

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Katedra pedagogiky

pedagogika

Martin Strouhal

Morální a pedagogické aspekty vztahu
individua a společnosti v díle Émila
Durkheima

vedoucí práce - Doc. PhDr. Jaroslav Kořa

2006

„Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury“.

Martin Luvinský

OBSAH

	Místo úvodu	1
I.	Život a dílo.	10
II.	Nástin myšlenkové situace v 19. století; obecný kontext Durkheimovy sociologie.	17
III.	Durkheimovi předchůdci na poli vznikající sociální vědy	23
IV.	Epistemologická východiska Durkheimova sociologismu. Paradox jednoty dvojího a specifičnost durkheimovského pozitivismu.	34
	Durkheimův program sociální vědy: stanovení předmětu a metody sociologie	39
V.	Sociologická metoda: definice sociálního faktu a pravidla pro jeho pozorování.	40
	Program: La première règle et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses	52
	Rozlišování normálního a patologického	60
	„Sociální fakty nejsou věci“; kritika Durkheimova reismu	68
VI.	Počátky formulace problematiky morálního vztahu individua a společnosti.	73
	Postavení pojmů náboženství a posvátna v Durkheimově díle	84
VII.	Individuální a kolektivní subjekt.	89
	Teorie poznání a dualita lidské přirozenosti	94
VIII.	Definice morálního faktu.	104
	Problém hodnot a jejich poznání	116
IX.	Durkheimova teorie morální výchovy a některá její východiska.	126
	Morální výchova a posvátno	127
	Durkheimův specifický racionalismus a pedagogika	130
	Společenské pozadí východiska Durkheimovy morální teorie. Pojem profesní skupiny	133
	Elementy morální výchovy	139
	Cíle morální výchovy	142
X.	Výchova a sociologie.	150
	Definice výchovy a její důsledky	154
	Moc a prostředky výchovného působení	166
	Pedagogika a věda o výchově	172
	Závěr	181
	Durkheimův odkaz	190
	Seznam použité a citované literatury	194

Místo úvodu.

Návrat ke klasickým autorům, mezi něž Emile Durkheim bezpochyby patří, je vždycky provázen složitými peripetiemi, vycházejícími ze specifické myšlenkové situace čtenáře, jenž se rozhodl „znovu přečíst“ klasika. Znovupřečtení¹ je vždy ovlivněno myšlením aktuální doby, myšlením současnosti. Klasik je tak odkázán na porozumění či neporozumění následujících generací, které obývají již pozměněný myšlenkový svět. Přesto se však chceme v této práci pokusit o přiblížení některých stránek Durkheimova díla z hlediska původních autorových intencí a v kontextu doby, v níž jeho texty vznikaly.

Durkheimovo dílo u nás bylo donedávna poměrně málo známé. Situace se za poslední čtyři roky trochu změnila k lepšímu¹, avšak jako celek je velice obsáhlé a vyložit celý myšlenkový záběr durkheimismu je úkol takřka nad lidské síly. Durkheim se totiž během svého života vyvíjel nejen co do rozšiřování obzoru badatelského zájmu (od metodologických prací zaměřených k obecné sociologii především ve směru etnologických a epistemologických bádání), ale též co se týče zdůrazňování různých aspektů v rámci svých elementárních teoretických východisek. Proto je nutné hned na začátku upřesnit, jakým způsobem budeme postupovat, které pojmy se pokusíme rozebrat a jaké hledisko v interpretaci jeho pojetí sociologie uplatníme.

Tato práce se bude zabývat morálními a pedagogickými aspekty Durkheimova pojetí vztahu mezi individuem a společností. Je však nemožné nezačít jeho metodologickými a epistemologickými východisky (resp. některými z jejich aspektů), které se z různých stran dotýkají člověka jako společenské bytosti a na jejichž základě Durkheim aspiruje na sociologickou definici lidské podstaty, morálního vědomí a výchovy. Alfou i omegou této teorie je společnost,

¹ Na tomto místě je vhodné uvést, že již máme k dispozici Durkheimovu disertaci O dělbě společenské práce (CDK, 2004) jakož i vrcholné dílo shrnující východiska Durkheimovy sociologie náboženství a sociologie vědění Elementární formy náboženského života (OIKOYMENH, 2002). Navzdory tomu, že existuje i kvalitní český překlad morálněfilosofických textů Sociologie a filosofie (SLON, 2000), vycházel jsem v této práci z francouzských originálů, neboť jsem přesvědčen, že je to z mnoha dobrých důvodů nezbytné. Dohledávat v českých překladech zpětně příslušná místa by pro mne bylo krajně obtížné.

společenská realita a její zákonitosti. Uvidíme, že Durkheim kromě ustavení předmětu a metody nové vědy (sociologie) používá společnost a specificky pojaté sociální jevy jako klíč k dalším vědám, resp. k dalším způsobům tematizace člověka a lidských záležitostí. Vytváří totiž sociologickou metodu jako nový systém axiomů a pravidel, jež chce položit i do základů filosofické a pedagogické reflexe.

