

K prvotnímu a elementárnímu určení *společenského* dospíváme specifikací jeho vztahu k *přírodnímu*.

V říši živé přírody pod pojmem *společenského* v širokém smyslu možno rozumět funkční koexistenci živých bytostí, v užším smyslu pak koexistenci, jež se zakládá na životně důležitých vztazích více jednotlivců určitého druhu. Zájemce o poučení stran zvláštností společenskosti v jednotlivých biosférách můžeme jen odkázat k dalším literárním zdrojům; zde chceme bez dalšího tvrdit, že pro člověka je společnost absolutní potřebou a bezpodmínečnou náležitostí jeho existence jako člověka. Přitom nejde o potřebu jednoduše odvoditelnou z pudů, podobně jako je tomu u zvířat, nýbrž o základní podmínku smysluplnosti života člověka vůbec.

Společenské v uvedeném smyslu tedy přirozeně implikuje *intersubjektivní vztah*. Z filosofického hlediska vzato, společenské se ve smyslu antropologickém liší od veškerého mimolidského, přírodního světa *plně* vyvinutou *subjektivitou*¹ a s ní nerozlučně spjatým dvojediným vztahem subjektivizace a objektivizace. Jinými slovy, specifickou zvláštností a podstatou lidské společnosti² jako nejvyšší vývojové formy procesů, jež ve světě probíhají, je činnost, jež se jako taková uskutečňuje jak v poloze ideální, vědomé, tak v poloze předmětné smyslové. Běžným označením takovéto činnosti je *lidská praxe*.³

Obsahem použitého pojmu objektivita je nezávislost na vůli a vědomí člověka neboli subjektu. Už z definice přírodního plyne, že jak všem jeho procesům, tak i zákonům, jimiž se řídí, přísluší, pokud jde o objektivnost, atribut *absolutní*. Není

tomu tak, pokud jde o společnost. Vzhledem k tomu, že ve společnosti se praktická činnost bez subjektu neobejde, objektivita ve výše uvedeném smyslu je jen *relativní*. Jde tedy o to, že v této oblasti není existenčně soběstačná; k tomu, aby byla dána a mohla se projevit, potřebuje nevyhnutelně zprostředkování subjektivním jako svou vnitřní podmínku.

Zmíněná skutečnost je plně směřodatná i pro posouzení otázky, v čem tkví specifikum tzv. společenských zákonů. Je-li objektivní zprostředkováno subjektivním, čili jde-li o pohyb, jehož nositelem je vědomé a v určitém stupni svobodně jednáající bytost, je tím dáno, že ve společnosti nemůže jít jako v přírodě o striktní a všezahrnující determinismus. O zákonu možno prohlásit, že platí bezvýhradně, to jest vždy, jsou-li dány vnitřní podmínky, s nimiž je spjat; zde však o platnosti možno hovořit jen s výhradou míry, v níž se příslušný determinismus reálně *uplatňuje* v samotné doméně všech svých vnitřních předpokladů. Adekvátním vystižením toho, oč tu jde, je pojem objektivní zákonité *tendence*, vyjadřující nutnost modifikovanou elementy indeterminismu a svobody.

Síla či naléhavost, s níž se ta či ona společenská tendence uplatňuje, bezprostředně závisí na tom, jak se utváří poměr mezi vnitřními a vnějšími podmínkami příslušného determinismu, tedy na významu a vlivu jak faktoru svobody, tak i vnějších faktorů okolí. Podle toho se pak daná tendence blíží či vzdaluje modelu rigorózního zákona. Z tohoto zorného úhlu je podle našeho mínění třeba posuzovat i diskutovaný problém takzvaných přírodních zákonů kapitalistické ekonomiky. Ať bude

¹ Slovem „plně“ míníme vystihnout podstatný, kvalitativní rozdíl vědomého bytí člověka od zárodků takového bytí u nejvyšších živočichů.

² Dále jen *společnost*.

³ Nesdílíme ovšem mínění představitelů oněch teoretických škol, k jejichž typickým představitelům se řadí němečtí novokantovští filosofové Dilthey, Windelband a Rickert, jež rozdílnost obou zmíněných sfér absolutizují a dospívají k závěru, že v každé z nich se jedná o absolutně odlišný typ

toho, co obvykle označujeme termínem zákon. Vycházíme naopak ze stanoviska, že jak jevy přírodní, tak společenské je možno uvést na společného jmenovatele, jímž je existence *objektivních* vazeb a procesů a jim odpovídajících objektivních zákonů, respektive zákonitých tendencí. Teprve nad zlomkovou čarou tohoto společného jmenovatele pokládáme za možné hovořit o podstatném a kvalitativním rozdílu mezi přírodním a společenským.

jakkoli posouzeno jejich konkrétní pojetí v dile Karla Marxe, tvůrce tohoto pojmu, soudíme, že byl zvolen k názornému charakterizování situace, kdy sociální determinismy založené na kapitálovém vztahu měly mimořádnou rasanci, poněvadž vlivy subjektivního faktoru i faktorů vně-systémového okolí byly relativně slabé a neuplatňovaly se ještě v zásadě v protikladném směru. Ignorováním těchto okolností lze dospět jen k absurdní pozici absolutního determinismu a fatalismu společenského vývoje.

