravdě se blíží, čím lépe dovedeme v sobě potlačiti to, co právě poznáváme jako individuální svoje zvláštnosti. Tím tuším teprve překonáváme onu základní antinomii noetickou, že neexistuje myšlení, než jako individuálně psychická funkce, a přece není každé myšlení jen čímsi subjektivním. Individuálně psychickou funkcí jest myšlení pro psychologa, jenž je činí předmětem, hledí na ně jako na skutečnost, o níž chce cosi pravdivého vypovídati. Se stanoviska kritiky poznání není myšlení individuálně psychickou funkcí, nýbrž projevem snahy po pravdě, snahy, již musíme předpokládati v každém poznatku. Věc můžeme si znázorniti asi poměrem mezi skutečným děním a exaktním poznatkem fysikálním. Padající kámen vykonává vždy jiný pohyb, můžeme však všechny tyto pohyby jednotně chápati, představujeme-li si je jako pokusy o volný pád, jež jen nahodilými překážkami byly více méně zmařeny. Tak i svoje subjektivní mínění si můžeme představovati jako pokusy o objektivní poznatky pravdivé, jež jen nahodilými překážkami byly více méně zmařeny [28]). Jen nesmí nás toto přirovnání svádětí k tomu, abychom viděli ve snaze po pravdě jakýsi přírodní zákon. Tomu právě brání, že tu nejde o empirický, nýbrž o kritický poznatek. Snažíme se jen o to, abychom si nějak znázornili to, co se v nás děje při poznávání, jsme si však při tom stále vědomi, že každý takový obraz je právě jen obrazem skutečnosti, nikoliv však skutečností samou.

Poněvadž při pravdě jde o nadosobní hodnotu, má pravda povahu etickou a sociální. Jen tím mohu se dopracovati pravdivých poznatků, snažím-li se vybaviti se ze svého efemerního já, snažím-li se o to, abych své myšlení ukáznil, abych své myšlenkové postupy řídil směrem obecně platným. Se stanoviska myslícího subjektu není tedy snaha po pravdě libovůlí, nýbrž povinností [29]). V individuu snaha po pravdě nabývá rázu podřízení normám myšlení. Tento rozdíl si uvědomíme, srovnáme-li přemýšlení se sněním. Jakmile od snění přejdeme k přemýšlení, cítíme v sobě ono napjetí vůle, jež nepěstuje již myšlení, jako věc zcela soukromou, nýbrž směřuje k tomu, aby výsledky tohoto myšlení i od jiných za správné, pravdivé, byly uznány. Přemýšlením tedy nekonáme již funkci čistě osobní, nýbrž dobrovolně podvolujeme se jakési normě myšlení v té snaze, abychom to, co na našich myšlenkách jest obecně platného, odlišili od hříček své libovůle.

Tento etický a sociální ráz hodnoty pravdy dlužno zdůrazniti proti těm, kteří uvědomujíce si moment vůle v poznání vyvozují z toho praktický ráz pravdy. Jest to v poslední době

[28]) Windelband: Praeludien, II., str. 132.
[29]) Windelband: Praeludien, II., str. 57.

zvláště pragmatism, jenž tento praktický ráz při pravdě háji, a učí, že pravdou jest to mínění, jež jest s to, aby se prakticky při našem myšlení osvědčilo [30]). Jde zde opět o záměnu noetické vůle k pravdě s vůlí ve smyslu psychologie. Pozorujeme-li vůli jako psychický zjev, snažíme-li si ji jako zjev zařaditi do řady myšlenkových postupů, uvědomujeme si, že podnětem k ní jest jakýsi cíl, jejž se snažíme uskutečniti určitým napjetím vůle. Není tu tedy vůle bez cíle. Při kritickém rozboru poznatku však nemáme na mysli tento myšlenkový výtvor o vůli podmíněný formami, v nichž chápeme skutečnost, nýbrž skutečnost vůle samu, vůli jako náš individuální zážitek, vůli jako náš subjektivní přínos do zkušenosti, v níž s určitým obsahem teprve se slučuje [31]). Zde tedy nemůže něco z říše zjevů býti cílem, motivem, příčinou této vůle, poněvadž vůle tato jest sama poslední příčinou každého poznání, — chceme-li již používati výrazu příčina pro poměr mezi podmínkou poznání a poznatkem. Z toho tedy, že vůli pokládáme za poslední podmínku poznání, nevyplývá, že by při poznání musilo jíti o sledování nějakého praktického, t. j. empirického cíle. Zvláště ale nevyplývá z toho, že by tu musilo, nebo i jen mohlo jíti o nějaké osobní cíle. Vždyť ukázali jsme, že rozeznávajíce pravdu od nepravdy uvědomujeme si zcela jiný poměr, než rozeznávajíce na př. libé od nelibého, užitečné od neužitečného. Jde tu právě o rozdíl, jenž, nezávislý na naší individualitě, také od jiných by činěn býti měl, o hodnotu, jež nelpějíc na mé osobní disposici by s nárokem na obecné uznání se mohla uplatňovati.

Přihlédneme-li lépe, také vidíme, že pragmatismu, aspoň u jeho hlavních zastanců, nejde o jakýsi individuálně utilitaristický výklad pravdy [32]). Hlavní jeho pohnutkou, jak se nám zdá, jest dvojí: odpor proti pojmovému realismu, do něhož často upadá racionalism, a zdůraznění sociálního rázu hodnoty pravdy. Proti čemu pragmatism v přední řadě se staví, jest domněnka, jako bychom k pochopení rozdílu mezi pravdou a nepravdou musili se utíkati k metafysice. Rozdíl mezi pravdou a nepravdou jest z tohoto světa, vznikl z určitých potřeb, jimž lidstvo jen velmi pomalu se naučilo vyhovovati, než došlo k určitým apriorním předpokladům myšlení [33]). Pragmatism se zde zcela patrně staví proti záměně kritického postupu s genetickým, proti domněnce, jako by předpoklady našeho poznání musily časově předcházeti našemu poznání. Při tom však, tuším, sám upadá do stejného omylu. Neboť i když zcela s ním souhlasíme, že jeho genetický výklad vzniku pravdivých poznatků

[30]) James: Pragmatism, str. 63, 76, 199, 200, 201, 222. — Týž: Essays, str. 100.

[31]) Rickert: Grenzen str. 641. — Münsterberg: Werte, str. 391.

[32]) Le Roy: Un positivism nouveau (Revue de Métaphysique IX., 1901, str. 138 n.), str. 142, 143. — James: Pragmatism, str. 68.

[33]) James: Essays, str. 100., Pragmatism, str. 199, 200.

jest správnější, než výklad, jenž by podmínky poznání časově kladl před poznání [34]), můžeme přece jen v jeho výkladech viděti nahražení chybného výkladu genetického výkladem správným, kdežto víme, že na otázky, o něž nám tu jde, nemůžeme hledati odpověď genetickým výkladem, jenž již předpokládá poznání, nýbrž jen výkladem kritickým. Na otázku „proč poznáváme“, odpovídá tedy pragmatism stejně jako realistický racionalism příčinou, kdežto se touto otázkou neptáme po příčině, nýbrž po důvodu.

Podobně se to má i s druhou stránkou učení pragmatistů, totiž se zdůrazňováním sociální stránky hodnoty pravdy. V tomto směru učení jejich můžeme asi shrnouti v zásadu, že pravda jest tu jen lidmi a pro lidi. Jen lidé tvoří pravdu, a tvoří ji pro své lidské potřeby [35]). Sofistické pantón chrematón métron anthrópos se nám tu vrací v modernější formě. I tuto zásadu můžeme jen schvalovati, poněvadž neznáme právě jiného, než lidského poznání; pro to, co by jiné bytosti, s myšlenkovým aparátem jinak utvářeným za pravdu pokládaly, nedostává se nám naprosto možnosti pochopení. Jen že opět se tu hrot namířený proti realistickému racionalismu obrací proti pragmatismu. Realistický racionalism ztělesňuje hodnotu pravdy ve vědomí vůbec, nebo v duchu vše pronikajícím, pěstoval ovšem mytologii místo kritiky poznání. Chyba tu spočívala v tom, že podmínky poznání ztělesněny v jakési nadsmyslné bytosti jako subjektu jedině schopném objektivní pravdy. Zdá se mi však, že pragmatism se dopouští analogického realismu, když podmínky poznání ztělesňuje v poznávaném objektu. Tvrdí-li, že pravda jest cosi relativního, co neustále se mění, dopouští se patrně záměny pravdy s pravdivými výtvory myšlenkovými. Jako tedy racionalism někdy ztělesňoval hodnotu v hodnotícím subjektu, ztělesňuje ji pragmatism v hodnoceném objektu. Pravda však jako hodnota nesplývá ani se subjektem, ani s objektem, není stejně myslitelna bez subjektu, jako není myslitelna bez objektu, nýbrž vyjadřuje zvláštní vztah mezi oběma.

Jest patrno, že pragmatism jest domyšlením positivismu do posledních důsledků [36]). Neboť nechceme-li s positivismem uznati jiného pramene poznání, než skutečnost, musíme pak i předpoklady svého poznání promítati do skutečnosti, tvrditi, že pravdou jest to, co se za pravdu pokládá, čili, že pravda jest čímsi relativním, že není objektivní pravdy. Jest to stejná petitio principii, jaké by se dopouštěl ten, kdo by popíral jednotný prostor proto, že věc A jest od věci B podle toho, se které strany k nim přistupují, jednou na pravo, po druhé na levo.

[34]) James: Pragmatism, str. 65.

[35]) James: Pragmatism, str. 58.

[36]) Windelband: Praeludien, II., str. 116. — James: Pragmatism, str. 201; Essays, str. 100. — Le Roy: Un positivisme nouveau, str. 142. 143.

jednou před ní, po druhé za ní. Právě tyto rozdíly si však mohu uvědomiti jen, předpokládám-li jednotný, prázdný prostor; stejně bychom o relativnosti pravdy nemohli mluviti, kdybychom nepředpokládali jakousi hodnotu, vzhledem k níž jednotlivé obsahy myšlenkové vzájemně můžeme srovnávati, a tím si jejich relativnost uvědomovati [37]).

Absolutnost pravdy nelze tedy stejně vyvraceti relativností poznatku, jako nelze její apriornost vyvraceti genesí poznatků. Jde tu právě v každém případě o zcela jinou řadu myšlenek, jednou o zážitek, po druhé o cosi poznaného, jednou o činnost, po druhé o výtvor, jednou o hodnotu, po druhé o statek.

10. Omyl pragmatismu tedy spočívá v tom, že příliš ukvapeně z toho, že není poznání možné bez vůle k pravdě, soudí, že pravda jako cíl náleží do říše zjevů, kdežto jsme poznali, že náleží do říše hodnot, forem, v nichž se uplatňuje vztah subjektu k objektu. Kdybychom již chtěli si pravdu znázorniti v říši zjevů, nemohli bychom ji nikdy znázorniti konečným bodem, nýbrž směrem přímky. Vůle k pravdě neznamená tedy snahu dosíci pravdy, nýbrž znamená směr, jímž se naše myšlení musí brát, máme-li dojíti k pravdivým výtvorům myšlenkovým, k poznatkům. Jest to cosi podobného, jako pravím-li, že slunce se pohybuje od východu k západu. Neříkám tím, že západ jest cílem slunce, nebo že by kdy slunce západu dosíci mohlo, nýbrž chci tím jen říci, že ze dvou bodů na dráze slunečné leží ten, k němuž slunce později dospěje, na západ od druhého. Podle bodu, na němž stojím, může však kterýkoliv bod býti „západem", k němuž slunce spěje.

Tak i jednotlivé poznatky lidské jsou jen u srovnání s ostatními poznatky, více nebo méně pravdivé. Tato relativnost poznatků však není vyvrácením, nýbrž naopak potvrzením hodnoty pravdy jako apriorní, nadindividuální a tedy etické a sociální hodnoty.

Právě svým rozborem genese pravdy [38]), ve skutečnosti genese poznatků, ukázal však pragmatism na způsob, jak toto hodnocení se provádí. Poukázal zvláště k tomu, jak potřeba dorozuměti se s druhými i potřeba získati pevný rámec pro vlastní jednání nás nutí, abychom za pravdivý uznávali jen ten myšlenkový výtvor, jenž s ostatními lze sloučiti v jednotu toho, co jest [39]). Podle učení pragmatistů lidé vždy určitou zásobu poznatků pokládali za nepochybnou, podle ní se pak orientovali i v ostatních, majíce za pravdivé to, co nebylo v odporu s těmito nepochybnými axiomaty. Jak pak během dějin tato axiomata se měnila, měnily se s nimi i celé soustavy pravd.

[37]) Windelband: Praeludien, II., str. 116, I., str. 44.
[38]) James: Pragmatism, str. 64 n.
[39]) Windelband: Praeludien, II., str. 57, 63, 76.

Tak nové poznatky musí vždy podstoupiti zápas s celou soustavou myšlenkovou, a v tomto zápasu buď podléhají, jsou uznány za klamy či omyly, nebo se ostatním asimilují, nebo konečně stávají se samy axiomaty, podle nichž se celá soustava změní.

Na těchto, pro kulturní historii jistě velmi závažných poznatcích, jest se stanoviska metodologického poučno, že rozdíl mezi pravdou a klamem není individuálním činem, nýbrž kolektivním dílem na př. daného národa v dané době [40]), že tedy, je-li člověk měrou všech věcí, není jí člověk jako jednotlivec, nýbrž jako representant lidstva vůbec.

Podle toho tedy snaha po jednotnosti našeho poznání jest pramenem rozlišování mezi pravdou a nepravdou. Mohli bychom tedy pravdu definovati také jako směr myšlení, tíhnoucí k zjednotnění našeho poznání.

Zdá se mi, že i tento důsledek, jenž vyplývá z učení pragmatistů, se kryje s naším názorem. Neboť hodnocení není možné bez jakési jednotky; mám-li hodnotiti, tedy vzájemně srovnávati, musím míti možnost srovnávaná data uvésti na společného jmenovatele, požadavek hodnocení jest tedy totožný s požadavkem zjednotnění.

Také kritika poznání potvrzuje tento názor. Neboť vždy ukazuje nám jako podmínky poznání takové postupy myšlenkové, jimiž onu nekonečnou různost a mnohotvárnost skutečnosti myšlenkově překonáváme, měníme ve vyšší jakousi jednotku. Tak zvláště Kantovy formy názoru, prostor a čas, i jeho kategorie jsou jen formy, jež nám umožňují, abychom si skutečnost uvědomovali jako jednotku.

Skutečnost v těchto formách myšlení představovanou nazýváme přírodou. Příroda tedy a skutečnost není totéž. Příroda předpokládá již myšlenkové spracování skutečnosti. Víme-li pak, že tyto formy, v nichž skutečnost jednotně chápeme, jsou nám diktovány nadosobní snahou po pravdě, že jejich předpokladem jest hodnota pravdy, můžeme též říci, že příroda jest hodnota pravdy představovaná jako skutečnost, čili, že příroda jest ztělesněním, jest ideálem pravdy [41]).

Tím teprve se nám vysvětluje vlastní smysl slova „poznání". Nejde tu o souhlas mezi myšlenkou a skutečností, neboť tu bychom spolu srovnávali dvě veličiny, jež spolu nemají ničeho společného, jež tedy nelze srovnávati. Přihlédneme-li lépe, vidíme, že srovnáváme své poznatky s ideálem poznání, a cítíme se teprve pak uspokojeni, nalezneme-li mezi oběma shodu [42]).

Že příroda přírodozpytců není totožná se skutečností, v níž žijeme, jíž a již žijeme, poznáme ihned, uvědomíme-li si, že

[40]) Windelband: Praeludien, I., str. 44. 67.
[41]) Bergson: L'évolution, str. 53. — Wundt: Welt, str. 298, 299.
[42]) Sigwart: Logik, II., 2., str. 8, proti tomu Rickert: Grenzen, str. 45; srv. však str. 508.

v ní chybí naprosto moment, jenž teprve skutečnost skutečností činí, totiž měnivost, možnost nových útvarů. „Poznáváme skutečnost podle toho, že jest měnivostí samou. Poznáváme prvek podle toho, že jest nezměnitelný. A jest nezměnitelný podle své definice, poněvadž jest schematem, jest zjednodušující rekonstrukcí, často pouhým symbolem, vždy jen jediný pohled na skutečnost, jež plyne.“ [43]) A příroda přírodozpytců jest právě souborem takových hypotetických prvků, ať atomů, nebo energií, jež uspořádány jsou podle určitých zákonů tak, že jen nedostatky naší dočasné vědy nám brání, abychom dovedli předem určiti stav kteréhokoliv zjevu v kterékoliv době. Není tu tedy onoho povlovného přechodu z jednoho stavu do druhého, jak jej ve skutečnosti prožíváme, nýbrž jest zde nekonečná řada kinematografických snímků, jež před námi rozvinuje jakýsi stroj.

Ideál přírody, jaký věda od dob renaissančních naturalistů nám před oči staví, tedy liší se nejpodstatněji od skutečnosti tím, že z něho vyloučen jest čas a tím skutečný život. Jest to právě ideál mechanický, ideál mrtvé hmoty.

Tento ideál přírody dopomohl vědě, pokud právě nepřihlížela k životu, k největším triumfům. Jakmile však s tímto ideálem poznání věda přistoupila ke zkoumání skutečného života, ukázaly se mezí jeho platnosti. Jakmile totiž věda chtěla do rámce této mechanické přírody vpraviti život, rozplynul se jí mezi prsty. Organismy se staly chemickými procesy, při nichž snad vše bylo možno zjistiti mimo — to cosi, čím živý organism se liší od mrtvého; lidské myšlení se stalo procesem ne-li fysiologickým, aspoň procesem fysiologickému velmi podobným, jen zůstalo nevysvětleno, čím se liší od ostatních procesů v našem těle se odehrávajících, společenské zjevy lidské se staly velmi složitými procesy fysiologickými a psychologickými, ale to, co sociologie nám o společnosti vykládala, bylo stále nekonečně vzdáleno od toho, co skutečně prožíváme ve společnosti.

Příroda právě jako ideál byla nekonečným zmocněním jediné stránky skutečnosti, totiž právě té stránky skutečnosti, v níž neuplatňuje se život, pokud o člověka jde, vůle [44]). Byl to stínový obraz skutečnosti vržený na stěnu a ukazující nám tak určité její rysy mnohem ostřeji, než ve skutečnosti, nechávající však ostatní rysy vůbec zaniknouti.

Zmínili jsme se již, že dvěma cestami v poslední době metodologie se snaží tuto jednostrannost dosavadní metodologie překonati. Jest to na jedné straně učení o intuici, jak je vypracoval Bergson, na druhé učení o hodnotách, jak je podává zvláště Rickert.

[43]) Bergson: Introduction, str. 19.
[44]) Wundt: Welt, str. 88, 91.

III. Význam hodnoty krásna a dobra pro poznání.

11. Zmínili jsme se již nahoře (díl III., 1), že rozdíl mezi vnemem a skutečností jest již výsledkem dosti hluboké práce myšlenkové, že dokud nejdu za poznáním, uvědomuji si jen jediné, svůj vněm: můj zážitek je pro mne skutečností. Dokud tedy nemám podnětu, abych proti skutečnosti se stavěl jako cizí činitel, není skutečnost pro mne předmětem poznání, nýbrž obsahem zážitku, neuvědomuji si stejně své individuální já, jako si neuvědomuji odchylnost ostatní skutečnosti, splývám se skutečností. Pravili jsme též, že na našem stupni vývoje myšlení tyto stavy jsou řídké. Jest však přece důležitý obor duševní činnosti lidské, jež předpokládá toto pokorné splývání subjektu s objektem. Bergson toto intuitivní chápání skutečnosti na rozdíl od vědeckého, diskursivního, nazývá metafysickým, poněvadž to jest jediná cesta, jíž skutečnost chápeme nikoliv podle jejích vnějších obrysů, nýbrž v její podstatě samé.

Mám však za to, že cosi z tohoto metafysického chápání skutečnosti předpokládá každé umělecké dílo. Zdá se mi totiž, že smysl uměleckého díla spočívá právě v tom, že jest s to, aby nás strhlo k tomu, že je chápeme nikoliv jako cosi cizího, nýbrž jako součást svého života, aby nebylo objektem, jejž poznáváme, nýbrž skutečností, již zažíváme. Zvlášť při nejnehmotnějším umění, při hudbě, poštěstí se nám někdy zažíti chvíle, kdy zapomínáme rozdílu mezi sebou a vnímanými tóny, neuvědomujeme si, že přicházejí odjinud, nýbrž, jako by v nás zaznívaly a ukazovaly nám, co vlastně prožíváme, co jen nedovedeme si uvědomiti tak jasně. Není tedy snad příliš odvážná domněnka, že krásnem nazýváme právě tu hodnotu, již propůjčujeme určitým obsahům vědomí, s nimiž se cítíme za jedno, s nimiž naše já splývá. Tak pociťujeme k určitým krajinám, určitým obličejům, určitým uměleckým dílům jakousi vnitřní příbuznost, mimoděk při nich zapomínáme na sebe, snažíme se s nimi splynouti. Slovo sympatie vyjadřuje asi nejlépe toto splývání k společné radosti a žalu, tedy k společnému životu, jež bych pokládal za vlastní smysl krásna.

Ale opět si uvědomujeme, jako při hodnotě pravdy, že tu nejde jen o mou osobní věc, nýbrž o cosi silnějšího, než já, o nadosobní etickou a sociální hodnotu [45]). Jsme sice zvyklí na krásno hleděti jako na cosi individuálního, čistě subjektivního, zdá se mi však, že tu máme před sebou stejně přeceňování subjektivního momentu v krásnu, jako jsme nahoře upozornili na přeceňování objektivního momentu při pravdě. Jako při pravdě se domníváme, že já, jako subjekt nemám na pravdivosti svých poznatků jiné účasti, než že pasivně v sebe skutečnost vnímám, tak naopak při krásnu se domníváme, jako bych já teprve krásno

[45]) Windelband: Praeludien, II., str. 64, 73.

do objektu vnášel, jako by záleželo jen na mně, na mé osobní disposici, zda určitá skutečnost za krásnou může býti pokládána. V obojím případě se stejně přehlíží, že tu jde o hodnoty, tedy ani o cosi, co by bylo identické se subjektem, ani o cosi, co by s objektem splývalo, nýbrž o zvláštní vztah mezi oběma, tedy, že jak pravda tak krásno předpokládají jak subjekt tak objekt. Jest pak již jen otázkou terminologickou, užíváme-li výrazu „krásna" také pro okamžitou choutku, náladu, pro individuální zálibu nebo modu v určité společnosti. Jde tu jen o stejnou laxnost mluvy, jako zaměňujeme-li hodnotu pravdy s tím, co se za pravdivé pokládá, a označujeme-li pak subjektivní mínění za pravdu. Ale ze stejných důvodů, jako jsme nahoře při pravdě ukázali, platí i při krásnu, že relativností individuálních estetických pocitů nelze vyvrátiti absolutnost hodnoty krásna. Vždyť, kdybychom neuznávali jakousi hodnotu nezávislou na mé individualitě a okamžitém rozpoložení mé mysli, nemělo by tvrzení o relativnosti krásna smyslu, poněvadž by tu nebylo jednotky, jíž bychom ona různá krásna měřili. To jest ostatně otázka, o níž přísluší rozhodovati estetice, nikoliv teorii vědy.

Se stanoviska metodologie jest však důležito všimnouti si hlubšího důvodu, proč asi u krásna uznání objektivnosti s nekonečně většími překážkami se setkává, než u pravdy. Ukázali jsme totiž nahoře, že ani relativism nemůže popříti absolutnosti pravdy, poněvadž pak by svému vlastnímu tvrzení odňal půdu pod nohama. I věta „pravda jest cosi relativního" má smysl jen jako projev snahy po objektivní pravdě, poněvadž by jinak jen jako subjektivní názor toho neb onoho spisovatele neměla toho smyslu, jejž právě relativism s ní spojuje. Naproti tomu při krásnu téměř napořád se setkáváme s míněním, že tu jde o cosi čistě subjektivního. Zdá se mi, že tento optický klam má dvojí kořen. Především, že při krásnu jde právě o intuitivní, a nikoliv o diskursivní chápání skutečnosti. Proto nejsme s to, abychom to, co za krásno pokládáme, druhému vyložili. Krásno jest právě zážitek, forma, v níž si uvědomuji určitou skutečnost, a tu nemohu s druhým sděliti. Tomu však jest i při pravdě stejně. I pravdu jsme poznali jako formu, v níž skutečnost si uvědomujeme. Rozdíl však spočívá v tom, že kdežto při pravdě si skutečnost uvědomujeme jako produkt diskursivního myšlení, kdežto tedy tu skutečnost rozkládáme a zase skládáme tak, aby i od jiného v jeho myšlenkách rekonstruována býti mohla, ponořujeme se při krásnu do skutečnosti, vnímáme ji nikoliv jako soubor prvků, nýbrž jako žijící celek, s nímž splýváme[46]). Proto tu nemůžeme nejen onu vůli ke krásnu sděliti tomu, kdo by ji sám nezažíval, nýbrž ani myšlenkový

[46]) To zvláště zdůrazňuje Taine: Dějiny literatury anglické (přel. G. Sýkora), díl II., 1903, str. 124.

výtvor, pojetí skutečnosti v této formě, nelze sděliti. Co je na obraze, na krajině krásného, nemohu jinému sděliti, poněvadž si toho nemůže jinak uvědomiti, než, prožije-li právě onen soubor dojmů, jež tu jsou v jednotku sloučeny.

V tom spočívá první podstatný rozdíl mezi pravdou a krásnem. Pravdivým může býti i myšlenkový výtvor, jemuž ničeho ve skutečnosti neodpovídá, jako jsme poznali při exaktních poznatcích, nebo, jenž v sobě shrnuje znaky různým zjevům společné, jako při poznatcích nomothetických. Naproti tomu krásnou jest vždy jen konkretní skutečnost. Právě jen ta krajina, ta socha, ta báseň jest krásná jako individuální zjev, jenž jen jednou se vyskytl v proudu dějin[47]).

Druhý podstatný rozdíl mezi krásnem a pravdou a zároveň druhý důvod, proč jsme při krásnu spíše ochotni k tomu, abychom popřeli jeho objektivnost, spočívá v poměru, do něhož v obou případech subjekt vstupuje k objektu. Viděli jsme, že při poznání se naše vůle omezuje právě jen na snahu po pravdě, kdežto skutečnost chápe jako cosi subjektu cizího, zvláštní, svůj život vedoucího, vlastně přesněji jako cosi bez života. Naproti tomu při krásnu se subjekt sympatií ztotožňuje s objektem, dodává mu tedy cosi ze svého života, nebo béře cosi z jeho života, obojí život probíhá jako v jediném řečišti stejným proudem; tuto harmonii se skutečností, toto splývání subjektu s objektem nazýváme právě krásnem. Kdežto tedy pravda jednou zjištěná zůstává pravdou, dokud právě mé myšlení mne nepřivede k jinému myšlenkovému výtvoru, jest cosi proti mně cizího, jest krásno vždy se obnovujícím procesem. Vědecký důkaz mne poutá, dokud jsem si ho neosvojil, dokud jsem ho neuznal za pravdu. Od toho okamžiku nemůže mi již více poskytnouti. Kdežto do krásné krajiny, ke krásnému uměleckému výtvoru se vždy zase vracím. Jakmile v něm již nenacházím úkoje své potřeby krásna, jakmile jej již nemohu znova prožívati, stává se mi věcí bezvýznamnou.

Z těchto dvou důvodů při pravdě objektivnost rád vkládám do předmětu, do skutečnosti, kdežto při krásnu se domnívám, že závisí jen na mně. Jest to jakýsi optický klam, způsobený hlavně záměnou hodnoty na jedné straně, při pravdě, s hodnoceným, na druhé, při krásnu, s hodnotícím. K tomuto klamu nás svádí to, že při pravdě úmyslně ze svých myšlenkových výtvorů o skutečnosti vylučujeme život, kdežto při krásnu naopak spojujeme svůj život se životem skutečnosti. Při pravdě tedy můj život, má vůle se uplatňuje jen jako snaha po pravdě, čili jest jakýmsi brzděním v běhu života tak, aby mezi mnou a skutečností nastal onen odstup, jehož potřebuji, abych si skutečnost uvědomil jako věc na mně nezávislou. Skutečnost si tu představuji jako cosi, co nemá života, jako cosi, co jest.

[47]) Windelband: Praeludien, II., str. 102.

Při krásnu naproti tomu můj život se uplatňuje ve dvou formách: jednak jako vůle ke krásnu, jednak jako ona hybná síla, jíž udržuji stejný krok se skutečností. Pravím, že se vžívám do skutečnosti, a chci tím říci, že jakýmsi napjetím vůle dávám své vůli ono tempo, jež má skutečnost. Jest tu tedy ona vůle ke krásnu něco jiného, než ona vůle, již mám se skutečností společnou. Ona to jest teprve, jež tomuto úseku mého života dodává zvláštního smyslu. Bez ní bych nebyl s to, abych si právě onen souhlas mezi svým životem a životem skutečnosti uvědomil. Touto vůlí ke krásnu liší se právě uvědomování si krásna od intuice. Kdyby jí nebylo, plynul by celý můj život stejným proudem jako skutečnost, aniž bych byl s to si uvědomiti, že jsem to já, jenž vnímá krásno. To jest právě intuitivní život dítěte a snad zvířat. Teprve tím, že dovedu svou vůli ovládnouti, že dovedu jí v jistých mezích dáti sám vědomě ono tempo, jaké má skutečnost, již si uvědomuji, docházím k vědomí krásna. Jako při pravdě podvoluji se nadosobní vůli k pravdě, tak při krásnu podvoluji se nadosobní vůli ke krásnu. Kdežto však při pravdě tato vůle spočívá v tom, že vylučuji ze skutečnosti měnivost, život, spočívá při krásnu v tom, že se ztotožňuji s měnivou skutečností. Proto krásno jest cosi měnivého, pravda cosi stálého, ale obojí je stejně objektivní, poněvadž i při krásnu ona měnivost není moje subjektivní náladovost, nýbrž tkví v onom nadosobním proudu skutečnosti, v nějž se tu ponořuji. Vůči této nadosobní ve skutečnosti vtělené vůli mizí mé efemerní já při estetickém vnímání stejně, jako mizí při poznání proti nadosobní vůli k pravdě.

12. Subjekt může však k objektu státi ještě ve třetím vztahu. Stopovali jsme doposud, jak při poznávání subjekt stojí proti objektu jako cizí, nezúčastněný divák, jenž snaží se o to, aby s obecnou platností si uvědomil, co před ním se děje; stopovali jsme dále, jak při uvědomování si krásna subjekt splývá s objektem, žije jeho životem, tak že oba plynou stejným tempem: nyní nám zbývá přihlédnouti k případu, kdy subjekt ovládnuv objekt, činí jej svým dílem[48]). V tomto třetím případě zase nastává tedy onen odstup subjektu od objektu, jako při poznání, jen že bychom jej graficky znázornili jako prodloužení přímky na druhé straně roviny, jíž bychom si zpodobnili skutečnost. Kdežto totiž při poznání subjekt v sobě potlačuje vůli, tak že se zdá, jako by jen pasivně skutečnost v sebe pojímal, jest při tvoření skutečnost pasivní částí, jež podle subjektu se mění[49]).