Impozantní celek reflexí (zahrnující témata ryze sociologická, ale i témata historická, psychologická, etnografická i taková, která byla v tradici vždy spojována spíše s filosofií, či v užším smyslu slova s metafyzikou) je zde skutečným celkem, tedy systémem, a tak se tu objevují napříč mnohostí tematických okruhů určité otázky, tvořící jakousi kostru, či spíše v myšlenkovém procesu organicky se vyvíjející strukturu problémů, na nichž spočívá sama původní intuice durkheimismu a z ní vyplývající volba ústředních témat: *individuum* a způsoby (resp. nástroje) jeho socializace: *morálka* a *výchova*. Slovy durkheimovského badatele de Queiroze, „*tyto tři výrazy tvoří nerozdělitelnou osnovu odpovědi na základní durkheimovskou otázku po sociálním poutu.*“²

Tento postřeh není v textech věnovaných Durkheimovu myšlení ojedinělý. Objevuje se u autorů zastávajících různá východiska, např. R. Arona, P. Fauconneta, J.-Cl. Filloux, P. Bourdieua a dalších.³ Bývá často doprovázen vědomím jistého paradoxu, který se pokusíme ukázat jako nervový bod Durkheimovy morální sociologie a filosofie i sociologie výchovy. Jde o paradox současného zdůrazňování autonomie lidské bytosti a nutnosti podřídit se tlakům kolektivního vědomí. Durkheim chápe podstatu vztahu mezi individuem a společností jako vztah geneze a vzájemného ovlivňování individuálních (perceptivních, kognitivních a evaluačních) a kolektivních struktur (sociálních institucí a symbolického světa v nejširším slova smyslu).⁴ Tento vztah lze z hlediska substancialistického myšlení (které je běžnému, předteoretickému

² Viz k tomu Queiroz de, J.-M.: *Individualisme, individus et socialisation*. Paris: Université Paris V, 1997, s. 16.

³ Aron, R.: *Les étapes de la pensée sociologique*, Fauconnet, P.: *L'oeuvre pédagogique de Durkheim*, Filloux, J.-Cl.: *Durkheim et le socialisme*, Bourdieu, P.: *Raisons pratiques* (česky jako *Teorie jednání*), Queiroz de, J.-M.: *Individualisme, individus et socialisation*.

⁴ Bourdieu, P.: *Sociální prostor a symbolická moc*. Praha: Cahiers du CEFRES, n. 8, 1995, s. 216.

postoji přirozené) nazvat paradoxním, protože v rámci substancialistického myšlení nelze tento vztah uchopit v jeho dialektickém či bytostně procesuálním určení.⁵

Komplikovanou provázanost objektivního a subjektivního momentu v konstituci lidské přirozenosti a její vliv na rostoucí sebeuvědomování rozumu v dějinách společenských institucí nelze vyložit jinak, než postupným pronikáním do systému durkheimovské pojmové výstavby. Pokusíme se ukázat, že ono zpřesňující se „sebeuvědomování“ rozumu ústí u Durkheima nakonec v teorii mravní autonomie, pěstované (především) školní výchovou, autonomie chápané jako sebeurčení jedince skrze oprávněné požadavky společnosti, jíž je povinován úctou jako k transcendentní bytosti. Klíčovým tématem, které bude během naší interpretace (třebaže někdy pod jiným názvem) nabývat různých faset, je tedy – jak asi patrné – socializace.

J.-M. de Queiroz rozumí socializaci „teorii utváření lidské bytosti jako sociálně přizpůsobené přirozenosti (nature)“.⁶ V návaznosti na Durkheima zdůrazníme, že nejde jen o přizpůsobení, ale mnohem více a bytostněji o vytvoření nových možností pro bytost, která se ještě nestala plně člověkem. Socializace znamená polidštění, protože v individuu zahajuje proces geneze čehosi, co v něm dosud neexistovalo. Způsobuje vznik nové bytosti, bytosti sociální. Skrývá však v sobě řadu otázek, které lze zodpovědět jen projasněním