* * *

Lidská praxe je činností *smysluplnou* neboli činností mající určitý účel. Jde ovšem o jiný typ účelnosti než u zvířat. Zatímco činnost zvířat má účel jen víceméně stroze objektivně determinovaný, daný subjektu „zevně“, účelná činnost člověka je subjektivně záměrná, cílevědomá. Zdrojem tohoto rozdílného typu účelnosti je rozdíl mezi typem potřeb, jež jsou uspokojovány. Potřeby zvířat jsou zřetelně omezené a strnulé, neboť jsou zprostředkovány instinkty; potřeby lidí naproti tomu jsou nejrůznějšího druhu a neustále se mění a vyvíjejí. I když jsou objektivně podmíněny, nejsou jen jednostranně „objektivně dány“, nýbrž plynou z neustálé konfrontace objektu a subjektu.

Jestliže uspokojování potřeb chápeme jako *cíl* nositelů činnosti, pak — vzhledem k tomu, co bylo právě řečeno — prohlásíme *cíl* lidské činnosti za *cíl sui generis*. A vzhledem k tomu, že *cíl* a prostředky k jeho uskutečnění se vzájemně ovlivňují a podmiňují (tvoří jednotu), je lidskou činnost třeba charakterizovat jako činnost *sui generis* i vzhledem k *prostředkům*, jimiž se *cíl* dosahuje. Z hlediska této dialektiky *cíle* a *prostředků* se nám dosavadní lidská praxe jeví jako činnost sestávající ze dvou, víceméně zřetelně od sebe oddělených položek: a) z činnosti jako *prostředku* — práce, b) z činnosti „*cílové*“, již člověk užívá plodů své práce, uspokojuje své potřeby. Pro genetickou a komparativní kvalifikaci *humánního* vzhledem k *přírodnímu* (organickému) má klíčový význam položka *prvá* — člověk jako bytost pracující; a pak ještě elementárnější určení — člověk-výrobce výrobních nástrojů. Vnitřní obsahová kvalifikace *genealogie* lidského rodu je ovšem myslitelná jedině jako analýza konkrétních vazeb obou zmíněných položek —

práce a uspokojování potřeb. Jak známo, marxistická koncepce předpokládá, že vývojovou perspektivou v tomto směru je „zrušení“ uvedeného protikladu mezi prací a „užíváním“ tím, že se vytvoří podmínky pro to, aby práce přestala být prostředkem k uspokojování potřeb a stala se sama potřebou. Tento historický proces se reálně rozvíjí v socialistických společnostech.

I když v procesu utváření potřeb jednotlivých aktérů a jednotlivých skupin aktérů a v mechanismech jejich realizace v určitém konkrétním časoprostorovém rámci jsou obsaženy četné opakované momenty, je lidská praxe ve svém celku činností *tvorivou, novátorskou*. To znamená, že je činností, již se subjekt na podkladě uplynulých zkušeností obohacuje o nové prvky a jež vede k *překračování daného* statu quo ve smyslu přetváření světa, a to pokud jde jak o vnější, objektivované, tak i o sám subjekt. Člověk přetvářeje svět přetváří zároveň i sám sebe. Z toho plyne, že podstata společenského je nutně *historická*.

Z podané definice lidské praxe jako *smyslově* předmětné činnosti nelze ovšem dovozovat úplnou kvalitativní identitu všech existujících lidských činností, tím méně pak metafyzickou preferenci objektivace před subjektivací.

Subjektivní nemůže ovšem existovat jinak než ve vazbě s objektivním, avšak vědomé může mít a také mívá relativní autonomii a nemusí být bezprostředně s příslušným konkrétním činem spojeno. Uvažujeme-li o specifickém typu vědomí, totiž o teorii, vyjádříme tuto dvojakost asi takto: Teorie — ať jakákoli — je *konec-konců* vždy nějak zakotvena v lidské zkušenosti, a tím i ve *smyslově* předmětné činnosti člověka. Zároveň však — a to plyne z její nejvlastnější povahy — teorie od empirie odstupuje (v rozměru immanentně gno-seologickém i časovém), ovšem za účelem zpětného návratu, a tedy též ovlivnění. Z tohoto hlediska je tedy toto abstraktní schéma jednoty spojitosti a nespojitosti teorie a praxe relevantní i tam, kde se třeba i explicitně proklamuje úplná nezávislost teorie na praxi. V každém konkrétním případě půjde jen o to, stanovit povahu a míru zmíněné jednoty, to jest orientovat se zejména co do stupně a poznávací hodnoty dané teorie, co do její advekvátnosti empirii a její společenské funkce.

