

///// studie / article //////////////////////////////////////

SOCIOLOGIE JAKO CESTA KE ŠTĚSTÍ: ČESKÁ VERZE

Abstrakt: Zájem současné sociologie a dalších společenských věd o výzkumy spokojenosti a štěstí zatemňuje skutečnost, že původně právě sociologie chtěla „štěstí“ poskytovat a nahrazovat tak náboženské přístupy ke světu. Tento implicitně náboženský charakter je patrný i v rané české sociologii v dílech prvních propagátorů sociologie, jako byl především Emanuel Makovička, a později (někdy jen dočasně) u některých následovníků a epigonů T. G. Masaryka, v meziválečném období zejména u Ladislava Kunteho, R. I. Malého, Alexandra Sommera-Batěky, Jindřicha Fleischnera a Jana Duška. Z hlediska vývoje české sociologie šlo o zcela okrajové postavy, ačkoli mnohé z nich vynikly v jiných oblastech, jako celek jsou nicméně vyjádřením jednoho z aspektů dobových teoretických úvah o společnosti, jejím uspořádání a vývoji, na který by nemělo být zapomináno. Zatímco T. G. Masaryk a pozdější akademické sociology „omezoval“ vědecký charakter jejich práce, a i pokud směřovali k sociálnímu reformismu, oddělovali je od teoretické sociologie, „sociologie vedoucí ke štěstí“ nalezla plné uplatnění ve vizích a ambiciózních projektech těchto amatérských také sociologů – třebaže skončily faktickými nezdary nebo ani nedošly praktického naplnění, ostatně stejně jako v případě jejich pravzoru, Comtova pozitivistického apoštolátu.

Klíčová slova: sociologie – dějiny; náboženství; sociologie a náboženství; česká sociologie; štěstí; pokrok

Sociology as a Way to Happiness: The Czech Version

Abstract: The engagement of contemporary social sciences in happiness studies blurs the fact that, originally, it was sociology that offered to provide “happiness” with the intention of replacing religious approaches. The implicitly religious nature of the “happiness” movement was characteristic of early Czech sociology (e.g. Emanuel Makovička) and it was adopted by certain followers and epigones of T. G. Masaryk as late as during the interwar years (Ladislav Kunte, R. I. Malý, Alexandr Sommer-Batěk, Jindřich Fleischner and Jan Dušek). Whereas Masaryk himself and academic sociologists as a whole were “restricted” by the rules of scholarly work, or they made a clear distinction between their academic and social-reformist engagement, the afore-mentioned, predominantly amateur, sociologists fully employed “sociology as a way to happiness” in their ambitious visions and reformist projects. Their largely stillborn efforts had (fortunately) a minimal impact on both society and the study thereof, but their efforts should not be forgotten entirely since they represent an important element of early Czech sociology.

Keywords: sociology – history of; religion; sociology and religion; Czech sociology; happiness; progress

ZDENĚK R. NEŠPOR
Sociologický ústav AV ČR
Jilská 1, 110 00 Praha 1
email / zdenek.nespor@soc.cas.cz

Pozdně moderní (západní) společnost může být označována celou řadou přívlastků, jak to skvěle dokumentoval nedávno zesnulý Miloslav Petrusek,¹ mezi její základní charakteristiky přitom nepochybně patří důraz na subjektivitu, rozvinutí osobních potenciálů a individuální i celospolečenské *well-being*, ať už pro to různí autoři používají jakékoli termíny a koncepty. V současné sociologii, ekonomii a dalších společenskovědních disciplínách proto hraje velkou roli výzkum subjektivně zakoušené spokojenosti (štěstí),² která je považována za důsledek nebo průvodní jev různých objektivních faktorů;³ *happiness studies* mají dokonce od roku 2000 i svůj specializovaný mezinárodní časopis. V záplavě empirických dat a jejich interpretací, teoretických přístupů a metodologických ohrazení se přitom trochu zapomíná, že původně vlastně celá sociologie chtěla být „vědou o štěstí“, která by poskytovala nezpochybnitelný, tzv. pozitivní základ lidskému spění k humanitě a přinejmenším celospolečenské, ne-li už osobní spokojenosti.

Společenskou vědu – nikoli přímo sociologii, vůči níž se explicitně kriticky vymezoval – ustanovil proti dřívějším teologickým přístupům jako zdroj štěstí už Karel Marx: „náboženství je povzdech utlačeného tvora, cit bezcitného světa, duch bezduchých poměrů. Je to *opium* lidu. Zrušit náboženství jako *ilusorní* štěstí lidu znamená žádat jeho *skutečné* štěstí,⁴ k němuž otvírala cestu analýza různých forem (nejen náboženského) odcizení. I když

Článek je výstupem z grantu GA ČR „Životní podmínky a spokojenost domácností v zemích SVE: propojení objektivních a subjektivních indikátorů“ (reg. č. P404/11/1521), vznikl rovněž s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace (RVO č. 68378025); autor za tuto podporu děkuje.

¹ Miloslav PETRUSEK, *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství 2007.

² Anglický termín *happiness* označuje jak „spokojenost“, tak „štěstí“, přičemž k překladům do slovanských jazyků se obvykle využívá jen druhého významu, naneštěstí třeba i při zpracování mezinárodních sociologických dotazníků. Vzhledem k tomu, že „štěstí“ je v tomto kontextu spojováno spíše s osobními faktory, jako je třeba aktuální funkčnost manželského soužití, zatímco „spokojenost“ odráží objektivnější hlediska a dlouhodobější trendy, například ekonomickou situaci domácností, vede to pravděpodobně k významným zkreslením výsledků; srov. Willem E. SARIS – Anna ANDREEKOVA, „Following Changes in Living Conditions and Happiness in Post Communist Russia: The Russet Panel.“ *Journal of Happiness Studies*, roč. 2, 2001, č. 2, s. 95–109; Ruut VEENHOVEN, „Are the Russians as Unhappy as They Say They Are? Comparability of Self-reports across Nations.“ *Journal of Happiness Studies*, roč. 2, 2001, č. 2, s. 111–136.

³ Viz např. Lubomír MLČOCH, „Ekonomie a štěstí. Proč více není někdy lépe?“ *Politická ekonomie*, roč. 55, 2007, č. 2, s. 147–163; Jiří VEČERNÍK, „Subjektivní indikátory blahobytu: přístupy, měření a data.“ *Politická ekonomie*, roč. 60, 2012, č. 3, s. 291–308.

