

nutná přítomnost hodnocení. Goldscheid vidí hlavní smysl vědy ve vnášení řádu do celkové reality, což samozřejmě nebylo možné bez existence a působení hodnotových soudů.

Výrazným zástupcem protikladného směru byl především Franz Eulenburg, který rozhodně odmítal uplatňování hodnotových soudů ve vědě, neboť jejich povaha je zcela neslučitelná s vědeckým poznáním. vůči jeho objektům jsou naprosto cizorodé. Teorie a praxe jsou dvě oddělené sféry, které mají odlišné cíle a metody.

Pro uvažování o této problematice se jako nejproduktivnější jeví sladit obě krajní stanoviska. Joseph Schumpeter připouští možnost použití hodnotových soudů, které podle něho nemusí porušovat zásadu, že vědec nemá soudit, nýbrž vysvětlovat. Svoji univerzalistickou teorii rozvíjel v příspěvku Othmar Spann. V ekonomii jsou možné přístupy univerzalistický a individualistický. Pro oba existují různé způsoby poznání, které mají také různý vztah k hodnotovým soudům. V univerzalistickém náhledu využívajícím teleologický druh poznání jsou hodnotové soudy obsaženy, zatímco v přístupu individualistickém s poznáním nomotetickým je vztahování k hodnotám obtížné. S výslovným nárokem na dosažení kompromisu vystoupil Eduard Spranger, který se pokusil ustavit soulad mezi hodnotovými soudy a poznáním. Přitom konstatoval rozdíl mezi hodnotící ekonomikou, jež z důvodu omezení platnosti hodnocení na příslušný subjekt zůstává národním hospodářstvím (viz historická škola) a popisující, která zkoumá univerzální souvislosti. Nakonec se však ukazuje, že má blíže právě k historické škole, neboť hovoří o nezbytnosti celkového kulturního ideálu, závazného pro všechny duchovní a sociální vědy. Tento ideál pak činí z pouhých specialistů „kulturní filozofy“. Pravděpodobně nejoriginálnější pokus o spojení dvou protikladných principů podnikli v náznu Hermann Oncken a hlavně Leopold von Wiese. Jeho východiskem je nerealnost úplně rezignace na hodnotové soudy a z toho plynoucí úsilí minimalizovat rizika spjatá s jejich uplatňováním. Paradoxně jim měla čelit subjektivita vystupňovaná prostřednictvím co nejhlubšího a nejširěji založeného poznání až k všeobecnosti. Takové poznání pomůže odstranit náhodnosti závislé na individuálních faktorech. Hodnotové soudy do vědy patří, mu-

sí být ale jasné, kde začínají, a nemají se nechat svazovat určitým systémem mravních hodnot. Jako zdroj dogmatických norem či jako nejvyšší cíl odmítl hodnotové soudy i Robert Wilbrandt, také on si však uvědomoval, že se jich nelze úplně vzdát. Ačkoliv jmenům v tomto odstavci je společné hledání koexistence mezi hodnocením a poznáním vycházejícím z principu oproštěnosti od hodnot, je nutno upozornit i na rozdíly mezi nimi. Jde především o původ hodnot. Pro Schumpetera a von Wieseho jsou hodnoty vázané spíše k subjektu, ovlivňují výběr tématu, ale nezasahují do jeho zpracování a interpretace. V jejich podání tedy převládá důraz na objektivní poznání a postavení hodnot je úzce vymezeno. Spann a především Spranger naproti tomu považují hodnoty za soubor norem vlastních určitému kulturnímu okruhu, které určují mj. i výsledky vědeckého zkoumání (alespoň jeho určité části). Zde jsou tedy postavení hodnot jakožto předpokladů zkoumání minimálně rovnocenné s poznáním.

Uvedená stanoviska těž naznačují, jakou škálu názorů přinášejí odpovědi na zbývající tři otázky. Ti, kdo pokládají hodnotové soudy za integrální součást vědy, svěřují jí také úkol zprostředkovávat vývojové tendence a určovat poměr k nim. Kladení hospodářsko-politických a sociálně politických cílů taktéž podřizují vědeckému zkoumání a odvozují je z něj. Jejich odpůrci naopak možnost vědy poznat vývojové tendence popírají a nanejvýš připouštějí schopnost zjistit imanentní faktory napomáhající určitému vývoji, z čehož ale nikterak nechtěli vyvozovat normy. Tento tábor bude dále trvat na striktním oddělení politiky a vědy, která může zkoumat pouze účelnost prostředků, důsledky a případné vedlejší účinky plynoucí ze sledování politických cílů.

Takřka jednomyslná shoda vládla v odpovědi na poslední otázku. Naprostá většina diskutujících zastávala názor, že akademické vyučování se má omezit na objektivní zprostředkování toho, co bylo v příslušném oboru dosaženo, bez ohledu na subjektivní zájmy a názory přednášejícího.