Bylo-li řečeno, že praxe je činnost subjektivně cílevědomá, neznamená to, že je taková vždy, za všech okolností, ani že vliv těchto okolností je veličinou v zásadě konstantní.

Jak víme z individuální psychologie, k psychice člověka náleží nejen činnost vědomá, ale také podvědomá. A mimoto ani činnost vědomá nemusí být nutně vždy účelová, s jasně stanoveným předjatým cílem. Jak nás poučuje filosofie, sociologie a jiné společenské vědy, subjektivně cílevědomá činnost je podmíněna objektivními výsledky praxe. Celkovou úroveň a možnosti subjektivně cílevědomé činnosti v určité epoše je možno posoudit jedině v souvislosti s konkrétní společenskou formou, v níž a jejímž prostřednictvím se tato činnost rozvíjí.

Konečně, byla-li praxe kvalifikována jako tvořivá, nemohou tím být snad setřeny rozdíly v obsahu i rozsahu tvořivosti v konkrétních případech. A zvláště pak nesmí být opomenuty rozdíly v typech činnosti, jako jsou: činnost uvědomělá a neuvědomělá, záměrná a živelná, revoluční, reformní, konzervativní, reakční apod., jež označují činnost jednotlivých sociálních skupin a slouží jako pomůcka k vysvětlení a posouzení jejich sociálních rolí.

Definováním společenského pomoci druhových zvláště praktické činnosti jsme vyjádřili své filosofické krédo o společenském a jeho podstatě.

* * *

Společenské v užším smyslu je abstraktním systémem, analyticky vyděleným z totality společenského v širokém smyslu (ve smyslu specifické nadorganické sféry celkové skutečnosti). Jako takové je komplementární k individuálnímu jako protikladnému systému jedné a téže nadorganicko-společenské totality. Stručně řečeno, jde o různé způsoby organizace motivované činnosti. Jestliže osobnostní systém zahrne onen aspekt činnosti, který se týká vnitřního prožívání individuálního aktéra, sociální systém se zakládá na zvnějšněném intersubjektivním chování.

Sociální, jehož podstatou je zvnějšněné intersubjektivní chování, se týká interakce, v níž subjekty jsou buď individua, nebo

jejich uskupení, a zahrnuje všechny vztahy, které z této interakce vyplývají.⁴

Vzhledem k tomu, že intersubjektivní zvnějšněné vztahy představují strukturované útvary chování, může je sociologie uchopit a poznat jen adekvátní metodou beroucí v potaz všechny příslušné komponenty, ať už s relativní autonomitou reálnou v časoprostoru, nebo jen analytického rázu. Je pak nasnadě, že do akčního rádia sociologického výzkumu budou nezbytně patřit i všechna materializovaná zprostředkování vztahů subjekt-objekt a objekt-objekt, i když sama o sobě předmětem sociologie nejsou. Obdobně například ekonomové nemohou dospět k poznání výrobních vztahů a ekonomických vztahů vůbec, aniž zkoumají koloběhy materiálních statků jako nositelů směnných hodnot apod.

Vraťme se však nyní k posouzení společenských vztahů v širším kontextu lidské činnosti celkově pojaté. Je zcela samozřejmé, že existuje-li společenský vztah jako živel exteriorizované intersubjektivnosti vždy jen jako jedna z integrálních složek dané lidské činnosti, může společenská determinanta takové činnosti podstatně přispívat k jejímu ucelnému poznání, v žádném případě jej ale nemůže sama o sobě vyčerpat. To konečně dnes — kdy vedle věd o biologických základech lidské činnosti získaly už svůj nesporný status oprávněných disciplín také základní humanitní vědy, jako psychologie, sociologie a věda o kultuře — snad ani žádný seriózní badatel nebere v pochybnost. Pouhým poukazem na komplementaritu, a tím i na relativní podstatnost všech dílčích subsystémů komplexu „lidská činnost“ by bylo možno vyvrátit apriorní preferenci kteréhokoli z příslušných subsystémů. A v tom smyslu můžeme vyjádřit souhlas s těmi, pro něž otázka takové předjaté apriority či podstatnosti anebo určující role toho neb onoho z komplementárních faktorů je pouze pseudoprobém.⁵ Avšak jaké místo či jakou váhu má společenská či jiná ze základních determinant komplexní lidské činnosti pro vysvětlení určité konkrétní činnosti — to je už reálný problém.

A to nejenom vzhledem k tomu, že konstelace determinant lidské činnosti je proměnnou veličinou závislou na konkrétních časoprostorových parametrech, ale i vzhle-

⁴ Srv. G. V. Osipov, *Sociologie*, Svoboda 1972, s. 20.

⁵ Viz např. první kapitolu Gurvitchovy práce *La*

vocation actuelle de la sociologie, nadepsanou *Falešné problémy sociologie v 19. století*.

dem k úrovni racionálních metodických instrumentů, jimiž se dané objektivní reality zmocňujeme.