⁴ Karel MARX, „Ke kritice Hegerovy filosofie práva.“ In: MARX, K. – ENGELS, B., *Spisy I*. Praha: SNPL 1956, s. 402 (225–357, 401–414) (orig. z roku 1844).

může být namítnuto, že Marxovo uznání za jednoho z tvůrců sociologie je až pozdní, nejinak tomu bylo u jejího explicitního zakladatele Augusta Comta. V jeho konceptualizaci tří základních vývojových stádií náboženství tvořilo sice nedokonalou, ale nezbytnou formu poznání: „jenom theologická filosofie mohla na počátku naplniti člověka silnou důvěrou v sebe, vnukajíc mu pocit všemocné svrchovanosti.“⁵ I když přitom podle Comtovy sociální dynamiky mělo docházet k překonávání teologického a metafyzického obrazu světa a vojenského zřízení, které je podporovalo, a pokrok vedl k vědeckému (pozitivnímu) poznání a sociální organizaci, ani moderní společnost se nemohla vyhnout svému „humanistickónáboženskému“ ukotvení, pro které dokonce vymýšlel organizační struktury a rituály.⁶ Rovněž Comte předpokládal, že „positivní filosofie provedla postupně reorganizaci jednotlivých řádů pojmových [... a proto] jen tato filosofie jest schopna vésti znovuzřízení společnosti“,⁷ které se projeví také tím, že „bude positivní morálka učiti, že štěstí každého souvisí s nejhojnějším projevováním dobrých činů a sympatických dojmů vůči celku lidského druhu ... [příčemž] účinnost její bude tím jistější, že přizpůsobí se měnivým požadavkům každé individuální neb sociální podmínky.“⁸

Raná sociologie jakožto typický produkt postosvícenské mentality chtěla prostřednictvím vědeckých prostředků, přinejmenším analogických k přírodovědným metodám, nalézt objektivní zákony vývoje a fungování lidské společnosti a zajistit přizpůsobení se jim, které by vedlo k pokroku, spokojenosti a štěstí. I to je jedním z důvodů, proč Josef Král konstruoval jakousi herbartovskou sociologii,⁹ za jejíhož čelného představitele považoval G. A. Lindnera, ne náhodou autora sociálněpsychologicky a eticky ukotvené *Záhady štěstí*.¹⁰ Králův pokus byl sice zajímavý i v mezinárodním měřítku, nicméně předem odsouzený k nezdaru, což si zřejmě uvědomoval i jeho autor: „zdravý celkem obrat od filosofie německé, jmenovitě právě herbartovské, k filosofii francouzské a anglické, zahájený již samými herbartovci, prováděný mezi jinými také Makovičkou a vrcholící Masarykem, uvedl

⁵ Auguste COMTE, *Sociologie*. Praha: Bursík a Kohout 1889, s. 162 (orig. z let 1830–1842).

⁶ Auguste COMTE, *Catéchisme positiviste, ou Sommaire exposition de la religion universelle, en treize entretiens systématiques entre une femme et un pretre de l'humanité*. Paris: Apostolat positiviste 1912.

⁷ COMTE, *Sociologie*, s. 89.

⁸ *Ibid.*, s. 452.

⁹ Josef KRÁL, *Herbartovská sociologie*. Praha: Česká akademie věd a umění 1921.

¹⁰ Gustav A. LINDNER, 1931 *Záhada štěstí. Psychologická zkoumání o lidské blaženosti*. Praha: Česká akademie věd a umění 1931 (orig. z roku 1868).

v zapomenutí i to, co zasluhovalo lepšího osudu.¹¹ Herbartovská (proto-) sociologie se stala slepou uličkou a durkheimovský obrat k sociologismu, případně nástup formalistických škol v Německu (a působení Maxe Webera, i když to bylo v dobovém kontextu mnohem slabší než dnes) vedly k situaci, již Jonathan H. Turner nazval „zradou na Comtovi“.¹² Vida povýtce utilitaristický, od historicko-filosofické teorie odtržený empirický výzkum, který nevede přímo k „nápravě“ a „vědeckému“ řízení věcí veřejných, *ipso facto* k prosperitě, spokojenosti a štěstí, Comte by se vskutku „obracel v hrobě“ (a spolu s ním prakticky všichni časní sociologové).

Na pozapomenuté či zcela neznámé dávné české verze iluzorní snahy o vytvoření sociologie jakožto vědy, která by automaticky přinášela spokojenost a štěstí, chce upozornit tato studie. Tím nemá být řečeno, že níže pojednávání autoři byli zapomenuti neprávem. Další vývoj sociologie jako akademické disciplíny rozhodně neovlivnili, jejich význam však přeci jen přesahuje rovinu historických kuriozit. Spolu s vybranými zahraničními příklady totiž ukazuje, jak a proč vlastně se sociologie zrodila, jaký (dlouho) byl její obsah a cíl, co působilo na její společenskou prestiž a nakonec přispělo i k její akademické institucionalizaci, třebaže ta již vycházela z odlišných metodologických premis. Připomeňme však, že ještě na konci dvacátých let bylo pro legitimizaci sociologie užíváno (také) argumentace o její „citovosti“ a schopnosti etického působení, a to i autory již se jinak jednoznačně hlásili k empiricistickému pojetí této disciplíny.¹³ Nejde tedy o konstrukci nějakých alternativních dějin rané sociologie, nýbrž o tehdejší mainstream, který byl později opuštěn a zapomenut zcela cíleně – aniž by to znamenalo, že jeho tendence a snahy nebyly implicitně přítomné také v řadě pozdějších „striktně vědeckých“ přístupech.¹⁴

¹¹ KRÁL, *Herbartovská sociologie*, s. 269.

¹² Jonathan H. TURNER, *Classical Sociological Theory. A Positivist's Perspective*. Chicago: Nelson – Hall 1993, s. 1–6; srov. Jay WEINSTEIN, „The Place of Theory in Applied Sociology. A Reflection.“ *Theory & Science*, roč. 1, 2000, č. 1 [online]. Dostupné z <<http://theoryandscience.icaap.org>> [cit. 29. 11. 2012]. Zásadní předěl v dějinách klasické sociologie v tomto smyslu reflektují všechny standardní výklady oborových dějin, srov. např. G. Duncan MITCHELL, *A Hundred Years of Sociology*. New Brunswick – London: Aldine Transaction 2007 (orig. z roku 1968).

¹³ Otakar MACHOTKA – Zdeněk ULLRICH, *Sociologie v moderním životě. Směry, organizace, úkoly*. Praha: Orbis 1928, s. 57.

¹⁴ Srov. kritiku v Peter L. BERGER, *Pozvání do sociologie. Humanistická perspektiva*. Praha: VPA KG 1969, s. 5–7. Berger na této kritice setrval i v pozdním ohlednutí nad vývojem sociologie a dokonce tvrdí, že jde v posledních třiceti letech o převládající proud sociologie –

Uvedení sociologie do českého intelektuálního prostředí a její další vývoj

Průnik rané sociologie, především Augusta Comta a Herberta Spencera, ale také obdobně uvažujících sociálních historiků (T. H. Buckle) či filosofů (Émile de Lavelaye), do českého intelektuálního prostředí byl na poměry malého a periferního evropského národa poměrně časný. Důvodem byl – pomíneme-li osobní faktory některých protagonistů – bezprecedentní ekonomický a sociální vzestup moderního českého národa při současné nedostatečné politické reprezentaci ve druhé polovině 19. století, který se projevil také na poli vědeckoorganizačním rozdělením pražské Karlo-Ferdinandovy univerzity, respektive vytvořením samostatné české univerzity. Mezi její profesory byli povoláni nejen zasloužilí pracovníci, jichž byl jen omezený počet, ale také začínající badatelé otevření novým myšlenkám, zvlášť když jejich prostřednictvím mohlo dojít k povznesení české vědy a národního života vůbec. Právě zrozená sociologie se zdála tyto ambice naplňovat, což vysvětluje kupříkladu velký prostor, jaký dostala péčí Josefa Kaizla a T. G. Masaryka v časopise *Athenaeum*,¹⁵ nebo ještě dřívější propagační snahy Emanuela Makovičky v časopise *Paedagogium*.¹⁶ Zatímco dějepisectví bylo podle Makovičky „magistra mortis“, sociologie měla „větší cenu mravní“, neboť ukazovala, „že mravní zákony a vývoj přesnějších zásad o mravním dobru jsou ony příčiny, kterými národové žijí, se vyvíjejí a poměrně lepšího dosahují štěstí.“¹⁷