[48]) Wundt: Ethik, Einleitung 1. Die Ethik als Naturwissenschaft, 3. vyd. 1903, sv. I., str. 1—10. — Geny: Science, I., str. 68.

[49]) Croce: Über die sogenannten Werturteile (Logos, I., 1911, str. 71 n.), str. 80.

V obou případech, jak při tvoření (rozhodování) tak při poznání tedy si uvědomujeme rozdíl mezi subjektem a objektem, rozdíl, jenž mizí nám při estetické sympatii[50]).

Kdežto tedy při estetickém, intuitivním vnímání naše obsahy vědomí jsou samy skutečností, docházíme jak při poznání tak při tvoření k myšlenkovým výtvorům, při nichž jsme si vědomi, že se se skutečností rozcházejí. Opět tu nastává nutnost odlišiti onen volný tok myšlení, snění, od rozvažování, jako jsme nahoře rozlišili snění od přemýšlení. Zase zde tedy z onoho proudu svých myšlenek jednotlivé vlny zdůrazňujeme, propůjčujeme jim zvláštní přízvuk, chtějíce odlišiti výtvory své volné fantasie, ale také to, co nemá býti, od toho, co býti má[51]). Jde zde tedy o analogické třídění obsahu vědomí, jako při poznání, jen že tam snažíme se podržeti to, co jest, a odlišiti to jednak od omylů, jednak od klamů. Tato forma myšlení tedy zase předpokládá jakousi objektivní hodnotu, jako podmínku vzájemného srovnávání jednotlivých myšlenkových výtvorů, a tuto hodnotu nazýváme dobrem[52]).

I tu, jako v obou předchozích případech, musí metodologie varovati před dvojím omylem: totiž před záměnou hodnoty s hodnoceným a před záměnou hodnoty s hodnotícím[53]).

Poněvadž totiž nejsme s to, abychom formu myšlení si uvědomili bez obsahu, upadáme maně do omylu, že jméno formy propůjčujeme určitému obsahu. Tak i dobrem nazýváme cosi dobrého, myšlenkový obsah, jenž právě svou hodnotou dobra od jiných se liší[54]). K této záměně hodnoty s hodnoceným jsme zvláště též hnáni celkovým světovým názorem, jenž nyní ovládá naše myšlení. Charakterisovali jsme jej opětovně jako snahu pokládati poznání za jediný pramen světového názoru, totiž jako víru, že poznání jest s to, ukázati nám cestu k podstatě všeho. Při poznání však se ptáme jen, co jest; musíme tu tedy i dobro si představovati jako cosi jsoucího, a tím mimoděk pozornost naše se obrací na obsah, nikoliv na formu dobra, jež jako způsob myšlení nenáleží do kategorie toho, co jest, nýbrž toho, co platí.

Druhý, neméně častý omyl spočívá ve ztotožnění hodnoty dobra s hodnotícím subjektem. Dobro se nám tu jeví jako pouhý subjektivní stav, jenž nikdy nemůže činiti nároku na obecnou platnost[55]). I tento omyl můžeme v rámci positivistického názoru světového snadno si vysvětliti. Neboť je-li poznání jedinou

[50]) Rickert: Logos, I., str. 11.

[51]) Windelband: Praeludien, I., str. 23, 24, 37.

[52]) Windelband: Praeludien, II., str. 72, 83, 84, 99. — Brentano: Ursprung, str. 18.

[53]) Rickert: Logos, I., str. 11, 27.

[54]) Místo jiných Bayet: L'idée de bien (1908), str. 238. Le bien est en chaque pays, à chaque instant, ce que les consciences collectives jugent, implicitement ou explicitement, être bon.

[55]) Ku př. Brütt: Die Kunst der Rechtsanwendung (1907), str. 12, 16, 135.

branou do podstaty světa, je-li objektivní jen to, co jest, pak skutečně vidíme z dobra jen na jedné straně cosi dobrého, na druhé straně kohosi, jenž to jako dobro pociťuje. Vždyť to jest právě předpokladem poznání, že skutečnost zjednodušujeme tím způsobem, že ji rozkládáme na jedné straně ve fysické zjevy, na druhé straně ve zjevy psychické. Vždy tu však zůstáváme v říši zjevů, myšlenkových výtvorů vetkaných do určité předem dané osnovy, kdežto skutečnost sama jest nekonečně mnohotvárnější, než tyto naše výtvory.

Tato domnělá subjektivnost dobra však se opírá ještě o jeden pochod myšlenkový. Jedním z hlavních předpokladů poznání jest totiž, jak jsme viděli, vyloučení lidské vůle z poznatků. Představujeme si tu totiž skutečnost jako věc neživou, zákony nutnosti ovládanou. Myšlenkové výtvory, jimž bychom hodnotu dobra propůjčiti mohli, jsou nemyslitelné bez vůle. Jinými slovy: v rámci nutnosti rozdíl mezi dobrem a zlem nemá smyslu, poněvadž tu právě vše jest nutné. Tento rozdíl má smysl jen v osnově předpokladů, z nichž jedním jest volnost, možnost čehosi jiného [56]). Tuto možnost změny, možnost přechodu toho, co jest, v to, co ještě není a co již není, vylučuje právě poznání ze svého obrazu skutečnosti. Nazveme-li tento přechod toho, co jest, v to, co již nebo ještě není, časem, můžeme říci, že poznání chápe skutečnost jako by nebylo času, kdežto rozdíl mezi dobrem a zlem si můžeme jen uvědomiti, předpokládáme-li právě čas [57]). Jen v rámci časového chápání skutečnosti má tedy hodnota dobra svůj význam, či přesněji, dobro jest forma, jíž s obecnou platností chápeme skutečnost plynoucí, jako pravda jest forma, jíž chápeme skutečnost jako stálou podmínku svého bytí [58]).

Poněvadž čas si uvědomujeme jen jako budoucnost — minulost nelze měniti —, můžeme též říci: dobro jest forma, jíž s obecnou platností vypovídáme cosi o budoucnosti, jako pravda jest forma, jíž o minulosti cosi obecně platného vypovídáme.

Myšlenkové výtvory, jimiž cosi obecně platného o budoucnosti vypovídáme, nazýváme normami, myšlenkové výtvory, jimiž o minulosti cosi obecně platného vypovídáme, nazýváme soudy [59]). Jako spona „jest" v soudu není jen spojením libovolného podmětu s přísudkem, nýbrž i projevem vůle pokládati obsah soudu za pravdivý, tak spona „má býti" v normě není jen projevem libovolné nálady, nýbrž označuje obsah normy za dobro. Záměna logické formy soudu, resp. normy s gramatickými formami, jimiž je vyjadřujeme, budí tu na první pohled pochybnosti. Namítne se totiž, že přece říkáme stejně „A bude

[56]) Lalande: Sur une fausse exigence de la raison dans la méthode des sciences morales (Revue de Métaphysique, XV., 1902 str. 18 n.).

[57]) Rickert: Logos, I., str. 27. — Dilthey: Einleitung, str. 32 n.

[58]) Wundt: Ethik I. str. 6. — Kelsen: Hauptprobleme, str. 14.

[59]) Windelband: Praeludien, II. str. 74, I., str. 27.

B", jako „A mělo býti B", že tedy není správno, že by pravda se vztahovala vždy na minulost, dobro na budoucnost. Přehlíží se při tom, že věta „A bude B" má smysl pravdy jen tehdy, předpokládáme-li, že určitý nám již známý děj se bude opakovati, jest tedy pouhým posunutím minulosti do budoucnosti [60]). Podobně věta „A mělo býti B" má smysl normy jen, předpokládáme-li, že děj, jenž po A následoval, se mohl odehrávati také jinak, tedy, posuneme-li v myšlenkách přítomnost do bodu A a hledíme-li na B jako na budoucnost.

Domněnka nutné subjektivnosti hodnoty dobra opírá se pak o záměnu tohoto předpokladu volnosti, jejž jako budoucnost zažíváme s libovůlí. Není každá naše myšlenka o budoucnosti normou, jako není každá naše domněnka o tom, co jest, soudem. Vždyť v tom právě spočívá smysl normy, že vyzvedáme jí určitou budoucnost oproti všem jiným myslitelným, dáváme jí přednost před jinými možnostmi. Tuto přednost ona budoucnost, již normou vyjadřuji, nemá jen pro mne, nýbrž normou právě vyjadřujeme, že tato vyšší hodnota jest na mně nezávislá. Jest právě podstatný rozdíl mezi větou: já chci, a větou: já mám. Jest to stejný rozdíl jako mezi větou: já míním, a větou: tak tomu jest. V prvém případě jde skutečně o cosi subjektivního, jen na mně závislého, kdežto v druhém moje já jako cosi nahodilého mizí, jest pouhým nástrojem, jímž se projevuje nadosobní vůle, v prvém případě k dobru, a v druhém k pravdě.

Jest tedy také dobro nadosobní hodnotou. Stanově normu podřizuji se této nadosobní vůli, plním povinnost [61]).

Nesmíme tu ovšem opět upadnouti do metafysického hypostasování této nadosobní vůle, hleděti na normu jako na vůli boží nebo jiného transcendentního zákonodárce, jak ještě Kant činí [62]). Norma jest mým chtěním, jako soud jest mým míněním. Ke všem těmto myšlenkovým výtvorům docházím určitými psychickými pochody, všechny jsou stejně z tohoto světa. Rozlišujíce normu od chtění, soud od mínění, uvědomujeme si jen, že právě nemá každé chtění, každé mínění stejné hodnoty, a sice, že — patrně následkem statisícileté zkušenosti — lidstvo dává přednost těm myšlenkovým výtvorům, jež jsou nezávislé na efemerním individuálním já. Avšak i kdyby se podařilo zkoumáním v oboru teprve se tvořící psychologie národů tuto hypotesu empirickými daty doložiti, nebo jiným genetickým výkladem nahraditi, ničeho to nezmění na tom, že se stanoviska

[60]) Bergson: Essai, str. 147 n., 160, 177, 235. — Ostwald: Zur Theorie der Wissenschaft, str. 4, 6, 24.

[61]) Věc spíše zatemňuje, mluví-li se po příkladu Rousseauově (Contrat social, II., 1, 6, volonté générale, tu ovšem jako protiva volonté de tous) o obecné vůli (Gesammtwille), jako činí ku př. Dilthey: Einleitung, str. 71.

[62]) Wundt: Welt, str. 382. — Del Vecchio: Il concetto della natura e il principio del diritto (1908), str. 149, 150, 72, 76, 81, 86.

kritického se nám dobro a pravda jeví jako apriorní hodnoty, jako nadosobní hodnoty, a orientování našeho myšlení podle nich jako plnění jakési povinnosti [63]).

Že při hodnotě dobra se uznání její objektivnosti setkává s většími překážkami, než uznání objektivnosti pravdy, má však vedle důvodů z našeho positivistického názoru světového vyplývajících a nahoře naznačených, ještě hlubší důvod v předpokladech, s nimiž musíme počítati, tvoříce normy. Zmínili jsme se již, že předním předpokladem jest tu předpoklad volnosti. V tom směru tedy chápání skutečnosti za předpokladu hodnoty dobra, rozhodování, se podobá estetickému chápání, a liší se od poznání. Viděli jsme, že při poznání docházíme k objektivním myšlenkovým výtvorům tím, že ze skutečnosti vylučujeme moment vůle. Při rozhodování však tento moment stejně nemůžeme vyloučiti, jako při estetickém vnímání. Kdežto však při estetickém vnímání svou vůli spojujeme s vůlí objektu, při rozhodování naše vůle převyšuje vůli objektu, dává jí svůj směr.

Jako však při kritickém rozboru estetického vnímání musíme vůli ke krásnu rozeznávati od vůle v zážitku krásna se uplatňující, tak při kritickém rozboru rozhodování musíme vůli k dobru rozeznávati od vůle v tvorbě se projevující. Nadosobní vůle k dobru řídí vůli k tvorbě, jako nadosobní vůle ke krásnu řídí vůli, již zažíváme v estetickém vnímání. Věc můžeme si, ovšem, jak uvidíme, za cenu jakési nepřesnosti znázorniti asi takto: Poznatek jest cosi, co by tu bylo, i kdyby nebylo žádného subjektu, jenž by si ho uvědomil, estetický vněm i rozhodnutí není myslitelno bez subjektu; kdežto však při estetickém vněmu subjekt svou vůli podřizuje vůli objektu, při rozhodování ovládá objekt.

13. Nejpodstatněji však rozhodování liší se od estetického vnímání tím, že na rozdíl od tohoto intuitivního chápání jest myšlením diskursivním právě tak, jako poznávání [64]). Kdežto totiž při estetickém chápání vžíváme se do objektu jako do celku, rozkládáme jej při rozhodování v jeho prvky, jež pak zase skládáme v nové, racionální celky. V tom právě zase se jeví onen odstup subjektu od objektu, na nějž jsme upozornili nahoře. Nahražujeme pro své myšlení objekt, skutečnost, jeho myšlenkovým ekvivalentem, myšlenkovým výtvorem, jenž by v našem myšlení mohl za skutečnost platiti, ji zastupovati.

Poněvadž pak hodnota dobra jest nadosobní hodnotou, musí tento myšlenkový ekvivalent skutečnosti vyhovovati požadavku jednotnosti. Neboť jen tím může v mysli i jiného individua stejné místo zaujímati, stejnou funkci plniti, představuji-li si jej jako součást myšlenkové soustavy, vybudované podle obecně

[63]) Windelband: Praeludien, II., str. 77—80, 165; I., str. 35. — Kistiakowski: Gesellschaft 165, 183 n., 193.

[64]) Windelband: Praeludien, II., str. 102.

platných zákonů myšlení. Tuto soustavu myšlenkovou, jež tak v našem rozhodování má analogické poslání, jako v našem poznávání příroda, nazveme snad nejpřiléhavěji kulturou.

Toto často užívané a častěji zneužívané slovo snad nejlépe vystihuje myšlenku, o niž nám tu jde. Již dnes užívá se ho jako protivy přírodních zjevů k označení takových zjevů, jež jsou plodem rozmyslné činnosti lidské, a jichž pro jejich zvláštní význam pro lidstvo zvláště dbáme [65]). Neuchylujeme se tedy snad příliš od obecného smyslu, precisujeme-li smysl slova kultury tak, že jest to ideál hodnoty dobra, a tím pojem analogický pojmu přírody jako ideálu hodnoty pravdy. Jako slovem příroda představujeme si uskutečněnou snahu po pravdě, tak vyhražujeme slovo kultura pro uskutečněnou snahu po dobru.

Jako příroda, tak i kultura je tak pomůckou mající nám usnadniti jednotnou a tím obecně platnou tvorbu myšlenkových obsahů. V tom, že určitý myšlenkový výtvor, určitou normu, můžeme podle zákonů myšlení pojímati jako nutnou součást kultury, máme důkaz její správnosti, stejně, jako pro správnost soudu máme oporu v tom, že jeho obsah můžeme mysliti jako logický důsledek vyplývající z jednotné soustavy přírody.

Ani příroda ani kultura nejsou tedy totožné se skutečností, nýbrž jsou to myšlenkové pomůcky, jež nám umožňují, abychom diskursivním myšlením tu jednu, tu druhou stránku skutečnosti svému poznání přiblížili, kdežto skutečnost tak, jak žije, lze pochopiti jen intuicí.

14. Namítne se asi, že přece normou nevypovídáme cosi o skutečnosti, nýbrž že tu právě mluvíme o čemsi, co není, totiž o tom, co má býti [66]). Námitka tato by právě byla splétáním přírody se skutečností. Neboť jen příroda jako ideál trvá, kdežto skutečnost stále se mění. Jen ten, kdo směšuje ideál přírody se skutečností, může o tom, co bude, tvrditi, že jest to cosi neskutečného [67]). Neboť jemu skutečností jest spracování toho, co bylo, v rámci přírody. Pro nás tvory žijící jest však to, co bude za hodinu aspoň stejně skutečné, jako to, co bylo před hodinou. A právě tak, jako v přírodě vidíme uskutečněnou snahu po poznání toho, co bylo, jako tu v jednotku myšlení snášíme a pořádáme své myšlenky o tom, co jsme prožili, tak také své myšlenky na budoucnost se vztahující, své snahy, tužby, přání, potřeby chceme sloučiti v jednotku myšlenkovou, již právě nazýváme kulturou. Zde ovšem neupadáme do toho omylu, že bychom tento ideální obraz směšovali se skutečností, víme zcela dobře, že nás čeká mnohé, co podle našeho

[65]) Windelband: Praeludien, II., str. 264. — Münsterberg: Werte, str. 298. — Rickert: Grenzen, str. 577. — Kohler: Lehrbuch der Rechtsphilosophie. 2. vyd. 1917, str. 4, 5.

[66]) Rickert: Logos str. 11.

[67]) Tarde: L'action des faits futurs (Revue de Métaphysique IX., 1901, str. 119. n.), str. 124, 137.

rozumu by nemělo býti, ale má snad skutečnost, již jsme prožili, větší podobu s tím, co jako příroda se nám předkládá? Vždyt v oné ideální přírodě duch lidský proniká všechno dění, vše se tu odehrává podle jakýchsi racionálně pochopitelných zákonů, kdežto skutečnost měla a má pro našeho ducha tolik záhad. A namítne-li se snad, že ony záhady jsou jen důkazy nedostatečnosti naší vědy, že ona odchylka mezi skutečností a vědou mizí, čím dále věda postupuje, odpovím, že také postupem kulturních věd odchylka mezi budoucností a našimi tužbami se zmenšuje, a že v tom okamžiku, kdy rozum lidský by dosáhl schopnosti, aby skutečně v sebe pojal to, co jest, splynulo by mu také to, co má býti, s tím, co ve skutečnosti bude. Neboť obojí stejně by předpokládalo vševědoucnost.

15. Důvod, jenž nám nejvíce brání, abychom svým normám přisuzovali stejnou váhu, jako svým soudům, jest asi, že právě skutečnost ztotožňujeme s přírodou. Tím totiž si neuvědomujeme, že tu skutečnost chápeme za předpokladu nutnosti, nýbrž hledíme na věc tak, jako by tato nutnost byla právě atributem skutečnosti. Místo tedy, abychom si uvědomili, že ona nutnost jest požadavkem našeho myšlení, že jest tedy přínosem, jejž ze sebe do obrazu skutečnosti vnášíme, máme za to, že tkví ve skutečnosti, a že ji jen pasivně v sobě zobrazujeme. To jest důsledek naturalistického názoru světového, jenž právě tímto krajním zdůrazněním svého myšlenkového předpokladu se stal pro přírodovědné poznání tak plodnou půdou. Důsledek toho jest, že proti jiným obdobím filosofickým máme velmi vyvinuté vědy o neživé přírodě, naše kroky se však stávají nejistými, jakmile máme něco obecně platného vypovídati o životě, a docela ztrácíme půdu pod nohama, jakmile obrátíme svou pozornost k budoucnosti. V obou těchto případech rozum vycvičený k chápání přírodního dění přenechává pole intuici. Naše intuice však právě jednostranným pěstěním rozumových schopností seslabená, velmi brzo nás opouští, a tak v otázkách po tom, co má býti, z velké části zůstáváme za dobami a národy mnohem méně vyvinutými. Máme snad nejdokonalejší přírodní vědu, jíž lidstvo kdy dosáhlo, ale nemáme jednotné kultury [68]).

Přehlížíme-li však vývoj pokusů o přírodní názor světový, netřeba se ani v tomto směru vzdávati nadějí. Upozornili jsme již v prvním díle, jak nynější pojem přírody jest plodem staleté práce myšlenkové [69]), uznání předpokladu nutnosti jako podmínky jednotného chápání skutečnosti jen těžce se probojovalo proti směrům myšlení, jež této hradbě fantasie v oboru úvah o tom, co jest, se bránily. Víra v možnost zázraku, čar a kouzel přežila o celá staletí zakladatele naturalistického názoru světového.

[68]) Windelband: Praeludien, II., str. 267.
[69]) Windelband: Praeludien, II., str. 229.

V okruhu našich úvah o budoucnosti nemáme sice ještě podobné myšlenkové kázně, jež by nám bránila, abychom osobní své dojmy, tužby a choutky nesměšovali se skutečností, mám však za to, že v pojmu povinnosti máme tu pojem, jenž by v našem myšlení o tom, co býti má, byl povolán k podobné úloze, jako pojem kausální souvislosti v našem myšlení o tom, co jest [70]). Jako totiž kausální souvislost jest myšlenkově nutným důsledkem směru myšlení mířícího k jednotnému pochopení toho, co jest, tak povinnost jest nutným důsledkem směru myšlení, jenž to, co býti má, jednotně chce si uvědomiti. Jako větou „tělesa se teplem roztahují", vyjadřuji přírodní nutnost, tak větou „mám své bližní milovati", vyjadřuji povinnost. Povinností označuji analogický vztah určité skutečnosti k ideálu kultury, jako kausální nutností vyjadřuji vztah určité skutečnosti k ideálu přírody. V obou případech chci říci, že konkretní obsah myšlenkový jest tak utvářen, že jako cosi na mé individualitě nezávislého může býti myšlen v soustavě myšlenkové, umožňující na jedné straně jednotné chápání toho, co jest, na druhé toho, co býti má. To nejlépe jest patrno na tom, že chci-li tato tvrzení odůvodniti, zobecňuji poznatek, o nějž tu jde; v prvém případě se táži, nejsou-li přece nějaké případy, kde stoupání teploty by nemělo za účinek zvětšení objemu tělesa, v druhém případě se ptám, co by se stalo, kdyby všichni lidé se milovali a jen někteří se podle této zásady neřídili.

16. Zmínili jsme se již nahoře (díl III., 9), že z našeho předpokladu hodnoty pravdy jako podmínky poznání plyne povinnost ku pravdě. Pravda platí jen pro toho, kdo chce pravdě; kdo chce pravdě, musí se pak podvoliti určitým zákonům myšlení, spolupracovati na jednotné soustavě našeho myšlení. Označili jsme tuto stránku hodnoty pravdy jako její etický a sociální ráz. Tato povinnost zavazuje mne ovšem jen k určitému způsobu myšlení, nějaký závazek k jednání z ní nevyplývá. To proto, že při poznání, jak jsme již častěji zdůraznili, pomíjíme člověka jako bytost volně jednající, hledíme naň jen jako na vtělení schopnosti diskursivního myšlení.

Podobně má se věc i s vůlí k dobru. I tu, mám-li dojíti k objektivnímu rozhodnutí, musím předpokládati, že nade mnou jest objektivní hodnota dobra, jíž se podvoluji, musím tedy uznati povinnost říditi se při svém rozhodování obecně platnými zákony myšlení, vyhovujícími potřebě jednotného chápání toho, co býti má [71]). Této povinnosti ovšem vyhovím, ať obsah, jejž tímto správným způsobem spracovávám, jest jakýkoliv, stejně, jako jest tomu při povinnosti k pravdě. Tam jsme

[70]) Stein: Strömungen, str. 414. — Různé definice povinnosti uvádí Kelsen: Hauptprobleme, str. 313.
[71]) Windelband: Praeludien, II., str. 164, I., str. 45. — Rickert: Grenzen, str. 171, 174. — Münsterberg: Werte, str. 48.

činnost směřující k zjištění způsobu, jak skutečnost by bylo lze chápati v rámci předpokladů chápání toho, co jest, poznali jako exaktní vědy. Nyní vidíme, že také v rámci předpokladu chápání toho, co býti má, lze stopovati způsoby, jak jednotně lze skutečnost chápati, že tedy vedle exaktních věd teoretických máme též exaktní vědy praktické.

A jako od teoretických věd exaktních musíme rozeznávati teoretické vědy positivní, tak od praktických exaktních věd rozeznáváme positivní vědy praktické. Rozdíl v obou případech spočívá v tom, že nepřihlížíme při svých poznatcích jen k formě myšlení, nýbrž že správným nazýváme obsah pojatý ve formách, jimiž dotyčná exaktní věda se zabývá. Tak geometrický poznatek jest stejně pravdivý, jako poznatek, že v zahradě, na niž hledím, jest uprostřed záhonu keř. Tento druhý poznatek by nebyl možný, kdybych neměl schopnost prostorového chápání. Ale na tuto formu názoru tu nehledím, nýbrž na obsah, jemuž touto formou porozumívám. Podobně jsou pravidla přirozenoprávní, zákony teoretické vědy národohospodářské myšlenkově stejně správné, jako konkretní norma positivního práva, konkretní poznatek národohospodářský. Rozdíl opět spočívá v tom, že v prvém případě pracuji jen s předpoklady, za nichž tyto myšlenkové výtvory jsou možné, stopuji různé způsoby správného myšlení o tom, co býti má, kdežto v druhém případě tyto formy pomíjím a uvědomuji si jen obsah, neuvědomuji si při tom, že tento obsah jest mi srozumitelný právě jen proto, že jsem tu skutečnost pojal ve formách myšlení toho, co býti má.

Uvědomiti si tento rozdíl mezi exaktní a positivní vědou praktickou jest proto obtížnější úlohou, než uvědomiti si analogický rozdíl v oboru věd teoretických, poněvadž právě tu vedle oné povinnosti ke správnému myšlení vystupuje i v obsahu normy povinnost, totiž povinnost ke správnému jednání.

Upozornili jsme opětovně, že hlavní rozdíl mezi poznáním na jedné, estetickým vnímáním a rozhodováním na druhé straně, spočívá v tom, že v prvém případě uvědomujeme si skutečnost jen, pokud se v ní nejeví život, kdežto při estetickém vnímání splývá život subjektu se životem objektu, při rozhodování subjekt činí objekt účastna svého života, své vůle k jednání.

Máme-li o této vůli k jednání cosi obecně platného vypovídati, tedy učiniti ji obsahem svého rozhodování, musíme na ni hleděti jako na cosi cizího, o čem vypovídáme, že to býti má. Nastává tu tedy podobný případ, jako při teoretických poznatcích psychologických. Jako tu rozdvojujeme své vědomí tak, abychom objektivně vypověděli, co se v naší mysli děje[72]),

[72]) Rickert: Grenzen, str. 171. 174.

tak i tu rozdvojujeme své vědomí, abychom objektivně vypovídati mohli, co se díti má. Tento poměr si rádi znázorňujeme poměrem mezi přikazujícím silnějším a poslouchajícím slabším[73]). Nesmíme však zapomínati, že tu jde právě jen o způsob symbolického vyjadřování myšlenky, jako geometrické myšlenky znázorňujeme výkresy, fysikální zákony experimenty. Ve skutečnosti tu nejde o dva subjekty ani o poměr fysické přesily, nýbrž o jediný subjekt, a snažíme se jen tímto obrazem si znázorniti kritický výklad povinnosti. Podle toho povinnost (k jednání) předpokládá trojí: hodnotu dobra a z ní vyplývající povinnost k myšlení určitým způsobem, určitý výsek skutečnosti, jejž chápeme v této formě, konečně normu, jíž objektivně vyjadřujeme tento myšlenkový výtvor, a jejíž obsah právě jest vymezením té možnosti jednání, jež jako objektivně dobré zakládá povinnost k jednání. Věc opět nám bude jasnější, rozpomeneme-li se na analogický kritický rozbor empirického poznání. I tu předpokládáme hodnotu pravdy a z ní vyplývající povinnost k myšlení určitým způsobem, určitý výsek skutečnosti, jejž chápeme v této formě, konečně soud, jímž objektivně tento myšlenkový výtvor vyjadřujeme; obsah soudu vyjadřuje právě tu možnost bytí, již mám uznati jako objektivně pravdivou. Pro toho, kdo nechce správně mysliti, není objektivní povinnosti, jako není pro ni objektivní pravdy. Snad bude jednati instinktivně správně, jako snad se dovede instinktivně správně ve skutečnosti vyznati, ale jeho myšlenky jsou čímsi čistě individuálním. Mají-li nabýti významu čehosi nezávislého na individualitě, mají-li i jiným sloužiti, musí se podrobiti této kázni myšlení, třeba za cenu, že tím mnohé pozbudou ze své bezprostřednosti a tím ze své shodnosti se skutečností. V tom spočívá důvod nemožnosti absolutně správných (spravedlivých) zákonů, na niž již Aristoteles upozorňoval. Jest to, jak patrno, týž důvod, jenž nám brání tvořiti absolutně správné (pravdivé) soudy positivní: totiž nemožnost diskursivním myšlením vyčerpati skutečnost.

IV. Hodnota a věda.

17. Subjekt k objektu stojí tedy v trojím vztahu: buď chová se k němu pasivně, snaží se, aby objekt si uvědomil jako cosi, s čím nemá nic společného, a pak říkáme, že jej poznává, nebo splývá s ním jako s čímsi, s čím jest vnitřně spřízněn, a pak říkáme, že jej esteticky vnímá, nebo konečně pozdvihuje se nad něj, činí jej svým dílem, a pak říkáme, že rozhoduje. Zhruba můžeme tedy též říci, že v prvém případě uplatňuje se náš intelekt, v druhém náš cit, v třetím naše vůle. Byla by tedy pravda hodnota, jíž podléhá náš rozum, krásno hodnota, jíž poslouchá náš cit, dobro hodnota, podle níž se řídí

[73]) Brütt: Kunst, str. 7.

naše vůle, ve všech třech případech ovšem předpokládaje, že nepouštíme uzdu své fantasii, svým choutkám, své libovůli, nýbrž, že chceme dotyčných svých schopností duševních použiti k myšlenkovým výtvorům na našem efemerním já nezávislým.

Rozlišení mezi rozumem, citem a vůlí jest však již poznatkem psychologickým, jest již velmi dalekosáhlým zjednodušením skutečnosti k účelům didaktickým. Novější psychologie nevidí tu již tři rozličné schopnosti duševní, z nichž každá o sobě by se osvědčovati mohla, nýbrž trojí stránku jediného a nerozdílného zjevu, našeho vnitřního života. Rozum nemůže se uplatniti bez citu a vůle, vůle bez rozumu a citu, cit bez rozumu a vůle.

Stejně i metodologické rozlišení hodnoty pravdy od hodnoty dobra a krásna sleduje jen didaktické cíle, jest velmi dalekosáhlým zjednodušením výsledků kritického rozboru, mající usnadniti první orientaci. Ve skutečnosti jest poznání stejně nemožné bez uznání hodnoty krásna a dobra, jako estetické vnímání bez uznání hodnoty pravdy a dobra, rozhodování bez uznání hodnoty pravdy a krásna.

Jak poznání, tak estetické vnímání nejsou myslitelny, než jako výsledek činnosti. Tato činnost není libovůlí, nýbrž jest směřováním k cíli, předpokládá tedy, že ze všech možných cílů, ze všech možných obsahů toho, co bude, jsme určitému před ostatními dali přednost. Tak i pravdu a krásno můžeme chápati jako druh dobra. Podobně jak estetické vnímání, tak rozhodování nemůžeme si mysliti, nehledíme-li na dotyčné myšlenkové výtvory, jako na cosi, co by tu bylo, i kdyby mého nahodilého já tu nebylo, můžeme tedy na obě hleděti jako na způsob pravdy. Konečně si nemůžeme mysliti ani poznání, ani rozhodování, aniž by subjekt se s dotyčným myšlenkovým obsahem ztotožňoval, a s ním splýval, můžeme tedy obojí pojímati jako druh krásna. A skutečně každý, kdo po těžké práci se dobádal pravdy, cítí estetické uspokojení i má vědomí splněné povinnosti, každý, kdo esteticky vnímá, má vědomí, že tu teprve poznal, co na objektu jest, i že má povinnost pokládati předmět za krásný, i konečně každý, kdo nalezl správnou cestu, jak jednati, pociťuje cosi z radosti objevitele, jemuž se poštěstilo záhadu rozřešiti, i z radosti umělce, jenž vystihl „povahu věci".