Znovu a explicitně se klade otázka role a vzájemného vztahu *psychologického a sociálního* — samozřejmě na úrovni proti minulosti už poněkud posunuté.

Nejprve je třeba vyjasnit základní aspekty ontologické i gnoseologické. Mezníkem v tomto směru byl v oblasti sociologie nepochybně E. Durkheim, v oblasti psychologie pak přechod od jednostranné a omezené introspekce k behaviorální psychologii a posléze recepce objevů freudistické školy. Durkheim formuluje jako základní princip fakt objektivní skutečnosti společenských jevů a v tomto principu vidí též klíč své charakteristiky společenských jevů jako věcí. Nejde mu o materiální věcnost,⁶ nýbrž o ontologickou objektivitu společenských jevů a o to, že nachází svůj výraz v gnoseologických postulátech postupovat od jejich jevových vrstev k podstatě. Prosažení behavioristické metody a požadavku zkoumání psychických jevů zvenčí ozřejmuje dvojitou důležitost zvnějšnění či objektivace, a to jako jevovou formu a zároveň metodický přístupovou vrstvu k dvěma odlišným sférám skutečnosti: psychické a společenské. Objektivace vystupuje jako nutná náležitost společenského. V případě psychických fenoménů vnější vůbec není ontologickou náležitostí, nýbrž jen gnoseologicky potřebnou vrstvou, vedoucí k dešifrování psychických jevů „vnitřního prožívání“. Pokud jde o společenské jevy, mají ovšem svůj psychický komponent. Vždyť se konstituují právě jako objektivace subjektivního. I když tento komponent je v realitě vázán vždy na konkrétně individuální objektivace, sám se stává společenským jenom tak, že individuálně psychické je současně prolno společenskopsychickým. Aby bylo možno pochopit společenské, musí být tudíž nevyhnutelně vzaty

v potaz ony aspekty psychického, jež jsou výrazem vlivu, který způsobuje fakt intersubjektivity, resp. kolektivity.

Problematika relace mezi psychickým a sociálním se přenesla do určité vyšší fáze psychoanalytickou teorií, jež v plné šíři nastolila otázku specifikace psychického hloubkovou analýzou jeho strukturace, týkající se právě vzájemných vazeb a interakcí mezi psychickým a dalšími základními sférami systému lidské činnosti. Do oblasti psychických fenoménů byla integrována jako plnoprávná složka podvědomí; bylo zkoumáno zakotvení podvědomí v pudových silách člověka. Zároveň byly tyto „nižší vrstvy lidské psychiky“ pochopeny jen jako článek komplexní lidské psychiky a byly zjišťovány korelace s vědomým životem člověka, jakož i zasazení psychického života do kontextu sociálního života. Nehledě na podstatné jednostrannosti, zejména v akcentu na určující roli sexuální libidinozity při vysvětlování společenských jevů, určitý teoretický vklad psychoanalyticky orientované psychologie je pro objasnění psychické struktury jako struktury sui generis je myslím mimo veškerou pochybnost.

Právě tak jako je nesporné, že psychická struktura se může reálně vázat toliko na jednotlivce, čili představuje strukturu individuálně psychologickou, je nesporné také to, že se nemůže utvářet a existovat jinak než jako psychika socializovaná.⁷ Jinými slovy, lidská psychika je možná jen jako dialektická jednota individuálně psychického a kolektivně psychického, tedy jako taková vazba, kde se oba tyto protikladné póly vylučují a jsou ve vzájemném rozporu, zároveň se však předpokládají, podmiňují a pronikají. Je-li tomu tak, znamená to, že sice snaha dobrat se individuálně psychologického anebo sociálně psychologického v „ryzí“ podobě nemůže mít valný význam, že však je zároveň zcela

⁶ „... náš základní princip, totiž objektivní skutečnost společenských jevů. Na tomto principu tedy konečně všechno spočívá a na něj se dá všechno převést ... A jsme si jisti, že zůstáváme věrni sociologické tradici, přisuzujeme-li tomuto principu takovou závažnost: neboť v podstatě z tohoto pojetí vyšla celá sociologie. Tato věda se totiž mohla zrodit teprve onoho dne, kdy se pocítovalo, že společenské jevy, třeba nejsou hmotné, jsou přece jen skutečnými věcmi, které připouštějí studium.“ (E. Durkheim, *Pravidla sociologické metody*, Praha 1926, s. 30—31.)