Zájem (části) českých intelektuálů poslední čtvrtiny 19. století o sociologii můžeme pracovně rozdělit na dva typy, třebaže se mnohdy v praxi prolínaly: (1.) vědecko-systematický a (2.) sociálně-reformistický. Čistým příkladem prvního z nich může být Josef Durdík, který „spolkovědu“ zařadil do své všeobecné klasifikace věd, navazující na Comta,¹⁸ a věnoval jí

Peter L. BERGER, „Dodatek: Co se stalo se sociologií?“ In: *Pozvání do sociologie. Humanistická perspektiva*. Brno: Barrister & Principal 2003, s. 180–181 (177–182).

¹⁵ Srov. Jaroslav KOPLÍK, „Athenaeum v českém kulturním a společenském životě.“ In: DVORÁK, J. (ed.), *K tradicím moderní české kritiky*. (Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, FF, supplementum 15 / Václavkova Olomouc 1967). Ostrava: Profil 1970, s. 181–187.

¹⁶ Emanuel MAKOVIČKA, „Sociologie.“ *Paedagogium*, roč. 6, 1884, s. 304–307, 337–304.

¹⁷ *Ibid.*, s. 305. Pro přesnost dodejme, že Makovička v této souvislosti hovořil o „dějinách vzdělanosti“, které kontrastoval s „dějinami politickými“ a považoval je naopak za součást sociologie: „Dějiny vzdělanosti [...] pozbyly časem moderním svého jména. Dnes jim říkáme sociologie deskriptivní, *sociologie popisná*.“ *Ibid.*, s. 306.

¹⁸ Josef DURDÍK, „Architektonika věd.“ *Časopis Musea Království českého*, roč. 48, 1874, s. 343–360, 427–442.

podstatné místo i ve *Všeobecné aesthetice*, neboť soudil, že zdrojem krásy není jen příroda a umění, ale také společnost, jejíž rozsah, síla, význačnost, kázeň, organizace i pokrok jsou tudíž estetickými kategoriemi.¹⁹ V „teoretickém“ určení místa sociologie „shora“, v rámci klasifikace vědeckého poznání, Durdíka následovali například T. G. Masaryk v *Základech konkrétné logiky*²⁰ nebo Emanuel Chalupný ve svém systému sociologie.²¹ O sociologii jako vědě informoval rovněž právní filosof Josef Trakal, přičemž se současně bránil jejímu ztotožňování se „socialistickými utopiemi, jež často pod škraboškou sociální vědy se ukrývají.“²²

Významnější a intelektuálně i společensky ozvučnější byl nicméně druhý směr, který tuto vědu chápal jako základ sociálně-reformistických snah. Zatímco spisy učitele Emanuela Makovičky měly podobu chaotických črt a vlastních úvah nad četbou zahraničních autorů,²³ autoři kolem *Athenaeae* začali systematicky pracovat na rozšiřování sociologické perspektivy, která podle jejich názoru měla vést nejen k lepšímu poznání, ale také nové organizaci společnosti na jeho základě. V *Athenaeu* vyšly reflexe díla Augusta Comta, Wilhelma Diltheye, Ludwika Gumpłowicze, Herberta Spencera, A. R. J. Turgota a dalších sociologicky relevantních autorů, i několik překladů sociologických studií (Émile de Lavelaye, Hyppolite Taine i dnes zcela neznámý Icilio Vanni), Kaizl dokonce plánoval vydávání překladové sociologické knihovny, nenašel pro ni ovšem nakladatele.²⁴ I když Masaryk s Kaizlem byli univerzitními profesory a jejich zájem o sociologii byl vědecký, touto akademičností se rozhodně nevyčerpával: sociologické poznání se mělo stát základem jejich „realistické“ politiky, třebaže se lišili v pojetí sociologie (Masaryk ji chápal spíše jako filosofii dějin a Kaizl v intencích

¹⁹ Josef DURDÍK, *Všeobecná aesthetika*. Praha: I. L. Kober 1875, s. 450–478.

²⁰ Tomáš G. MASARYK, *Základové konkrétné logiky. Třídění a soustava věd*. Praha: Masarykův ústav AV ČR + Ústav T. G. Masaryka 2001 (orig. z roku 1885).

²¹ Poprvé Emanuel CHALUPNÝ, *Úvod do sociologie. S ohledem na české poměry I.–II.* Praha: vl. n. 1905. Srov. také Emanuel CHALUPNÝ, *Logika věd. Základní orientace*. Praha: J. Pohořelý 1945. Nutno konstatovat, že tato mánie některé filosofy a sociology neopustila ani později, srov. např. Josef KRÁL, „Sociální vědy a jejich třídění.“ *Sociální problémy*, roč. 1, 1931, s. 3–15.

²² Josef TRAKAL, „O sociologii.“ *Osvěta*, roč. 15, 1885, s. 59 (58–69, 119–129); srov. Juliana OBRDLÍKOVÁ, „Sociologické názory Josefa Trakala. Příspěvek k dějinám české sociologie.“ *Sociologická revue*, roč. 6, 1935, s. 73–78, 292–302.

²³ Emanuel MAKOVÍČKA, *Kázeň války a míru ve společnosti, v rodině i škole. Drobné studium*. Praha: F. A. Urbánek 1887; Emanuel MAKOVÍČKA, *Sociologické poznámky, črty a aforismy. Příspěvek k dalšímu vzdělání učitelův*. Praha: F. A. Urbánek 1889.

²⁴ Emanuel CHALUPNÝ, *Sociologie II/2. Vývoj sociologie v 19. století (1835–1904)*. Praha: Samcovo knihkupectví 1948, s. 234; Josef ZUMR (ed.), *Emanuel Chalupný, česká kultura, česká sociologie a Tábor*. Praha: Filosofie 1999, s. 114.

právních a státních věd) a později (v polovině devadesátých let 19. století) se jejich politické cesty dramaticky rozešly.