Průměru všech elaborátů se značně vymyká příspěvek Maxe Webera. Ve své úvodní části totiž jasně vymezil témata, o nichž nechce diskutovat (a jímž se věnovala většina ostatních příspěvků): Zda mají prakticko-politická hod-

nocení své místo v činnosti Spolku pro sociální politiku, zda je třeba se v akademickém vyučování přiznávat ke svým etickým, světonázorovým a jiným hodnotám, zda je oddělení empirické práce a praktického hodnocení obtížné, zda pod zdáním vymýcení všech praktických hodnocení nejsou tato právě pod heslem „nechat mluvit skutečnosti“ vytvářena, zda jsou hodnocení subjektivně nebo normativně založená a zda objektivitu lze dosáhnout prostřednictvím zvažování kladů a záporů různých hodnocení a hledání nejvyváženějšího kompromisu. Východiskem vlastní Weberovy odpovědi je tvrzení, že z vědeckého bádání nelze vyvozovat praktická hodnocení s normativní platností a z toho plynoucí požadavek nesměšovat proces zjišťování empirických skutečností s jejich hodnocením a posuzováním. Ačkoliv se tedy empirické disciplíny nemají za-

bývat „hodnotovými problémy“, nemohou existenci hodnot úplně ignorovat, ale mohou je připustit jen ve formě filozoficky založeného zájmu, který určuje výběr a formulaci předmětu. Vývojové tendence stejně jako politické cíle nejsou podle Webera nic jiného než výraz určitých hodnotových preferencí a jako takové leží mimo dosah vědy, jež proto může opět jenom určit prostředky vhodné k jejich dosažení, ale nikterak nemůže ovlivnit jejich přijetí a vyznávání.

Vydání diskusních příspěvků pro zasedání Spolku pro sociální politiku v roce 1914 má jistě význam pro dějiny ekonomického myšlení a vůbec pro dějiny sociálních věd. Jejich dosah je však mnohem širší a setkáváme se v nich s názory, s nimiž se musí vyrovnávat též současná věda.

Jan Dobeš

Sociologie mezi historismem a normativismem: Stati Karla Achama

Mnohostranný štyrskohradecký sociolog a historik vědy ve studii „Utopie und Gesellschaft“, s. 9-24 in *Utopie, Gesellschaftsformem, Künstlerträume* (Kunsthistorisches Jahrbuch Graz 26/1996), zkoumá utopický rozměr rozmanitých myšlenkových útvarů. Neomezuje utopismus na „normativní apriorismus“, který s Erstem Blochem zanedbává vztah cíle a prostředků a efektivním lyrismem zakrývá své podřizování partajní scholastice. I „negativní utilitarismus“, který je fixován na současné neštěstí a jeho eliminaci, podle Achamova názoru prohrává svůj boj proti konfliktům, utrpení, ignoranci a brutalitě, ježto je příliš vázán na to, co chce vymýtit. Další oblastí utopismu je umělecké pohrdání přítomnou kolektivní zaslepeností, včetně mediálně zprostředkovaného exhibicionismu, který ztratil stud i schopnost lidi oslovovat. Umělecké utopie ve smyslu „země nikde“ mobilizují vzpomínku, vyžadovaly by však radikální civilizační změnu kursu.

Acham dále rozebírá časovou strukturu utopického myšlení, jeho retrospektivní a prospektivní varianty, např. nostalgické hledání neodecizené formy sociálního života, které se ovšem může kombinovat s jinými způsoby, jak

nastolit „přirozené“ sociální pořádky, ať už „přirozené svobody“, nebo „přirozenou rovnost“; však neztrácí ze zřetele ani intervence proti „přirozené nerovnosti“, které začínají Babeufem a sahají až po behaviorismus. K utopickému myšlení řadí i voluntaristické koncepce pokroku, rozmanité „zčasověné utopie“, vytržené ze svého původního náboženského rámce a přesvědčené jak o nezvratnosti dosažích pokroků, tak o neomylnosti jejich vědeckotechnických nástrojů. Závěrem se Acham dotýká psychologických a pedagogických pokusů vymýtit zlo a násilí pomocí „hypostazí zdrcené duše“, pletoucí si vnitřní morální rozměr s reálnou politikou. Acham ovšem také dobře ví, že starému pocitu bezvýchodnosti liberálního pluralismu nemůžeme čelit uvnitř hranic tržních hodnot; konsensus práv a povinností nevzniká redukcí hodnot na ceny.