⁷ Koncepcí kolektivního vědomí jako samostatné entity tak, jak ji klasicky vypracoval ve svém díle Durkheim, nemůže vést než do slepé uličky spírituálního apriorismu a metafyziky. To přesvědčivě

prokázal ve své zasvěcené studii o problému kolektivního vědomí v Durkheimově sociologii Georges Gurvitch. „... postačí,“ praví, „podat realistickou interpretaci vědomí jako potenciálně otevřeného a imanentního bytosti, aby kolektivní vědomí nemělo zapotřebí ani transcendence, ani metafyzické opory a utvrdilo se jako neredukovatelný aspekt psychického života. Neboť částečná fúze vědomí se jeví jako imanentní individuálnímu vědomí a toto opět jako imanentní této fúzi. Právě tam je báze komplementarity, vzájemného zahrnování a „reciprocity“ perspektiv“ mezi kolektivním vědomím a vědomími individuálními, jejichž možnost unikla Durkheimovi.“ (Georges Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, tome II, Paris 1969, s. 10—11.)

legitimní definovat se vší určitostí každou z těchto sfér a pochopit je v jednotě jejich specifických i obecných náležitostí. V současnosti, v souvislosti s úsilím četných badatelů o vypracování obecné teorie lidské činnosti, se při zkoumání vzájemného vztahu psychického a sociálního věnuje zvláštní pozornost zjišťování těch nejobecnějších forem vyskytujících se v rovině psychismu na pólu společnosti a jejich konfrontaci. Je jisté pravda, že jednotnosti lidského psychismu mají své neuro-organické zakotvení, jež na společnosti nezávisí. Ale je neméně jisté, že i ty nejobecnější psychické univerzálie, koordinující psychické procesy jakožto procesy specificky lidské, mají vždy své podmínění v univerzáliích společenských; neboť člověk „čistě přírodní“, typ Maugliho, prostě prakticky neexistuje. Stejně jako dříve ani nyní, kdy se do repertoáru výzkumu vztahů mezi psychickým a sociálním dostávají tyto nejobecnější aspekty a uvažuje se o izomorfii či konvergenci nejobecnějších forem individuální a společenské činnosti, však nelze počítat s tím, že zmíněná dialektika psychického a společenského je už do té míry evidentní, že redukcionalistickým konceptem je na tomto úseku odzvoněno.

Frapantním příkladem explicitní, konceptní favorizace psychických jevů z poslední doby je koncepce jednoho z předních amerických sociologů a psychologů Georga Caspara Homanse.⁸ Tato koncepce neodmítá sociální vztahy jako realitu sui generis ani status sociologie jako specifické společenské vědy. Pokouší se dokázat pouze tolik, že i když specificky sociologické vysvětlení sociálních jevů je nepochybně legitimní, vysvětlení těchto jevů na nejvyšší úrovni obecnosti se nicméně posouvá jinam, mimo sociologii, do psychologie. Jinými slovy, na určité úrovni výzkumu a poznání specificky společenských jevů se kompetence sociologie ruší a sociologie postupuje své místo vědy o společensky nejobecnějším psychologii.

Homans vychází z toho, že teorií nějakého fenoménu je třeba rozumět jeho vysvětlení prostředky deduktivních systémů, lišících se vzájemně stupněm obecnosti svých tvrzení. „Moc“ dané teorie závisí na

tom, jak široká škála empirických faktů může být za daných podmínek příslušnými teoretickými tvrzeními objasněna. Teorie je tím „mocnější“, a tedy obecnější, čím je tato škála širší. Vycházejí z těchto běžných premis procesu zobecňování na formálně logickém základě, dospívá posléze k závěru, že „jediným typem teorie v sociologii, který má naději stát se skutečně obecným, je *psychologická teorie*“.⁹

Jak rozumět uvedenému tvrzení? Kdybychom měli předpokládat, že autor – ve shodě s obecným míněním – chápe sociologii jako vědu sui generis o společenské skutečnosti, museli bychom mu vytknout, že jeho tvrzení je vnitřně nekonzistentní, ba že se přímo zakládá na jistém zmatení pojmů. Máme totiž za protimluv předpoklad, že v rámci nějaké vědy může být vypracována teorie nějakého jiného typu než toho, který vyjadřuje specifiku jevů zkoumaných příslušnou vědní disciplínou. To jest, pokládáme za stejně nemožné, aby v sociologii platila jakákoli *jiná* teorie než *sociologická*, jako dejme tomu např. ve fyzice jakákoli *jiná* teorie než *fyzikální* atp. Vždyť je jasné, že pojem „určitý typ teorie“ je smysluplný jen jako konečný rezultat pojmu téhož „určitého typu vědy“.

Avšak i kdybychom uvedenou námitku neuplatňovali – třeba proto, že autor chápe sociologii jinak, než je běžné, to jest jako vědu s nějakým mnohem širším předmětem, k němuž by náležela i specifická oblast jevů psychických – nemůžeme výše uvedené tvrzení akceptovat, neboť důvody, na nichž je založeno, nemůžeme pokládat za přesvědčivé.