Masaryk soudil, že sociologie je nejobecnější „vědou o organisaci a vývoji společnosti“, která „musí podávat obrazy celkových stavů společenských a líčit jejich posloupnost“,“²⁵ čehož využil jak k analýze stávající „mentality“, například již v habilitační *Sebevraždě* a pak ve většině svých dalších děl, tak k návrhům konkrétních politických programů, především v *České otázce* a následné diskusi, respektive ve válečné *Nové Evropě* a nakonec i ve *Světové revoluci*. Nejobecnější zdůvodnění „sociologie jakožto filosofie společnosti a dějin“ jako teoretického základu moderní politiky, „správo- vědy“, „právo- vědy“ a vojenství Masaryk podal ve svém úvodu k Laichtrově *České politice*, encyklopedii všech složek domácího veřejného života.²⁶ Ze *Základů konkrétní logiky* zopakoval, že „praktická sociologie neboli politika předpokládá studium oborů konkrétních a sociologie, také konkrétní obory založeny jsou na sociologii“,“²⁷ na rozdíl od vědeckých systematických nicméně nezůstal u tohoto obecného zdůvodnění a jal se je prakticky uskutečňovat. Sociologické poznání podle Masaryka vedlo k „realistické“ politice, k reformám které měly rozšiřovat „humanismus“ a společenský prospěch. Je přitom dobře známo, že Masaryk stejně jako Comte uvažoval i o možném moderním náboženském zakotvení těchto idejí, o synergismu s působením Prozřetelnosti, na jeho pojetí sociologie to však nic nemění.²⁸

Zatímco Kaizl se sociologického teoretizování záhy vzdal a dal přednost úspěšné politické kariéře, Masaryk kolem sebe shromáždil část mladší inteligence, pro niž se stal skutečným „akademickým guru“. V řadě případů to znamenalo rovněž zájem o sociologii jako vědu, která nalezne, zdůvodní a umožní lepší společenský provoz, která povede k celospolečenskému „štěstí“. Masarykovi epigoni Otakar Jozífek, Ladislav Kunte, Ladislav Jarošímek, a do jisté míry vlastně i Emanuel Chalupný se proto snažili o další

²⁵ Tomáš G. MASARYK, „Rukověť sociologie; Podstata a methoda sociologie.“ *Naše doba*, roč. 8, 1900–01, s. 909 (1–12, 98–105, 173–181, 662–667, 735–741, 822–828, 904–910).

²⁶ Tomáš G. MASARYK, „Politika vědou a uměním.“ In: TOBOLKA, Z. V. (ed.), *Česká politika I*. Královské Vinohrady: J. Laichter 1906, s. 17–20 (1–31).

²⁷ *Ibid.*, s. 18.

²⁸ Podobně ostatně i již zmíněný Makovička, který odsoudil Comtovo humanistické náboženství jako utopii a důkaz, že „dogmatismus a mysticismus jest srdce lidského potřebou a [...] ani mužové vysoce vzdělaní [...] neobcházejí se bez přímého nebo nepřímého vyznání zcela nebo napolo náboženského“, MAKOVÍČKA, „Sociologie“, s. 339. Z toho ovšem vyvodil potřebu obnovy a rozšiřování křesťanství, které by „dogmata stále ideálnější a ideálnější vykládal[o], [...] aby mravouka křesťanská stále víc a přesněji se praktikovala“, samozřejmě v intencích jeho vlastního pojetí „pravého křesťanství“ (*ibid.*, s. 340).

popularizaci sociologie, od níž si slibovali zlepšení společenských poměrů,²⁹ stejně jako na Slovensku hlasisté.³⁰ Například Kunte přitom v návaznosti na Giddingse hájil tezi o samostojném vývoji společnosti od autoritářství k individualismu („represenzativní společnost“), kdy mělo docházet k náhradě vnější autority zvnitřněným altruismem, a současně poukazoval na potřebu „vědeckého“, tedy sociologického řízení společnosti.³¹ Podobnou, třebaže pochopitelně akademičtější cestou se ostatně vydali i Masarykovi přímí pokračovatelé na filosofické fakultě české Karlo-Ferdinandovy univerzity: Břetislav Foustka, který se mohutně angažoval v protialkoholním, ženském a mírovém hnutí, a Edvard Beneš, který záhy vstoupil do praktické politiky. Foustka ve svém nejrozsáhlejší a nejakademičtější díle *Slabí v lidské společnosti* hledal cestu ke zlepšení lidského údělu a zvýšení celkové humanity v umírněném sociálním reformismu a v odstranění zjevných společenských neduhů, k němuž se snažil přispět také vlastním přičiněním.³²

V této souvislosti by se ostatně nemělo zapomínat, že jedním z prvních českých sociálních darwinistů byl Miroslav Tyrš, kterého z tohoto důvodu Emanuel Chalupný označil za ústřední postavu rané české sociologie.³³ Třebaže tento soud rozhodně nebyl obecně přijat (kriticky se k němu stavěl zejména Josef Král), je nepochybné, že Tyršovu estetiku i jeho veřejné působení jako organizátora Sokola, který se ostatně neomezoval jenom na tělovýchovu, podmiňovaly jeho názory na společnost. Vycházel sice z darwinistické koncepce „boje o život“, z níž ovšem vyvozoval praktické závěry národního úsilí: národ podle něj musí „ustavičnou a neokázalou činností“ udržovat „zdraví tělesné, duševní a mravní“, přičemž čím je národ

²⁹ CHALUPNÝ, *Úvod*; Ladislav JAROLÍMEK, „Důvod a cíl sociologie.“ *Přehled*, roč. 4, 1905–1906, s. 60–61, 71–72; Otakar JOZÍFEK, „Podmínky pokroku. Co jest předmětem sociologie?“ *Rozhledy, Týdeník pro politiku, vědu, literaturu a umění*, roč. 16, 1904, s. 941–944, 1028–1031; Ladislav KUNTE (pseud. Vladimír Nezmar), „Sociologie a její praktické použití.“ *Rozhledy, Týdeník pro politiku, vědu, literaturu a umění*, roč. 13, 1903, s. 382–385, 413–416, 437–441, 461–464, 482–487, 509–512, 530–535, 586–588, 607–611, 629–634, 663–665, 682–686, 732–735, 755–758, 777–782, 804–808, 822–825, 851–856, 874–879, 893–897, 919–925, 950–955, 992–997, 1044–1050, 1074–1082.

³⁰ Robert KLOBUCKÝ, „Vplyv T. G. Masaryka na konštituovanie slovenskej sociológie.“ *Sociológia*, roč. 33, 2001, s. 207–220; Robert KLOBUCKÝ, *Hlasistické hnutie: národ a sociológia. Začiatky sociologického myslenia na Slovensku*. Bratislava: Sociologický ústav SAV 2006.

³¹ KUNTE, „Sociologie.“

³² Břetislav FOUSTKA, *Slabí v lidské společnosti. Ideály humanitní a degenerace národů*. Královské Vinohrady: J. Laichter 1904.

³³ Zejm. Emanuel CHALUPNÝ, *Přední tvůrce národního programu. Jungmann – Havlíček – Tyrš – Masaryk*. Praha: Československá obec sokolská 1921; Emanuel CHALUPNÝ, *Sociologie II/2*, s. 79–80, 233.

menší, tím větší sílu musí vyvinout. Tyrš, ne náhodou rovněž projektant „nového náboženství“, jež by bylo „proniknuto duchem lásky a osvěty“, usiloval o harmonický rozvoj tělesných a duševních potencialit jednotlivců i celé společnosti, který měl podobně jako islám stát na pěti základních pilířích: kromě „vyznání víry“ v podobě uznání ducha a „zákonů mravnosti, dobrosti a šlechetnosti“, měl být jeho „modlitbou“ a „poutí do Mekky“ zřetel na budoucnost lidstva a pokrok, „půstem“ zdržování se sobectví a „almužnou“ racionální sociální program; „džihád“ pak měl směřovat proti všemu, co se stavělo do cesty pokroku.³⁴