Další Achamova stať „Soziologismus und Wertproblem. Ein Beitrag zur Philosophie der Sozialwissenschaften“, s. 308-325 in *Wissenschaftliche und außerswissenschaftliche Denkformen*, vyd. Ruská akademie věd/Kielská univerzita (Moskva 1996), vychází z nadvlády empirismu, behaviorismu a mikrosociologických experimentů, která se v německo-rakouské oblasti prosadila až v 60. letech proti starší historizující, makroanalytické orientaci. V 80. letech se podle Achama začínají hlásit pochyb-

nosti o tom, dostačuje-li sociologie, již se ztrácí člověk v indikátorech, funkcích a vzorcích chování. Sociologii při tomto poznání pomohla zejména filozofická antropologie; také teorie umění zdůrazňuje, že umělecká díla jsou víc než jen sociálním faktem. Zvláště praktický život nevystačí s „normativitou faktična“, s pragmatismem a technokracií. Acham připouští podmíněnost vlastního přesvědčení, zdůrazňuje však, že by bezbřehá libovůle podkopala svobodnou demokracii a způsobila v budoucnosti kulturní ořes.

Achamova studie zabývající se kulturní krizí kolem roku 1900 v obzoru problematiky sociálních věd „Die ‚kulturelle‘ Krise der Gesellschaft um 1900 und die Genese der Sozialwissenschaften“, s. 39-67 in *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse*, vyd. Volker Drehsen/Walter Sparr (Berlin 1996), se věnuje problému pluralismu – etnického, světónázorového – prolomení uzavřených struktur navyklé kulturní orientace, v neposlední řadě pluralismu politickému, který koncem 19. století znejistoval celou společnost, zdaleka nejen elity. Zdálo se, že hrozí indiference jako důsledek kognitivního a etického relativismu, popřípadě „historismu“ (Acham poukazuje na pět jeho možných významů). Pro pochopení sociologických nástrojů situace kolem roku 1900 je podán široký náčrt „vizí“ sociálních věd 19. století. Je to např. dilema holismu proti individualismu (Durkheim:Weber), nomotetické proti idiografické orientaci, determinismu proti nahodilosti, heteronomie proti autonomii. Acham svůj přehled možných sociologických preferencí doplňuje protikladem normality a deviace, popř. patologie; soustřeďuje se na dvojí strategii Durkheimovu (normálnost jako statický průměr a jako možné zdokonalení) a na F. Daltona, fascinovaného výjimečnými a hraničními jevy. Odlišné hypotézy se zakládají na implicitních předpokladech a mlčky přijatých kritériích. Krizové vědomí vedlo od roku 1900, zvláště pak po 1. světové válce, k hledání nadhistorických opor, např. k Schelerově etice hodnot a k Plessnerovým antropologickým konstantám, k hledání minimálního přirozenoprávního konsensu atd. Pluralismus normativních orientací nebyl však těmito pokusy překonán.

Na tuto rozpravu navazuje přímo stať, která je věnována sociologii vědění u Schelera a Mannheima „Wissenssoziologie und Zeitdiagnostik bei Max Scheler und Karl Mannheim“, s. 68-93 in *Jahrbuch für Philosophie*, sv. 8, vyd. Peter Koslowski a Richard Schenk (Hannover 1997). Společný jim byl už obrat od historizujících duchovněd k současným otázkám sociálním a kulturním, především však pojetí vědění jako formy existence, jako specifické funkce, s odlišnými „konstrukčními zákony“, popřípadě sociální perspektivou. Acham zdůrazňuje, že i Mannheim z relacionismu a sociální vázanosti myšlení nevyvozuje relativistickou libovolnost argumentů, a formou „překlada“ perspektiv chce dojít k jejich objektivaci. Pokud jde o dobové diagnózy, ukazuje Acham na platónskou hierarchii duchovních hodnot jako jádro Schelerova filozofování. Od roku 1917 však opouští beletristické vyústění a ztotožňování s „německým duchem“: pozdní Scheler je ostrým kritikem nejen filozofie trhu, ale i propagandy německé revanše. U Mannheima v době *Ideologie a utopie* Acham zjišťuje obavy ze ztráty utopické perspektivy: konec všech sebeklamů a projekcí hrozí člověku, až se uprostřed statické věčnosti stane sám věcí. Rok 1933 znamená zlom v Mannheimově myšlení. Zejména žádá upustit od hodnotové neutrality a doporučuje „třetí cestu“, charakterizovanou demokratickým plánováním, které by podle jeho poněkud naivního očekávání mohlo dosáhnout stejné míry racionality jako vědecké a technické ovládání přírody. Relativizace výpovědí, kterou představuje sociologie vědění, tak v obou případech potvrzuje tezi, že podmíněnost poznání vyžaduje jako pozadí nepodmíněnou ideu pravdy.

V další stati se autor ještě jednou vrací k problematice historismu a kulturního pluralismu „Historismus – Multikulturalismus – Kommunitarismus“, s. 155-173 in *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts*, vyd. Gunter Scholz (Berlin 1997). Poukazuje na souvislost historismu a národní emancipace, rehabilitace zvláštního proti představě univerzálně platné normy (racionalismu Francouzské revoluce). Přitom vzniká typické dilema liberální společnosti: podpora etnických kultur, které „reprivatizují“ dotud neutrální části veřejné sféry, evropského ducha, který – aspoň podle vlast-