Homans zakládá svá tvrzení na tom, že superiorita psychologických zákonů, jejich skutečná obecnost při vysvětlování lidského chování je v tom, že vystihují ty nejzávažnější motivy tohoto chování, které plynou z určitých jednotností lidské psychiky jakožto takové. Aniž půjdeme do podrobností, můžeme připustit, že existuje jistá psychická univerzálie spočívající v tom, že člověk v souladu se svými pudovými silami vyvíjí psychickou energii, která ho vede k tomu, aby organizoval své jednání smysluplně, to jest koneckonců vždy ve vlastním zájmu.¹⁰ Avšak tato energie, právě

⁸ George Caspar Homans, *Contemporary Theory in Sociology*; in: *Handbook of Modern Sociology*, Edited by Robert E. L. Parls, Chicago 1964.

⁹ Tamtéž, s. 968.

¹⁰ Jednání určitého subjektu je vždy jednáním ve vlastním zájmu, ovšem přirozené jen za podmínky,

respektive v té míře, v níž je jednáním svobodným. Poněvadž jednání subjektů lidské společnosti je vždy tak či onak omezeno a poznamenáno zájmy jiných subjektů, je třeba chápat lidské jednání zásadně jako dialektickou jednotu zájmu vlastního a zájmů jiných.

tak jako energie specificky *lidská*, je veličinou nikoli absolutně, ale jen relativně nezávislou, nevyhnutelnou, zakotvenou jak ve sféře biologické, tak i společenské. Proto psychologické prius zmíněným způsobem zdůvodňované je, jak se nám zdá, jen scholastickým pseudoproblémem.

Za nejobecnější zákony, jež mají psychologický ráz a na nejvyšší úrovni vysvětlují lidské chování, pokládá Homans poučky a la:

Čím víc jsou lidé odměňováni za výsledky své činnosti, tím je pravděpodobnější, že budou provádět takovou činnost.

Lidé, kteří jsou ohroženi, shledají pravděpodobně za hodnou odměny každou činnost, která zasahuje ohrožovatele.

Osoba, která porušuje normu nějaké společnosti, tedy delikvent, ohrožuje ostatní lidi, kteří jsou členy této společnosti. Potrestání je to, co delikventa zasahuje. Proto členové společnosti tihnou k potrestání delikventa...¹¹

Mohou podobné poučky podávat vysvětlení lidského chování? Zajisté. Problém ovšem je v tom, jakou hodnotu, úroveň a dosah tyto poučky skutečně mají. Podobně jako o absolutní prioritě uváděných psychologických fenoménů musíme vážně pochybovat též o jejich řádově vyšší obecnosti a podstatnosti. Bližší ověření totiž ukazuje především na to, že jestliže tendence člověka ke smysluplnému jednání je skutečně univerzální tendencí lidské psychiky, konkrétní formy jejich projevů jsou zásadně jako funkce proměnlivých historicko-spoločenských podmínek a zvláštností psychiky příslušných aktérů rozmanitější a variabilnější. Proto jsou také Homansovy poučky aplikovatelné na specifické a jednotlivé případy nikoli bezprostředně, ale jedině stanovením dodatečných podmínek a předpokladů. Například poučka, že čím jsou lidé více odměňováni za výsledky své činnosti, tím je pravděpodobnější, že budou takovou činnost provozovat, není použitelná v poloze této vysoké abstraktnosti. Je přece zřejmé, že zcela jinak vyzní odpověď, budeme-li pod pojmem odměna rozumět odměnu plynoucí z legalizovaného hodnotového a normativního společenského systému či odměnu spjatou s hodnotovým systémem fakticky interiorizovaným apod. Uveďme namátkou případ národů okupo-

vaných ve druhé světové válce fašistickými mocnostmi, kde ani vysoké odměny za kolaborantskou činnost nemohly stimulovat její rozmach.

Pokud jde o to kvalifikovat lidskou činnost toliko v poloze její nejobecnější psychologické podstaty, je pak ovšem možno plným právem hovořit o obecném zákoně podávajícím vysvětlení. Homans nám ozřejmuje poznávací hodnotu takového vysvětlení na docela konkrétním případě. Tak jestliže například historik tvrdí, že Vilém Dobyvatel neobsadil Skotsko, protože neměl zájem na pozemcích, které byly v rukou skotské šlechty, není to pro Homanse ještě vysvětlení, neboť toto tvrzení neobsahuje žádný obecný zákon. Soudí, že se to napraví, když takové vysvětlení pořídí:

a) Čím víc lidé shledávají, že nějaká činnost je odměňována, tím pravděpodobněji provádějí takovou činnost.

b) Vilém Dobyvatel byl člověk.

c) V daném případě nepovažoval dobytí Skotska za odměnu.

d) Proto nepodnikl činnost, kterou by dobyl Skotsko.¹²

Přirozeně, je třeba vědět, že člověk nedělá to, co mu v daných podmínkách nepřináší psychické uspokojení, že právě činnost, již realizuje, je z jeho hlediska a pro něho tou pravou a žádoucí, nejlíp uspokojující jeho potřeby v rámci daných možností. A na tuto elementaritu přirozeně není možné zapomínat ani či lépe řečeno tím spíše ve vědecké práci. Musíme souhlasit s Homansem, že i to, co je elementární a zřejmé, může mít povahu zákona. A musíme uznat, že někde i prokázal, že právě za pomoci zdánlivých elementarit, ba trivialit je možno přispět k vysvětlení některých dosud zašifrovaných jevů ve společenském životě. Avšak úplně se s ním rozcházíme, pokud se domnívá, že obecným zákonem vysvětlujícím lidskou činnost může být jedině zákon psychologický, a pokud samu dílčí abstrakci pokládá za nejvyšší metu teoretického poznání.