Vysvětlení tohoto splývání různých hodnot spočívá právě v tom, že i při hodnotách, jako při duševních schopnostech jde jen o různé stránky téže věci: jen ten skutečně směřuje k pravdě, ke krásnu, k dobru, kdo celou svou duší podřídí se této hodnotě. „Kdož by koli hledal duši svou zachovati, ztratí ji; a kdož by ji koli ztratil, obživí ji." (Lukáš 17., 33.)

Při tom však nelze spouštěti se zřetele, že toto podřízení se nadosobní hodnotě neznamená jakési vzdání se vlastní osobnosti. I ona nadosobní vůle k pravdě, ke krásnu, k dobru,

již tu musím předpokládati, může ve světě zjevu vystupovati jen jako má vůle. Učení o objektivnosti hodnot není jen, jak pragmatism se domnívá, důsledkem víry v transcendentní bytí. Nacpak, kdybych o této nadosobní vůli měl tvořiti existenční soudy, nacházel bych se v kruhu, poněvadž existenční soud jest pravdivý výtvor myšlenkový, jenž tedy předpokládá již nadosobní hodnotu pravdy a tím nadosobní vůli k pravdě. Tuto nadosobní vůli nepoznáváme, nýbrž zažíváme ji, dopracováváme se k ní tuhou kázní života. „Nepřijdeť království boží s šetřením. Aniž řeknou: Aj tuto, nebo: Aj, tamto. Nebo aj, království Boží jestiť mezi vámi." (Lukáš 17., 20—21.)

18. Přes tuto vnitřní příbuznost, vlastně snad totožnost hodnot, nutno v metodologii rozeznávati, zda cílem naším jest poznání, či rozhodování, zda se podřizujeme apriorní nadosobní hodnotě pravdy, či dobra. Mnoho zmatků nastává, zvláště ve společenských vědách, hledíme-li na to, co jest, jako by to mělo býti, či naopak, vidíme-li v tom, co by mělo býti, cosi, co jest.

S metodologického hlediska tedy základní rozdělení věd jest ve vědy teoretické a praktické, při čemž teoretickými vědami nazýváme ty, při nichž nám jde o to, abychom v myšlenkovou soustavu sloučili své poznatky o tom, co jest, kdežto v praktických vědách v myšlenkovou soustavu slučujeme svá rozhodnutí o tom, co býti má.

Právě však spojitost mezi různými hodnotami, již nahoře jsme naznačili, dopomáhá nám k dalšímu členění věd podle metody. Jen s hodnotou pravdy, resp. s hodnotou dobra vystačíme toliko ve vědách exaktních. Neboť tu nám jde jen o formy poznávání, resp. rozhodování, kdežto obsah nahražují konvenční konstrukce vzhledem k tomuto účelu pořízené, na př. atomy na jedné, úplně isolovaná, stejná, jen rozumem se řídící individua na straně druhé.

Jakmile od exaktních věd přejdeme k vědám positivním, tu musíme zřetel obrátiti k estetickému vnímání a tím k hodnotě krásna. Mám-li skutečnost jako skutečnost si uvědomiti, musím ji učiniti svým zážitkem. Pro to, že mám před sebou strom, o němž chci něco pravdivého vypovídati, nemám jiného důvodu, než, že tomu právě tak jest, že to přímo zažívám.

V oboru positivních poznatků však musíme činiti další rozdíl, na nějž, pokud jde o teoretické poznatky positivní, upozornil Rickert. Rickert, jak jsme viděli, ukázal, že rozdíl mezi nomothetickými a idiografickými vědami spočívá v tom, že při prvých pomíjíme vztah skutečnosti k lidem jako bytostem žijícím a chtějícím, při druhých ho dbáme. Zdůraznil, že k vědomí individuality docházíme teprve tím, nestojíme-li proti skutečnosti jako nezúčastnění diváci, nýbrž uvědomujeme-li si, že

skutečnost k našim snahám stojí v různých vztazích, tu je podporujíc, tu se jim stavíc v cestu. Rickert ovšem, jak ještě zevrubněji ukážeme, se tu dopouští nepřesnosti potud, že za podmínku metodického chápání s názvem hodnot nám ukazuje positivní zjevy kulturní. To však souvisí s užším vymezením jeho úkolu. Neboť v metodologii věd historických tato metodologická nepřesnost jest méně citelnou. Pro obecnou metodologii však jest důležito, že tu právě Rickert pro určitý obor vědní ukázal, že individualisace není možná bez hodnot, totiž bez vědomí, že v určitém směru náleží jedné možnosti přednost před druhou. Onu hodnotu, podle níž pořádáme své snahy, tužby, přání, záměry, tedy myšlenkové výtvory, v nichž se uplatňuje naše vule, nazvali jsme hodnotou dobra, i můžeme říci, že idiografické poznatky nemůžeme mysliti bez uznání hodnoty dobra. Zde tedy již se uplatňují všechny tři hodnoty, ovšem ve zvláštním uspořádání. Totiž naše estetické vnímání, jež je tu nutné, poněvadž jde o positivní vědu, i naše snažení, jež tu musíme předpokládati, poněvadž jde o vědu idiografickou, individualitami se zabývající, slouží tu našemu poznání. To znamená: Než k idiografickému poznatku vědeckému dospějeme, musíme nejdříve estetickým vnímáním rozlišiti skutečnost od klamu: to však činíme i při nomothetickém poznání, jen že tu myšlenkový obsah takto získaný ihned spracováváme ve formách daných k poznání toho, co jest, tak že tu individuality zjevů pomíjíme, a docházíme k myšlenkovým výtvorům (pojmům a zákonům), v nichž postupně si uvědomujeme, co všem zjevům jest společného. Při idiografickém postupu mezi ono estetické vnímání a poznání vsunujeme třetí stupeň, jejž Rickert vyjadřuje výrazem ne zcela bezvadným, „vztahování na hodnoty". Uvědomujeme si totiž, že svým vztahem k našim snahám a tužbám mají zjevy ještě jiný význam, než význam věci, jež jest. Smysl jejich není jen v tom, že v prostoru a čase nebo v pořadí našich myšlenek určité místo zaujímají, nýbrž, že s jinými se pojí v podmínky nebo v překážky lidských snah. Kdežto tedy při nomothetickém poznání hledíme na zjevy jako na případy vždy obsáhlejších výtvorů myšlenkových, jež tak jen v různých variacích stále znovu se nám na oči tlačí, a naše poznání jest uspokojeno, když v zakuklení dané skutečnosti vidíme se opakovati zjev nebo děj již odjinud známý: při idiografickém poznání předpokládáme reální čas, jsme si vědomi, že ve skutečnosti není lhostejno, kdy a kde se který zjev nachází, nýbrž že určité jejich uspořádání podporuje, jiné maří naše snahy, jež zapadají s naším životem a nevracejí se.

Odlišivše však takto individualitu zjevu, neptáme se dále, zda onu snahu, vzhledem k níž jsme zjev individualisovali, můžeme mysliti v jednotné soustavě toho, co býti má, nýbrž hledíme na takto získaný výsek skutečnosti jako na věc jsoucí, snažíce se pochopiti ji v rámci toho, co jest. Tu jest asi ono

objektivní stanovisko historikovo, jež snaží se Rickert vystihnouti svým rozdílem mezi hodnocením a vztahováním na hodnoty. Historik nehodnotí, nýbrž vztahuje na hodnoty.

V tom, že v idiografické vědě, především v historii, všechny tři hodnoty splývají, spočívá asi důvod, proč vynikající díla historická působí často dojmem uměleckých děl. Neboť sloučení těchto tří hodnot, jejich splývání, to je právě náš duševní život, stálé se střídání, vlastně vzájemné prostupování pasivních, sympatických a aktivních vztahů k ostatní skutečnosti.

Proto také, jakmile se ona snaha po poznání, jež při idiografické vědě převládá, seslabí tak, že se snahou po rozhodnutí, předpokládající hodnotu dobra, se vzájemně ruší, ocitáme se v pásmu, jež leží mezi vědami teoretickými a praktickými nejlépe snad označeno býti může jako pásmo umění či dovednosti. Jest to pásmo, jehož jen vyvolení umělci a nejdovednější praktikové dosahují, kteří zbystřenými smysly dovedou splynouti s objektem a tak postihnouti rozdíly a záchvěvy jeho naprosto se vymykající pojmovému zachycení. Zde právě rozumové chápání ustupuje estetické intuici, pro tento stupeň činnosti není metodologie, poněvadž každý čin diktován jest tu svým zákonem, není poznatkem ani rozumovým rozhodnutím, nýbrž zážitkem.

Pásmo praktických positivních věd jest metodologicky mnohem méně probádáno, než pásmo teoretických věd positivních či empirických. Mám za to, že i tu můžeme rozeznávati dva základní směry, jejichž rozdíl odpovídá Rickertovu rozdílu mezi vědami nomothetickými a idiografickými. Jako poznávajíce buď hledíme k tomu, co na skutečnosti jest obecného, nebo k tomu, čím od jiné skutečnosti se liší, tak i při rozhodování buď snažíme se zjistiti, co vůbec má býti, nebo se omezujeme na určitý výsek budoucnosti. Nazveme první skupinu věd vědami normativními, druhou vědami technickými.

Ve vědách technických jde o určitý, předem stanovený cíl, o vyrobení určitého předmětu, zachování zdraví, rozvoj státu. Rickert ukázal, jak důvodem individualisace jest uznání ještě jiných hodnot, než hodnoty pravdy, a nahoře jsme se snažili upozorniti na to, že všechny tyto hodnoty můžeme chápati jako uplatnění zvláštní formy myšlení, již jsme označili jako hodnotu dobra.

A analogicky tuším se nám vysvětluje i vymezení oboru jednotlivých technických věd. Jako onen cíl, vzhledem k němuž individualisujeme skutečnost v idiografických vědách, vystupuje jako cosi, co má býti, jest tedy pochopitelný jen za předpokladu hodnoty dobra, tak v technických vědách onen cíl, vzhledem k němuž budoucnost rozčleňujeme, vystupuje jako cosi, co jest (aspoň jako možnost o zkušenost se opírající), jest pochopitelný jen za předpokladu hodnoty pravdy. Opět tu tedy se setkáváme

se všemi třemi hodnotami, ale v jiném uspořádání. Nejdříve jakýmsi druhem estetické intuice rozlišíme skutečnou možnost od pouhých zbožných přání, hříček fantasie a jiných klamů, pak však nespracováváme hned takto získaný substrát ve formách chápání toho, co býti má, nýbrž uvědomíme si určitý, ze zkušenosti známý děj, směřující k určitému, ze zkušenosti známému výsledku, ku př. dlouhému životu, nasycení, úspoře námahy, obecnému pořádku a klidu. Tento fakt béřeme pak za ztělesnění hodnoty dobra, a vztahem k němu určujeme hodnotu možných konkretních snah. Říkáme „tak mám jednati", „tak nemám jednati", podle toho, zda vidím neb nevidím v konkretním ději uskutečněnu snahu po onom nepochybném vyšším cíli, jenž tedy tu všechny naše na budoucnost se vztahující myšlenky slučuje ve zvláštní jednotku. I tu tedy mezi intuitivní pochopení skutečnosti a pořádání takto získaného obsahu vědomí v rámci hodnoty dobra se vsouvá třetí, cizí článek, cosi ze světa zjevů, myšlenkový obsah, jejž nechápeme v rámci toho, co býti má, jenž však přístupný jest snaze po pravdě, po pochopení toho, co jest.

Jako však sebe bohatší soubor idiografických poznatků nemůže nám poskytnouti náhrady za přírodní vědu, poněvadž právě při nich vyzvedáme to, čím jednotlivé skutečnosti vzájemně se liší, tak že jednota přírody nám uniká: tak sebe dokonalejší sbírka technických poznatků nemůže nám nahraditi vědy normativní, poněvadž v technických vědách též jen si uvědomujeme, čím naše snahy se liší, a nechráníme stranou to, co jest jim společného. Abychom k těmto na jedné straně nomothetickým, na druhé normativním poznatkům dospěli, musíme právě pomíjeti to, co při idiografických, resp. technických poznatcích pozornost k sobě poutá, a přihlédnouti k tomu, co v rámci dané hodnoty platí pro skutečnost vůbec.

Jest to krok, jenž i v rámci přírodních věd teprve po staletém tápání byl učiněn renaissančními naturalisty, pokud o neživou přírodu jde, pokud jde o biologii teprve v 19. století potlačením nauky o stálosti druhů, vývojovou teorií. Ve všedním životě totiž idiografické poznatky tlačí se nám tak na oči, že skutečně pro stromy nevidíme lesu. Dokud však přírodní věda znala jen popisné, idiografické poznatky, nemohla dojíti k jednotnému pojmu přírody, poněvadž právě v idiografických poznatcích různé hodnoty jsou sloučeny. Proto v přírodní vědě, jež stojí na tomto stupni vývoje, do nejasně tušených zákonů přírodních stále vniká cosi z našich snah, příroda tu jest ještě jevištěm zázraků, kouzel, nadpřirozených sil. Teprve dovedeme-li se krajním napjetím vůle k pravdě odtrhnouti od individuálních zjevů, naučíme-li se v nich viděti jen exempláře vždy širších druhů, případy vždy obsáhlejších zákonů, zkrátka: teprve vytvoříme-li si ideál přírody jen z předpokladů chápání toho, co jest, pak ocitáme se na pevné půdě čisté přírodní, nomothetické vědy, jíž jde jen o pravdu.

V oboru praktických věd jsme stále ještě asi na tom stupni vývoje, na němž byly teoretické vědy v dobách, kdy znaly jen idiografické poznatky. Nemáme ještě obecně uznané vědy normativní, jako středověk neměl vědy přírodní. A důsledky jsou analogické. Také v našich úvahách o tom, co býti má, se nám všední, technické otázky tak neodbytně hlásí, že opět pro záplavu jednotlivostí ztrácíme s očí celek. Právě proto však nejsme s to, abychom došli k jednotnému názoru o tom, co býti má: vždyť jsme viděli, že v technických rozhodnutích jde právě tak o sloučení různých hodnot, jako při idiografických poznatcích. A jako přírodní věda, budovaná toliko na idiografických poznatcích, nemohla se zbaviti vnikání cizích, nepřirozených, po případě nadpřirozených činitelů, jimiž právě se o uznání hlásily ony složky idiografického výtvoru myšlenkového, jež se opírały o hodnotu dobra[74]), předpokládanou tu vedle hodnoty pravdy: tak i naše normativní věda budovaná toliko na technických poznatcích, marně se brání vnikání cizích, přirozených, „příliš lidských" prvků, jimiž opět se tu uplatňují ony složky technického výtvoru myšlenkového, jež mají svou oporu v hodnotě pravdy, kterou tu vedle hodnoty dobra musíme předpokládati.

A jako přírodní vědy počaly se rozvíjeti teprve pak, když jejich pěstitelé obrovským napjetím vůle k pravdě prolomili kůru, jíž všední, jen z individuálních zjevů složená zkušenost obklopila naše myšlení, když opřeni o víru v pravdu si vybudovali v novém pojmu přírody ideál pravdy, umožňující teprve jednotné myšlenkové ovládnutí zkušenosti: tak dojdeme k normativním vědám teprve, až naše vůle k dobru nabude takové síly, že i na straně k budoucnosti obrácené prolomí kůru našich všedních individuálních zkušeností, a až proniknuti vírou v dobro dovedeme vypracovati ideál kultury tak čistě, jako přírodní vědy svůj ideál přírody. Tím teprve získáme pevnou půdu k jednotnému chápání a řízení lidských snah, tužeb a záměrů.

19. Tak proti Kantovu rozdílu mezi empirickou skutečností, jejíž podmínky poznání vymezuje ve své kritice čirého rozumu, a transcendentním bytím tvořícím podklad jeho praktického rozumu, proti Diltheyovu rozdílu mezi zjevy přírodními a duchovými, konečně proti Stammlerovu rozdílu mezi přírodními a účelovými pojmy, stavíme rozčlenění věd podle předpokládané hodnoty; používáme k tomu Windelbandových, Münsterbergových a Rickertových poznatků o významu hodnot pro poznání a Bergsonových poznatků o významu vůle a intuice pro uvědomování si skutečnosti.

---

[74]) Srv. o přechodu od scholastického přírodopisu k modernímu. Durkheim: Les régles de la méthode sociologique (něm. překlad), str. 41.

Tím, jak doufáme, dosáhneme cílů, jichž Kant, Dilthey i Stammler svým členěním se snažili dosíci, nemusíme však přijímati vědecky neudržitelných důsledků jejich členění.

Kantovi jde o to, aby přes předpoklad nutnosti, bez něhož, jak první jasně dokázal, není možné poznání toho, co jest, přenesl svobodu lidské vůle jako podmínku mravní odpovědnosti. Proto konstruuje dvojí bytí, rozdíl mezi zjevem a věcí o sobě, z nichž jen pro říši zjevů platí onen předpoklad nutnosti, kdežto svou svobodnou vůlí náleží člověk do říše transcendentního bytí [75]). Kant si neuvědomil, že tím ontologického důkazu, jejž vyloučil z úvah o tom, co jest, používá v úvaze o tom, co býti má. Ví zcela dobře, že jest metodickým pokleskem, ztělesňujeme-li předpoklady chápání toho, co jest, jest však příliš synem své doby a své země, než aby odolal potřebě ztělesniti předpoklady chápání toho, co býti má. Zdá se mi, že tu teprve Bergson, jehož v tomto směru jsme se nahoře přidrželi, ukázal na možnost obhájiti svobodnou vůli, aniž bychom byli nuceni k pojmovému realismu. Jest k tomu jen třeba si uvědomiti, že čas není jen formou vnitřního smyslu, jak jej chápal Kant, nýbrž že jest cosi reálného, čeho ovšem nechápeme ve formách diskursivního myšlení, nýbrž co zažíváme a co si uvědomujeme koncentrací své mysli, intuicí. Uvědomíme-li si, že naše rozumové chápání nepodává nám obrazu skutečnosti, nýbrž jest již spracováním skutečnosti k určitým účelům, jest patrno, že rozumovou rozvahou nemůžeme ani dokázati, ani vyvrátiti svobodu vůle. Neboť v obou případech jsme nuceni hleděti na to, co se v nás děje, jako na věc nám cizí, učiniti ji objektem, to jest zbaviti ji právě povahy přímého zážitku: ať dokazujeme, nebo vyvracíme učení o svobodě vůle, zapomínáme, že skutečnost jest právě onen stálý přechod od toho, co jest, k tomu, co ještě nebo již není, jejž v každém okamžiku prožíváme, jejž však v žádném poznatku nelze zachytiti. Ptáme-li se tedy, zda v daném okamžiku jsem mohl jednati jinak, musím na místo přímého svého zážitku již dáti svou představu o oné situaci, tedy cosi zcela jiného, obraz, jenž by se jen tehdy mohl krýti se skutečností, kdyby bylo možno tutéž chvíli prožíti dvakráte. Odpověď na otázku, zda mohl jsem jednati jinak, nemůže tedy nikdy přispěti k řešení otázky svobody nebo nesvobody vůle, poněvadž si pak musím onu situaci buď představiti jako cosi, co již proběhlo, co jest faktem, a pak nemohu ji jinak chápati, než za předpokladu nutnosti, nebo si ji představuji jako cosi, co jest teprve přede mnou, a tím již si ji představuji jako cosi nejistého.

Tak tuším Bergson ukázal, že i pokládáme-li svobodu vůle za podmínku mravní odpovědnosti, nejsme nuceni hledati ji mimo tento svět, jen jsme-li si skutečně vědomi, že naše poznatky o skutečnosti a skutečnost jest dvojí.

[75]) Wundt: Welt, str. 222.

Tím však padá také rozlišení Diltheyovo opírající se o to, že volnost, jíž se liší zjevy duchové od přírodních, přímo zažíváme, tak že ji musíme za empiricky zjištěnou pokládati. Neboť buď jest tato volnost skutečně naším zážitkem, ale pak není poznatkem, poněvadž poznatek jest poznáním čehosi, tak že jest vyloučeno, aby řadu našich poznatků obohatil zážitek jako zážitek, nebo jest naším poznatkem, a pak nám chybí důvod, proč by pro chápání tohoto poznatku měly platiti jiné předpoklady, než pro chápání jiných poznatků, tedy především předpoklad nutnosti.

Rozlišení mezi hodnotou pravdy jako předpokladu chápání toho, co jest, a hodnotou dobra jako předpokladem chápání toho, co býti má, umožňuje nám však také, abychom překonali Diltheyovo rozlišení mezi zjevy, jež chápeme kausálně, a zjevy, jež chápeme teleologicky. Kdybychom totiž s Diltheyem a ještě více se Stammlerem měli rozdíl mezi kausální a teleologickou souvislostí bráti za základ rozlišení věd, vydávali bychom se výtce, že hledáme rozdíl někde, kde rozdílu není, poněvadž přece jak kausální, tak teleologická souvislost jest použitím téhož předpokladu nutnosti, jest jen odchylným vyjádřením téže myšlenky, že nic nemůže býti bez příčiny. To, co oba tito auktoři tímto rozdílem vyjádřiti chtějí, z názvu kausální a teleologické souvislosti nevyplývá. Poukázali jsme již nahoře (díl I., 13) k tomu, že máme-li mezi oběma těmito souvislostmi viděti jakýsi rozdíl, musíme proti kausální souvislosti jako spojení dvou dat, jež tu jsou, postaviti teleologickou souvislost jako myšlenkové spojení mezi tím, co jest, a tím, co teprve má býti. Mezi těmito dvěma případy však není rozdíl v souvislosti, v obou případech jde stejně o kausální souvislost; rozdíl jest tu v myšlenkovém obsahu, jejž do této formy myšlení vpravujeme. V prvém případě jest myšlenkový obsah získán tím, že na skutečnost hledíme jako na cosi, co jest, v druhém tím, že na skutečnost hledíme jako na cosi, co má býti. V prvém hledíme do minulosti, v druhém do budoucnosti, nebo ještě přesněji, v prvém abstrahujeme od reálného času, v druhém si ho všímáme. Zdá se nám tedy, že sloučení nauky o hodnotě jako podmínce chápání s naukou o rozdílu mezi skutečností a poznatkem umožňuje nám, abychom vysvětlili metodické rozd , jež rozdíly Diltheyem a Stammlerem zdůrazňované vys tlují jen velmi nedokonale.

Díl čtvrtý.

Zařadění a rozčlenění věd právních.

I. Základy rozčlenění věd.

1. Rozčlenění věd, jež jsme v předposledním článku (díl III., 18) předchozího dílu se pokoušeli načrtnouti, opírá se toliko o kritický rozbor podmínek chápání skutečnosti. Snažili jsme se o to, abychom ukázali hodnoty jako základní prvky chápání, a z kombinací těchto prvků jsme vyvodili typy jednotlivých věd. Počínali jsme si tedy stejně, jako si počínají exaktní vědy, tak že snad můžeme říci, že jsme v předchozím díle podali pokus o exaktní metodologii.

Bylo by hrubou metodickou chybou, kdybychom v oněch typech věd, k nimž kritickým rozborem jsme došli, viděli snad definice jednotlivých oborů vědních, jak se pěstují ve skutečnosti. Ani tolik nemůžeme připustiti, že by typy věd, k nimž exaktní metodologie dospěje, byly vzorem, k němuž by snad vědy měly míříti. Byl by to podobný omyl, jako kdybychom v teoretické fysice hledali popis jednotlivých přírodních zjevů, nebo vzory, k nimž přírodní vývoj by snad směřovati měl. Znamenalo by to nedostatečné pochopení smyslu exaktních poznatků. Smysl těchto poznatků spočívá v tom, že nám ukazují různé možnosti myšlení v rámci daných předpokladů: zda se nám v rámci dané zkušenosti naskytne skutečnost nějakou v těchto formách pochopiti nebo vytvořiti, jest zcela nerozhodno pro správnost jejich. V exaktních vědách tvoříme jen jakási schemata, mající nám usnadniti chápání skutečnosti; skutečnost jest však cosi jiného, než tato schemata. Jen určitou stránku skutečnosti přibližujeme jimi svému pochopení; skutečnost sama však jest nekonečně složitější, než nejdovednější výtvor exaktní vědy.

Tím dán jest i poměr mezi exaktními poznatky metodologickými a skutečnými vědami. Vědy, s nimiž v životě se setkáváme, nejsou ona schemata, s nimiž exaktní metodologie se musí spokojiti, nýbrž jsou to zjevy nekonečně složitější. Metody, jichž ve skutečnosti se používá, se mají k oněm schematům jednotlivých metod, jež v posledním díle jsme podali, jako tvorba skutečného krystalu k jeho geometrické formuli, jako skutečný děj výrobní k fysikálnímu zákonu, o nějž se opírá. Positivní metodologie by musila tyto skutečné postupy myšlenkové zjišťovati, srovnávati, v pojmy a zákony pořádati. Jen touto cestou by bylo lze dojíti k roztřídění metod vědeckých odpovídajícímu jednotlivým druhům věd.

Význam metodologie leží však tuším na zcela jiném poli. Poněvadž totiž tu poznáváme myslitelné kombinace nejprostších prvků našeho chápání, poslouží nám metodologie spíše k získání jakéhosi mikroskopického názoru do vědeckého podnikání, než k rekonstrukci toho, co přímým názorem mnohem dokonaleji postřehneme. Tak i biologie vzdala se již snahy vyrobiti homuncula, a spokojuje se rekonstrukcí buňky, chemie nehledá již, jak vyrobiti skutečné zlato, nýbrž spokojuje se zjišťováním skladby prvků, mechanika nepodává návodu k výrobě strojů, nýbrž přehled nejprimitivnějších prvků, jež procházejí nepovšimnuty myslemi tisíců adeptů vědy, než geniální vynálezce prakticky zužitkuje možnost v nich skrytou.

Tak zdá se mi, že i poslání metodologie nespočívá v marné snaze, aby racionálně rekonstruovala myšlenkové pochody, jež předpokládá skutečná věda, a v nichž [g]ěnec nalezne intuicí svou cestu mnohem jistěji, než by mu [n]ejdokonalejší metodologie ukázati mohla, nýbrž, že může pro[v]ědu státi se užitečnou jen tím, uskrovní-li se na rozbor a racio[n]ální rekonstrukci oněch nejzákladnějších prvků, s nimiž každ[á] věda pracuje.

2. Onu část exaktní metodologie, [k]terá se zabývá racionální rekonstrukcí nejzákladnějších prvků, z [n]ichž se skládá naše poznání, nazýváme teorií poznání, či n[o]etikou. Formy myšlení, jež kritickým rozborem zjišťujeme j[a]ko podmínky svého poznání, se nám tu jeví jako konstituti[v]ní kategorie, umožňující zkušenost. Již nahoře jsme upozornili, [j]ak jednostranně mechanický názor světový vedl k tomu, že [t]eoretika se zabývala jen konstitutivními kategoriemi toho, co je [p]t. Ve svém náčrtku exaktní metodologie jsme se snažili o dů[k]az, že předpoklady chápání toho, co jest, jak zvláště Kanter [u]vedl, byly vypracovány, jsou jen jednou skupinou předpokladů, s [n]imiž ke skutečnosti přistupujeme, že totiž odpovídají jen [j]ednomu vztahu subjektu k objektu, totiž vztahu v tom spočí[v]ajícímu, že subjekt hledí na objekt jako na cosi na jeho vůli [n]ezávislého. Ukázali jsme, že člověk jako subjekt stojí ku sk[u]tečnosti v různých vztazích, jež můžeme si představovati jak[o] přímku, na níž pak vztah, který Kantova noetika jediný má n[a] mysli, jest jedním z mezních bodů [1]). Druhým mezním bod[em] jest, když subjekt skutečnost sám volně tvoří, mezi obě[ma] asi uprostřed jest pak bod, jenž by nám znázorňoval vzta[h] v tom spočívající, že subjekt skutečnost přímo, intuitivně z[n]á. Představíme-li si pak, užívajíce obrazu, jehož jsme již je[d]nou užili (díl III., 12), tuto přímku jako kolmici protínající rovinu skutečnosti, docházíme, myslíme-li si v jednotlivých bodech oné přímky vedené plochy rovnoběžné s plochou skutečnosti, k oněm různým pásmům věd, jimiž jsme se zabývali ku konci posledního dílu.

[1]) Wundt: Welt, str. 256.

Jinými slovy: Ony prvky, s nimiž skutečná věda pracuje, jednotlivé předměty poznání, nejsou, jak na základě dosavadní noetiky by se zdáti mohlo, jednotné, nýbrž vykazují různá složení; toto různé složení můžeme si učiniti přehledným, uspořádáme-li si je mezi dvěma póly, z nichž jeden jest dán čirým poznáním, druhý čirým tvořením. Tak můžeme rozčleniti poznatky v teoretické na jedné, praktické na straně druhé, každou tuto skupinu pak na poznatky exaktní a positivní, positivní poznatky pak na jedné straně v nomothetické a idiografické, na druhé v normativní a technické. Mezi idiografickými a technickými poznatky pak leží skutečnost sama, již nemůžeme v její nekonečné mnohotvárnosti a stálé měnivosti vyčerpati žádným poznatkem, nýbrž již jen přímou estetickou intuicí si uvědomujeme.

Co jsme tedy v posledním díle poznali jako základ členění věd, poznáváme nyní jako základ členění podmínek, za nichž jest zkušenost možná; poněvadž pak positivní věda není možná bez zkušenosti, vidíme, že tytéž podmínky, jež činí možnými vědy, a podle nichž vědy se člení, musíme předpokládati i při tvorbě zkušenosti, jež podává nám substrát, který positivní věda s obecnou platností spracovává.

3. V positivní metodologii musíme však především přihlédnouti ke způsobu, jak ve skutečnosti docházíme ke zkušenosti, k oněm primitivním poznatkům, jež ve vědě spracováváme. Tu pak si uvědomíme nejpodstatnější rozdíl mezi způsobem, jak v noetice vznik poznatku se znázorňuje, a jak ve skutečnosti tento děj se odehrává. Hlavní rozdíl spočívá v tom, že, kdežto v noetice, jako v exaktní metodologii vůbec, si tento děj představujeme jako individuálně psychický proces, ve skutečnosti proces poznávání jest kolektivním procesem celého lidstva [2]).

Zdůraznili jsme, že základem poznání jest rozlišování mezi pravdou a nepravdou, hodnocení myšlenkových obsahů podle objektivní hodnoty pravdy. Přihlédneme-li ke procesu, jak ve skutečnosti své poznatky získáváme, vidíme, že jen v mizivé menšině případů tuto práci skutečně sami provádíme. To proto, že rovnoběžně s vývojem smyslových našich schopností vnímacích zasahuje již výchova, spočívající v tom, že jakýmsi druhem psychické intuice přejímáme za své již spracované myšlenkové výtvory jiných lidí. Hlavním nástrojem tohoto přejímání cizích poznatků jest řeč. Tím, že se naučím určitou skupinu vněmu, tedy určitý obsah vědomí spojovati s určitým názvem, jest již moje myšlení řízeno určitým směrem [3]). Neuvědomuji si již skutečnost

[2]) Herbart: Schriften zur praktischen Philosophie. (Werke. ed. Hartenstein, sv. IX.), str. 185. — Windelband: Praeludien, II., str. 173. — Dilthey: Einleitung, str. 38, 39. — Wundt: Welt str. 94. — Kistiakowski: Gesellschaft, str. 154, 163, 133, p. 2, 134. p. 2. 3.