Česká intelektuální veřejnost tak měla již na přelomu 19. a 20. století bohatou paletu informací o rané sociologii,³⁵ doplněnou rovněž relativně značným množstvím překladů³⁶ a v neposlední řadě tradicí římskokatolické sociální teologie, která se hlásila k označení „křesťanská sociologie“ a usilovala o analogické, pravdaže důsledně procírkevní a církví řízené sociální reformy.³⁷ V meziválečném období se to však mělo zcela změnit. V souvislosti a akademickou institucionalizací sociologie došlo k jejímu zakademičtění a rozvoji v rámci dvou odlišných škol: tzv. brněnská sociologická škola přitom sice navazovala na Masarykův odkaz, ale modernizovala jej v duchu recepce aktuálnějších světových přístupů a trendů, zatímco tzv. pražská škola Masaryka v podstatě odmítla a prosazovala důsledně empiricistické, kvantitativně orientované pojetí sociologie.³⁸ Protagonisté reformistického (i vědecko-systematického) pojetí sociologie zůstali na vedlejších kolejích, mimo akademickou sféru. A když Masarykův osobní sekretář Vasil K. Škrach vystoupil s kritikou „odfilosofičtělé, odhistoričtělé, ‚exaktní‘, ‚empirické‘, nezaujaté, neosobní, nehodnotící, zkrátka objektivní, objektivistické sociologie,“ která podle jeho názoru představovala „zradu na Masarykovi,“³⁹

³⁴ Miroslav TYRŠ, *Mohamed a nauka jeho*. Brno: Moravský legionář 1925 (orig. z roku 1870).

³⁵ Alespoň stručný přehled o tom, že sociálně-reformistické tendence rozhodně nebyly nějakou českou zvláštností, poskytují Charles-Henry CUIN – François GRESLE, *Dějiny sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství 2004, zejm. s. 96–108; G. D. MITCHELL, *A Hundred Years*, s. 10–21.

³⁶ Zdeněk R. NEŠPOR, *Republika sociologů. Zlatá éra české sociologie v meziválečném období a krátce po druhé světové válce*. Praha: Scriptorium 2011, s. 22.

³⁷ Zdeněk R. NEŠPOR, „Dvojí tradice české sociologie náboženství.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, roč. 40, 2004, č. 4, s. 447–468.

³⁸ NEŠPOR, *Republika sociologů*, s. 103–162; NEŠPOR, „Studium a studenti sociologie v Československu před nástupem komunistického režimu.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, roč. 48, 2012, č. 4, s. 669–696.

³⁹ Vasil K. ŠKRACH, „Rozhledy po české sociologii. Sociologický objektivism.“ *Česká mysl*, roč. 28, 1932, s. 218–231.

rezolutně jej odmítla jak ústřední postava brněnské školy I. Arnošt Bláha, tak vůdčí představitel školy pražské Josef Král.⁴⁰ Příznačné ovšem je, že do sporu o sociologický objektivismus nijak nevstoupil Emanuel Chalupný, ačkoli ve všech ostatních případech své ostře broušené pero rozhodně nenechal zahálet: jinde to vysvětluje jeho názorovou shodou se Škrachem při současné loajalitě vůči Bláhovi.⁴¹

Další vývoj akademické sociologie nás na tomto místě nicméně nemusí zajímat, byl dostatečně analyzován jinde. Předmětem dalšího výkladu budou naopak autoři a směry, kteří se tomuto zvědečtění vzepřeli, protože chtěli nadále prosazovat a dopracovávat „sociologii jako cestu ke štěstí“.

Sociologie jako cesta k prosperitě a štěstí

Popřevratové budování československého státu otevřelo cestu nejen k institucionalizaci akademické sociologie, ale také k tvorbě a teoretickému zdůvodnění sociální politiky, jejímž centrem se stal Sociální ústav při ministerstvu sociální péče.⁴² Sociální ústav začal vydávat *Sociální revui*, která před vznikem oborových časopisů sloužila rovněž akademickým sociologům, zatímco další korporace vydávaly praktičtější orientované časopisy jako *Sociální péče*, *Sociální práce*, *Sociální pracovnice* nebo *Sociální snahy*. V těchto tribunách byly diskutovány konkrétní návrhy sociálních reforem i zkušenosti z praxe, avšak pokud vůbec měly nějaké ideové zakotvení, byla jím (stranická) politika, nikoli předpoklad „sociologické“ teorie jakožto absolutního rámce a zdroje společenského pokroku. Naproti tomu Hromádkův časopis *Sociální budoucnost* zůstal věrný staršímu pojetí a dal si za cíl propagovat tzv. trojčlennost sociálního programu. Vedle hospodářských reforem podle něj mělo docházet také k reformám v oblasti politiky a práva, které by braly ohled na „potřeby lidské“, a k duchovně-kulturním reformám, jež by vedly k vybudování „duchovně oporných sil [lidského] nitra“. Hromádkovi se nicméně podařilo vydat pouze jediné dvojčíslo v roce 1920, načež utopický projekt zanikl. Větší ohlas měly texty jiných autorů, zpočátku především již zmiňovaného Ladislava Kunteho.

⁴⁰ I. ARNOŠT BLÁHA, „Sociologický objektivismus.“ *Sociologická revue*, roč. 3, 1932, s. 300–303; JOSEF KRÁL, „Sociologický objektivism.“ *Sociální problémy*, roč. 2, 1932, s. 330–332.

⁴¹ NEŠPOR, *Republika sociologů*, s. 7.

⁴² JAKUB RÁKOSNÍK, „Sociální ústav 1920–1941. Mozkové centrum československé sociální politiky.“ In: *Svět historie – historikův svět. Sborník profesoru Robertu Kvačkoví*. Liberec: Technická univerzita 2007, s. 296–316.

Kunte stačil ještě před první světovou válkou pod vlivem T. G. Masaryka vystoupit z římskokatolické církve, přičemž se dal do služeb Volné myšlenky, pro kterou napsal řadu antiklerikálních článků a brožur, válečná a bezprostředně poválečná doba jej však přivedla také k „sociologickým“ úvahám o náboženství. V knize *Vznik nového náboženství* ohlásil překonání „starých věr“, které podle něj nahrazovaly nacionalismus, socialismus a antiklerikální hnutí (Kunte byl jedním z mála funkcionalistů mezi tehdejšími českými autory), dospěl nicméně k představě „humanismu“, nacionalismu zbaveného šovinistických a imperialistických tendencí, zároveň sociálnímu i subjektivnímu, osvobozujícímu i podřizujícímu, který chtěl doplnit rovněž pozitivy socialismu.⁴³ Soudil, že „*nacionalism je svou podstatou náboženstvím a socialism organizací právní, mají se k sobě jako náboženství a církev*“ a proto tedy v novém státě, budovaném Masarykem, „Náboženstvím nebude už stranický, partiální, ale úplný nacionalism. [...] A církve? Socialisticky organisovaná demokracie, socialisticky organisovaný stát.“⁴⁴ Masaryk jako prezident ovšem tyto naděje nevyšly, stejně jako později odmítl von Ehrenfelsovu výzvu k založení „reálného katolicismu“,⁴⁵ proto Kunteho „cíl, k němuž směřuje vývoj,“⁴⁶ zůstal jenom nenaplněnou utopií.