Už jsme uvedli, že systém lidské činnosti lze uspokojivě *vysvětlit* jen *synteticky*, racionální reprodukcí opírající se o všechny příslušné, analyticky vydělené subsystémy, tedy jmenovitě i o komplex psychický a sociální. I když Homans nepopírá, že přínosem k celkovému pokroku vědy jsou

¹¹ Viz tamtéž, s. 267.

¹² Viz tamtéž, s. 968.

и jiné druhy vysvětlení lidské činnosti než vysvětlení psychologické, přece jen svou explicitní bezpodmínečnou favorizací právě tohoto druhu vysvětlení přechází fakticky na pozici metafyzického rozpojení psychického a sociálního. Přitom se přirozeně ocitá na opačném pólu vůči stoupencům sociologismu, tak jak jej rozvinul Durkheim. Ostatně výslovně také s Durkheimem v tomto ohledu polemizuje. Připomíná např. Durkheimův rozbor a vysvětlení sebevraždy pomocí anomie jako sociálního faktu; konstatuje, že je sice naprosto oprávněné chápat anomii jako příčinu sebevraždy, ale že nejsme zainteresováni na příčinách, nýbrž na vysvětleních. Proto je — podle něho — třeba vysvětlit, proč anomie je příčinou sebevraždy. Toto vysvětlení je — podle něho — možné zase jen na bázi psychologie. Zkrátka skutečnost, že sociální příčiny mají sociální účinky, pro něho nejen nevylučuje, ale přímo vyžaduje ještě psychologické vysvětlení jako jediné, vpravdě autentické.¹³

* * *

Vysvětlování společenských jevů z pozice psychologického redukcionismu je příznačným, charakteristickým rysem metodologických přístupů značné části buržoazních sociologů jak v minulosti, tak i v současnosti. Ne všichni ovšem proklamují toto své krédo tak pregnatně a tak otevřeně, jak jsme dosud viděli u Homanse. Avšak v zastřenějších a jemnějších podobách prolíná psychologizující a ve své filosofické podstatě idealistická koncepce společenských jevů stejně tak do směru novopozitivistického, pluralisticko-behavioristického, analytického jako do strukturálně funkcionálního a dalších podle klasifikačních kritérií volených samými buržoazními sociology. V každé podobě však vede konečnou k deformovanému pohledu na sociální realitu a implikuje vždy více méně silnou potenci negativní sociální funkce příslušných sociologických teorií.

Резюме

Гоушка И.: Комплементарность общественного и психического и психический редукционизм в социологии

Специфической особенностью и сущностью человеческого общества как высшей эволюцион-

ной формы происходящих в мире процессов является деятельность, которая осуществляется как таковая как в идеальном, заведомом, так в предметно-чувственном уровне. Обычным обозначением такой деятельности является обозначение человеческая практика.

Необходимой составной частью общественного является объективация. Однако в случае психических феноменов внешнее вовсе не является онтологической составной частью, но только гносеологически нужным слоем, приводящим к расшифрованию психических явлений «внутреннего переживания». Что касается общественных явлений, у них, конечно, свой психический компонент. Они ведь и конституируются как объективация субъективного. Хотя этот компонент в действительности всегда связывается с конкретно индивидуальной объективацией, сам он становится общественным только таким образом, что индивидуально-психическое одновременно пронзено общественно-психическим. Чтобы можно было понять общественное, необходимо принять во внимание те аспекты психического, которые являются выражением влияния, вызывающего факт интерсубъективности, или же коллективности.

Вероятно правда, что единства человеческого психизма уходят своими корнями в невро-органическую, от общества независящую область. Но не менее верно, что даже наиболее общие психические универсалии, координирующие психические процессы как процессы специфически человеческие, всегда обусловлены общественными универсалиями; ибо человек «чисто природный», тни Маугли просто практически не существует. Однако, равно как и раньше, так и даже ныне, когда в репертуар исследования отношений между психическим и социальным проникают эти самые общие аспекты и взвешивается изоморфия или сходимость самых общих форм индивидуальной и общественной деятельности, нельзя надеяться на то, что упомянутая диалектика психического и общественного до той степени является очевидной, что с редукционистскими концепциями в этой области уже покончено. Покажем это на тихическом примере.