[3]) Durkheim: Régles (něm. překl.), str. 61 n.

v celé její pestrosti a měnivosti, nýbrž uvědomuji si jen ty její znaky, jež má společné s jinými skutečnostmi. Onu složitou práci duševní, jež musila býti vykonána, než došlo k ustálení se názvu pro určitý myšlenkový obsah, si individuum již neuvědomuje.

Důsledkem této výchovy pak jest, že si neuvědomujeme skutečnost v její mnohotvárnosti a měnivosti, nýbrž že místo ní si uvědomujeme již soustavu poznatků. Hledím-li na strom, neuvědomuji si již jeho spojitosti s ostatní skutečností, ani oněch nesčíslných součástek, z nichž jest složen, nýbrž vněm pro nás jest jen jakýmsi podnětem, uvolňujícím v našem vědomí určité více méně jasné poznatky.

Tak intelektuální výchova rozestírá mezi námi a skutečností jakýsi závoj, takže skutečnost se nám vždy jeví jako vzorec vetkaný do osnovy tohoto závoje. Tím se nám umožňuje teprve orientace a myšlenkové ovládnutí skutečnosti, zároveň však čím dokonalejší jest naše intelektuální vzdělání, čím jasněji vystupují vlákna závoj tvořící, tím více se vzdalujeme skutečnosti. Jen ve zcela výjimečných případech podaří se nám onen závoj odhaliti, a to za cenu, že se právě vzdáme možnosti rozumového ovládnutí skutečnosti, a omezíme se na intuitivní její chápání.

Činnost, jíž k těmto nevědomým, naivním poznatkům docházíme, nemusí býti a skutečně též není vždy činnost, směřující k poznání. Nejrůznější, zpravidla praktické motivy nás ženou k tomu, abychom určitou skupinu zjevů od jiných společným názvem odlišili. Psychologie řečí může tu přinésti ještě mnohé velmi cenné poznatky kulturně historické i sociologické [4]).

Pro nás závažné jest, že tak v naší mysli skutečnost nahražena jest více méně účelnými výtvory myšlenkovými, v nichž neuspořádána na nás přechází moudrost a zkušenost celých tisíciletí.

To jest ona hrubá skutečnost, fait brut, novějších francouzských filosofů, jež teprve činností vědomou za poznáním se nesoucí přeměňujeme ve skutečnost vědeckou, fait scientifique [5]). To jest ona skutečnost, již za východisko svých úvah bral positivism, a o níž mohl se domnívati, že ji dlužno chápati bez předpokladů, poněvadž v ní byly ztělesněny nejen předpoklady, nýbrž i předsudky celých tisíciletí.

[4]) Simmel: Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie (Archiv für system. Philosophie, I. 1895, str. 45 n.).

[5]) Le Roy: Science et philosophie (Revue de Métaphysique VII. 1899, str. 514 n.) str. 515 518. — Týž: Une philosophie nouvelle. Henri Bergson (1912), str. 13, 24, 140. — Týž: Un positivism nouveau (Revue de Métaphysique IX, 1901, str. 138 n.) str. 143, 149. — Poincaré: Sur la valeur objective de la science (Revue de Métaphysique X. 1902, str. 263 n.), str. 273, 274, 280. — Týž: La valeur de la science (1905), str. 221 n.

Totéž, co tu praveno o poznání skutečnosti, platí, třeba v míře skrovnější, i o abstraktních našich poznatcích. I ty jen z nepatrné části sami tvoříme, nebo aspoň přezkoumáváme. Největší část přijímáme již hotovou, pokládáme je za pravdivé, ač bychom přišli do značných rozpaků, kdybychom jejich pravdivost měli prokázati.

Můžeme tedy říci, že největší část našich poznatků není výtvorem vědomé, vůlí k pravdě ovládané činnosti, nýbrž že dva sociální faktorové se dělí o tuto zásluhu: Nápodoba a vliv autority. Většinu poznatků pokládáme za pravdivé proto, že i jiní je za pravdivé uznávají, a že jsme si od mládí zvykli, je za pravdivé pokládati; nebo proto, že je za pravdivé prohlásila autorita, totiž subjekt, s nímž v tomto směru tak těsnými pouty jsme spjati, že se s ním ztotožňujeme, jeho poznatky za své pokládáme. V obou těchto případech tedy nespočívá poznání, jak metodologie předpokládá, na rozumové činnosti, nýbrž na intuici, citové schopnosti splynouti s myšlením jiných individuí.

Teprve na poměrně pozdním stupni vývoje myšlení jak individua tak lidstva dochází k vědomé činnosti za pravdou se nesoucí. V antické kultuře teprve u Sokrata [6]), u nynějších kulturních národů po nesmělých náběžích některých reformatorů náboženských, teprve u renaissančních filosofů se setkáváme s vědomou snahou při poznání podříditi se jedině nadosobní vůli k pravdě, hodnotu pravdy učiniti jediným měřítkem, jímž pravdu od nepravdy rozeznáme. Onen neuměle celými generacemi tkaný závoj, jenž svou spletitostí se již stával nepotřebným, měl býti nahražen závojem novým, na pevné osnově apriorních axiomat tkaným, jenž by teprve zase umožňoval jednotné chápání toho, co jest.

Naznačili jsme, jak tyto předpoklady byly jiné u antických, a jiné u renaissančních filosofů, a jak tím vznikl dvojí pojem přírody. Zde jen znovu upozorňujeme, že osnova renaissančními filosofy utkaná byla vypracována na základě astronomických a mechanických výzkumů a tedy přizpůsobena potřebám jednotného chápání neživé přírody. Tím se stalo, že ideál pravdy, příroda, byla neživá, mechanickými zákony ovládaná příroda, co v tomto rámci nebylo lze myšlenkově spracovávati, bylo transcendentní, nadpřirozené, nebo nepřirozené.

Za objektivní pravdu tedy nepokládáme jakési myšlenkové zobrazování skutečnosti, nýbrž její spracování v rámci předpokladů, jež právě umožňují jednotně chápati to, co jest.

Přeměňujíce tedy skutečnost hrubou ve skutečnost vědeckou, nahražujeme naivní výtvory myšlenkové výtvory vědomou prací vědeckou tak spracovanými, aby mohly tvořiti součást myšlenkového systému. Potřeba jednotnosti myšlení nás tu

[6]) Windelband: Praeludien, I., str. 74 75.

tedy žene k tomu, že nové myšlenkové výtvory, nové poznatky, vpracováváme do rámce dřívějšími výzkumy daného. V tom spočívá právě sociální význam pravdy, že ji nehledáme sami, nýbrž jsme jen jejími spolutvůrci, odkázanými na onu zásobu poznatků, jež tu jest.

Tak snaha po pravdě vede nás vždy jen k jednomu z myslitelných způsobů myšlenkového spracování skutečnosti, totiž k tomu způsobu, jenž vyhovuje potřebě jednotného chápání skutečnosti jako čehosi, co jest, co tedy nepodléhá oné stálé změně, jíž podroben jest náš skutečný život. Jen jako ideál jest příroda nesmrtelná, jako skutečnost rodí se a umírá každým okamžikem.

Poněvadž však náš život není jen ovládán snahou po pravdě, poněvadž skutečnost jest nejen předmětem poznání, nýbrž i podmínkou zasahující každým krokem do našeho života, jde stále vedle vědeckého poznání ono naivní poznání, v němž různé naše snahy se zrcadlí. Proto také skutečnost, v níž a jíž žijeme, a o níž uvažujeme, nejeví se našemu vědomí ani jako ona soustava vědeckých poznatků, jež za předpokladů chápání toho, co jest, tvoříme, ani jako onen nepřerušený proud dění, jejž přímou intuicí zažíváme: skutečnost, v níž, jíž a jíž žijeme, zrcadlí se v našem vědomí jako směs individuálních zjevů, jež teprve vědeckým poznáním jejich individuality zbavujeme, v druhy, třídy a rody, v stále širší zákony je pořádajíce [7]).

Kdežto tedy naše vědecké poznání má tendenci ke tvorbě nomothetických poznatků, jsou naše naivní poznatky převážnou většinou poznatky idiografickými.

Viděli jsme však, že idiografické poznatky nejsou myslitelné, nepředpokládáme-li vedle hodnoty pravdy ještě jinou hodnotu, hodnotu dobra. Z toho již vyplývá, že zaměníme-li onen závoj, jímž teoretické vědy skutečnost pozorují, a jenž setkán jest na osnově dané předpoklady chápání toho, co jest, analogickým závojem utkaným na osnově předpokladů umožňujících nám chápání toho, co býti má, změní se nám obraz skutečnosti: obraz takto získaný není ani méně objektivním, než obraz, o němž teoretické vědy pracují, poněvadž objektivnost závisí jen od pevnosti osnovy; ani není méně positivním, poněvadž positivnost poznatků závisí jen na naší schopnosti, nepřehlížeti pro závoj skutečnost za ním skrytou.

4. Přihlédneme-li k postupu, jak ve skutečnosti se dějí naše rozhodnutí, zjistíme tu totiž dalekosáhlou analogii se způsobem, jak docházíme k poznatkům, takže můžeme bez násilí proti poznatkům o tom, co jest, postaviti poznatky o tom, co býti má.

[7]) Sigwart: Logik, I., str. 323. — Rickert: Zur Lehre von der Definition, str. 51. — Kistiakowski: Gesellschaft, str. 62, 63. — Rickert: Grenzen, str. 238, 240.

Vidím-li před sebou strom, nákres trojúhelníku, nemusím dlouho rozvažovati, abych si uvědomil, co vlastně před sebou mám. Že bylo, třeba nekonečné duševní práce, sahající snad až k předlidským našim předkům, než se vytvořilo vědomí, že a čím se liší strom od ostatních zjevů, že kulturní lidstvo potřebovalo jistě generací, než vytvořilo geometrickou představu trojúhelníku, mně ovšem při tom ani zdaleka nenapadne. Teprve mám-li vzhledem na zvláštnosti stromu nebo na osvětlení, nebo na jinou úchylku pochybnosti, zda to, co před sebou vidím, jest strom, podnikám sám duševní práci poznávací, uvědomuji si znaky skutečného stromu a to, co na záhadném zjevu, jejž mám před sebou, by asi těmto znakům odpovídalo. Podobně, vidím-li pochybnou nějakou geometrickou figuru.

Podobně však má se věc i při našem rozhodování. Chci-li jísti, nerozmýšlím se, je-li lépe jísti na stole, či na podlaze, rovněž neuvažuji již, jak se používá kliky, péra, a nevěnuji zvláštní pozornosti otázce, proč děkuji za pozdrav, nebo proč v krámě, vybrav si obvyklý svůj doutník, skládám obvyklý peníz. Tak celý náš život od kolébky až do hrobu je obestřen nepřehledným množstvím předpisů o tom, co mám, a co nemám, z nichž největší část si vůbec již neuvědomujeme [8]). Teprve úchylka nějaká od obvyklého chodu nás nutí k úvahám, k vzájemnému hodnocení různých možností [9]).

Jdeme-li k vlastnímu důvodu, proč určitým způsobem se rozhodujeme, setkáváme se tu opět s oněmi dvěma sociálními faktory, jež při poznávání jsme ukázali, s nápodobou [10]) a vlivem autority [11]). V převážné většině svých úkonů si již rozhodnutí ani neuvědomujeme, jednáme tak, poněvadž i jiní tak jednají, a poněvadž jsme snad od dětství tomuto způsobu jednání se naučili.

Druhá skupina našich rozhodnutí opírá se o vliv autority. Autorita pak při rozhodování se osvědčuje dvojím způsobem [12]). Jednak, stejně, jako při poznání, jsme s určitými subjekty tak těsně spjati, že jakousi sympatií hnáni bez bližšího rozboru jejich rozhodnutí pokládáme za správné, přijímáme za své. Kdežto tu podléháme vlivu autority z pohnutek citových, jakousi sympatií s ní splývajíce, jsou případy, kdy již podléhání autoritě samo jest důsledkem jakéhosi rozhodování, jakési rozumové rozvahy. Tak jest tomu v těch případech, kdy autorita opírá se o moc, majíc možnost, nás k určitému rozhodnutí donutiti, nebo

[8]) Chatterton-Hill: Individuum und Staat (1913), str. 13 n. — Durkheim: Règles, str. 29 n., zvl. 37. — Delbos: Le Kantisme et la science de la morale (Revue de Métaphysique, VIII., 1900, str. 135 n.), str. 143. — Wundt: Welt, str. 375. — Dilthey: Einleitung, str. 55. — Menger: Untersuchungen, str. 271 n. — Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft (2. vyd. 1912), str. 295.

[9]) Menger: Untersuchungen, str. 205, 271, 171.

[10]) Tarde: Les lois de l'imitation, str. 75, 78, 82.

[11]) Kistiakowski: Gesellschaft str. 51—55 s další literaturou.

[12]) Stein: Strömungen, str. 420, jenž ovšem jinde (str. 406, 416) význam autority velmi přeceňuje.

za neuposlechnutí nějaké zlo způsobiti. Tyto případy podléhání autoritě již se blíží rozumovému rozhodování. Jenže tu pole, v němž se rozhodnouti můžeme, jest autoritou zúženo; schematicky můžeme říci, že tu se rozhodujeme mezi dvěma možnostmi: buď vyhověti autoritě, nebo podstoupiti to zlo, jež nositel autority nám může způsobiti.

Tak vidíme, jak stejně, jako jsme upozornili, jednajíce o poznávání, v oboru našeho rozhodování jsou případy vědomé činnosti myšlenkové, nesoucí se k rozpoznání toho, co býti má, od toho, co býti nemá, poměrně řídké [13]). V obojím směru individuum samo o sobě poznávající a se rozhodující jest metodickou pomůckou exaktní metodologie, jíž ve skutečnosti ničeho neodpovídá. Ve skutečnosti poznávání i rozhodování není funkcí individuální, nýbrž kolektivní, sociální. Ani sami nepoznáváme to, co jest, nebo to, co býti má, ani toho nepoznáváme jen pro sebe. V obojím směru jsme jen součástkami velmi složitého zjevu: poznávajícího lidstva [14]).

Jako při poznání i tam, kde nepřejímáme již hotových poznatků, vnikají nám řečí, jíž při tom užíváme, do našeho myšlení již hotové myšlenkové útvary, tak také při rozhodování působí i tam, kde jsme osobně přesvědčeni, že sami se rozhodujeme, rozhodnutí jak dřívějších pokolení, tak našeho okolí. Moudrost druhu [15]) v řeči uložená, pak zvyky, jež již tak jsme si osvojili, že téměř splynuly s našimi fysiologickými funkcemi (zvyk choditi po dvou nohách, užívati ruky, zvláště pravé, dorozumívati se zvukovými symboly, později určitými symboly zrakovými (písmem), zvyk se odívati, živiti se většinou potravou uměle spracovanou, atd.), vše to omezuje již do značné míry kruh možností našeho rozhodování se, právě tak, jako řeč určuje do značné míry předem dráhy našemu poznání.

Přihlédneme-li pak poněkud zevrubněji ke způsobu, jak se rozumovou rozvahou rozhodujeme, vidíme i tu značnou podobnost s poznáním. Můžeme totiž rozeznávati dva základní způsoby rozhodnutí. Nejčastěji, rozhodujíce se, předpokládáme jakýsi cíl, jako cosi, čeho má býti dosaženo, a srovnáváme různé cesty, jimiž k tomuto předpokládanému cíli lze dospěti. To jest analogon idiografického poznání, jež jsme nahoře označili jako technické poznání toho, co býti má. Nebo pomíjíme konkretní cíl, a snažíme se vystihnouti směrnici různému našemu rozhodování společnou. Tu tedy předpokládáme, že vše, co býti má, činí myšlenkovou jednotku, a konkretní rozhodnutí jest pro nás správné, můžeme-li je chápati jako součást této myšlenkové

[13]) Boutroux: La conscience individuelle et la loi (Revue de Métaphysique, XIV., 1906, str. 1 n.), str. 5.

[14]) Bergson: Essai, str. 128, 129. — Kistiakowski: Gesellschaft, str. 165, 183 n., 193.

[15]) James: Pragmatism, str. 63. — Durkheim: Régles, str. 39 n. 61. — Stein: Strömungen, str. 58, 133.

jednoty. Také argumentum per analogiam, argumentum a contrario, platí stejně v oboru našeho poznání, jako v oboru našeho rozhodování. Toto analogon nomothetického poznání nazvali jsme normativním rozhodnutím.

Zde tedy stejně, jako při nomothetickém poznání na přírodu, hledíme na kulturu jako na ideál, v němž hodnota dobra by byla uskutečněna, totiž, jako na soubor rozhodnutí, jež všechno v myšlenkovou jednotu lze sloučiti. Jako přírodozpytec hledí na skutečnost jako na myšlenkovou soustavu, v níž uskutečněn jest požadavek jednotného chápání toho, co jest, a za poznatek prohlašuje, podaří-li se mu konkretní děj v rámci této předpokládané jednoty chápati, tak tu můžeme na budoucnost hleděti jako na myšlenkovou soustavu, v níž uskutečněn jest požadavek jednotného chápání toho, co býti má, a pokládati za správný poznatek, podaří-li se nám nalézti takové rozhodnutí, jež lze v rámci této předpokládané jednoty chápati.

Upozornili jsme však, že ve všedním životě nepracujeme s abstraktními přírodovědnými poznatky, nýbrž tu na každém kroku naši pozornost k sobě poutají individuální zjevy, tedy idiografické myšlenkové výtvory naivní. Tak i při svém rozhodování při každém kroku si uvědomujeme, že se nepohybujeme ve vzduchoprázdném prostoru, nýbrž že narážíme na hotová již rozhodnutí, jimiž náš celý život jest obetkán, rozhodnutí rázu technického, při nichž často původní cíl si stejně neuvědomujeme, jako při idiografickém obrazu individuální skutečnosti hodnotu, jež řeč vedla k individualisování[16]). Jako pak přírodozpytec musí zároveň býti přírodopiscem, uvědomovati si individuální, naivní výtvory myšlenkové, třeba jen jako myšlenkové výtvory, jež musí opravovati, tak i pěstitel normativních věd musí zároveň býti sociologem, uvědomovati si ona individuální, technická, naivní rozhodnutí, třeba jen opět jako myšlenkové výtvory, jež třeba opravovati.

Tak ukazuje nám positivní metodologie, již ovšem v předchozích řádcích jsme jen zhruba načrtnouti mohli, jak účinný myšlenkově hospodárný aparát máme jednak ve své řeči, jednak ve svých zvycích a mravech, jednak konečně v teoretických i praktických vědách. Uchráněny v řeči, v mravech, v dílech vědeckých, dědí se zkušenosti od staletí ke staletí. Schopnost intuitivního přejímání cizích myšlenkových výtvorů dodává teprve každému jednotlivci i každé generaci možnost, aby pokračovala v započaté práci, a nemusila znovu pracně prožívati námahu, již získání jednotlivých poznatků a rozhodnutí stálo. Třeba bychom stále vylučovali odumřelé a nepotřebné součástky tohoto myšlenkového celku, jde tu vždy o povlovné přeměňování velmi podobné přeměnám, jež se dějí v živém organismu.

[16]) O Wundtově „Prinzip der Heterogonie der Zwecke" v. jeho Grundriß der Psychologie (6. vyd.), str. 389, Logik (II., 2), str. 281. — Ethik (3. vyd. I.), str. 274. — Welt, str. 105.

Ukázali jsme v předešlém díle, jak poslední myšlenkové prvky, na něž tuto činnost redukovati můžeme, jsou vůle k pravdě, ke krásnu a k dobru, ano, jak i pravda a krásno, hledíme-li na ně jako na cíl a nikoliv jako na dosažený již statek, jsou druhem dobra. Tak docházíme k představě skutečnosti, v níž si můžeme mysliti hodnotu dobra vtělenou, k ideálu dobra, k představě kultury.

Stavějíce tedy přírodu proti kultuře, nestavíme proti sobě dva světy, nýbrž dvojí způsob, jak tutéž skutečnost, již prožíváme, můžeme jednotně chápati. Orientujeme-li se v ní za předpokladů chápání toho, co jest, hledíme-li na ni se stanoviska ideálu pravdy, nazýváme ji přírodou, orientujeme-li se v ní za předpokladu chápání toho, co býti má, hledíme-li na ni se stanoviska ideálu dobra, nazýváme ji kulturou.

5. Že tu jde jen o dvojí stanovisko, s něhož tutéž skutečnost lze chápati, jest nejlépe patrno z toho, že i o kultuře můžeme tvořiti přírodovědné, teoretické poznatky, i o přírodě tvoříme poznatky kulturní, praktické.

Tím přicházíme ve svém, ovšem jen zcela zběžném náčrtku positivní metodologie k dílu, jejž bychom asi nadepsali: o vědách druhého řádu. Jako v předešlém článku jsme naznačili, že naše jak idiografické, tak nomothetické, jak technické, tak normativní poznatky vědecké nejsou přímo vybudovány na skutečnosti, jak ji prožíváme, nýbrž na naivním spracování myšlenkovém této skutečnosti, tak nyní musíme upozorniti, že tvoříme též poznatky o vědeckých poznatcích.

Nejznámější skupinou těchto poznatků jsou t. zv. užité vědy přírodní, či vědy technické v užším slova smyslu. Jsou to právě praktické poznatky o poznatcích teoretických (přírodovědných). Zpravidla postup těchto věd, na př. mediciny, technologie, si představujeme velice prostě: domníváme se, že tu jen zjišťujeme, jako v přírodních vědách, určité zákony přírodní; jak těchto zákonů pak používáme, že není otázkou vědy, nýbrž osobní dovednosti[17]). A přece tato dovednost se traduje, vznikají spory, zda jeden, či druhý postup jest správnější, z čehož již jest patrno, že tu o způsobu, jak použíti teoreticky zjištěných zákonů, nerozhoduje okamžitá nějaká intuice, nýbrž že aspoň do jisté míry tu také rozumová rozvaha se uplatňuje, jež, má-li právem činiti nárok na obecné uznání, musí se říditi jakýmisi pravidly myšlení, musí míti svou metodu.

Namítne se snad: tyto technické vědy v užším slova smyslu nezabývají se přece poznatky, nýbrž skutečností. To byla, namítne se, právě chyba mnohých praktických věd ve středověku, že za základ nebyla brána empirická skutečnost, nýbrž cizí poznatky; dnes nečerpáme poznatky technické z knih, nýbrž učíme se jim v laboratořích a na klinikách přímo ze zkušenosti.

[17]) Durkheim: Règles, str. 76. — Brütt: Kunst, str. 127, 128.

Tato námitka by přehlížela, že dříve, než o skutečnosti mohu cokoliv vypovídati, musím ji ze zážitku učiniti poznatkem, musím ji zjednodušiti, myšlenkově spracovati. Právě důraz, jenž se v moderních technických vědách klade na zkušenost, není vyvrácením, nýbrž opřením našeho učení. Ptáme se právě nejdříve, co jest, zjednodušujeme skutečnost za předpokladu hodnoty pravdy, tvoříme idiografické a nomothetické poznatky. Právě jen optický klam, na nějž při poznání jsme častěji upozornili, tu působí, že tyto výtvory myšlenkové promítáme do prostoru, vidíme je vtěleny ve skutečnosti, hledíme na skutečnost se stanoviska ideálu pravdy. Kdežto však teoretické vědy přírodní zůstávají při těchto myšlenkových výtvorech, a snaží se je sloučiti v myšlenkovou jednotu toho, co jest, uchylují se praktické vědy přírodní na určitém stupni od tohoto myšlenkového procesu stranou. Poznatky totiž získané za předpokladu hodnoty pravdy podrobují se druhému hodnocení podle hodnoty dobra, takže myšlenkové výtvory, k nimž takto dospíváme, vyhovují jak potřebě poznání, tak potřebě rozhodování.

Rozdíl mezi čistými (teoretickými) a užitými (praktickými) vědami přírodními můžeme také si znázorniti takto: V čistých vědách přírodních jednotlivé poznatky za předpokladu hodnoty pravdy získané pořádáme ve vyšší celky, stále se omezujíce jen na rozdíl mezi pravdou a nepravdou, mezi tím, co jest a co není. Při užitých přírodních vědách stejné poznatky krystalisují se kolem druhé osy našeho poznání. Získavše rozlišováním pravdy od klamu poznatky o tom, co jest, nepořádáme dále tyto poznatky podle stejné hodnoty, nýbrž podle hodnoty dobra, rozlišujíce, co má, a co nemá býti. Tak v čisté přírodní vědě pojem nemoci jest nemyslitelný. Uvědomíme-li si však, co v těle lidském se děje, a tážeme-li se, zda tím trvání života jest ohroženo, utvoříme ihned si soubor poznatků, jež shrneme názvem nemoci. Kdybychom tedy činili jen rozdíl mezi tím, co jest, a tím, co není, kdybychom pěstovali jen přírodní, teoretickou vědu, nedošli bychom nikdy k pojmu nemoci [18]). Abychom k tomuto pojmu došli, musíme poznatky o tom, co jest, ještě druhému třídění podrobiti, a ptáti se, co má býti. Stejně má se ovšem věc i v technologii. Traversa, mající potřebnou nosnost a pružnost, jest stejně výsledkem určitých chemických a mechanických procesů, jako traversa, jež těchto vlastností nemá. Abych poznal, jak vyrobím upotřebitelnou traversu, musím své poznatky o výrobě travers podrobiti ještě druhému přezkoumání se stanoviska hodnoty dobra. Jen mimochodem upozorňujeme, jak tu opět již řeč předpokládá tyto metodicky složité procesy myšlení, tak že si jich zpravidla již ani neuvědomujeme: slovem „výroba" nenazýváme ony chemické a mechanické procesy, jimiž tovar povstává o sobě,

[18]) Jinak Durkheim: Règles str. 87 n. a Chalupný: Sociologie str. 182.

nýbrž jen správné takové procesy, slovem „traversa" nenazýváme určitý kus železa jen vzhledem k jeho chemickému složení a formě, nýbrž vzhledem k jeho upotřebitelnosti pro určité účely, tedy opět vzhledem na hodnotu dobra. Tak slovem výroba i traversa nevypovídáme jen poznatek o čemsi, co jest, nýbrž i o čemsi, co má býti.

Domněnka, jako by praktické vědy byly jen přírodní vědy, jichž podle osobní své dovednosti k určitým praktickým účelům používáme, jest vysvětlitelna nynějším stavem těchto věd. Máme totiž velmi vyvinuté praktické vědy technické, ale chybí nám ještě téměř úplně praktické vědy normativní. Jsme v tomto směru, jak jsem již nahoře (díl III., 18) upozornil, asi na tom stupni vývoje, na němž byly teoretické vědy, když měly již dosti vyvinuté přírodní vědy idiografické, ale chyběly ještě přírodní vědy nomothetické. Viděli jsme pak, jak idiografické i technické vědy předpokládají i hodnotu pravdy, i hodnotu dobra, takže velice snadno je vzájemně zaměňujeme. Mluvíme o historii jako o učitelce života, hledíme na ni tedy jako na praktickou vědu, jako mluvíme o medicině, o technologii jako o vědě přírodní, teoretické. To proto, že na jedné straně, v historii, ale i v přírodopise, zeměpise, a jiných idiografických vědách, musíme zjevy individualisovati, což, jak jsme ukázali, není možno bez předpokladu hodnoty dobra, jako na druhé straně, v medicině, v technologii, nám jde o dosažení určitých, empiricky zjistitelných výsledku, což opět není myslitelno bez znalosti toho, co jest, tedy bez hodnoty pravdy. Jen nesmíme zapomínati, že se stanoviska metodologického jest jak hodnota dobra při idiografickém, tak hodnota pravdy při technickém poznání jen pomocnou složkou v činnosti mířící v prvém případě k poznání, v druhém k rozhodnutí. Při idiografickém poznání hodnotou dobra individualisujeme zjev, abychom pak o tomto zjevu si utvořili pravdivé poznatky; při technickém poznání hodnotou pravdy konkretisujeme děj, abychom pak v tomto ději došli ke správnému rozhodnutí, co má býti. Nebo logicky vyjádřeno: idiografický poznatek jest vždy soudem, třeba bychom pojmy, jež soudem slučujeme, nemohli vytvořiti bez hodnoty dobra; technický poznatek jest vždy normou, třeba bychom zase pojmy, jež v normě slučujeme, nemohli vytvořiti bez hodnoty pravdy.

Tímto sloučením dvou hodnot v technických poznatcích vysvětluje se též častá záměna techniky s dovedností a s uměním. Poněvadž tu totiž tvoření poznatku o tom, co jest, jest jen pomocnou složkou v činnosti myšlenkové k rozhodnutí tíhnoucí, uvědomujeme si tu jasněji, než tam, kde nám jde jen o poznání, rozdíl, který jest mezi poznatkem a skutečností. Poněvadž pak tu nám jde o konkretní skutečnost, jíž poznatkem jen velmi nedokonale si uvědomujeme, jest ve výhodě ten, kdo dovede intuitivním ponořením se do skutečnosti samé ji

v celé její mnohotvárnosti pochopiti a tak intuicí nahraditi vždy nutně nedostatečný, intelektuální výtvor myšlenkový, poznatek. V nejdokonalejších svých výtvorech tedy technika přestává býti vědou, a stává se uměním, podmíněným osobním nadáním, osobní schopností, vžíti se do skutečnosti, splynouti s ní, vytušiti instinktivně, čeho ‚povaha věci' vyžaduje. Jest to analogický zjev, jako při idiografickém poznání. I tam přicházíme právě při nejdokonalejších výtvorech k mezi, kde věda, ať potom dějepis, nebo přírodopis, nebo zeměpis, přestávají býti vědou, a přecházejí v umění, jež jako osobní schopnost intuicí splynouti se skutečností dovede z ní vytěžiti a prostředky umění s jinými sděliti mnohem více pravdy, než ‚střízlivá' věda[19]).

6. Jako v technických vědách jsme poznali příklad praktických věd o teoretických poznatcích, tak v idiografických vědách máme příklad teoretických věd o praktických poznatcích.

Opět se nám asi namítne, že přece idiografické vědy nevypovídají cosi o poznatcích, nýbrž o skutečnosti, a opět proti tomu upozorníme, že o skutečnosti vůbec můžeme jen tenkráte něco vypovídati, učiníme-li ji svým poznatkem. Viděli jsme pak, že chceme-li skutečnost individualisovati, musíme si uvědomiti vztah její k člověku žijícímu a chtějícímu, tedy hodnotu dobra. Máme tedy v každém individualisujícím poznatku soubor naivních poznatků o tom, co býti má. Opět nám tu řeč naši činnost velmi zjednodušuje, podávajíc nám již naivní spracování těchto poznatků. Označím-li určitý děj bitvou, předpokládám tu již určité snahy a tužby lidské, i určité používání prostředků, takže rozeznám bitvu na jedné straně od rvačky, na druhé od vědecké polemiky. Podobně však má se věc i při individuálních pojmech přírodopisných a zeměpisných. V čem spočívá rozdíl mezi jabloní a vrbou, mezi ostrovem a pevninou, by si lidstvo nebylo uvědomilo, kdyby každý z těchto zjevů nebyl jeho snahám jiné překážky v cestu kladl, jiné pomůcky poskytoval, tedy nebyl východiskem zcela rozdílných způsobů jednání. Ovšem že si u těchto v řeči již jakési petrifikovaných pojmů neuvědomujeme oněch myšlenkových procesů, jež vedly k jejich vytvoření, a jež srovnávací jazykozpyt často podivuhodně odkrývá, nýbrž máme před sebou již hotové poznatky, a o nich tvoříme pak své teoretické poznatky přírodopisné a zeměpisné.