S Kunteho vývoji naproti tomu zásadně nesouhlasil jiný blouznivec dočasně ovlivněný Masarykem, původně středoškolský profesor a později diplomatický úředník Rudolf I. Malý, který se pokusil formulovat vlastní „akord motivů náboženských a sociálních.“⁴⁷ Také on přitom soudil, že společenský vývoj detekovaný a budoucně určovaný sociologií povede ke vzniku „socialistického náboženství“, jehož proroky byli Masaryk s Benešem a někteří moderní literáti, kteří se „budou [...] Bohu tím více blížíti, čím více budou poznávati a milovati jeho celé dílo a především, arci, také své bližní a hroudu, na které žijeme – nejbližší skutečnost.“⁴⁸ „Moderně náboženské“ úvahy Malému nicméně dlouho nevydržely,⁴⁹ po necelé dekádě

⁴³ Ladislav KUNTE, *Vznik nového náboženství*. Smíchov: S. Minařík 1920, s. 133; srov. Ladislav KUNTE, *Náboženství, socialism, národ. Sociologické stati o podstatě náboženství a jeho praxi ve společenském životě*. Praha: Melantrich 1923.

⁴⁴ KUNTE, *Vznik nového náboženství*, s. 209–210.

⁴⁵ Miroslav PAUZA, „Von Ehrenfelsova výzva T. G. Masarykovi k založení tzv. reálného katolicismu.“ In: GABRIEL, J. – SVOBODA, J. (eds.), *Náboženství v českém myšlení. První polovina 20. století*. Brno: Ústav etiky a religionistiky 1993, s. 5–10.

⁴⁶ KUNTE, *Vznik nového náboženství*, s. 210.

⁴⁷ Rudolf I. MALÝ, *Akord motivů náboženských a sociálních*. Praha: Melantrich 1921.

⁴⁸ *Ibid.*, s. 111.

⁴⁹ V jejích rámci nicméně stačil – jako jeden z mála neangažovaných intelektuálů – přivítat také vznik Církve československé (husitské); k tomu srov. Jaroslav HRDLÍČKA, „Rudolf Ina

se přiklonil k církevnímu katolicismu, spolu s nímž začal oslavovat panevropskou „latinskou kulturu“ a „kvalitativní demokracii“ v podobě fašismu. Jak to v dobové recenzi komentoval Josef Král, „to, co [...] navrhuje místo zamítané demokracie, jest – a autor dovolí, abychom také užili jeho slov – míchanina ještě větší, koperdeka ještě sešivanější [...]”. Kniha ukazuje také stanici, snad konečnou, ke které dospěl autor ve svém vývoji: od volného theismu k strohému theismu katolickému [...] a od akordů socialistických a demokratických k řadovému skandování korporativních šiků černých košil.⁵⁰

Malý přitom může sloužit za rozhodně nikoli výjimečný příklad intelektuála, jež nespokojenost s dobovým sociálním a politickým provozem, především s masivně uplatňovanými stranickými hledisky, dovedla k volání po „vládě pevné ruky“ a „sociálně spravedlivějším“ korporativismu. Nešlo nikterak o českou zvláštnost, teoretické promýšlení (nábožensky ukotveného) korporativismu nebo nějakého podobného režimu zasáhlo velkou část tehdejších evropských sociálních myslitelů, o politických vůdcích nemluvě.⁵¹ Uveďme alespoň Waltera Rathenaua, Carla Schmitta či Othmara Spanna, přičemž ani pozdní Paretův příklon k fašismu nebyl v tomto směru náhodný.⁵² V českém prostředí byly tyto tendence přirozeně častější na pravé straně politického spektra, kde se inspirovaly italským fašismem a dalšími dobovými autoritativními režimy,⁵³ v díle J. L. Fischera se však objevil také levicový korporativismus v podobě jeho „skladebné filosofie“.⁵⁴ Ti i oni nicméně záhy opustili sociologickou perspektivu, protože se domnívali vlastnit hlubší poznání sociálního vývoje. Fischer sociologii, z níž namnoze proti své vůli habilitoval, vyčítal „mystický pojem sociálního jsoucna,“ který vede k redukcionismu a mechanickému výkladu sociálního uspořádání, a také

Malý a jeho svědectví o vzniku ČČSH.“ *Český zápas*, roč. 93, 2013, č. 41, s. 3.

⁵⁰ *Sociální problémy*, roč. 5, 1937, č. 1, s. 70 (66–70).

⁵¹ Srov. Heinz O. ZIEGLER, *Autoritärer oder totaler Staat*. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck) 1932. Velmi dobrou, dnes naneštěstí málo známou politologickou analýzu italského fašismu poskytuje Jan KAPRAS, *Fašismus*. Praha: L. Mazáč 1936.

⁵² Franz BORKENAU, *Pareto*. New York: J. Willey 1936, s. 18. Novější výzkumy sice ukazují, že Paretův vztah k fašismu, který se ostatně politicky rozvinul teprve po jeho smrti, nebyl jednoznačný a nelze jej jednoduše pokládat za jeho teoretického předchůdce (srov. Renato CIRILLO, „Was Vilfredo Pareto Really a ‚Precursor‘ of Fascism?“ *American Journal of Economics and Sociology*, roč. 42, 2006, č. 2, s. 235–246), na argumentaci této studie se tím však nic nemění.

⁵³ Srov. Tomáš PASÁK, *Český fašismus 1922–1945 a kolaborace 1939–1945*. Praha: Práh 1999; Jaroslav MED, *Literární život ve stínu Mnichova (1938–1939)*. Praha: Academia 2011.

⁵⁴ Josef L. FISCHER, *Krise demokracie I.–II.* Brno: Index + Pokrokový obzor 1933.

nedostatečné porozumění pro sociální význam Comtova sociálního konsensu.⁵⁵ Moderní sociologismus pak ostře odmítl, především kvůli redukci významu individua: „Durkheimova teorie [je] neméně objektivismem, než jím byl marxismus, a vystavena stejným námitkám [...] teze Durkheimova zněla přece, že příčiny [...] vývoje dlužno hledati v objektivních stavech sociálních? Tím hůře pro tuto teorii,“ kterou nepovažoval za dostatečně schopnou nahlédnout to, co pro změnu on sám považoval za objektivní vývoj společnosti a potřebu jeho usměrnění.⁵⁶

Svráznější cestou se vydal spolutvůrce českého chemického názvosloví (s Emilem Votočkem) Alexandr Sommer-Batěk, který se po vzniku republiky za sociálních důvodů „odřímanil“,⁵⁷ aby záhy nalezl „nové, skutečné křesťanství,“ jehož základem mělo být sebepoznání, víra v pokrok a etika.⁵⁸ Své Volné sdružení klasů propagoval v desítkách přednášek a brožur, v nichž se rovněž prohlašoval za důsledného stoupence Masaryka,⁵⁹ kterého kromě „světodějného“ založení Československa explicitně chválil také za abstinenci a „čistotu“.⁶⁰ Náboženství přitom důsledně převáděl do lidské roviny, takže třeba v případě dekalogu „první z těchto přikázání [= Nebudeš mít jiného boha mimo mne] jest ve skutečnosti přikázání nejčistšího egoismu. *To, co jest v tobě nejvznešenější, nejkrásnější a nejpravdivější, tj. tvým bohem bylo jediné hodno úcty.*“⁶¹ V obdobném duchu, k němuž jej údajně dovedla Masarykova sociologie, Sommer-Batěk interpretoval celé křesťanské dědictví. Očekával přitom, že nezměnitelný zákon společenského vývoje povede i ostatní, dosud neuvědomělé, v jeho stopách, podobně jako za to horovali zakladatelé československého unitarianismu, především Jaroslav Šíma.⁶² Hlasatelé nových věr, k nimž údajně vedla sociologie, se cítili velmi poško-

⁵⁵ Josef L. FISCHER, *Listy o druhých a o sobě*. Praha: Torst 2005, s. 246–250.