Бросающимся в глаза примером эксплицитной, концепционной фаворизации психических явлений последнего времени является концепция одного из известных американских социологов и психологов Джорджа Каспера Хоманса. Эта концепция не отрицает социальные отношения как реальность своего рода ни статус социологии как специфической общественной науки. Он пытается доказать лишь то, что хотя и специфически социологическое объяснение социальных явлений несомненно закономерно, тем не менее объяснение этих явлений на самом высоком уровне обобщения передвигается в другое место, вне социологии, в психологию. Другими словами, на известном уровне исследования и познания специфически общественных явлений компетенция социологии отменяется и социология свое место науки о самом общем в общественном отношении уступает психологии.

¹³ Viz tamtéž, s. 973.

Хомаис основывает свое утверждение на том, что превосходство психологических законов, их действительная общность при объяснении человеческого поведения заключается в том, что они выражают самые серьезные мотивы этого поведения, которые вытекают из определенных единств человеческой психики как таковых. Не углубляясь в подробности, можно допустить, что существует некоторая психическая универсалия, заключающаяся в том, что человек в соответствии со своими инстинктивными силами развивает психическую энергию, которая приводит его к тому, чтобы он организовал свое поведение обоснованно, т. е. в конце концов всегда в собственных интересах. Однако, эта энергия именно как энергия специфически человеческая является величайшей не абсолютно, а только относительно независимой, неизбежной, уходящей своими корнями как в сферу биологическую, так и общественную.

Систему человеческой деятельности можно удовлетворительно объяснить только синтетически, рациональным воспроизведением, опирающимся на все соответствующие, аналитически выделенные подсистемы, следовательно, в особенности также на психический и социальный комплекс. Хотя Хомаис не отрицает, что вкладом в общий прогресс науки являются также другие виды объяснения человеческой деятельности, чем психологическое, все же своей эксплицитной, безусловной фаворизацией объяснения именно этого рода фактически переходит на позицию разведения психического и социального.

Summary

Houška J.: Complementarity of the Social and the Psychological; Psychological Reductionism in Sociology

The specificity and substance of human society as the highest developmental form of the processes taking place in the world is activity which, as such, is realized both at the ideal, conscious level and at the objectivity sensuous level. The current designation of such an activity is *human practice*.

A necessary requisite of the social is objectivation. In the case of psychic phenomena, however, the external is no ontological requisite whatsoever, but only a gnoseologically necessary stratum helping to decipher the psychic phenomena of "inner experience". As concerns social phenomena, they have, of course, their psychic component; they are constituted as an objectivation of the subjective. Even if, in reality, this component is always connected with concretely individual objectivations, it becomes social only by the individual-psychic being simultaneously permeated by the social-psychic. Hence, in order to understand the social, it is necessary to consider the aspects of the psychic expressing the influence caused by the fact of intersubjectivity or collectivity.

It is certainly true that the uniformities of human psychism have their neuro-organic roots which do not depend on society. It is

no less certain, however, that even the most general psychic universalities coordinating the psychic processes as specifically human processes are always conditioned by social universalities due to the simple fact that, in practice, no "purely natural" man of the type of Maugli exists. Just as in the past, also at present when such most general aspects have entered into the repertoire of the research of the relations between the psychic and the social and the isomorphy or convergence of the most general forms of individual and social activity are considered, it cannot be assumed that the mentioned dialectics of the psychic and the social is already evident to a degree excluding all reductionistic conceptions in this area. Let us demonstrate this by a typical example:

A striking example of an explicit, conceptual favourization of psychic phenomena in the recent past is the conception of one of the most prominent American sociologists and psychologists, George Gaspar Homans. His conception refuses neither social relations as a reality *sui generis*, nor the status of sociology as a special, social science. He attempts to prove *only* the fact that, even if the specifically sociological explication of social phenomena is, no doubt, legitimate, the explanation of these phenomena at the highest level of generality is transferred elsewhere, outside sociology, into psychology. In other words, at a certain level of research and knowledge of specifically social phenomena, the competence of sociology ceases and sociology passes its place of the science of the socially most general to psychology.

Homans bases his statements on the assumption that the superiority of psychological laws, their factual generality in explaining human behaviour lies in that they grasp the most relevant motives of this behaviour ensuing from certain uniformities of the human psyche as such. Without entering into details, we may admit the existence of a certain psychic universality based on the fact that man develops, in harmony with the instinctive forces, a psychic energy leading him sensibly to organize his behaviour, i. e., in the last instance, always in his own interest. This energy, however, being an energy specifically *human*, is a quantity not absolutely, but relatively independent, indispensable, anchored in the biological sphere on the one hand, and in the social sphere on the other.

The system of human activity can be satisfactorily explained only synthetically, by rational reproduction based on all the relevant analytically sorted subsystems, i. e., in particular, also on the psychic and the social complexes. Even if Homans admits that, from the aspect of the general progress of science, there are also other effective ways of explaining human activity than the psychological explanation, yet, due to his explicit, unconditional favourization of this very explanation he actually assumes the position of the metaphysical separation of the psychic and the social.