Věc je proto spletitá, že při těchto naivních výtvorech myšlenkových nejde, jako při vědomé, vědecké tvorbě poznatků o třídění poznatků podle určité hodnoty, nýbrž že tu rozlišování mezi tím, co jest, a tím, co není, jest kombinováno s rozlišováním mezi tím, co má a co nemá býti, tak že tyto naivní výtvory myšlenkové nejsou nikdy ani čistě teoretickými, ani čistě praktickými poznatky, nýbrž obojí tyto prvky v pestré směsici a v různém dosování jsou tu smíšeny.

[19]) Le Roy: Un positivism nouveau (Revue de Métaphysique, IX.), str. 149, 142, 143.

Jsou však myšlenkové výtvory naivní, v nichž praktické hledisko převládá, a o nichž též teoretické poznatky tvoříme. Jsou to především Rickertem rozebrané zjevy historické. Co jsou husitské války, co jest renaissance, co jest Napoleon, bych vůbec nemohl věděti, kdybych nedovedl aspoň do jisté míry se vžíti do určitého období dějinného, a v rámci snah a tužeb onu dobu oživujících chápati jednotlivé zjevy jako podmínky nebo překážky uskutečnění těchto snah. Proto o dobách ‚předhistorických', o národech ‚nekulturních' nejednáme v historii, nýbrž v přírodopise. Zdá se mi však, že Rickert vyhražuje pro teoretické poznatky o těchto historických, jedinečných zjevech, název „kulturních věd", omezil příliš tento pojem. Neboť netvoříme za předpokladu hodnoty dobra jen individuální pojmy, nýbrž tvoříme i pojmy generální. Tak jsem se již zmínil o pojmech bitva, rvačka, polemika, ale i pojmy jako zahrada, louka, les, kabát, klíč, peníz, lžíce, obydlí, manželství, kup, zkrátka ohromná většina pojmů, jichž v životě užíváme, by byly zcela nesrozumitelné bytosti, jež by ničeho nevěděla o lidských potřebách, snahách a o možnostech jejich úkoje. Při všech těchto pojmech shrnujeme v jediný myšlenkový výtvor soubor různých způsobů jednání, uvědomujíce si, jak skutečnost, již těmito slovy označujeme, tyto možnosti podporuje nebo jim překáží. Kdybychom si tedy neuvědomovali rozdíl mezi tím, co má, a tím, co nemá býti, nevěděli bychom ničeho o těchto zjevech.

Ve všech těchto případech tedy do skutečnosti promítáme své praktické vědomosti, jež ve skutečnosti jsou pak jaksi vtěleny, tak že popisujíce skutečnost si oněch praktických poznatků ani neuvědomujeme. Uvědomíme si je však ihned, jakmile přejdeme ke zjevům, jež v naší mysli se ještě tak neustálily, že by nám řeč usnadňovala tento myšlenkový proces. Tak při zvycích a mravech, pro něž se ještě neustálila jednotná terminologie. Mám-li cizinci vysvětliti, co jest to totemism, co jest pomlázka, kraslice, musím nejdříve uvésti snahy a potřeby, jimž tyto zjevy slouží, abych pak teprve ukázal, jaké z možností úkoje těchto potřeb tu jsou spojeny. Úloha tím nesnadnější, čím mlhavější jsou tyto snahy, čím méně těm, mezi nimiž tyto zvyky a mravy ještě vládnou, jsou vědomé, a čím více tedy různé motivy tu jsou spojeny.

Konečně máme třetí skupinu zjevů, o nichž podobným způsobem teoretické poznatky tvoříme, totiž ony zjevy, v nichž již vědomě určitá snaha se uplatňuje, jež tedy jen jako projevy **určité** snahy si uvědomujeme. Rozdíl mezi touto skupinou a skupinou předešlou jest v tom, že tam máme před sebou naivní praktické výtvory myšlenkové, zde máme před sebou výtvory vědomé. Poněvadž pak vědomé výtvory od naivních hlavně tím se liší, že při nich určitá hodnota všechny ostatní do pozadí zatlačuje, kdežto při naivních výtvorech různé hodnoty spolu soupeří, uvědomujeme si při vědomých výtvorech mnohem spíše,

že jsou čímsi rozličným od skutečnosti; proto u nich neupadáme do onoho promítání myšlenkových výtvorů do skutečnosti, jako činíme při výtvorech naivních, nýbrž vidíme v nich samostatné skutečnosti. Tak věda sama, pak umění, náboženství, právo, jsou myšlenkové výtvory vědomé činnosti myšlenkové, u nichž neupadáme do omylu, jemuž propadáme při mravech, zvycích a při jiných výtvorech naivní činnosti myšlenkové, totiž, že jejich jmény označujeme skutečnosti, na něž se vztahují, samy.

Všechny tyto naivní i vědomé výtvory myšlenkové předpokládají tedy určité lidské potřeby, snahy, v jejichž rámci určité z daných možností vyzvedají jako správné proti ostatním, nesprávným, jež pak jiným názvem označujeme.

Teoretické vědy o takto vytvořených, tedy praktických myšlenkových výtvorech (naše skupina druhá a třetí), nazýváme vědami kulturními v užším slova smyslu, a členíme je podle toho, zda postupují metodou idiografickou či nomothetickou v historii a sociologii [20]).

Jsou tedy historie i sociologie teoretické vědy o praktických poznatcích, a liší se jen tím, že prvá (historie) vyzvedá na zjevech těmito poznatky v naší mysli representovaných to, co jest na nich jedinečného, kdežto druhá (sociologie) stopuje, co různým takto vymezeným zjevům jest společného.

Charakteristické pro tuto skupinu věd druhého řádu jest, že jsou právě vědami teoretickými, že netřídí svých poznatků podle hodnoty dobra v to, co má, a v to, co nemá býti, že netvoří normy, nýbrž, že třídí své poznatky podle hodnoty pravdy v to, co jest, a v to, co není, že tvoří soudy.

To jest důležito si uvědomiti zvláště při kulturních zjevech naší skupiny třetí, totiž při praktických poznatcích, jež jsou výtvory vědomé činnosti myšlenkové. Tu totiž, jak jsme upozornili, právě tím, že jsme si vědomi činnosti poznávací, nedochází jako při prvních dvou skupinách (při naivních poznatcích přírodopisných a kulturních) ke smíšení skutečnosti s poznatkem, čehož jest důsledkem, že tu mně se stavíme mezi poznatek, o němž něco chceme vypovídati a skutečnost, mimoděk opravujeme poznatek, místo, abychom jej jen poznali.

Proto musíme k této skupině teoretických poznatku o poznatcích praktických poněkud bedlivěji přihlédnouti. Především zaráží, že tu jsme nuceni také vědu, a to bez ohledu na to, zda tvoří teoretické či praktické poznatky, zařaditi mezi praktické poznatky, o nichž chceme teoreticky něco vypovídati. Tato zdánlivá nedůslednost nám zmizí, rozpomeneme-li se, že i věda jest projevem jakési snahy, totiž snahy po pravdě. Činíme-li tedy vědu předmětem poznání, musíme na ni hleděti jako na sledování jakéhosi cíle, jemuž se tu dává přednost před ostatními, takže se nám tu pravda jeví jako druh dobra, a hledání

[20]) Kistiakowski: Gesellschaft, str. 106—110.

pravdy jako činnost praktická. Věda se nám tu tedy nejeví jako soubor nepochybných poznatků, nýbrž jako více méně zdařilý pokus o objektivní, hodnotě pravdy vyhovující poznatky.

Tak Aristotelovo učení o volném pádu jest se stanoviska dnešní fysiky nesprávné, není pravdivé. Jest však pravdou, že Aristoteles určitým způsobem volný pád vykládal. Pro kulturní dějiny učení Aristotelovo tedy není poznatkem, nýbrž předmětem, o němž pravdivé poznatky si chceme utvořiti. Abychom to mohli, musíme učení Aristotelovo chápati jako zjev. Tento zjev bychom si však nemohli uvědomiti, zůstal by pro nás snůškou nesrozumitelných slov, kdybychom nedovedli si jej mysliti jako projev jakési snahy, totiž právě v našem případě snahy po pravdě, jako jeden z myslitelných způsobů, jimiž pravdu lze hledati. Tak se nám i teoretické poznatky vědecké jeví, máme-li o nich cosi vypovídati, jako projev snahy, jako cosi, co má býti.

Tím, že u těchto myšlenkových výtvorů jejich praktická povaha do popředí se tlačí, nesměšujeme je tak snadno se skutečností, na niž se vztahují, nýbrž chápeme je jako samostatnou skutečnost. Vypovídám-li něco o Napoleonu, o klíči, o manželství, mám též na mysli myšlenkové výtvory, jež nejsou myslitelné bez lidského snažení, poněvadž však tu toto snažení nevystupuje dosti jasně v mém vědomí, neuvědomuji si duševní práci, jež vytvoření těchto pojmů stálo, nýbrž vidím je již ztělesněny ve skutečnosti, pojem splývá mi tu se skutečností, na niž se vztahuje. Naproti tomu Aristotelův názor o volném pádu jest pro mne čímsi zcela jiným, než skutečný volný pád.

Hlubší příčina tohoto rozdílu mezi naivními a vědomými výtvory myšlenkovými spočívá tuším v tom: při naivních výtvorech myšlenkových, i když je nemohu chápati než jako projev lidské snahy, jsou snahy tu se uplatňující tak spletité a mně nejasné, že nemohu se v ně úplně vžíti, jsou mi vždy čímsi cizím, stejně, jako skutečnost sama. Naproti tomu při výtvorech vědomé činnosti myšlenkové jde o procesy, v něž dovedu se poměrně snadno vžíti, jež lehko za své přijímám. Ale pak nevypovídám cosi o těchto výtvorech, nýbrž sám je vypovídám, ony nejsou mým poznatkem, nýbrž mým zážitkem. Mají-li býti mým poznatkem, mám-li o nich vypovídati, zda jsou nebo nejsou, pak právě musím překonati tento přirozený sklon svého myšlení, abych cizí myšlenkové výtvory chápal intuitivně, nýbrž musím se jakýmsi napjetím vůle donutiti k tomu, abych je jako každou jinou skutečnost chápal svým intelektem, učinil předmětem svého diskursivního myšlení.

A tím docházíme k zajímavému zjevu: že totiž za určitých okolností mohou formy myšlení toho, co býti má, se státi konstitutivními kategoriemi zjevu, nebo jinými slovy, že cosi, co platí, chápeme, jako by to bylo. Upozornili jsme nahoře, že formy chápání toho, co jest, jsou konstitutivními kategoriemi

zjevů, že prostor, čas, kausalita činí pro nás hmotný svět, v němž žijeme, teprve možnými, ač kritika poznání nám ukazuje, že to jsou psychické pochody, způsoby našeho myšlení. Při teoretických poznatcích o poznatcích praktických si uvědomujeme, že jsou zjevy, jež si mysliti můžeme jen jako projevy lidských snah, tedy v těch formách, v nichž chápeme to, co býti má, u nichž však tyto formy s obsahem tak těsně jsou spjaty, že si jich neuvědomujeme jako forem svého myšlení, nýbrž jako forem bytí. Učení Aristotelovo — abychom zůstali u hořejšího příkladu — bylo míněno jako cosi, co o skutečnosti platí, jako pravdivá výpověď o skutečnosti. Jednáme-li o něm v dějinách fysiky, nehledíme však na ně jako na cosi, co platí nebo neplatí, nýbrž jako na cosi, co jest nebo není. Kdybych učení Aristotelovo chápal jen v konstitutivních kategoriích přírodních zjevů, uvědomil bych si papír, na němž o něm čtu, písmena jako obrazce, nechápal bych však, co tvoří smysl těchto písmen, co trvá, i když knihu spálím, stejně, jako toho „ducha písma" nechápe divoch.

V méně nápadných formách setkáváme se s tímtéž úkazem i u naivních praktických výtvorů myšlenkových. Odchylka v konstitutivních kategoriích jest tu právě proto méně nápadnou, že tyto myšlenkové výtvory ztotožňujeme se skutečností, na niž se vztahují. Věc však je v podstatě stejná, jako při vědomých praktických výtvorech myšlenkových. Mluvím-li o manželství, o určitém zvyku nebo obyčeji, myslím na určité lidi a jejich jednání, a neuvědomuji si již, že těmito výrazy neoznačuji nějaké vlastnosti nebo funkce těchto lidí, nýbrž určité možnosti jejich jednání, určitý způsob, jak ukojují své potřeby.

Tím tuším nejuspokojivěji se řeší starý spor o povaze historických a sociálních zjevů. Kdežto jedni, jako zvláště Durkheim [21]), počítají je k věcem, poněvadž prý stejným způsobem do našeho života zasahují, naši činnost podporují nebo jí překážejí, vidí v nich většina druh zjevů psychických. Zdá se mi, že žádné z těchto mínění nelze udržeti. To proto, že obě přehlížejí, že právě netvoříme poznatky přímo na základě skutečnosti, nýbrž na základě poznatků, skutečnosti již naivně myšlenkově spracované. Tu pak si uvědomujeme, že jak věci, tak psychické zjevy jsou myšlenkové výtvory, při nichž jsme pominuli moment vůle, kdežto kulturní (sociální) zjevy bez tohoto momentu nelze pochopiti. Kulturní zjevy jsou tedy již produkty třeba obyčejně naivní činnosti myšlenkové, ale nikoliv

[21]) Durkheim: Règles, str. 38, 52, 130. — Podobně Bekker: Grundbegriffe des Rechts und Mißgriffe der Gesetzgebung (1910), str. 16 n. — Do jisté míry i Boutroux: La conscience individuelle et la loi (Revue de Métaphysique XIV., 1906, str. 1. n.), str. 13. — Proti Bekkerovi Kelsen: Hauptprobleme, str. 166 p. 1.

činnosti poznávací, jen vůlí k pravdě ovládané, nýbrž činnosti rozhodovací, ovládané vůlí k dobru [22]).

Věc opět jest tu analogická, jako při praktických poznatcích o teoretických myšlenkových výtvorech. Jako tam jsme viděli, že rozlišujeme pravdu od klamu, až získáme dosti materiálu, z něhož bychom mohli tvořiti normy o tom, co býti má, tak zde rozlišujeme, co býti má, od toho, co býti nemá, až získáme dosti materiálu k tvorbě soudů.

Ačkoliv tedy kulturní zjevy nejsou ani hmotné (věci), ani psychické, nemůžeme říci, že by tvořily třetí třídu zjevů vedle hmotných a psychických. Jest to tatáž skutečnost, jíž v jedněch kategoriích chápeme jako zjevy hmotné nebo psychické, a která tu, když ji chápeme jinými formami myšlení, se nám jeví jako zjevy kulturní a — jak ještě uvidíme — mravní.

Rozpomeneme-li se na to, co jsme vyložili o souvislosti mezi hodnotou dobra a časem, můžeme rozdíl, o nějž tu jde, vyjádřiti také takto: Mluvíme-li o věcech a psychických zjevech, představujeme si skutečnost, jako by v ní nebylo času, mluvíme-li o kulturních zjevech, uvědomujeme si skutečnost jako proud v čase ubíhající. Rozdíl pak, jenž jest mezi praktickými poznatky o teoretických myšlenkových výtvorech a teoretickými poznatky o praktických myšlenkových výtvorech, můžeme charakterisovati, ovšem zcela schematicky, tak že v prvém případě chápeme skutečnost, jako by v ní nebylo času, a takto získané myšlenkové výtvory promítáme do času, kdežto v druhém případě chápeme skutečnost v čase, a takto získané myšlenkové výtvory si uvědomujeme jako věc v prostoru umístěnou.

Jeví se nám tedy se stanoviska kulturních věd teoretických (jak označujeme společným názvem historii a sociologii či teoretické vědy o praktických myšlenkových výtvorech) kulturní zjevy jako empirické zjevy, třeba by předpokládaly jiné konstitutivní kategorie, než tatáž skutečnost pozorovaná se stanoviska přírodní vědy. Rozdíl, o nějž tu jde, můžeme snad nejlépe ukázati opět na kulturních vědách o vědomých výtvorech myšlenkových. Přírodozpytec i kulturní historik mají v Aristotelově učení o volném pádu před sebou tutéž skutečnost. Kdežto však kulturní historik na ni hledí jako na skutečnost, vidí v ní přírodozpytec nezdařený pokus o vysvětlení určitého přírodního děje, jejž jako vědecky nemožný zamítne. Prvý právě vypovídá cosi o výpovědi Aristotelově, druhý nevidí před sebou toto učení Aristotelovo jako cosi jsoucího, nýbrž proň existuje jen obsah této výpovědi. Jinými slovy: pro prvého jest skutečností určitý obsah vědomí v určité formě, druhý nahražuje Aristotelovy formy myšlení formami svými. Pro prvého jsou Aristotelovy formy myšlení poznatkem, čímsi, co jest, pro druhého jsou zážitkem, čímsi, co platí. Věc si můžeme znázorniti též tak, že

[22]) Durkheim: Règles, str. 37. — Kistiakowski: Gesellschaft str. 83, 127.

prvý stojí na stanovisku diváka, jenž jen zjišťuje, co před ním se děje, kdežto druhý zažívá jako Aristoteles snahu po poznání volného pádu, jen že jde přes myšlenku Aristotelovu, jako ve vlastních úvahách jdeme přes nezdařené pokusy o vysvětlení, až se ustálíme na tom mínění, jež potřebě jednotného pochopení toho, co jest, nejlépe hoví.

7. Metodicky úplně analogická situace nastává tam, kde pěstujeme praktické vědy kulturní, tedy tvoříme praktické poznatky o praktických poznatcích. Tu tedy skutečnost, již chápeme za předpokladu hodnoty dobra, tedy v čase, promítáme zase do času, tvoříme z poznatků takto získaných nové praktické poznatky. Zde tedy zase na rozdíl od teoretických věd kulturních námi praktický výtvor myšlenkový není skutečností, neptáme se, zda jest nebo není, nýbrž jest jen formou, v níž určitý obsah chápeme. Tyto formy tu nevystupují jako konstitutivní kategorie, jako to, co skutečnost pro nás skutečností činí, nýbrž uvědomujeme si, že to jsou způsoby myšlení, jež nám umožňují jednotně chápati to, co býti má. Tedy tu myšlenkový výtvor nevystupuje proti nám jako cosi cizího, nýbrž jako náš více méně zdařilý pokus o jednotné chápání, jejž tak dlouho opravujeme, až tomuto cíli podle možnosti se přiblížíme. Tak právník uvažující o manželství se má k sociologovi a historikovi manželství poznávajícímu, jako přírodozpytec uvažující o Aristotelově teorii volného pádu, se má ke kulturnímu historikovi, jenž o tomtéž předmětu chce pojednati. Manželství, jež sociolog poznává jako cosi, co jest, se jeví právníkovi jako jedna z možností, jak vyhověti určitým potřebám, již srovnává s jinými možnostmi tak dlouho, až nalezne formu, jež s ostatními poznatky o tom, co býti má, v ideální jednotu kultury by bylo lze sloučiti.

Tak dochází právník k normativním praktickým poznatkům o zjevech kulturních podobně, jako přírodozpytec dochází k nomothetickým poznatkům o zjevech přírodních. Obojí činnost předpokládá jakýsi ideál jednotného chápání na jedné straně toho, co jest, na druhé toho, co býti má; na jedné straně předpokládáme ideál přírody, na druhé ideál kultury.

Jako tuto činnost přírodozpytcovu lišíme od činnosti přírodopiscovy, jemuž jde o vytvoření idiografických poznatků, i od činnosti technikovy, jemuž jde o vytvoření technických poznatků o zjevech přírodních, tak musíme činnost právníkovu lišiti od činnosti sociologovy a historikovy i od činnosti, již bychom nazvali sociální technikou, od jurisprudence a politiky. Od činnosti historikovy se liší jeho činnost tím, že není teoretickou, nýbrž praktickou. S činností sociálního technika má to společné, že nejen oba se zabývají tímtéž substrátem, nýbrž i oba podnikají činnost praktickou. Rozdíl však spočívá v tom, že technikovi jde o individuální, konkretní myšlenkové výtvory, kdežto právníkovi jde o to, co různým praktickým poznatkům kulturním jest společné.

Můžeme tedy tento, ovšem jen zcela zběžný a schematický náčrtek rozčlenění věd positivních shrnouti asi v tento obrazec:

Věda
spracovává za předpokladu hodnoty

		pravdy		dobra	
		v teoretické vědy		v praktické vědy	
		nomothetické	idiografické	technické	normativní
Skutečnost, již chápeme za předpokladu hodnoty	pravdy jako přírodu	v přírodozpytu	v přírodopisu	v konkretní technologii	v abstraktní technologii
	dobra jako kulturu	v sociologii	v historii	v jurisprudenci a politice	v právní vědě

Při tom ovšem nutno upozorniti, že zase jde jen o schema, proti skutečnosti velmi zjednodušené. Tak zvláště střední pole, pole přírodopisu a konkretní technologie, historie a jurisprudence si musíme představovati nikoliv položená vedle sebe, jako v tomto nákresu, nýbrž nad sebou, tak totiž, že v názvech přírodopisných jsou již skryty jakési poznatky technické, v názvech historických jakési poznatky o tom, co v konkretním případě se mělo státi, a naopak. Toto pestré promíšení naivních i vědomých výtvorů myšlenkových v poznatcích idiografických i technických jsme však již nahoře (díl IV., 5. 7.) tak obšírně vylíčili, že netřeba se k tomu zde vraceti.

Mimo toto schema věd, o něž nám tu jde, zůstaly vědy exaktní. Poněvadž v nich, jak jsme ukázali, nejde o empirický obsah, nýbrž v nich konvenční obsah spracováváme tak, abychom právě nezávisle na skutečnosti stopovati mohli různé možnosti myšlení v daných formách, musili bychom je znázorniti v rovině, jež by stála kolmo k hořejšímu obrazci, tak že by v ní vystupoval jen rozdíl mezi teoretickými a praktickými vědami, rozdíl vyznačený tím, zda přihlížíme nebo nepřihlížíme při myšlení k momentu vůle, volnosti a času, kdežto rozdíl mezi přírodními a kulturními vědami tu mizí.

Tím by bylo též vyznačeno, že jen exaktní vědy jsou vědami prvního stupně, nepředpokládajíce žádných myšlenkových výtvorů, než jež samy vytvořily, kdežto v positivních vědách vždy před sebou máme vědy druhého stupně, poněvadž předpokládají jakýsi myšlenkový substrát, jenž, třeba naivně, musil býti spracován. Konečně by tím bylo znázorněno, že v rovině

exaktních věd skutečnost se jeví jako jedna z nekonečné řady myslitelných možností. Než tím se již uchylujeme od vlastního svého předmětu, k němuž jsme se právě tímto rozborem positivních věd chtěli přiblížiti.

II. Zařadění věd právních.

8. Otázka zařadění vědy právní v soustavě věd působí potud obtíže téměř nepřekonatelné, dokud právě kritickým rozborem si neuvědomíme charakteristickou skladbu oněch myšlenkových výtvorů, jež v právní vědě v soustavu myšlenkovou ve vědu slučujeme.

Zde však již ocitáme se na poli téměř zcela neobdělaném. Kdežto jedni vyvozují z povahy právní vědy jako v ě d y, že jest to věda o právu, že tedy tu o právu jako kulturním zjevu cosi pravdivého vypovídáme, že tedy tu jde o teoretickou vědu kulturní, pokládají druzí za zcela samozřejmé, že jednajíce o p r á v u nechtějí vypovídati cosi o kulturním zjevu práva, nýbrž sami právo tvořiti, že tedy tu nejde o rozdíl mezi tím, co jest, a tím, co není, nýbrž že tu rozeznáváme to, co má býti, od toho, co býti nemá. Konečně třetí uvědomujíce si, že nejrůznější myšlenkové obsahy nazýváme právem, docházejí k poznání, že právní věda není vědou o kulturním zjevu práva, ani věda praktická, jak vytvářeti zjevy, jež bychom právem nazvali, nýbrž že jest to věda o oněch zvláštních formách myšlení, jež nám umožňují, abychom libovolný myšlenkový obsah jako právo si uvědomili.

Kdežto tedy prvý směr hledí na právo jako na předmět poznání, chce o právu tvořiti pravdivé soudy, hledí na ně druhý jako na produkt lidského rozhodování, chce tvořiti normy, jež bychom právem nazývali asi tak, jako nazýváme správné soudy pravdami, kdežto třetí hledí na právo jako na kategorii, formu myšlení, v níž skutečnost si uvědomujeme, a staví je tedy po bok oněm formám nazírání a kategoriím, v nichž si uvědomujeme, co jest; s tím ovšem rozdílem, že tu nejde o formy poznání toho, co jest, nýbrž toho, co má býti.

Tak právní věda vystupuje jednou jako teoretická, po druhé jako praktická věda kulturní, po třetí jako exaktní věda praktická. Že by zařaďována byla mezi vědy přírodní, zůstává přece jen řídkou výjimkou [22a]). Bijeť tu přece jen příliš do očí, že bychom si vůbec nemohli právo uvědomiti, kdybychom nepředpokládali rozdíl mezi tím, co má, a tím, co nemá býti.

Důkladněji ukázati důsledky tohoto trojího chápání práva bude úkolem druhé knihy tohoto spisu. Zde nám jde jen o to, abychom upozornili na to, že vyskytuje-li se slovo „právo" aspoň v těchto třech metodicky naprosto rozdílných smyslech,

[22a]) Nejnověji pokouší se o „přírodovědnou" právní filosofii S t a r k: Die Analyse des Rechts (1916).

nemůže překvapovati, vládne-li v metodických sporech právnických naprostý chaos; chaos tento pak podporován a stupňován jest i tím, že i toto základní členění věd právních se často pomíjí, a podává se nám s názvem právnických poznatků pestrá směsice teoretických, praktických i exaktních výtvorů myšlenkových: není pak divu, že skutečně pak není možno nalézti v soustavě věd místo, kam umístiti tuto směs poznatků, jež spíše praktickou potřebou, než jasnou metodou zevně v celek jsou stmeleny.

Hlavní pramen těchto nejasností metodických dlužno, tuším, zase hledati v tom, že věda nepřistupuje přímo ke skutečnosti, nýbrž musí se k ní pracně prodírati směsí naivních poznatků v řeči petrifikovaných. Užíváme denně slova „právo", aniž bychom si jasně uvědomovali, z jakých myšlenkových prvků tento pojem během staletí povstal, a teprve tam, kde se nám naskytne podnět k pochybnostem, hledáme, co vlastně tímto slovem chceme říci, který z těchto prvků jest rozhodný.

Tu pak především si uvědomíme, že o právu bychom nemohli mluviti, kdybychom nečinili rozdílu mezi tím, co má, a tím, co nemá býti, že tedy právo nelze si mysliti bez předpokladu hodnoty dobra. Z toho plyne, že nemůžeme slova „právo" užívati pro takové výtvory myšlenkové, jež předpokládají jen hodnotu pravdy.

Upozornili jsme pak nahoře (díl III., 16), že jest důsledkem myšlenkového výtvoru za předpokladu hodnoty dobra sestrojeného, že vedle povinnosti k myšlení, již nacházíme i při poznatcích (teoretických), jest tu povinnost k jednání. Kdo nechce správně mysliti, pro toho nemá ani norma, ani soud smyslu. Norma však také nemá smyslu pro toho, kdo nechce správně jednati, své jednání zaříditi podle svých poznatků o tom, co býti má.

Tím přicházíme ke druhé složce v pojmu práva, totiž k momentu povinnosti. Nemůžeme mluviti o právu tam, kde nemyslíme na zvláštní vztah mezi subjektem a normou v tom spočívající, že norma proti subjektu vystupuje jako cosi cizího, cosi nadosobního, čemu se má podvoliti. Právem tedy není subjektivní výtvor myšlenkový na předpokladu hodnoty dobra konstruovaný, nýbrž jen objektivní normu nazýváme právem. V otázce však, v čem spočívá tato objektivnost normy, mínění velmi se rozcházejí.

9. Jednajíce o pojmu objektivnosti upozornili jsme, že tímto výrazem nevyjadřujeme jakousi prostorovou relaci mezi subjektem a objektem, myšlenkovým obsahem, nýbrž hodnotu, již myšlenkový obsah má u srovnání s jinými myšlenkovými obsahy (díl III., I). Antitesí: subjektivní-objektivní tedy nevyjadřujeme rozdíl mezi psychickým a fysickým, smysly zjistitelným bytím, nýbrž rozdíl, jejž činíme mezi obsahy svého vědomí, rozeznávajíce ty, jež podmíněny jsou naší individualitou

a okamžitým rozpoložením naší mysli, od těch, jež nezávisle na naší individualitě v mysli každého jiného normálně myslícího stejnou hodnotu by míti měly. Předpokládá tedy objektivnost vždy hodnocení, a upozornili jsme, jak podle trojího vztahu, v němž člověk může státi k ostatní skutečnosti, rozeznáváme obsahy vědomí, jež jsou objektivní podle hodnoty pravdy, jiné, jež jsou objektivní podle hodnoty dobra, a konečně skutečnost samu, jež jest pro nás objektivní za předpokladu hodnoty krásna (díl III., 9, 11, 12).

Upozornili jsme též, jak formy našeho myšlení za předpokladu hodnoty pravdy, totiž vyloučení momentu vůle při tom, působí, že tu skutečně objektivní si nutně myslíme v jakési prostorové relaci k sobě, z čehož povstává potom optický klam, že nám objektivnost splývá s hmotností á nutností. Poněvadž pak v posledních stoletích světový názor byl vybudován na předpokladu hodnoty pravdy, odhodláváme se jen velmi těžko, abychom něco za objektivní uznali, co není objektivním podle hodnoty pravdy, že věříme jen v objektivní soudy, nevěříme však v objektivní normy.

Tento zvyk, mysliti ve formách teoretických věd, žene nás k tomu, abychom i tam, kde chceme cosi objektivního vypovídati o normách, tvořili teoretické poznatky o praktických poznatcích, čili, abychom ztělesnili praktický poznatek v kulturním zjevu, a spracovávali pak takto vytvořený myšlenkový obsah jako zjev. Tu pak podle toho, co jsme nahoře o této kombinaci vyložili, mohou nastati dva případy: Buď onen praktický poznatek jest naivním poznatkem, v němž nerozeznáváme formy od obsahu, tak že určitý děj, určitý výsek ze skutečnosti ve formách chápání toho, co býti má, chápaný, nám representuje onen kulturní zjev (příklad manželství nahoře, str. 105, 110), nebo jest praktický poznatek vědomým výtvorem myšlenkovým, pak si zůstáváme vědomi rozdílu mezi tímto myšlenkovým výtvorem a skutečností, a vidíme v tomto myšlenkovém výtvoru samém zvláštní skutečnost (příklad učení Aristotelovo, nahoře str. 107). V obou případech použití forem teoretického myšlení na tyto kulturní zjevy (v prvém případě na zvyky a obyčeje, v druhém na zákony) nese s sebou, že v pojmu práva nám moment vůle či času mizí. Právo tu vystupuje jako cosi, co jest, otázka, zda obsah práva jest správný, tu nemá stejně smyslu, jako nemá smyslu tato otázka při zjevech přírodních.