⁵⁶ Josef L. FISCHER, „Třetí říše.“ In: *Výbor z díla I.* Praha – Olomouc: Academia – Univerzita Palackého 2007, s. 560 (581–676) (orig. z roku 1933).

⁵⁷ Alexandr SOMMER-BATĚK, „Proč jsem se odřímanil?“ In: STRŽÍNEK, A. (ed.), *Na nové cesty. Kam od Říma?* Praha: Osvěta 1921, s. 46–51.

⁵⁸ Alexandr SOMMER-BATĚK, *Přirozené náboženství moderního člověka I.–II.* Praha: vl.n. 1921.

⁵⁹ Alexandr BATĚK, *Za Masarykem*. (Vonné sdružení kladů – setba č. 72–76). B. m.: b. v. 1920.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 17.

⁶¹ SOMMER-BATĚK, *Přirozené náboženství*, s. 28–29.

⁶² Norbert F. ČAPEK, *Náboženské řešení sociální otázky*. Praha: Obec svobodného bratrství 1922; IDEM, *Domysleme své osvobození*. Praha: vl. n. 1925; Jaroslav ŠÍMA – Norbert F. ČAPEK – Karel J. HAŠPL, *Tvůrčí náboženství: Příspěvek čs. unitářů k ideové orientaci*. Praha: Unitaria 1937.

zeni, že jim byl upírán vědecký, nebo přinejmenším filosofický charakter.⁶³ V tomto případě šlo o české specifikum, alespoň co se týče relativně široké společenské recepce – jiné evropské národy (v této době) zdaleka tak široce neinklinovaly k novým náboženským směrům, natož aby byly legitimizovány prostřednictvím údajného vědeckého poznání.⁶⁴

Jestliže u Sommera-Batěka a Šímy došlo na základě „sociologie vedoucí ke štěstí“ ke konstrukci nových náboženských směrů, o niž další autoři jenom rétoricky usilovali, technik a pozdější ministerský rada na ministerstvu veřejných prací Jindřich Fleischner se pokoušel o zbudování socialistického „náboženství práce“.⁶⁵ Také v tomto případě se základem stalo „sociologické“ poznání práce jakožto ústřední lidské a sociální kategorie, přičemž vývoj techniky na jednu stranu vedl k osvobození, ale současně i ke vzniku kapitalismu, který bude muset být odbourán jako „poslední otroctví lidstva“. Podle Fleischnera se to podaří technikům a inženýrům, kteří dokáží nahlédnout náboženskoreformistické tradice českého národa a vybudují dogmatiku, církev a náboženství práce.⁶⁶ Fleischnerovo vizionářství bývá spojováno s Ostwaldovým energetismem,⁶⁷ který propagoval ve druhém desetiletí 20. století, ve skutečnosti však má starší kořeny. Ukazuje je jeho diskusní příspěvek proti abstinenci hnutí z roku 1906: Fleischner ze svého „širšího, objektivnějšího“ stanoviska technika upozorňoval na škody, jež by kvasný průmysl a celá společnost utrpěla důslednou abstinencí, a protože si současně uvědomoval škody způsobené alkoholismem, hovořil za umírněné požívání alkoholu, které „případ od případu určuje se dle osobních zkušeností a citěných potřeb.“⁶⁸ Z našeho úhlu pohledu je ovšem

⁶³ Např. Jaroslav ŠÍMA, *Kritika a práce. K poměrům v české sociologii*. Brno: vl. n. 1940, s. 5, 9. K Šímovi srov. Zdeněk R. NEŠPOR, „Sociolog(ie) mezi kolárkem, hákovým křížem a rudou hvězdou: Jaroslav Šíma v dějinách české sociologie.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, roč. 47, 2011, č. 5, s. 967–989.

⁶⁴ Srov. Ambrose CZAKÓ, *The Future of Protestantism with Special Reference to South-Eastern Europe*. London: G. Allen 1925; Zdeněk R. NEŠPOR, *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich 2010, s. 50–59.

⁶⁵ Jindřich FLEISCHNER, *Chrám práce. Socialistická čítanka*. Praha: ÚDKN (A. Svěcený) 1919, s. 17.

⁶⁶ Jindřich FLEISCHNER, *Technická kultura. Sociálně-filosofické a kulturně-politické úvahy o dějinách technické práce*. Praha: F. Borový 1916, zejm. s. 340–344.

⁶⁷ Ve druhém a třetím desetiletí 20. století šlo v německojazyčných zemích o dost rozšířený filosoficko-přírodovědný směr, mj. i pro Ostwaldův vysoký kredit vynikajícího fyzikálního chemika a nositele Nobelovy ceny; k tomu srov. Andreas BRAUNE, *Fortschritt als Ideologie. Wilhelm Ostwald und der Monismus*. Leipzig: Universitätsverlag 2009.

⁶⁸ Jindřich FLEISCHNER, „Antialkoholické hnutí a kvasný průmysl.“ *Přehled*, roč. 4, 1905–1906, s. 727 (702–704, 725–727).

na jeho textu podstatné něco jiného: argumentace proti „zotročení mikro-organismů“: „Všechny líh různě užívaný [...] jest jak známý původu biochemického, jest výsledkem práce životní zotročeného mikroorganismu, práce mikroorganismů ztravujících pro získání své životní energie cukr ze škrobu obilovin a brambor.“⁶⁹ Kvasinky autor hodlal „osvobodit“ prostřednictvím – jak jinak – technologického pokroku, který umožní syntetickou výrobu lihu a zmasování všech jeho pozitivních využití (včetně umírněného pití, které by se postavilo „nejodpornějším formám šosácké abstinence, zuřivě se vnucující a agitující“).

Asi nejzajímavější fosilií⁷⁰ „sociologie vedoucí ke štěstí“, která nadto (až na výjimky) neutíkala do svérázných náboženských výšin, v meziválečné české literatuře byl spis Jana Duška,⁷¹ ozvláštněný také tím, že se mu dostalo pochvaly ze strany zahraniční autority prvořadého významu – Leopolda von Wiese,⁷² třebaže ten si jistě český originál nemohl přecíst. Dušek se svojí „biosociologií“ přihlásil k organicismu (na základě teze o člověku jako „buněčném státě“ je pokládán za jeho jediného českého představitele⁷³), podržel rovněž představu o všeobecné a komplexní povaze sociologie, z níž vychází jednotlivé vědy a která má vést k „sociální terapii“.⁷⁴ Poznáním biosociologických zákonitostí (zákony kauzality, asociace, dělby práce, sociální integrace, korelace, sociogenetický zákon, zákon pohybu ve směru nejmenšího odporu, zákon dědičnosti a přitažlivosti) a jejich historických projevů v rámci českých i evropských dějin dospěl k odsudku dualistického myšlení, které mělo svůj původ ve středověké metafyzice,⁷⁵ a k proklamaci (bio)sociologického „lечения krisí a nemocí státního organismu.“ Dušek navrhoval zavedení pracovní povinnosti a nové zhodnocení lidské práce, přijetí nového (monistického) náboženského přesvědčení spolu se „zrovnoprávněním egoismu s altruismem“ a konečně zřízení Spojených států evropských,

⁶⁹ *Ibid.*, s. 701–702.