Poněvadž toto promítání práva do řady zjevů se děje nevědomky, jest tu velké nebezpečí, že právo jako zjev smísíme s jinými zjevy, jež jen vně po určité stránce se podobají oněm zjevům, v nichž ztělesňujeme právo pro své poznání.

Tak se nám vysvětluje častá záměna práva s mocí a s empirickou vůlí zákonodárcovou.

Záměna práva s mocí spolupůsobí všude tam, kde se ptáme, zda náleží k pojmu práva, aby bylo vynutitelné, aby za ním stála moc, jež by třeba násilím zjednala mu uznání[23]). Tato otázka by vůbec neměla smyslu, kdybychom neztělesňovali práva v určitých zjevech. Neboť dokud jsme si vědomi, že právo jest myšlenkový výtvor opírající se o rozlišování mezi tím, co má, a tím, co nemá býti, jest okolnost, zda skutečnost tomuto myšlenkovému výtvoru odpovídající jest v příčinné souvislosti s nějakou hrozbou nebo ne, úplně nerozhodnou pro hodnocení toho, co býti má, jako práva. Nebo obráceně řečeno: dokud se ptáme po motivaci jednání, po jeho psychologické kausalitě, hledíme na jednání jako na cosi, co jest, uvědomujeme si jen rozdíl mezi tím, co jest, a tím, co není, a za tohoto předpokladu jest právo nepochopitelné. Jakmile však se ptáme, co má, a co nemá býti, jest naopak zcela nepochopitelné to, co můžeme chápati jen, činíme-li rozdíl mezi tím, co jest, a tím, co není, tedy také faktická moc. Ptáme-li se tedy, náleží-li k pojmovým znakům práva jeho vynutitelnost, jest již otázka sama důkazem, že jsme právo zařadili mezi zjevy, učinili předmětem svého poznání, že na ně hledíme, jako na cosi, co jest. Ale pak celý děj, v němž vidíme právo ztělesněné, se nám jeví jako faktický děj, a neptáme se vlastně, je-li právo vynutitelné, nýbrž, je-li vynucováno. Neboť i ona možnost vynucení, na niž tu klademe důraz, jest faktická možnost, pravděpodobnost, jíž neříkáme, že by mělo k vynucení dojíti, nýbrž jen zjišťujeme poměr mezi počtem případů, kdy k vynucení došlo a kdy nedošlo.

Kdybychom však znak vynutitelnosti chápali normativně, mínili tím, že právem jest určité jednání jen tenkráte, má-li býti vynuceno, pak již nehledíme na právo jako na cosi, co jest, nýbrž jako na cosi, co býti má, a názvem práva tu vyzvedám ty možnosti jednání, jež vznikají pod psychologickým tlakem vnější hrozby. Jinými slovy: rozeznávaje jednání, jež býti má, a jež nemá býti, dávám do prvé skupiny jen taková jednání, jež vznikají pod tlakem násilí, ostatní jako indiferentní pomíjím při svých právních úvahách.

Jak patrno, jest v obou formulacích otázka vynutitelnosti práva otázkou čistě terminologickou. V prvém případu z řady skutečného dění vyzvedám a názvem práva slučuji ta skutečná dění, při nichž aspoň zpravidla zjišťuji vynucení, v druhém z možností jednání vyzvedám a názvem práva slučuji ty možnosti jednání, kde coactus voluit. Nemá-li tento spor se zvrhnouti v pouhé slovíčkářství, musíme si uvědomiti podnět, proč tyto

[23]) Geny: Science, I., str. 48 s další literat. — Münsterberg: Werte, str. 375.

skupiny zjevů, resp. tyto možnosti jednání proti ostatním odlišuji. Jde tu totiž nepochybně v obou případech o individualisaci, o tvorbu idiografického poznatku v prvém, technického v druhém případě. Upozornili jsme však, že individualisujícím momentem při idiografických poznatcích jest vždy jakási hodnota, jakýsi cíl, jehož chci dosíci, při technických poznatcích jakási skutečnost, do níž chci zasáhnouti. Musím tedy v obou případech se tázati, proč vlastně pojem práva tvoříme, a teprve podle odpovědi na tuto otázku mohu rozřešiti otázku, náleží-li pak vynutitelnost mezi znaky práva v tomto smyslu. Pro naše účely kratší jest opačná cesta: Můžeme se totiž též ptáti, jaké potřebě vyhovuje pojem práva, v němž obsažen jest znak vynutitelnosti, resp. na který obor skutečné činnosti myslím, odlišuji-li jednání, jež se děje pod tlakem násilí od ostatních. V obou případech mám podnět k rozlišení vynutitelného jednání od ostatních jen pak, jde-li mi o činnost subjektu, jenž jednání vynucuje, držitele moci, tedy v našem případě státu. Jen tedy tehdy, hledím-li na právo se stanoviska státu, jest mi potřebou, abych názvem práva shrnul ve zvláštní skupinu na jedné straně zjevů, na druhé možností jednání kulturní zjevy, resp. možnosti, při nichž zjistím moment moci. Jinými slovy: tam, kde mi jde o idiografický, kulturní, tedy historický pojem práva, budu požadovati znak vynutitelnosti tam, kde mi půjde o vylíčení života lidí ve státě, tedy tam, kde předpokládám, že ve státě ztělesněna jest v terminologii Rickertově jakási h o d n o t a. Předpokládám tu tedy, že stát jest cosi, co má býti, a podle vztahu k tomuto cíli individualisuji skutečnost. Tu teprve se mi odliší lidská jednání v ta, do nichž stát jako držitel moci zasahuje, a v ta, jež probíhají bez intervence státu. Podobně tvořím-li individuální, technický, kulturní, tedy juristický pojem práva, budu požadovati znak v y n u t i t e l n o s t i tehdy, půjde-li mi o zjištění, jak mám jednati, abych jako orgán státu stát udržel nebo určitým směrem jeho existenci zabezpečil. Tu teprve si uvědomím možnost mocí jednání vynutiti, a mám podnět, abych tuto možnost od ostatních odlišil. Zde tedy předpokládám stát jako cosi jsoucího, a vybírám možnosti jednání, jež touto skutečností jsou mi dány.

Že v obojím směru velmi intensivní zájmy mne nutí, abych tyto skupiny zjevů, resp. možností od jiných zvláštním jménem odlišil, netřeba doličovati. Otázka jen jest, zda tyto zájmy jsou tak intensivní, že se jeví věcí žádoucí, abych na tyto idiografické, resp. technické pojmy omezil název práva.

Přihlédneme-li totiž bedlivěji, vidíme, že předpoklad státu v obojím smyslu mne nutí, abych názvem práva slučoval zjevy, resp. možnosti vnitřně velmi různorodé.

10. Pokud pěstuji jen historii lidského života ve státě, jest mi lhostejno, jakou povahu mají ona jednání, jež stát vynucuje. Zjišťuji tu jen skutečnost, že určitá jednání se vyskytují, jež jsou ke státu v tak těsném spojení, že je stát vynucuje. Podobně bych asi tam, kde by mi šlo o zjištění, čím se lidé živí, počítal mezi potraviny i hlínu a zajatce, poněvadž se vyskytují národové, kteří se za jistých okolností živí hlínou nebo masem svých zajatců. Budu-li však definovati potraviny, sotva přihlédnu k těmto skutečnostem. Tedy historicky zjištěná skutečnost, že lidé určité předměty pojídají, ještě nečiní o sobě z nich potravinu. Podobně víme, že stát vynucuje nejrůznější jednání: má tu tato skutečnost stačiti k tomu, abychom tuto skupinu jednání shrnovali názvem práva?

Podobně má se věc i při technickém pojmu práva. K tomu, abych zachoval stát, mohou nejrůznější formy násilí býti vhodným prostředkem. Může býti radno vnucovati obyvatelům státu určité náboženství, určitý jazyk, může se za účelné pokládati osazovati pohraniční území obyvatelstvem určitého přesvědčení, a pod. Stejně může s lékařského stanoviska býti radno, aby nemajetný tuberkulosní se odebral na rok do Egypta, nebo s technického stanoviska radno, aby k těžení stříbra z dolů byly provedeny stavby, jejichž cena by převyšovala cenu vytěženého stříbra. Jest právě vlastností každé technické úvahy, že se omezuje na určitý výsek skutečnosti, pomíjejíc právě k jasnému propracování možností v tomto výseku daných souvislost této skutečnosti s jinými. Tvorba technických poznatků předpokládá vždy empirický, a tím již relativní cíl, a docházíme k prakticky nemožným důsledkům, hledíme-li na takový cíl jako na cosi absolutního.

Pravíme-li však, že něco jest právem, chceme tím říci cosi více, než že jest to k technickému účelu udržení státu žádoucí, že stát celou svou mocí by to měl vynutiti. Hledíme-li na právo s tohoto technického stanoviska, obracíme myšlenku, již slovem „právo“ chceme vyjádřiti. Neříkáme, něco jest právem, poněvadž by to stát měl vynutiti, nýbrž naopak, stát by to měl vynutiti, poněvadž jest to právem. Nemůžeme tedy uznati stát za cíl práva, nýbrž naopak hledíme na právo jako na cíl státu. Nebo jinými slovy: jen potud, pokud věřím, že stát jest neomylný ve věcech práva, mohu se spokojiti tímto technickým pojmem práva a uznati za právo jen to, co stát má vynucovati. Je-li ale vynutitelnost pojmovým znakem práva jen tehdy, hledíme-li na právo jako na technický prostředek k udržení státu, a vím-li, že orgány státu se mohou mýliti o tom, co býti má, jest již z toho patrno, že shrnujeme-li názvem práva ta jednání, jež mají býti vynucena, tvoříme pojem, jenž myšlenku, která slovem „právo“ vyjádřena býti má, jen velmi nedokonale vystihuje.

Prvek moci nám tedy vniká do pojmu práva jen tehdy, používáme-li názvu práva pro pojmové konstrukce buď historické nebo technické, jež mohou, ale nemusí vystihovati myšlenku, již slovem „právo" vyjádřiti chceme, tak že nemůžeme znak vynutitelnosti, v němž právě moment moci se skrývá, uznati za pojmový znak práva.

11. Upozornili jsme na to, že hlavní pohnutkou k záměně práva s mocí jest snaha, ono rozlišování mezi tím, co má, a tím, co nemá býti, jež právo předpokládá, postaviti na pevnou půdu, nalézti objektivní kriterion práva. Poněvadž pak při objektivnosti myslíme především na cosi, co mimo subjekt existuje, hledíme na právo jako na zjev, a domníváme se, že právo jen jako zjev může býti čímsi na naší libovůli nezávislým. Tím ale, že právo promítáme do řady zjevů, uvědomujeme si znaky, které zjevy, v nichž právo vidíme ztělesněny, mají společné, a podle těchto znaků tvoříme pak pojmy práva, do nichž námi způsobem, jejž jsme stopovali, vnikají cizí prvky, mezi nimi zvláště prvek moci.

Tento cizí prvek nám však do pojmu práva vniká ještě druhou cestou. Hledáme totiž v něm prostředek, jak vysvětliti platnost práva. Za platné pokládáme jen to právo, jež se může uskutečniti, tedy myšlenkový výtvor, jemuž v empirické skutečnosti cosi odpovídá, jejž v určitém výseku skutečnosti si můžeme mysliti ztělesněný. Poněvadž však přece cítíme, že právem nevypovídáme, že něco jest, nýbrž, že něco má býti, tedy není, hledáme ve skutečnosti aspoň příčinu, jež by obsah práva vyvolati, vynutiti mohla, nebo měla.

Přihlédneme-li bedlivěji, vidíme, že tu máme před sebou stejnou metodickou chybu, jakou jsme stopovali v předešlém článku.

Tím, že činíme právo předmětem svého poznání, že tedy tvoříme poznatky, teoretické o právu jako kulturním zjevu, snadno upadáme do omylu, že zaměňujeme formy chápání toho, co jest, s formami chápání toho, co má býti. Tak vynutitelnost předpokládá kausální souvislost mezi jednáním a mocí, předpokládá tedy formy, v nichž chápeme to, co jest. Naproti tomu platnost předpokládá povinnost k jednání, možno ji tedy chápati jen ve formách, v nichž chápeme to, co má býti.

Tážeme-li se, náleží-li k pojmu práva jeho vynutitelnost, a myslíme-li při tom na právo jako na cosi, co má býti, nebo ptáme-li se, v čem spočívá platnost práva, a myslíme-li při tom na právo, jako na cosi, co jest, dopouštíme se stejné metodické chyby, jako kdybychom se ptali po šířce a výšce přímky. Předpokládáme totiž při otázce cosi, co z odpovědi jsme předem vyloučili. Při přímce předpokládáme jedinou dimensi, délku, nemá tedy smyslu se ptáti po její šířce a výšce. Tvoříme-li teoretické poznatky, předpokládáme jedinou hodnotu, hodnotu pravdy, rozdíl mezi tím, co jest a co není, zjednodušujeme ve svém

takto získaném myšlenkovém výtvoru skutečnost právě tím, že myšlenkové produkty ostatních hodnot vylučujeme, nemá tedy smyslu klásti otázku, jež předpokládá právě jednu z těch hodnot, jež při poznatku vylučujeme, totiž hodnotu dobra. Platnost však není myslitelna bez rozlišování mezi tím, co má, a tím, co nemá býti, bez hodnoty dobra. Vyjadřujeme-li tímto slovem právě vztah mezi subjektem a nadosobní normou v tom spočívající, že subjekt jako bytost normálně myslící má podle zákonů myšlení určité ‚to býti má' uznati za normu svého jednání. Ukázali jsme pak nahoře, že o nějaké povinnosti k jednání při poznatku (teoretickém) nelze mluviti, nýbrž jen při rozhodnutí. Dokud tedy na právo hledíme jako na kulturní zjev, nemá otázka po jeho platnosti vůbec smyslu. Jen proto, že tu jde o poznatek o zjevu kulturním, upadáme do omylu, že zaměňujeme existenci jeho s platností. Tím, že myšlenkovému obsahu přisuzujeme existenci, chápeme jej ve formách, jimiž chápeme to, co jest, třeba by, jako jest tomu právě při kulturních zjevech, tyto formy byly jaksi převlečeny přes formy, jimiž chápeme to, co býti má. Abych totiž mohl vůbec právo mysliti, musím předpokládati rozdíl mezi tím, co má a co nemá býti. Takto utvořený myšlenkový výtvor mohu však chápati jako cosi jsoucího, tedy činiti rozdíl, zda to jest či není. U takto získaného myšlenkového výtvoru však mohu právě mluviti jen o existenci, nemohu však mluviti o platnosti. Zde totiž se předpokládá jen vůle k pravdě, a tedy povinnost k uznání toho, co o právu vypovídám, za pravdu. Chci-li však mluviti o platnosti, musí tu býti jakási povinnost k jednání a té nemůže býti tam, kde vedle vůle k pravdě, k poznání, není vůle k dobru, k jednání. Tedy mohu o platnosti práva mluviti jen, chápu-li je jako cosi, co býti má, netvořím-li soudy o právu, nýbrž normy, jež samy jsou právem. Jinými slovy: jen právo, jež jest zážitkem, platí, nikoliv právo, jež jest poznatkem.

A tím se vracíme k východisku všech těchto metodických sporů právnických, totiž k otázce objektivnosti práva.

Světový názor, jenž jen poznatkům přisuzoval objektivnost, musil vésti k záměně existence s platností. Myšlenkový postup, jímž se k této záměně dochází, jest asi tento: Právo jest to, co býti má. Ale není každé ‚to býti má' právem, poněvadž činím někdy rozdíly mezi tím, co býti má, a tím, co nemá pod tlakem okamžité své nálady. Musím tedy rozeznávati objektivní ‚to býti má' od subjektivního. Podle čeho však poznám, že určité ‚to býti má' jest objektivní? Na tomto bodě úvahy dopouštíme se obyčejně metodického poklesku právě pod vlivem světového názoru, jenž jen poznatkům, nikoliv však rozhodnutím přisuzuje objektivnosti. Soudíme totiž takto: Abych poznal, zda určité ‚to býti má' jest objektivním, musím se přesvědčiti, že existuje, musím si učiniti o něm poznatek. Tedy určité ‚to býti má' jest objektivní jen tenkráte, zjistím-li je

jako cosi jsoucího. Objektivní, platné jest tedy právo, podle něhož buď většina lidí se řídí, nebo jež zjistím jako rozhodnutí určité autority.

Metodický omyl této argumentace jest tuším nyní na jevě. Jest to právě používání slova „objektivní" v dvojím smyslu: Hledám objektivní podle hodnoty dobra, a odpovídám objektivním podle hodnoty pravdy. Ptám se na výšku a odpovídám délkou.

Přes to právě tato záměna platnosti s existencí nám ukazuje směr, v němž asi leží rozřešení tohoto problému. Platnost a existence jsou dvě různé kategorie, jež se nemohou vzájemně zastupovati; proto však, že jen v existenci hledáme objektivnost (existence jest nám prototypem objektivnosti), domníváme se, že cosi může býti objektivně platné jen tenkráte, existuje-li to.

Přehlížíme při tom, že to, co existuje, jest objektivní jen jako poznatek, jen tenkráte, chápu-li to správně ve formách, v nichž se dorozumíváme o tom, co jest. Že tedy skutečnost, abych o ní mohl říci, že jest, musím myšlenkově spracovati v poznatky pravdivé, a že tyto pravdivé poznatky od omylů a klamů rozeznám jen, předpokládám-li povinnost ke správnému myšlení. Jsem-li si však vědom, že jsem této povinnosti dostál, pak je mi lhostejno, zda snad všichni ostatní odchylné poznatky tvoří, nebo předkládá-li mi autorita nějaká jako pravdu odchylný poznatek. Že tedy u jiných, zvláště u autority se stejným poznatkem se setkávám, může mne utvrditi ve víře v objektivnost mého poznatku, nemůže mi však tam, kde vědomou činností poznatky tvořím, objektivnost poznatku nahraditi.

Stejně jest však tomu i při objektivnosti práva, jen že tu nejde o poznatek o tom, co jest, o rozlišování toho, co jest, od toho, co není, nýbrž o poznatek o tom, co má býti, o objektivní rozlišování toho, co má býti od toho, co býti nemá. Nemůže tedy objektivnost, platnost práva spočívati v jeho existenci; pokud na právo hledíme jako na cosi jsoucího, nemá otázka po jeho platnosti smyslu.

12. Podle čeho však poznám tedy objektivnost, či platnost práva? Opět objektivnost našich poznatků o tom, co jest, našich soudů, nám tu ukazuje cestu. Proč dávám přednost jednomu soudu před druhým, pokládám jej za objektivní? Běžný názor jest tu s odpovědí hned po ruce. Pravdivý jest ten soud, jenž souhlasí se skutečností. Viděli jsme však, že abych o skutečnosti vůbec něco vypovídati mohl, tedy též ji srovnávati se svými soudy, musím ji zjednodušiti, zaměniti ji naivními výtvory myšlenkovými. Tato obvyklá definice pravdy tedy znamená spoléhati se na zdravý instinkt rasy, jež mi v mých naivních poznatcích odevzdala své tisícileté zkušenosti. Proto ve všedním životě s tímto kriteriem vystačíme. Tam však, kde jde o vědomou tvorbu nových poznatků, musím nový svůj poznatek srovnávati s jinými, nepochybnými svými poznatky, a pokládám za pravdivý teprve ten poznatek, jejž mohu bez vnitřního odporu

pojmouti do jednotné soustavy svých poznatků. Windelband a Rickert ukázali dvojí cestu, jíž takto k objektivním poznatkům mohu dojíti. Buď totiž si uvědomuji, co můj poznatek má společného s ostatními, tedy diskursivním myšlením jej rozkládám a jednotlivé jeho prvky, jež slučuji pak tak, jak je i v jiných poznatcích nalézám, až se mi podaří jej vpracovati do soustavy jednotného chápání toho, co jest; nebo si uvědomuji, čím od jiných se liší, tedy zase jej rozkládám, a takto získané prvky pořádám podle vztahu k nějaké obecné hodnotě.

K těmto výkladům o tvorbě objektivních poznatků tu jen zběžně odkazujeme, abychom upozornili na dvojí cestu, jíž i svá rozhodnutí s obecnou platností, tedy objektivně mohu tvořiti. Jako naše naivní poznávání jest z největší části poznáváním idiografickým, tak i naše naivní rozhodování se jest z největší části rozhodováním technickým. Chci věděti, jak určitého konkretního cíle bych dosáhl, a v denním rozhovoru také druhého přesvědčuji obyčejně tím, že mu ukazuji účelnost nebo neúčelnost jeho jednání.

Teprve na vyšším stupni úvahy s touto argumentací nevystačím. Tu mi k důkazu pravdy nestačí naivní zkušenost, nýbrž ptám se též, je-li tato zkušenost možná, t. j. myslitelná, mohu-li ji chápati jako logicky nutný důsledek jakýchsi obsáhlejších poznatků. Tak po bok idiografickým poznatkům se staví poznatky nomothetické, pok bok technickému rozhodování rozhodování normativní. V obou případech pomíjím zkušenost, tedy vztah poznatku k životu daných individuí, a hledám oporu pro obhájení objektivnosti svého poznatku v obecně platných zákonech myšlení.

O tom tedy, co býti má, přesvědčuji sebe i jiné dvojím způsobem: buď tím, že předpokládám určitý cíl, a stopuji kausální souvislosti, jež by podle zkušenosti k tomuto cíli vésti mohly. Mezi různými možnostmi jednání dám pak přednost té, jež podle zkušenosti poskytuje mi větší pravděpodobnost, že žádoucí výsledek nastane, než ostatní. Jest to analogie idiografických poznatků, jež též pokládám za tím objektivnější, čím jasněji v nich vystupuje vztah k člověku jednajícímu.

Druhá cesta, jak sebe i jiné o objektivnosti rozhodnutí přesvědčuji, spočívá v tom, že si uvědomuji, čím dané rozhodnutí se podobá jiným rozhodnutím za nepochybné pokládaným, tak že tímto směrem myšlení postupuji od konkretních cílů, snah, tužeb lidských, a snažím se o to, abych všechna rozhodnutí chápal jako myšlenkovou jednotu. Jednotlivé rozhodnutí pak pokládám za objektivně správné, podaří-li se mi prokázati, že podle zákonů myšlení vyplývá ze širšího, nepochybného nějakého rozhodnutí. Jest to analogon nomothetického poznávání, kde také dokazuji pravdivost poznatku tím, že poukazuji na myšlenkovou nutnost, s níž ze širšího jakéhosi poznatku vyplývá.

Ukázali jsme nahoře (díl III., 10), jak tento nomothetický postup není myslitelný bez uznání hodnoty pravdy jako čehosi existujícího, tedy bez ideálu přírody. Poznáváme ve skutečnosti tento ideál, jako po letech poznáváme známou tvář přes všechny změny, jež doba na ní zanechala. Odmyslíme si právě z mnohotvárné a stále měnivé skutečnosti ty rysy, jež nemá společné s ideálem, čili opravujeme své naivní poznatky o tom, co jest, podle onoho ideálu pravdy.

Podobně jsme poukázali (díl III., 13) k tomu, že jednotné chápání toho, co býti má, jež jest podstatou normativního myšlení, předpokládá ztělesnění hodnoty dobra v ideálu kultury. A opět tu poznáváme svou cestu, nalézáme správné rozhodnutí tím, že v oné směsi snah, tužeb, cílů, v nichž naivnímu našemu myšlení se jeví budoucnost, hledáme rysy společné s onim ideálem, že naivní a technická rozhodnutí svá opravujeme podle předpokládaného ideálu. Jako bez ideálu přírody není objektivního poznání, tak bez ideálu kultury není objektivního rozhodnutí.

Tento ideál kultury stejně jako ideál přírody není mimo nás, nýbrž jest v nás: jest to určitá disposice myšlenková umožňující nám, abychom tvořili myšlenkové výtvory obecně platné, objektivní, abychom nepodléhali okamžitým náladám a individuálním, svým stavům. Objektivním tedy a proto platným není právo proto, že je vynutitelné, nýbrž proto, že je uznáváme za cosi, co býti má bez ohledu na naši individualitu. Platnost práva tedy nespočívá v jakési kausální nutnosti, jež v úvahách o tom, co býti má, nemá smyslu, nýbrž nutnost, jíž právu podléhám, jest myšlenková nutnost. Právo není příčinou, nýbrž důvodem mého jednání, vysvětluji-li své jednání právem, nejdu od účinku k příčině, nýbrž od důsledku k důvodu.

Jen obvyklé nám již směšování přírodovědných poznatku se skutečností nám zakrývá, že stejně se věc má i v oboru našich poznatků o tom, co jest. Objektivními jsou jen mé poznatky o skutečnosti, nikoliv skutečnost sama, jež se vůbec vymyká diskursivnímu myšlení. Uznávám-li tedy něco za objektivní poznatek, nepodléhám nějakému tlaku z venčí, nýbrž vyhovuji zákonu myšlení. Platnou pravdou tedy není ta, jíž skutečnost odpovídá, nýbrž ta, jež odpovídá zákonům našeho myšlení, k uznání pravdy mne nenutí skutečnost, nýbrž povinnost správného myšlení.

13. Chci-li tedy mluviti o platném právu, nesmím na právo hleděti jako na cosi, co jest, nýbrž jako na cosi, co má býti. Právo se mi tu jeví jako jedna z možností mého jednání, a sice jako ta možnost, jež zasluhuje přednosti před ostatními proto, že není podmíněna mou individualitou, že jest nadosobní, objektivní.

Právo tedy není předmětem, jejž poznávám, nýbrž jest způsobem, jak mohu jednati, není poznatkem, nýbrž zážitkem. Jinými slovy: právo nepoznáváme, nýbrž tvoříme. Jakmile je chceme poznati, musíme mu odníti to, co mu dodává smyslu, musíme je ze skupiny zážitku přesunouti do skupiny poznatků. To však není tak velkou závadou, jak by se na první pohled mohlo zdáti. Zůstáváme-li si totiž vědomi zvláštní struktury těchto myšlenkových výtvorů, můžeme do značné míry se uvarovati omylů, jež z tohoto promítnutí práva do jiné roviny myšlení snadno povstávají.

Tu pak již dosti jsme zdůraznili, že musíme, chceme-li právo chápati, předpokládati rozdíl mezi tím, co má, a tím, co nemá býti. Právo tedy náleží jako myšlenkový výtvor mezi praktické výtvory myšlenkové, jako zjev mezi zjevy kulturní. Tím však, že zařaďujeme právo mezi praktické výtvory myšlenkové, vzniká nám otázka, zda si je máme mysliti jako technický, či jako normativní myšlenkový výtvor. Neboť tím, že jsme ukázali, že myšlenkový výtvor, abychom naň jako na právo mohli hleděti, musí býti objektivní, tato otázka ještě rozřešena není. Jsou technické poznatky stejně objektivní, jako normativní, podobně, jako Rickert dokázal, že idiografické poznatky jsou stejně objektivní, jako nomothetické.

Technické poznatky liší se od normativních tím, že při nich předpokládáme jakýsi empirický cíl. Podle tohoto cíle pak slučujeme v myšlenkové jednoty poznatky o tom, co má býti. Tak medicina podává nám systematicky poznatky o tom, co má a co nemá býti, předpokládáme-li cíl udržení lidského života až po meze trvání. Podle tohoto cíle mění se pak i poznatky. Poučky medicinské by se ihned změnily, kdybychom za cíl si nekladli trvání lidského života, nýbrž jiný cíl, na př. dosažení maxima výkonnosti v tom neb onom směru. Podobně má se věc i v technologii.

I na právní vědu někdy hledíme jako na vědu technickou. Vidíme pak empirický cíl právních norem ve státě. V právu podle tohoto učení slučujeme poznatky o tom, co býti má a nemá, předpokládáme-li, že chceme udržeti stát jako sociální útvar. I tu dojdeme k různým poznatkům podle toho, jak tento cíl si představujeme. Bude pak jiné objektivní právo ve státě, v němž vidíme pouhé sloučení individuí na určitém území, jiné, vidíme-li ve státě organisaci, zaručující promyšlenou dělbou funkcí maximum výkonnosti, a tu zase, jde-li nám o maximum odporu proti jiným státům, o maximum hospodářské výkonnosti, o maximum mravnosti, atd.

Takto můžeme na právo hleděti však právě jen potud, pokud některý z cílů tu naznačených pokládáme aspoň za tak nepochybný, jako medicina udržení lidského života. Jakmile stát jako cíl činnosti stane se nám pochybným, počíná se právu jako technické vědě bortiti půda pod nohama. Jest tomu stejně, jako

v idiografických vědách: jakmile zájem, na nějž své poznatky vztahujeme, se nám stává nejasným, stává se i idiografický obraz skutečnosti mlhavým, nepěstujeme vědu historickou, nýbrž subjektivně přibarvené kronikářství. Tak i právní věda, pokud na ni hledíme jako na vědu technickou, pozbývá rázu objektivnosti v té míře, jak představa o státě jako cíli našeho jednání se stává mlhavější. Technická věda právní, tedy by mohla býti objektivní jen tenkráte, kdybychom měli objektivní ideál státu. Takový ideál však jest myslitelný jen jako produkt víry, nikoliv jako produkt vědy, jen jako intuitivní zážitek, nikoliv jako rozumový poznatek. Jakmile počneme o takovém ideálu hloubati, svým diskursivním myšlením jej analysovati, mizí nám pod rukama. Není to jako ideál přírody a kultury jen forma myšlení představovaná jako skutečnost, nýbrž naopak, jest to určitá nejasně pochopená skutečnost představovaná jako hodnota. Čemusi z toho, co jest, přisuzujeme tu významu čehosi, co má býti.

To činíme ovšem v každé technické vědě. Tu však, jako v medicině, v technologii opírá se ona idealisovaná skutečnost o jasné objektivní poznatky o skutečnosti. Při zjevu tak složitém, jako jest stát, však nám tyto jasné poznatky chybí téměř úplně, takže jsme odkázáni na více méně subjektivně přibarvené dohady. Jsou v dějinách okamžiky, kdy jednotlivci, a po nich často celé národy jakýmsi mimořádným napjetím intuice se vžijí do společného bytí státu, vystihnou jej estetickým chápáním jako skutečnost, a dovedou pak vytvořiti objektivní ideál státu. Zpravidla však jest naše schopnost intuitivního chápání tak seslabena, zatlačena zvykem diskursivního myšlení, že, nemajíce po ruce objektivních poznatků, nahražujeme je subjektivními míněními, a idealisujíce je, tvoříme subjektivně zbarvený ideál státu. Pak však i právní věda podle tohoto cíle orientovaná jest subjektivní, přestává býti vědou.

K tomu však přistupuje další: Ptáme-li se, co jest, a co není právem, nemáme na mysli jen možnosti jednání, jež udržují nebo ohrožují stát. Naopak většina našich tužeb, snah, úmyslů, o nichž v právu rozhodujeme, zda mají nebo nemají býti, má cíle mnohem bližší. Jdu-li něco koupiti, uzavírám-li manželství, mstím-li se na svém nepříteli, chci také věděti, zda tyto činy podnikám správně nebo nesprávně. Na to nelze se zastanci technické vědy právní odpověděti: tato rozhodnutí jsou právnicky zcela indifferentní, dokud nejde o otázku, zda a jak má z podnětu takového mého jednání zakročiti státní orgán nějaký. Neboť, mluvím-li o právu, nemíním tím, že onen státní orgán správně nebo nesprávně zakročil, nýbrž míním tím, že státní orgán mne bude podporovati, rozhodnu-li se správně, vystoupí proti mně, rozhodnu-li se nesprávně. Budu-li přesvědčen, že jsem se rozhodl správně, budu odpor státního orgánu pociťovati za bezpráví, třeba by orgán tento se svého stanoviska,

tedy pokud jde o zajištění státu, jednal správně. Tento konflikt možno rozřešiti jen dvojím způsobem. Buď, že předpokládám při každém svém jednání stát za konečný cíl, nebo že uznám, že jest možno bez ohledu na cíl dojíti k poznání objektivního práva. První možnost znamená, že při každém jednání musíme dvakráte se rozhodovati: jednou, je-li mé jednání technicky správné, účelné, za druhé pak, je-li též správné technicky s ohledem na stát, nepoškozuji-li tím též stát. Tím však do všeho našeho jednání by vnikal prvek nejistoty. Neboť při složitosti státního života nelze v jednotlivém případě souvislost vystopovati, nehledě k tomu, že vůbec již samým technickým pojímáním práva ohrožujeme vážně jeho objektivnost.

Zbývá tedy toliko druhá cesta. Totiž, že tvořím v právu poznatky objektivní o tom, co býti má, cestou normativní. Totiž abstrahuje otl konkretního cíle se snažím pochopiti své rozhodnutí jako článek v jednotné myšlenkové soustavě toho, co býti má. To jest také pravidelná naše argumentace při právních úvahách. Posuzuji-li své jednání právnicky, neptám se, je-li účelné, pomíjím tedy cíl, nýbrž ptám se, co by se stalo, ‚kdyby všichni tak jednali'. V této primitivní formě právnického uvažování právě jest skryta základní myšlenka normativního postupu. Spočívá v tom, že si uvědomujeme, co mému rozhodnutí jest společného s jinými rozhodnutími, chci své rozhodnutí chápati jako případ obsáhlejšího jakéhosi rozhodnutí, obsáhlejší normy [24]).

14. Vidíme tedy, že právo předpokládá praktickou a sice normativní tvorbu poznatků o tom, co býti má. V právu slučujeme ve vyšší jednotu ony jednotlivé technické poznatky, jež ohledem na konkrétní cíle tvoříme, počítaje k nim i technické poznatky vztahující se na udržení státu. Jen tak si možno myšliti objektivní poznatky právní nezávislé na daném státu, tedy mezinárodní právo, i uvnitř státu objektivní poznatky umožňující řešení konfliktů mezi technickými rozhodnutími jednotlivců a rozhodnutími vyplývajícími z techniky státní. Proto také pozorujeme, že i při výkladu určitého zákona snažíme se dojíti vždy k takovým rozhodnutím, jež by nejen s doslovem daného zákona se srovnávalo, nýbrž i nebylo v odporu s ustanovením jiného zákona, jen tak si můžeme vysvětliti, proč za ‚nemožné' pokládáme, aby mezi různými normami právními byl odpor. Předpokládáme právě jednotný systém poznatků o tom, co býti má, pracujeme, třeba pod jménem vůle zákonodárcovy s ideálem kultury.

---

[24]) Na tento, „estheticky moment v právu" upozorňuje již Jhering: Unsere Aufgabe (Jherings Jahrbücher, I., 1857, str. 1 n.), str. 12.

Stejným způsobem postupujeme však i v etice. I tam pomíjíme konkrétní cíl svého jednání, neptáme se, jako v technických vědách, zda naše rozhodnutí jest účelné[25]), nýbrž snažíme se jednotlivé jednání chápati jako důsledek obsáhlejší normy. V čem spočívá rozdíl mezi etikou a právem? Tato otázka působí proto tuším tak nepřekonatelné obtíže, že zase se nám tu vtírá zvyk směšovati myšlenkový výtvor se skutečností. Proto se domníváme, že rozdíl můžeme vystihnouti tím, že určité normy jako předměty svého poznání zařadíme mezi normy etické a jiné mezi normy právní. Ale ať pak za kriterion vezmeme ten neb onen znak, vždy narazíme na nepřekonatelnou překážku v tom, že jsou aspoň jednotlivé případy, jež náležejí do obou skupin. Tak zvláště rozlišování mezi autonomními mravními a heteronomními právními normami nevyhovuje, poněvadž tu srovnáváme mravní normy jako něco, co má býti, s právními normami jako čímsi, co jest. Neboť nepochybně, omezujeme-li se na zjišťování norem, jež lidé ve skutečnosti za mravní pokládají, setkáváme se s celou řadou norem, jichž poslouchá pod tlakem autority. Pravíme-li tedy, že mravní normy jsou autonomní, pravíme tím, že mají býti autonomní, vypovídáme tedy, co má býti. Naproti tomu zjistíme-li, že lidé právních norem poslouchají pod tlakem autority, pohybujeme se ve sféře teoretických poznatků, a nijak tím nevyvracíme možnost praktického poznatku, že by jich měli poslouchati z vnitřní potřeby, tedy že by m ě l y býti autonomní.

Bližší našemu stanovisku jest již rozlišování mezi moralitou etických a legalitou právních rozhodnutí[26]). Souhlasíme totiž s tímto rozlišením, pokud se jím zdůrazňuje, že při etice jde o cosi vnitřního, při právu o cosi vnějšího. Nemůžeme však souhlasiti s tím, že by mravní norma se vztahovala jen na myšlení, právní jen na jednání. Neboť tímto rozlišením trháme jednotný děj našeho jednání, jež jest i procesem psychickým, myšlením, i procesem fysickým, činem. Myšlenka, jež asi k tomuto rozlišení vede, jest však tato:

Rozlišení mezi světem fysickým a psychickým jest již plodem našeho diskursivního myšlení. V přímém zážitku neuvědomuji si vněm plus zjev, úmysl a čin, nýbrž obojí splývá. To, co zažívám vnímaje, jest mi zjevem, to, co zažívám chtěje, jest mi jednáním. Při přímém intuitivním vnímání, instinktivním jednání tedy psychické s fysickým splývají. Teprve počínám-li uvažovati, rozkládati obsahy svého vědomí, uvědomuji si rozdíl: Jsou na př. obsahy vědomí, jež chápu prostorově, těm

[25]) Windelband: Praeludien II., str. 111, 163, 192. — Wundt: Welt, str. 373, 385. — Brentano: Ursprung, str. 29. — Lalande: Sur une fausse exigence de la raison dans la méthode des sciences morales (Revue de Métaphysique, XV., 1907, str. (18. n.), str. 22. — Částečně odchylně Külpe: Einleitung, str. 296.

[26]) Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, II. vyd., 1798, str. VI, XV.

říkám zjevy a jednání, a jiné, jež této formě chápání se vymykají, a těm říkám vnění a úmysl. Vyhovuje potřebě jednotnosti vědomí slučuji opět každou tuto skupinu ve zvláštní jednotu, a mluvím pak na jedné straně o přírodě, na druhé o duchu. To potud, pokud mi jde o vystižení toho, co jest, pokud tedy v jednotu slučuji své myšlenkové obsahy prožité, na minulost se vztahující. Tam, kde pořádám obsahy svého vědomí, pokud na budoucnost se vztahují, jejichž obsah tedy teprve se chystám prožíti, činíme však stejný rozdíl. To, co chápu prostorově, slučuji pak v jednotu kultury, to, co tomuto chápání se vymyká, slučuji v jednotu charakteru[27]).

Příroda má se tedy k duchu, jako kultura k charakteru, vědy přírodní se mají k psychologii jako právo k etice. I v právu i v etice tedy jde o praktické poznatky, a sice normativní poznatky o tom, co býti má, tedy o praktických myšlenkových výtvorech. Rozdíl mezi nimi spočívá jen v tom, že při prvých skutečnost chápu prostorově, při druhých slučuji v jednotu ta stránku svých zážitků, jež prostorovému myšlenkovému zachycení se vymyká.

Nepřekvapuje tedy, že mohu tutéž skutečnost, totéž rozhodnutí posuzovati i eticky i právnicky. Jest to úplná analogie případu, kdy tentýž vněm si uvědomuji i jako cosi fysického, i jako cosi psychického.

Tím se nám vysvětluje i stálá snaha psychologie spojiti se s přírodními vědami, práva sloučiti se s etikou. Vyplývá to z toho, že tu stejné formy myšlení používám na obě stránky téže skutečnosti. Proto také v ideálu, kde nám jde o formy myšlení a obsah nahražen konvenčním výtvorem myšlení, mizí nám rozdíl mezi přírodou a duchem, kulturou a charakterem. V ideálu přírody shrnujeme jak hmotné, tak psychické dění, v ideálu kultury shrnujeme jak to, co po právu, tak to, co podle zásad etiky má býti. Kultura, v níž by byli lidé nemravní, jest stejně nemyslitelná, jako příroda, v níž by byli lidé, jejichž duch by nebyl z tohoto světa, nepodléhal určitým přírodním zákonům.

Tím, že jsme právní a etické rozhodnutí poznali jako objektivní myšlenkové výtvory, vysvětluje se též rozdíl mezi právem, etikou a mravem. Pravím-li, že jednám, jak mrav mně káže, netvrdím tím, že by toto rozhodnutí bylo objektivní. Naopak, připouštím tím možnost jiného rozhodnutí[28]). Jest to tedy stejně subjektivní myšlenkový výtvor o tom, co býti má, jako jest mínění subjektivním výtvorem o tom, co jest. Nemůže ovšem

[27]) Windelband: Praeludien II., str. 89, 277.

[28]) Hatschek: Konventionalregeln oder über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung im öffentlichen Rechte (Jahrb. f. d. öffentl. Recht d. Gegenwart, III., 1909, str. 1 n.) str. 4, 34. Proti tomu Kelsen: Hauptprobleme, str. 105. — Radbruch: Grundzüge der Rechtsphilosophie (1914), str. 77—80.

býti poznatkem, co by nebylo míněním, a stejně nemůže býti právním nebo etickým rozhodnutím, co by nebylo aspoň individuálním mravem. Ale jen to mínění jest poznatkem, jež jest objektivní. Stejně i jen ten mrav jest právem nebo mravností, jenž jest objektivní.

15. Právo se tedy jeví jako velmi složitý myšlenkový výtvor, jenž předpokládá již myšlenky o tom, co býti má, a tyto myšlenky spracovává ve vyšší myšlenkovou jednotu zase za předpokladu hodnoty dobra, tedy zase za předpokladu, že cosi býti má. Dokud pěstujeme exaktní vědu právní, jež pěstována zpravidla pod názvem práva přirozeného, dokud tedy nemáme na mysli skutečný život, nýbrž jen tyto formy myšlení, a obsah jejich nahradíme konvenčním jakýmsi myšlenkovým výtvorem, na př. představou o záměrech naprosto svobodného individua, jest myšlenková skladba těchto myšlenkových výtvorů jasná, a můžeme tedy docházeti k nepochybným, exaktním poznatkům. Jinak jest tomu, přihlédneme-li k positivnímu právu.

Přechod jest tu stejně náhlý, jako jdeme-li od exaktních teoretických věd k positivním či empirickým vědám přírodním. Pramenem nejasností jest v obou případech, že místo obsahu konvenčního, jehož myšlenkové složení máme v rukou, tu musíme do těchže forem vpracovávati obsah naivní činností lidskou již spracovaný, jehož myšlenková skladba během staletí se stala již namnoze naprosto neprůhlednou. Neboť nesmíme se oddávati omylu, že bychom to, o čem poznatky tvoříme, přijímali přímo z rukou skutečnosti. Mezi námi a skutečností stojí tisíciletá duševní práce naší rasy, jež vytvořivši řeč, populární názory a předsudky, zvyky a tradice, žene již naše myšlení do určitých drah. Tím ovšem nám poskytuje možnost ohromné úspory práce při myšlení, za to však klade nám překážky často nepřekročitelné právě tam, kde od dosavadního chodu myšlení se uchylujeme, kde tedy skutečně nový poznatek, nové rozhodnutí tvoříme. Vždyť tu, abychom jen na jednu obtíž poukázali, musíme si tvořiti svou řeč, poněvadž právě v té řeči, jíž se dorozumíváme, se předpokládá onen poznatek, jejž jako chybný chceme vyloučiti.

V přírodních vědách, aspoň pokud jde o neživou přírodu, jest tato obrovská práce přetvoření obecné mluvy a nazírání takovým směrem, aby bylo možno dorozumění o tom, co jest, v rámci jednotného názoru, již z největšího dílu vykonána. Nad onou vrstvou naivních výtvorů myšlenkových leží tu již dosti hluboká vrstva vědomých výtvorů myšlenkových, poznatků získaných vědomou, jen k cíli poznání se odnášející snahou, takže zapracování nového poznatku do této již upevněné soustavy, a na druhé straně vyvrácení mínění nesprávných nečiní nepřekonatelných překážek.

Jinak jest tomu v oboru úvah o tom, co má býti. Tam všude ještě výtvory naivní činnosti myšlenkové leží na povrchu, uzavřeny kulturní vrstvou, ano, zdá se, jakoby mnohé z té kulturní vrstvy, jež pokrývá pole našich přírodovědných poznatků, bylo odneseno s pole našich poznatků kulturních, takže onen rozvoj našeho přírodovědného myšlení ještě oslabil naši schopnost myšlení kulturního.

Upozornili jsme na hlavní způsoby, jak se tvoří naivní výtvory myšlenkové. Jsou to nápodoba a vliv autority. Kdežto v přírodních vědách sotva již komu napadne, aby pravdivost svého učení hájil tím, že tak míní všichni, nebo, že určitá autorita toto mínění k věření předložila, v praktických vědách kulturních, zvlášť normativních, neznáme velmi často jiné argumentace než „tak se má jednati, poněvadž tak jednají všichni a se jednalo vždy", nebo, „poněvadž určitá autorita, na př. stát, nám tak ukládá". Při tom nepomyslíme, že ani oni „všichni", jichž se dovoláváme, ani „stát" nečerpají svoje rozhodnutí z nějakých transcendentních pramenů, nejsou depositáři nějakého vyššího zjevení, nýbrž že tu máme před sebou zase jen rozumové výtvory lidské, předpokládající rozdíl mezi tím, co má, a tím, co nemá býti, výtvory o to méně spolehlivé, oč méně máme záruky, že pro toto rozlišení byla skutečně směrodatnou jen tato hodnota, a nekřížila snad jiná snaha nevědomou snahu po rozlišení toho, co býti má, od toho, co býti nemá. Tam, kde dovoláváme se obecného mínění, možno ovšem do jisté míry předpokládati, že rušiví činitelé vzájemně se během tisíciletých zkušeností paralysovali, a pak že na rozhodnutí působilo instinktivní chápání skutečnosti. Přes to při nejasnosti pramenů, z nichž tyto poznatky o tom, co býti má, pryští, neposkytuje nám ani obecné přesvědčení pevné záruky správnosti.

Tak naše právní věda z největší části jest rekapitulací a systematickým pořádáním těchto naivních výtvorů myšlenkových, na něž jen nesměle a pozvolna ukládá se vrstva vědeckých poznatků o tom, co býti má. Vedle práva zvykového a zákonného právo právnické tak nepatrnou hraje úlohu, že jsou mnozí, kteří je vůbec popírají.

Příčina tohoto přezírání právnického práva jest asi zvláštní dvojité postavení, jež zaujímá v nynější společenské soustavě hlavní kontingent pěstitelů právní vědy. Historickým vývojem, jejž tu nemůžeme stopovati, se stalo, že v kruhu naší kultury stát se stal téměř výhradným pěstitelem práva. Důsledkem toho jest pak splývání práva se státní technikou i víra v neomylnost státu ve věcech práva. Zjev má mnoho podoby se stavem středověké vědy, dokud pěstování vědy bylo funkcí církve. Jako tu určité o autoritu církve se opírající poznatky přijímány bez bližšího zkoumání, a pravdivost ostatních poznatků posuzována podle toho, zda bylo možno je v myšlenkovou jednotu sloučiti s těmito dogmaty: tak tam, kde stát má monopol právotvorný,

jsou ty právnické poznatky, jež o autoritu státu se opírají, jakýmisi pevnými body, jimž soustava ostatních poznatků se musí přizpůsobiti. Toť asi metodologické vysvětlení nynějšího stavu právní vědy, jež uznává jen právo zákonné, zvykové právo jen potud, pokud jest státem připuštěno, a na právo právnické hledí asi tak, jako středověká věda na filosofii. Jest to ancilla ne sice theologiae, nýbrž znalosti zákonu.

K tomu přistupuje ještě další moment: Stát jako společenský útvar plní určité funkce, musí tedy vytvořiti také jakousi techniku, jak těchto svých různých praktických cílů dosáhnouti. Musí se brániti proti vnějším i vnitřním svým škůdcům, a tvoří tak právo vojenské a válečné i právo trestní, musí k výkonu těchto funkcí zřizovati orgány a jim předpisovati, jak své funkce mají plniti, a tak tvoří ústavní a správní právo i právo procesní, musí opatřovati prostředky hmotné, jichž k plnění svých funkcí potřebuje, a tvoří tak právo finanční. atd. Ve všech těchto případech rozhoduje se stát též mezi tím, co má a co nemá býti, stejně, jako soukromník, zařizující svou továrnu, nebo jakýkoliv spolek upravující svou činnost. Vždy tu jde o dosažení nějakého empirického cíle, a důvod, proč jedné možnosti úpravy tu dáváme přednost před druhou, jest její účelnost. Proč tuto skupinu technických poznatků rozeznáváme od jiných technických poznatků a přiřaďujeme k poznatkům právním, bylo by vůbec nepochopitelné, kdybychom právě stát nepojímali za pramen práva, kdybychom státu nepřisuzovali neomylnost ve věcech práva. Důsledek tohoto sloučení státně technických pravidel s pravidly právními jest pak, že obě tyto skupiny myšlenkových výtvorů přes svou různou myšlenkovou skladbu vzájemně na sebe působí, když obé máme v tentýž myšlenkový systém vpracovati. Technická pravidla nabývají cosi z rázu pravidel normativních, normativní z rázu pravidel technických. Právní normy, jež vznikly ze snahy po jednotném chápání toho, co býti má, pojímáme pak stejně za produkt vůle státu, jako právní normy, jež sledují určité státně technické cíle, pojímáme za projev snahy po jednotném uspořádání našich úmyslů, snah, přání. Tak myšlenkové složení poznatků právních stává se ještě nejasnějším, čím více jsme jednak tím, že nalézání práva jest věcí státních orgánů, jednak tím, že nečiníme rozdílu mezi státně technickými a právními normami. hnáni k přezírání významu práva právnického.

16. Se stanoviska metodologického bylo nutno o těchto zjevech se zmíniti, poněvadž jimi vysvětluje se mnohá otázka z nejasné doposud nauky o pramenech práva. Dříve, než se tážeme, co jest pramenem práva, zda zákon, zvyk či věda, musíme si jasně uvědomiti, proč vlastně otázku tuto klademe, zdali nám jde o zjištění historického fakta, či obsahu právního pravidla, či konečně zda otázku míníme metodologicky. V prvém případě hledíme na právo jako na kulturní zjev, tvoříme poznatky o něm, chceme vypovídati pravdu, co jest, pěstujeme historii právní nebo sociologii. Podle toho buď zjistíme, jak v dané době u daného národa se tvoří rozdíl mezi tím, co má a tím, co nemá býti, zda se tam větší váha přikládá tradici a nápodobě, či vlivu autority, či rozumové rozvaze. Jest to stejně obtížný historický, sociologický či národně psychologický problém, jako otázka, jak lidé v dané době si uvědomují rozdíl mezi tím, co jest, a tím, co není, zda více spolehají na tradici, či na autority, či na vlastní rozum. Hledáme-li odpověď k této otázce, pouštíme se do studia jistě velmi poutavého, jež však s otázkami, o něž jde v právu, asi jsou ve stejném poměru, jako — abychom se vrátili k příkladu, jehož jsme již jednou užili — historie učení o volném pádu s teorií volného pádu.

V souvislosti poněkud těsnější s vědou právní je druhá formulace otázky po pramenech práva, totiž, zda podle určitého právního řádu jest dáti přednost normě zákonné, či zvykové, či právnické. Jen že to není otázka po pramenech práva, nýbrž po obsahu práva. Postupujeme tu zase metodou teoretické vědy, ale kdežto v prvém případě máme na mysli onu směsici naivních výtvorů myšlenkových, jež v naší mysli zastupuje skutečnost, máme tu na mysli vědomý výtvor myšlenkový, jejž intuicí do své mysli přejímáme, abychom hned zase o něm pravdivé výpovědi pronášeli. Tedy v hořejším příkladě nejde nám o teorii volného pádu, nýbrž o Aristotelovo mínění o volném pádu. Otázku, zda toto mínění jest správné, tedy vlastní otázku fysikální, tu pomíjíme aspoň prozatím. Přecházíme však k ní ihned, jakmile se nespokojíme tím, co Aristoteles o volném pádu učil, nýbrž hledíme na jeho učení jako na jednu z možností, jak rozřešiti problém volného pádu. Tu tedy zapracováváme toto mínění do soustavy svých fysikálních poznatků, a došedše tak k poznání, že vybudováno jest na jiných předpokladech, než s nimiž dnes pracujeme, a vymyká se tedy jednotnému chápání zjevů přírodních, zamítneme je jako nesprávné, nepravdivé.

V rámci vlastní právní vědy tedy jen třetí formulace otázky po pramenech práva jest přípustna. Chceme znáti důvod, proč jednomu „to býti má", dáváme přednost před druhým. Nehledáme tedy jako při první historické a sociologické formulaci příčinu práva jako zjevu, nýbrž chceme znáti důvod správnosti svých právnických poznatků. Tím však již odkazujeme k zákonům myšlení, kdežto v prvém případě odkazujeme k zákonům dění. Nazýváme-li pak činnost myšlenkovou, jíž vědomě pořádáme obsah svého vědomí podle zákonů myšlení vědou, vidíme, že jediným pramenem práva jest právní věda, že pro ni platí jen právnické právo.

Opět tu jednostranné orientování našeho myšlení podle hodnoty pravdy, víra ve výhradní objektivnost poznatků o tom.

co jest, nám brání, abychom v oboru úvah o tom, co má býti, uznali věc, jež v oboru úvah o tom, co jest, jest nám samozřejmou.

Víme zcela dobře, že žádný vědecký poznatek nemůže vzniknouti bez příčiny, že tu jsou určité motivy, jež mne k vědecké práci ženou, že ohromnou většinu svých vědeckých myšlenek přejímám jednak již řečí, jednak výchovou, konečně studiem autorit, takže zevrubnější rozbor psychologický, jak jej někdy pěstuje literární historie, by ukázal, že k poznatkům nápodobou a vlivem autorit mne došlých jsem ze sebe jen velmi málo přidal. Ano, kdybych chtěl celou onu složitou myšlenkovou práci, již i nejprostší poznatek předpokládá, vykonati sám, vzdal bych se možnosti, aby mně jiní rozuměli, poněvadž bych pak nemohl k vyjádření svých myšlenek užívati řeči, když vím, že každé slovo předpokládá duševní práci pokolení. A přece by bylo hrubou metodickou chybou, kdybych své poznatky opíral o tradici, nebo o autoritu. Pěstuji-li skutečnou vědu, musím to, co tradice a učení autorit o předmětu, o nějž mi jde, mínili, učiniti nejen svým poznatkem, nýbrž svým zážitkem, vpracovati to do možností řešení dané otázky, a vyloučiti vše, o čem poznám, že nelze to sloučiti v myšlenkovou jednotu s tím, co pokládám za nepochybnou pravdu. Nesmím tedy proti tradici a autoritě státi jako nezúčastněný divák, nýbrž jako spolutvůrce, jenž podle svých schopností s nimi pracuje o jednotné stavbě našich poznatků o tom, co jest.

Na to v právní vědě velmi často zapomínáme, ovšem na štěstí častěji v metodologii, než ve skutečné vědě právní. V metodologii hledíme na proces tvorby právnických poznatků jako na zjev, jejž popisujeme. A tu ovšem si uvědomujeme, jak naše poznatky právnické jsou podmíněny tlakem tradice a autorit. Zapomínáme, že titíž činitelé, snad v míře menší, ale přece působí i v theoretických vědách. Jako však tu za vědecký pokládáme teprve ten poznatek, jejž jsme sami vytvořili, jenž se může legitimovati jako produkt vědomé snahy po správném, objektivním rozlišování toho, co jest, od toho, co není, tak také v právní vědě rozlišení, jež jsem přejal jako tradici a jako příkaz autority, musím myšlenkově spracovati, snažiti se o to, abych je chápal v jednotné soustavě toho, co býti má. Mohu býti donucen, abych se podřídil autoritě, abych však její rozhodnutí uznal, k tomu mohu býti pohnut jen myšlenkovou nutností, jen tím, že jsem s to, abych je chápal jako důsledek apriorního požadavku jednotnosti svého vědomí. Se stanoviska právní vědy tedy může jen povinnost ke správnému myšlení býti posledním důvodem, o nějž své poznatky právnické mohu opříti. —

Tím ovšem není řečeno, že by správný můj právnický poznatek jen o tuto myšlenkovou nutnost se opíral. Tam, kde správnost svého myšlenkového výtvoru odůvodňujeme jen požadavky svého myšlení, pěstujeme exaktní vědu. V positivní

vědě všímáme si k tomu intuitivních prvků myšlení, skutečnosti (nahoře díl III., 18). Opírá se tedy také poznatek positivní vědy právní nejen o pravidla myšlení, nýbrž i o shodu se skutečností. Ovšem tu nehledíme zpět, nevypovídáme o skutečnosti, jež byla a jest, nýbrž o skutečnosti, jež jest před námi, jež má býti. Obojí skutečnost jen intuicí plně si uvědomujeme, při rozumové rozvaze tvoříme o tom, co jest, mínění, o tom, co má býti, tužby, snahy, přání. Tyto naivní výtvory myšlenkové nahražuje pak věda výtvory vědomě diktovanými snahou po vystižení toho, co jest na jedné straně, toho, co býti má na straně druhé. Zda a pokud myšlenkový výtvor souhlasí se skutečností, resp. vzhledem k tomu, že úplný souhlas jest vyloučen, zda a pokud ve směru, o nějž nám jde, v našem myšlení může skutečnost zastupovati, můžeme zjistiti jen intuicí, estetickým ponořením se do proudu skutečnosti. Musí tedy positivní poznatek vyhovovati jak zákonům správného diskursivního myšlení, tak potřebám intuitivním chápáním skutečnosti daným. Tento složitý proces je velmi usnadněn tím, že spojujeme obojí tento požadavek v ideálu poznání, v přírodě na jedné, v kultuře na druhé straně. V tomto ideálu totiž nahražujeme skutečnost myšlenkovým výtvorem, jenž by byl produktem diskursivního myšlení, a přece by byl skutečností. Říkáme pak, že jsme ‚poznali' přírodní zjev, že jsme ‚nalezli' právo, podaří-li se nám zjistiti rysy tohoto ideálu na positivním poznatku. Nesrovnáváme tedy, přihlédneme-li lépe, své poznatky se skutečností přímo, nýbrž pomocí zvláštního závoje utkaného z předpokladů jednotného chápání toho, co jest na jedné straně, toho, co býti má na straně druhé.

17. Požadavek jednotného uspořádání obsahu vědomí jest tedy posledním důvodem, o nějž své poznatky jak o tom, co jest, tak své poznatky o tom, co býti má, můžeme opříti. Jest to osa, kolem níž se točí celý náš globus intellectualis.

Pravili jsme, že poznávání v různých formách si můžeme znázorniti rovinami rovnoběžnými k rovině, jež by nám znázorňovala skutečnost. Vzdalujeme-li se od skutečnosti tím, že si z ní uvědomujeme jen to, co jest, procházíme postupně pásmem idiografických, nomothetických poznatků, až dospějeme k pásmu, jež již nemá spojitosti se skutečností, k theoretickým poznatkům exaktním. Vzdalujeme-li se druhým směrem, uvědomujeme-li si ze skutečnosti jen to, co má býti, prostupujeme pásmem poznatků technických, normativních, až dojdeme zase k pásmu, jež jako vrstva vzduchová obklopuje naši zemi, k pásmu exaktních poznatků praktických. Vidíme nyní, že celý tento svět poznatků má pevnou osu v požadavku jednotnosti našeho vědomí. Pokud tato osa prostupuje pásmy theoretických poznatků, nazýváme ji požadavkem pravdivosti, pokud prostupuje pásmem praktických poznatků, nazýváme ji požadavkem spravedlnosti.

Myšlenkový výtvor o tom, co jest, má smysl, jest objektivní jen, je-li pravdivý, myšlenkový výtvor o tom, co má býti, má smysl, jest objektivní jen tehdy, je-li spravedlivý. Jinak v obou směrech netvoříme poznatky, nýbrž popouštíme uzdu své fantasii, sníme, oddáváme se náladám. Dovedeme-li tomuto vnitřnímu proudu svého myšlení dáti rytmus skutečného dění, dovedeme-li tak splynouti se skutečností, pohybujeme-li se tedy v ose, jež leží v rovině skutečnosti, tvoříme též objektivní výtvory myšlenkové, zažíváme krásno: jinak nazývá již běžná mluva subjektivní takové hříčky naší myšlenkové činnosti nesmyslem, neschopnost tvořiti objektivní výtvory myšlenkové, tedy vymykání se z obecně platných zákonů myšlení idiotií v původním slova smyslu.

Pochybnosti vznikají v pásmu idiografických a technických poznatků, s nimiž, poněvadž jsou skutečnosti nejbližší, nejčastěji pracujeme. Tu totiž tvorba objektivních myšlenkových výtvoru působí proto značné obtíže, že snaha po chápání toho, co jest, jest ještě rušena snahou po chápání toho, co býti má, a naopak. Proto tu snadno upadáme do omylu, že pravdivost zaměníme s praktičností, spravedlnost s účelností. Věc opět si můžeme znázorniti asi takto: onu jednotnou osu prostupující naše myšlení jsme poznali jako směr myšlení tíhnoucí na jedné straně k ideálu přírody, na druhé k ideálu kultury. Paprsky těchto dvou ideálů pronikají nejen až k rovině skutečnosti, nýbrž prostupují ještě dále, takže se nám zjevují myšlenkové útvary skutečnosti nejbližší v dvojím osvětlení; chápeme je na straně hodnoty pravdy nejen jako cosi, co jest, nýbrž i co býti má, co je v jakémsi vztahu k člověku chtějícímu, na straně hodnoty dobra nejen jako cosi, co býti má, nýbrž i jako cosi, co jest, co i nezávisle na člověku chtějícím lze si mysliti. Kdežto v idiografických svých poznatcích tuto cizí přimíseninu snadno přehlédneme, poněvadž jsme zvyklejší, uvažovati objektivně o tom, co jest, než o tom, co má býti, při poznatcích technických z téhož důvodu právě tento cizí prvek se v našem vědomí tlačí do popředí. Proto rozhodujeme-li se, ptáme se vždy spíše, zda by to bylo účelno, než zda by to bylo spravedlivo. Věc byla stejná v okruhu idiografických poznatků, dokud ideál přírody se nestal obecným majetkem; tehdy také první otázkou přírodopisců bylo, k čemu jest tento zjev, a ne, co vlastně jest. Uvažujeme-li však hlouběji, uvědomujeme si, že stejně, jako hodnocení (podle hodnoty dobra) při idiografickém chápání jen slouží k individualisaci zjevu, jejž pak přece jen jednotně chápeme v rámci toho, co jest, tak též zjištění (podle hodnoty pravdy) při technickém chápání jen slouží k individualisaci rozhodnutí, jež pak přece jen zapracováváme do jednotné soustavy toho, co má býti. Pozorujeme denně, že mnohé, co by bylo technicky správné, odmítáme jako „nemožné“ proto, že by to bylo nespravedlivé. Podobně i historik mnohé z toho, co by doplňovalo

obraz děje jako směřování k jakémusi cíli, a co snad i historickými prameny jest doloženo, pomíjí jako pověsti, předsudky, báje proto, že to není pravdivé. Tyto cizí přimíseniny v pásmu věd nomothetických na jedné straně, normativních na straně druhé, ustupují do pozadí, ale neztrácejí se zcela, jak ukázal Rickert, když upozorňoval, že není myslitelná věda nomothetická bez příměsků idiografických.