⁷⁰ Ve světovém měřítku éra organistických teorií státu a společnosti fakticky skončila jejich shrnutím a kritickou analýzou na počátku 20. století – Francis W. COKER, *Organismic Theories of the State. Nineteenth Century Interpretations of the State as Organism or as Person*. New York: Columbia University Press 1910.

⁷¹ Jan DUŠEK, *Sociologie: Úvod do myšlení biosociologického*. Praha: vl. n. 1926.

⁷² I. Arnošt BLÁHA, „Jan Dušek zemřel.“ *Sociologická revue*, roč. 5, 1934, s. 226–227.

⁷³ K organistickým tendencím v sociologii viz Roger L. GEIGER, „René Worms, l'organicisme et l'organisation de la sociologie.“ *Revue française de sociologie*, roč. 22, 1981, s. 345–360; Daniela S. BARBERIS, „In Search of an Object. Organicist Sociology and the Reality of Society in Fin-de-siècle France.“ *History of the Human Sciences*, roč. 16, 2003, č. 3, s. 51–72.

⁷⁴ DUŠEK, *Sociologie*, zejm. s. 331–347.

⁷⁵ *Ibid.*, s. 11–12.

jež bude důsledkem požadavku „*naučit národy více sociologicky myslet*.“⁷⁶ Po přechodném období krize, individualizace a anomie, vedoucím k nutné apokalypse v podobě první světové války, podle Duška „musí nastoupiti perioda nového sociálního spětí, jako z chaosu atomů povstala sluneční soustava s tímto světem. Musí nastoupiti perioda socialisace, perioda tvoření se nových velkých sociálních organismů pevně organisovaných, perioda organismů státních,“ jejichž první příznaky spatřoval již ve své době.⁷⁷ Duškovo vizionářství se ovšem nedočkalo kladného ohlasu jeho českých kolegů a sám jeho autor nedopadl dobře. Nedočká se naplnění svých představ, ukončil svůj život sebevraždou – „sociologie vedoucí ke štěstí“ nepomohla ani svému autorovi.

Závěrem

Málokterá moderní sociální věda má tak dalece (implicitně) „náboženské“ zázemí jako sociologie: její zrod byl spojen s kritikou nefunkčních náboženských ideologií, které chtěla nahrazovat „vědeckým“, pozitivním poznáním, a to i v transcendentní oblasti a v rovině církevní a náboženskopraktické organizace.⁷⁸ Comtova snaha o vytvoření humanistického náboženství, která vyústila v pozdější Pozitivistický apoštolát, v tomto smyslu nebyla důsledkem duševního onemocnění, jak byla často vykládána, nýbrž organickou součástí jeho „sociologického“ snažení. I v rané sociologii šlo sice o extrémní postoj, značnou míru implicitní nebo i explicitní religiozity si však udržely také další sociologické směry a jejich představitelé. Přinejmenším v podobě stanovování „zákonů štěstí“, které by umožňovaly sociální a etický pokrok, spokojenost a prosperitu jednotlivců i (v první řadě) celých společností. Těchto snah se vědomě vzdala teprve modernější sociologie, obecně vzato post-durkheimovská a post-weberovská, i když je otázkou, zda ve všech případech úspěšně. Není výrazná sociální a politická angažovanost (části) současných sociologů implicitním pozůstatkem usilování o „sociologii vedoucí ke štěstí“, které by v tom případě tvořilo jakousi skrytou konstantu velké části (veškerého?) sociologického snažení?

V českém prostředí byl kvůli silné recepci raně sociologických tradic vliv „sociologie vedoucí ke štěstí“ výraznější než kdekoli jinde. Sociologie byla

⁷⁶ *Ibid.*, s. 346.

⁷⁷ *Ibid.*, s. 347.

⁷⁸ Srov. Robert A. NISBET, *The Sociological Tradition*. New Brunswick – London: Transaction 2002; Arthur J. VIDICH – Stanford M. LYMAN, *American Sociology. Worldly Rejections of Religion and Their Directions*. New Haven – London: Yale University Press 1985.

považována za vědu, která přímo umožní lepší a spokojenější život a která reformuje nebo nahradí náboženství. V případě „otců zakladatelů“ české sociologie, T. G. Masaryka a Josefa Kaizla, byly tyto aspekty korigovány jejich akademickým působením a praktickou politickou činností, nedošlo k jejich hypertrofii a zůstaly přítomné spíše ve formě náznaků, které zdaleka nedosahovaly Comtových „výšin“. Jejich, především Masarykovi následovníci a epigoni ovšem podobnou korekci mnohdy postrádali. Na Masaryka se tak mohla odvolávat jak meziválečná akademická sociologie, která se své „náboženské“ funkce zcela vzdala a stejně jako její souputníci v jiných zemích upřednostnila „pouhé“ vědecké poznání, tak také nejrůznější „sociologičtí“ blouznivci, kteří trvali na funkcionální „náhradě náboženství“ (nebo přinejmenším jeho „opravě“) sociologií, respektive zákony a důsledky, které údajně přinášela. Zatímco prvním jsou oprávněně věnovány dějiny české sociologie, na druhé se namnoze zapomíná, ačkoli v dobovém kontextu tvořili důležitou součást propagátorů sociologie a jejích amatérských pěstitelů.

Podle Ladislava Kunteho a R. I. Malého, stejně jako již dříve podle Emanuela Makovičky, mělo sociologické poznání vést k náboženským reformám, v extrémních případech k úplné likvidaci „starého“ křesťanství ve prospěch nějaké nové celospolečenské ideologie a „církve“. O její skutečné vytvoření, třebaže v realitě ve zcela marginálním rozsahu, se pokusili Alexandr Sommer-Batěk či Jaroslav Šíma, podobným směrem se alespoň v teorii vydali také Jindřich Fleischner či Jan Dušek. Všem přitom byla společná vize celospolečenského pokroku, k němuž mělo docházet rovněž v duchovní a náboženské oblasti, a „vědecký klíč“ k tomuto poznání, jenž se domnívali nalézat v tom, co sami považovali za sociologii. Kritika ze strany profesionálních sociologů, kteří už v meziválečném období obsadili všechny dostupné akademické pozice, jim v dalším rozvíjení svérázných úvah rozhodně nebránila. „Sociologie vedoucí ke štěstí“ tak ještě nějaký čas zůstala sice zcela okrajovou a myšlenkově i personálně upadající, přeci však trvalou součástí českého „sociologického“ myšlení. Jistě i proto, že mnozí „Češi svůj „útěk od náboženství“ nezvládli“⁷⁹ a jeho „vědecké náhražky“ měly proto ve své době širší společenskou rezonanci než obdobné pokusy zahraniční.

⁷⁹ NEŠPOR, *Přítliš slábi ve víře*, s. 185.