Tuto komplikovanou povahu technických poznatků nutno míti na mysli zvláště při metodologii sociální techniky, na př. jurisprudence, činnosti soudcovské. Nesmíme právě přehlížeti, že jurisprudence má se k právní vědě, jako se má historie k sociologii, přírodopis k přírodozpytu. Ona skutečnost, v níž se pohybujeme, s níž v denním svém životě pracujeme, složena jest ze samých individuálních zjevů, jež jsme poznali jako naivní idiografické myšlenkové výtvory, a ze samých individuálních rozhodnutí, jež rovněž jsme poznali jako naivní technické poznatky. Mezi námi a skutečností leží právě nános nastřádaný zkušeností všech předchozích věků, s nimiž jsme v kulturní spojitosti, a úkolem vědy jest právě tyto naivní individualisující myšlenkové výtvory nahraditi výtvory vědomé rozumové činnosti. Proto uvědomuje si přírodopisec individuální zjevy, pořádá je v druhy, rody a třídy, aby to, čím vzájemně se liší, tím ostřeji vyniklo. Ví, že ve skutečnosti není oněch ostrých přehrad, jež v jeho nauce jednotlivé druhy vzájemně liší, nýbrž že tu jsou vždy jen povlovné přechody, činí však v této bez přerušení plynoucí skutečnosti caesury, aby ji myšlenkově mohl ovládnouti. A podobně jest tomu i v historii, jen že tu se nezabýváme přírodními, nýbrž kulturními zjevy. I tu do proudu dění činíme umělé zářezy, odlišujeme dějiny kroje od dějin politických, od dějin právních, ač víme, že ve skutečnosti není těchto přihrad. Stejně konečně v okruhu praktických věd kulturních se věc má při jurisprudenci. Máme-li onu záplavu jednotlivých lidských snah, tužeb a rozhodnutí, v nichž žijeme, myšlenkově ovládnouti, máme-li míti možnost, abychom rozlišili, co má a co nemá býti, musíme v proudu skutečného dění činiti umělé zářezy, zjišťovati, co vlastně lidé chtějí, a podle těchto positivních poznatků třídíti pak snahy lidské na př. v soukromé a veřejné zájmy, v zájmy rodinné, majetkové, a pod. Vždy však si musíme býti vědomi, že tu jde jen o pomůcky vědeckého ovládnutí jednotného proudu skutečného života, že nám přehrady tyto mizí, jakmile opustíme pásmo jurisprudence, a přejdeme k normativní vědě právní, stejně, jako nám roztřídění živočichů v jednotlivé druhy mizí, když přejdeme od zoologie k biologii.

Uvědomíme-li si však jasně, že přibírání hodnoty dobra k tvorbě idiografických poznatků, hodnoty pravdy k tvorbě technických poznatků jest jen pomůckou k myšlenkovému ovládnutí skutečnosti, vysvětlí se nám i jiný metodologicky zajímavý zjev.

Ten totiž, že podaří-li se nám ve šťastných chvílích proniknouti oním kulturním nánosem naivních poznatků ke skutečnosti samé, pak teprve docházíme ke spolehlivým a přesným poznatkům i o tom, co jest, i o tom, co býti má. To jest právě onen bod, kde pravdivost se stýká se spravedlností, i s krásnem, kde rozhraní mezi praktickou i teoretickou vědou a uměním mizí. Jen zvlášť vyvoleným duchům podaří se někdy dojíti tohoto nejvyššího stupně poznání, ještě řidší jsou případy, kdy dovedou to, co zažili s jinými, sděliti. Úplné sdělení jest ovšem vyloučeno, poněvadž tu nutno zase používati řeči. Za to projevuje se toto poznání v činu plynoucím, jak říkáme, z povahy věci. Pro takovýto skutečně svobodný čin uváděti přesvědčivé důvody nelze stejně, jako nelze onen poznatek, jenž současně jest zážitkem, s jinými sděliti. Proto povrchní metodologie tu mluví někdy o subjektivním, citovém rozhodování. Nic není takového činu vzdálenějšího, než citové, náladové rozhodování. Kdežto při náladě jsme hříčkou svých subjektivních duševních stavů, při takovémto svobodném činu člověk odkládá svou individualitu a stává se na okamžik jen pokorným nástrojem čehosi, co jest silnějším, než člověk býti může, oněch nadosobních, objektivních hodnot, jimž my průměrní lidé jen s námahou se blížíme. Odtud síla, již jednotlivci dodává vědomí takového poznatku, síla, nelekající se žádných obětí, a na druhé straně skromnost skutečně velkých. Neboť jen ti vědí, jak nicotným jest naše efemérní já proti oné skutečnosti, do níž na okamžik nahlédli, poněvadž ji pochopili ne jako věda neb umění po jedné stránce, se stanoviska jedné hodnoty, nýbrž v tom bodě, kde se protínají všechny tři hodnoty, jimiž skutečnost svému vědomí přibližujeme.

18. Bez vůle k spravedlnosti tedy není práva, jako bez vůle k pravdivosti není vědy. S touto vůlí však můžeme objektivní poznatky o tom, co býti má, tvořiti v různých rovinách. Buď přihlížíme k individuální skutečnosti, a pak pěstujeme jurisprudenci a politiku. Nebo abstrahujeme od toho, čím individuální lidské tužby vzájemně se liší, a pak pěstujeme positivní vědu právní, nebo konečně přihlížíme jen k myšlenkovým možnostem, za nichž právní poznatky tvořiti můžeme, a pak pěstujeme exaktní vědu právní. Slovo „spravedlnost" má v každém z těchto pásem jiný smysl, jako slovo „pravdivost" znamená něco jiného v idiografických vědách, něco jiného v nomothetických vědách a něco jiného v exaktních vědách teoretických.

Tento rozdíl znal Aristoteles, pozdější věky však naň buď vůbec zapomněly, nebo mu dávaly smysl, jehož metodicky upotřebiti nelze. Jest to rozdíl mezi δίκαιον διορθωτικόν (justitia distributiva), δίκαιον διανεμητικόν (justitia commutativa) a τὸ ἐπιεικές (aequum).

Poněvadž tak právní poznatky prostupují všechna pásma našeho poznání, jest zařadění právní vědy do obvyklých soustav věd nemožné. Musíme rozlišiti jednotlivé vědy právem se zabývající, abychom tyto jednotlivé jak předmětem tak metodou se lišící vědy teprve zařadili.

III. Rozdělení právních věd.

19. Základní rozlišení jest také v oboru právních věd dáno rozdílem mezi vědami, jež se zabývají skutečností, a těmi, jež, abstrahujíce od skutečnosti, jen v soustavný celek myšlenkový pořádají formy, v nichž skutečnost jednotně lze chápati. Tím dán jest rozdíl mezi exaktními a positivními vědami právními.

Zmínili jsme se jednajíce o exaktních vědách, že tu nejde o vědu o formách myšlení, poněvadž to by byla zase positivní věda, nýbrž o stopování možností, nám formami našeho myšlení daných. Ale poněvadž nelze mysliti formu bez obsahu, musí i exaktní věda pracovati s jakýmsi obsahem. Jen že obsah tento není vzat ze skutečnosti, nýbrž jest to konvenční myšlenkový výtvor, pro jehož konstrukci jen praktické potřeby dané exaktní vědy jsou rozhodné. Tak pojem jednotky v matematice, bodu v geometrii, atomu ve fysice a chemii. Podobně i tam, kde se snažíme možnosti dané rozumným uvažováním o tom, co náleží býti, sloučiti s myšlenkovou soustavou, musíme do forem myšlení o tom, co býti má, vlíti jakýsi obsah. Jen že opět není tento obsah empirický, nýbrž jest to konvenční myšlenkový výtvor, pro jehož vymezení jest rozhodná jen potřeba právě těchto věd. Právě tím, že obsah, jejž v těchto vědách myšlenkově spracováváme, není vzat ze skutečnosti, liší se již zevně exaktní vědy od věd positivních. Z této jejich zvláštnosti vyplývá však další: totiž, že také výsledky, k nimž v těchto vědách dospíváme, nemůžeme skutečností verifikovati nebo vyvraceti. Pravdivost i spravedlnost v těchto vědách právě znamená jen logickou správnost, výtěžky těchto věd platí pro naše myšlení, ale nejsou součástí naší zkušenosti. Proto mají proti positivním vědám velkou výhodu. Kdežto totiž positivní vědy stále musí počítati se skutečností, ač vědí, že skutečnost pojmovému zachycení se vymyká, že ji tedy nikdy nemohou ‚beze zbytku' svými formulemi vyjádřiti, platí poučky exaktních věd absolutně, bez ohledu na místo a čas.

Z toho, že smysl exaktních poznatků spočívá v jejich absolutní platnosti, povstává při exaktních vědách kulturních nebezpečí, jemuž jen zřídka pěstitelé těchto věd se dovedli ubrániti.

Viděli jsme (III., 16), že platnost jest jen jiný výraz pro povinnost. Exaktní poznatky platí proto, že ten, kdo chce správně mysliti, má povinnost, aby je za správné uznal. Pěstitelé exaktních kulturních věd však často zaměňují tuto povinnost k myšlení s povinností k jednání. Výsledek pak jest, že na

své výtvory myšlenkové hledí buď jako na positivní, skutečné právo, nebo jako na právo, jež by se positivním státi mělo, na správné právo. Nahoře (díl III., 16) jsme však ukázali, že povinnost k správnému myšlení se vztahuje při exaktních vědách na formu našich poznatků, nikoliv na jejich obsah. Tento obsah jest obyčejně tichou konvencí napřed dán, jej poznatky exaktní vědy nemohou ani měniti ani doplniti. Exaktní poznatky nám tedy nepraví ani, co jest, ani co býti má, nýbrž předpokládají tento obsah, a praví nám jen, že předpokládaje, že ve skutečnosti se vyskytne obsah, jejž lze chápati ve formách, s nimiž daná exaktní věda pracuje, musíme, chceme-li správně mysliti, jej chápati ve formách, k nimž exaktní vědy docházejí. Přehlédneme-li to, dopouštíme se téhož omylu, jehož se dopouštěli někteří středověcí realisté, totiž: předpoklad správného myšlení učiníme podmínkou bytí. Z toho, že něco musím za správnou myšlenku uznati, soudíme, že tu musí býti skutečnost, jež by této myšlence vyhovovala. Kdežto však v teoretických exaktních vědách tento realism byl Kantovým vyvrácením ontologického důkazu existence boží snad s konečnou platností odstraněn, setkáváme se s ním v exaktních vědách praktických téměř napořád. Omyl jest tu ovšem ještě více nasnadě, poněvadž tu vedle povinnosti k správnému myšlení musíme předpokládati povinnost k správnému jednání. Upozornili jsme však, že tato povinnost vztahuje se na obsah praktického poznatku, nikoliv na jeho formu. Víme-li nyní, že i v praktických exaktních poznatcích obsah jest konvenční, že o něm exaktní vědy ničeho více vypovídati nemohou, než co do něho konvencí bylo vloženo, jest patrno, že by bylo ontologismem, kdybychom výtvory exaktních věd praktických pojímali ať jako positivní, nebo jako správné právo. Platí ovšem pro naše myšlení, ale pro naše jednání by platily jen, kdyby právě naše jednání bylo takové, jaké v konvenčním obsahu předpokládáme, na př. bylo jen myšlením, jen uplatňováním schopnosti rozumové. Poněvadž však tomu tak není, poněvadž skutečnost, v níž žijeme a jednáme jest nekonečně mnohotvárnější, než předpokládáme v konvenčním obsahu exaktního poznatku, nemůžeme výtvory praktických exaktních věd pokládati ani za positivní, ani za správné právo. Stejně, jako jest ontologismem, hledíme-li na teoretické exaktní poznatky jako na cosi, co jest, jest toutéž chybou, hledíme-li na praktické exaktní poznatky jako na cosi, co má býti, jako na normy platící pro naše jednání v tomto skutečném světě.

Motiv, jenž nás žene k tvorbě exaktních poznatků jak teoretických tak praktických, jest jinde, než ve snaze, abychom obohatili své vědomosti o tom, co jest, resp. o tom, co má býti. Exaktní poznatky neobohacují naše poznání o tom, co jest, nebo o tom, co býti má, nýbrž jsou velmi účinnými nástroji

myšlenkové hospodárnosti. Škoda, již trpíme nesprávným exaktním poznatkem, není damnum emergens, nýbrž lucrum cessans. Správný exaktní poznatek může mi uspořiti nutnost tvorby řady positivních poznatků, a omyly, jimž tím bych byl vydán, nemůže mi však rozmnožiti zásobu mých positivních poznatků. Matematika může mně uspořiti počítání daných předmětů a uchrániti mne chyb, jichž bych se snad při tomto počítání dopustil, že však skutečně tolik předmětů před sebou mám, matematika mně říci nemůže. Podobně předpokládám-li naprostou rovnost lidí, mohu souditi, že to, co jest právem jednoho, jest i právem druhého. Že však skutečně tu takové právo druhého jest, z tohoto exaktního poznatku samého vyvoditi nemohu.

Jako v exaktních vědách teoretických pracujeme s různými konvenčními obsahy, jež volíme podle potřeby, totiž podle povahy vztahů, jež exaktními poznatky chceme svému poznání přiblížiti (při kvalitativních vztazích s jednotkou, při prostorových s body, při kausálních s atomy a pod.), tak i konvenční obsah našich praktických poznatků exaktních bude různý podle toho, o jaký druh vztahů nám právě jde. Můžeme tu pak rozeznávati dva typy exaktních věd: buď nám jde o racionální rekonstrukci vztahů mezi individui, béřeme za jednotku, za konvenční obsah schema lidského individua, nebo nám jde o racionální rekonstrukci vztahů mezi normami jednání, béřeme za jednotku schema normy, tedy normu nikoliv jako zjištění skutečnosti, jež býti má, nýbrž jako formu, jíž vůbec o jakékoliv skutečnosti lze vypovídati, že býti má. První typ označujeme jako přirozenoprávní, druhý jako dogmatický směr exaktní vědy právní.

20. V oboru positivních věd právních musíme rozeznávati podle rozdílu, jejž jsme již častěji charakterisovali, teoretické vědy od věd praktických, či vědy o právu od vlastních věd právních.

Přihlédneme nejdříve k vědám právním. Jako na technické vědy běžný názor hledí jako na „užité vědy přírodní“, a domnívá se, že problém jejich metodologie rozřešil, když učí, že tu jde jen o poznání toho, co jest, a že z těchto poznatků již jakési samy sebou vyplynou poznatky technické (medicinské): tak na právní vědu hledíme obyčejně jako na užitou sociologii nebo historii. Domníváme se, že stačí poznati, co jest, abychom z toho vyvodili, co má býti. Ovšem tu jest spor o kruh zjevů, jejichž poznání má nám poskytnouti jedině pevný základ pro poznatky právní. Kdežto jedni míní, že třeba jest poznati právní pravidla, jak zákonodárství nebo zvyk dané doby je vytvořily, míní druzí, že dlužno se pohroužiti do spleti skutečného právního života, a odtud vytěžiti poznatky o tom, jak lidé žijí.

Metodická chyba jest tu stejná, jako při technických vědách, dokud na ně hledíme jen jako na užité vědy přírodní. Přehlíží se, že nám při těchto praktických vědách nejde o otázku,

co jest, nýbrž o otázku, co býti má, že nehledíme do zadu, nýbrž do předu, že nezamítáme poznatek jako nesprávný s odůvodněním, že tomu tak není, nýbrž s odůvodněním, že to tak nemá býti. Netřídíme tu zkrátka své poznatky v pravdivé a nepravdivé, nýbrž ve správné a nesprávné. Nevypovídáme tu cosi o skutečnosti, již jsme prožili, nýbrž jsme spolutvůrci té skutečnosti, již se chystáme prožíti.

Kdyby tu tedy skutečně šlo jen o užité teoretické vědy, kdyby jediným kriteriem správnosti v těchto poznatcích byla jejich hodnota pravdy, znamenalo by to, že nás tyto vědy nechávají, pokud o budoucnost jde, vůbec bez vůdce, že nás odkazují od diskursivního myšlení, jež podle tohoto názoru jest s to tvořiti jen pravdivé poznatky, k intuici. A přece cítíme potřebu dohodnouti se s jinými nejen o tom, co jest, nýbrž i o tom, co má býti, třídíme názory o tom, co má býti ve správné a nesprávné, žádáme od jiných, aby naše hodnocení uznali, předpokládáme tedy právě tak objektivní hodnotu dobra, jako předpokládáme objektivní hodnotu pravdy. Na důvod tohoto přeceňování teoretických prvků ve svých technických poznatcích jsme již poukázali (díl IV., 18). Zde jen upozorňujeme na to, že stejně se věci mají v určité skupině právnických poznatků. Tam totiž, kde nám jde o rozhodnutí individuálního případu, musíme nejdříve skutečnost konkretisovati. To není jinak možno, než, jak jsme viděli, rozlišíme-li to, co jest, od toho, co není. To však jest jen první krok, jejž většinou činíme nevědomky. Vlastní těžiště naší činnosti leží ve kroku druhém. Totiž v onom hodnocení takto individualisované skutečnosti podle hodnoty dobra. Má-li tu jíti o vědeckou činnost, a nikoliv o libovůli, musí toto hodnocení se díti podle jakýchsi obecně platných pravidel, musí směřovati k jednotnému chápání toho, co býti má, tedy býti spravedlivé. Spravedlnost v tomto pásmu tedy znamená nejen možnost myšlenkovou chápati toto rozhodnutí v jednotném rámci kultury, nýbrž i možnost uskutečnění, tedy možnost fysickou, možnost chápati je v rámci přírody.

Jsou to poznatky analogicky složené, jako poznatky historické. Pravdivost v historických poznatcích a idiografických poznatcích vůbec znamená nejen možnost chápati zjev v rámci toho, co jest, v rámci přirozeného, nutného dění, nýbrž i možnost chápati vztah zjevu tu individualisovaného k nějaké lidské potřebě, možnost hodnotiti podle hodnoty dobra. Myšlenkový výtvor vědy historické nedostatečně individualisovaný, tedy výtvor, při němž nevystupuje dosti hodnota, vzhledem k níž daný výsek skutečnosti tvoříme, je s vědeckého stanoviska stejně vadný, jako výtvor technické vědy společenské, jenž není dostatečně konkretisován, při němž tedy nevystupuje dostatečně ono skutečné v prostoru a čase se odehrávati mající dění, na něž se vztahuje. V obou případech tedy pracujeme i s hodnotou pravdy i s hodnotou dobra. Rozdíl však spočívá v tom,

že při historii dobro slouží pravdě, při společenské technice pravda dobru.

Tuto skupinu technických poznatků společenských nazýváme jurisprudencí, resp. politikou.

Rozdíl mezi těmito dvěma druhy technických věd společenských spočívá ve způsobu, jak se chovají k cizím výtvorům myšlenkovým. Upozornili jsme již nahoře (díl IV., 3. 4.), že žádná věda nepracuje ve vzduchoprázdném prostoru, kde by z ničeho své poznatky tvořila, nýbrž že stejně při svém poznávání, jako při svém rozhodování navazujeme vždy na myšlenkové výtvory, jež tu již hotové nacházíme. Nezačínáme nikdy proces myšlení od počátku, nýbrž přijímáme určité myšlenkové výtvory jako pevnou základnu, od níž vycházíme. Tak již řečí přijímáme plody zkušeností svých předků, v mravech, zvycích, přejímáme ohromnou zásobu rozhodnutí, jichž si většinou ani již jako rozhodnutí neuvědomujeme. Kruh těchto převzatých výtvorů myšlenkových jest podle potřeby dané vědy a dané doby různý. Poměrně nejmenší jest ve vědách exaktních, kde vycházíme od takových poznatků, jež lze poměrně snadno přezkoumávati. V kruhu positivních věd však s názvem „skutečnosti" přejímáme tak složité naivní výtvory myšlenkové, že jejich přezkoumávání v daném případě velmi jest ztíženo. Dokud exaktní věda nepostoupí tak daleko, že nám pro praktickou potřebu nahradí positivní vědu, jsme tu z velké části odkázáni na nekontrolované zkušenosti předků. Na určitém stupni vývoje tu lidstvo dochází ke zvláštnímu opatření, jak posíliti tyto chabé základy poznání. Úkol rozumového poznání tu totiž z části přejímá organisovaná vule, společnost určitým poznatkům s názvem dogmat, zákonů dává „nucený oběh" pro potřeby poznání. Zde pak skutečně platí, že „stat pro ratione voluntas". Jurisprudence jest pak právě technická věda společenská, jež za východisko svých poznatků béře autoritativní poznatky o tom, co býti má, poznatky jakéhosi nuceného oběhu požívající. Jest tedy podmínkou jurisprudence, aby si osvojila znalost těchto poznatků. Ale jurisprudence nespočívá, jako historie právní v pouhém reprodukování zákonů, v jejich spracování v rámci poznání toho, co jest, nýbrž jejím úkolem jest, aby vycházejíc od nich jako axiomat řešila dané technické problémy společenské.

V tom spočívá rozdíl mezi jurisprudencí a politikou. Politika totiž se neváže na určitá axiomata autoritou státní opřená, nýbrž snaží se vlastní činností poznávací vymeziti nejvyšší normy, od nichž při řešení konkretních technických otázek společenských vychází. Mezi jurisprudencí a politikou jest tedy jen rozdíl co do okruhu a způsobu poznatků, jež při svém uvažování pokládá za nepochybná axiomata. Jurisprudence jest politikou v rámci zákonných norem, politika jest jurisprudencí v rámci norem vlastní činností poznávací vytvořených. Obě však jsou vědami

technickými, t. j. cílem jejich není vypovídati, co vůbec má býti, nýbrž jen, co má býti za daných okolností, jak daného empirického cíle správně, t. j. za šetření apriorního požadavku spravedlnosti lze dosíci. Jurisprudence i politika, jež nešetří spravedlnosti, nejsou vědou, nýbrž libovůlí, nešetří-li ohledu na skutečnost, nejsou vědou positivní, nýbrž buď vědou exaktní, nebo uměním, nebo bezcennou fantasií.

Jako v oboru poznání toho, co jest, se nespokojujeme idiografickými poznatky, nýbrž pěstujeme též poznatky nomothetické, tak v oboru úvah o tom, co má býti, pěstujeme vedle jurisprudence a politiky jako technických věd společenských normativní společenskou (kulturní) vědu, právní vědu v užším slova smyslu. Podobá se pak právní věda jurisprudenci i politice v tom, že jest vědou praktickou, že tedy cílem jejím není tvořiti soudy o tom, co jest, nýbrž normy o tom, co má býti. Rozdíl však spočívá v tom, že v jurisprudenci a politice si uvědomujeme, co na našem rozhodnutí jest individuálního, kdežto v právní vědě přihlížíme k tomu, co má toto rozhodnutí společného s rozhodnutími jinými. Abstrahujeme tu tedy od zvláštností daného případu, a snažíme se dojíti k takovým rozhodnutím, z nichž by individuální rozhodnutí vyplývalo se stejnou logickou nutností, jako vyplývá z přírodního zákona individuální přírodní děj.

Zde tedy spravedlnost znamená požadavek jednotné soustavy myšlenkové, jako jejíž článek každý poznatek, k němuž abstrakcí docházíme, se musí legitimovati.

Jako nomothetický poznatek přírodovědný lišíme od poznatku exaktní vědy teoretické, i od poznatků přírodopisných i konečně od poznatků technických, tak musíme normativní poznatek právnický lišiti od exaktních poznatků praktických i od technických poznatků společenských, i konečně od poznatků historických a sociologických. Od exaktních poznatků liší se svou positivností, totiž, že jest nemyslitelný správný poznatek normativní, jejž jako cosi, co býti má, by nebylo možno uskutečniti. Od technických poznatků pak se liší tím, že abstrahujeme tu od empirického nějakého cíle, a snažíme se v myšlenkovou jednotu sloučiti poznatky, jež platí bez ohledu na to, jaké empirické cíle v daném případě snad sledují. Od historických a sociologických poznatků pak se liší tím, že jest to soustava poznatků praktických, výpovědí o tom, co býti má, norem, nikoliv výpovědí o tom, co jest, soudů.

Jurisprudence, politika i právní věda tedy tvoří právo stejně, jako teoretické vědy tvoří pravdu. Poznatky pravdivé o právu může s právem zaměňovati jen ten, kdo si neuvědomuje rozdílu mezi myšlenkovým výtvorem a předmětem, na nějž se myšlenkový výtvor vztahuje. Naopak výtvorům jurisprudence, politiky a právní vědy může povahy práva a priori upírati jen ten, kdo rozdíl mezi tím, co má, a tím, co nemá

býti, promítá do skutečnosti samé, kdo tedy cosi, co jest podmínkou objektivního poznání, činí podmínkou bytí; kdo tedy přehlíží, že to, co jako právo existuje, musilo býti určitou myšlenkovou činností vytvořeno. Právo jest kulturní zjev, jejž i prožíváme i poznáváme; jen si musíme býti vědomi, že používáme zcela jiných metod myšlení tam, kde jej prožíváme, tvoříme a tam, kde jej poznáváme.

21. Jako každý děj, můžeme totiž i procesy, které v posledních dvou článcích jsme stopovali, nejen prožívati, nýbrž i činiti předmětem svého poznání. Tu tedy nečiníme rozdílu mezi tím, co má, a tím, co nemá býti, nýbrž mezi tím, co jest, a tím, co není, nejsme spolutvůrci nové skutečnosti, nýbrž uvědomujeme si to, co jsme prožili, netvoříme poznatky právní, nýbrž poznatky o právu.

Tyto teoretické poznatky mohou pak podle rozdílu, jejž častěji jsme zdůraznili, býti buď idiografické, nebo nomothetické. Podle toho rozeznáváme historii právní od sociologie.

Zmínili jsme se již nahoře (díl IV., 6), že poznatky o tom, co býti má, tvoříme buď naivně, nebo vědomě, a že tyto naivní výtvory nám splývají obyčejně se skutečností, kdežto vědomě odlišujeme od té skutečnosti, na niž se vztahují. Poněvadž pak idiografické zkoumání vždy na úzce omezený výsek skutečnosti se vztahuje, rozeznáváme tu historické badání o vědomých a o naivních poznatcích právních. Tak odlišujeme historické badání o zákonech od historického badání o skutečném právním životě. K tomuto rozlišení žene nás praktická potřeba. Neboť jak v předchozím článku jsme se zmínili, potřebujeme při jurisprudenci znalosti působících dosud zákonů, znalosti, již jen historickým jich chápáním si opatřiti můžeme. Naproti tomu historická badání o skutečném právním životě nepěstujeme doposud bohužel tak intensivně, poněvadž právě vládne ona domněnka, o níž jsme se též nahoře zmínili, jakoby zjišťování skutkové podstaty nebylo činností vědeckou, nýbrž jako by k tomu stačilo našich pět zdravých smyslů.

Pokud se staly pokusy o idiografické vystižení skutečného právního života, děly se ve službách nomothetické, tedy teoretické vědy, totiž sociologie. Ono umělé rozlišení vědomých od naivních výtvorů myšlenkových o tom, co býti má, vedlo však i v oboru těchto nomothetických poznatků ke zvláštní jednostrannosti. Jako máme dosti vyvinutou historii zákonu vedle nevyvinutých idiografických poznatků o individuálních zjevech právních, tak máme jakési náběhy k zjištění zákonů onoho naivního rozlišování mezi tím, co býti má a nemá, jak v mravech a zvycích právních se jeví, chybí nám však téměř úplně nomothetické zkoumání o zákonech, ovládajících vědomou tvorbu našich zákonů.

22. Upozornili jsme již nahoře, jak skutečná metoda určitého směru v badání jest mnohem složitější, než ona schemata,

jež v metodologii zachycujeme. Tak jest tomu i ve vědě právní. Již Rickert upozornil na to, že nelze mysliti idiografický poznatek bez prvků nomothetických a naopak, a nahoře (díl IV., 17) jsme poukázali k tomu, jak i teoretických poznatků nelze (nehledíme-li k poznatkům exaktním) mysliti bez prvků praktických (umožňujících individualisace) a praktické poznatky bez prvků teoretických (umožňujících konkretisování skutečnosti). Skutečná věda právní jako věda positivní jest vždy více méně složená ze všech těch prvků metodických, jež jsme v předchozích článcích načrtli. Rozdíl, jenž mezi jednotlivými právními vědami činíme, dán jest jen vzájemným poměrem těchto prvků, totiž které z nich jsou prostředky a který cílem. Teprve v poslední době počíná si věda právní všímati této složité povahy svých poznatků, a můžeme směr, jenž snaží se vědomě každému z těchto prvků jeho místo poukázati, nazvati směrem synkretickým či pragmatickým [29]). Podle toho členíme vědy právní:

I. Ve vědy teoretické, totiž 1. právní historii,
2. sociologii.
II. Ve vědy exaktní, totiž 1. přirozenoprávní,
2. dogmatickou.
III. Ve vědy praktické, totiž 1. jurisprudenci a politiku,
2. právní vědu v užším slova smyslu.
IV. Metodologii (filosofii) právní: 1. pragmatickou,
2. kritickou.

Pokusíme se v druhé knize ukázati na jednotlivých příkladech metodologickou povahu každé z těchto věd.

[29]) Geny: Science, I., str. 98, 99 s literat.

NÁKLADEM KNIHKUPECTVÍ
BARVIČ & NOVOTNÝ V BRNĚ,
REDAKCÍ UNIV. PROF. DRA F. WEYRA
VYCHÁZÍ
SBÍRKA ZÁKONŮ ČESKOSLOVENSKÝCH.
KOMENTOVANE TEXTY NEJDŮLEŽITĚJŠÍCH ZÁKONŮ.

Sv. I. Dr. Fr. Weyr: **Volební řád do obcí** . . . . . K 8·—
Sv. II. Dr. Fr. Weyr: **Volební řád do Nár. shromáždění** K 6·—
Sv. III. Dr. Fr. Weyr: **Ústavní zákony** . . . . . K 8·—
Sv. IV. Dr. Haasz: **Jednací řády Nár. shromáždění** asi K 10·—
Sv. V. Dr. D. Krejčí: **Zákony zemědělské** . . . . . (v tisku)

Ve vydávání se pokračuje.

Žádejte v každém knihkupectví.