⁵ V této souvislosti je nutno připomenout, že u Durkheima se nalézají zárodky pozdějších formulací problémů, které zcela proměnily náš pohled nejen na člověka a podstatu společnosti, ale též na celou řadu fenoménů spjatých se symbolickou a interpretační funkcí jazyka. Těžko můžeme na tomto místě uvádět celou řadu myslitelů, kteří se na Durkheima odvolávají v současnosti, zmíníme však alespoň genetického epistemologa a psychologa Jeana Piageta, jenž bývá často zmiňován jako Durkheimův oponent. Navzdory odlišnostem v pojetí školy a školního působení především na dětskou morálku (Srv. *Les Procédés de l'éducation morale*. In: *De la pédagogie*. Paris: Odile Jacob, 1998.), píše Piaget v *Le jugement moral de l'enfant*, že přijal „ústřední tezi Durkheimovy teorie, která implikuje vysvětlování morálky společenským životem a interpretaci jejích změn v termínech proměnlivé struktury společnosti“. Doroszewski se snažil prokázat, že dichotomie *langue-parole* či *synchronie-diachronie* u Ferdinanda de Saussura byly inspirovány Durkheimem (Srv. *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Academia, 1996, s. 49-51, 54, 55). Nemůžeme rozhodnout, zda je kritika tohoto názoru od T. de Maura oprávněná (*Kurs*, s. 328), přinejmenším se ale Durkheimovy klíčové texty objevily dříve než Saussurův *Kurs* (1916), zejm. *Pravidla sociologické metody* (1895) a Saussurova premisa týkající se předmětu lingvistiky jakoby vypadla právě z Durkheimových *Règles*, týkajících se zkoumání sociálních faktů jako věcí: „Jediným a pravým předmětem lingvistiky je jazyk, uvažovaný sám o sobě a pro sebe“ (*Kurs*, s. 354).

v pedagogickém myšlení často dosti zmatených či nepřesných pojmů „individua“ a „lidské přirozenosti“.⁷ Pro tento úkol se nabízí Durkheimova teorie s klíčovým pojmem „repräsentací“, které jsou svou podstatou spjaty s různými typy sociálního jednání. V této práci se zaměříme právě na tento pojem „repräsentace“ a rovněž na pojem faktu, který je východiskem durkheimovské vědecké metodologie, jakož i na různé podoby Durkheimova pojetí vztahu mezi celkem a jeho částmi.

Durkheim není myslitelem, jenž by se prvoplánově zabýval výchovou. Jeho hlavním cílem bylo vytvořit metodu objektivně vykazatelného postupu zkoumání společenských fenoménů, ustavit sociologickou vědu. Z principů této metody pak vycházelo jeho bádání na poli konkrétních oblastí sociálního života, tedy i výchovy. Proto se tato práce nezabývá pouze Durkheimovým pojetím morálky a výchovy člověka ve společnosti, ale také metodou sociální vědy, „cestou“, která k němu vedla. Ostatně jeho myšlenkový systém je natolik sevřený, že pro pedagogickou reflexi jsou nosné snad všechny zde interpretované pojmy.

Uvidíme také, že Durkheim není klasickým pozitivistou, neboť neodmítá promýšlení „ideálního stavu“, neustrnuje pouze ve faktickém světě; naopak se pokouší ideální skutečnost zahrnout do svého systému, chtěje ji pojednat novým způsobem. Jeho myšlení ve skutečnosti osciluje na pomezí filosofické reflexe praktických účelů společenského vývoje a sociologické teorie, jež má vysvětlit zákony fungování sociálních jevů a stanovit metody jejich popisu. Teorií, v nichž se objevuje dualita filosofického a vědeckého přístupu ke skutečnosti, neskýtají dějiny myšlení o výchově mnoho. Pokusíme se ukázat, že ona dualita nepředstavuje v Durkheimově díle konfuzi různých, vzájemně neslučitelných východisek, ale vyjadřuje program, jenž má být nástrojem přesného popisu reality a zároveň i východiskem k formulaci objektivně platného morálního ideálu.⁸

⁶ Queiroz de, J.-M.: *Individualisme, individus et socialisation*. Paris: Université Paris V, 1997, s. 16.

⁷ Srv. Queiroz de, J.-M.: *Individualisme, individus et socialisation*, s. 18-19.

⁸ Positivismus se distancuje od všech pokusů nějakým způsobem tématizovat transcendenci. Durkheim se nicméně jistou formu transcendence pokouší vědecky popsat. Touto transcendencí je společenský ideál. Positivistické východisko je vyjádřeno požadavkem zkoumat pouze fakta, jakožto objektivně zachytitelné danosti. Durkheim svět daností překračuje. Uvidíme, že to sice činí

Cíl práce, vycházející z této skutečnosti, je tedy také dvojitý. Za prvé chceme ukázat, že Durkheim je prvním myslitelem, který díky prostému srovnání způsobu práce a výsledků sociální (resp. politické) filosofie a přírodních věd (především z hlediska praktického, užitkového)⁹, pochopil rostoucí nutnost založení nového přístupu ke společnosti. Přichází proto s novým programem sociální vědy. Společnost a zákonitosti jejího života (kam patří i výchova) musejí být analyzovány tak přesně, jako zákonitosti přírody.

Za druhé chceme předvést, že Durkheim zůstal zároveň filosofem, resp. myslitelem se smyslem pro morální a výchovný charakter a vyšší poslání společnosti, které je třeba zkoumat stejnou měrou jako to, co je aktuálně společností dáno.¹⁰ U Durkheima tedy lze najít dvojí pojetí (přinejmenším dvojí výklad) společnosti a tato pojetí se pokusíme vyložit.

V prvním případě tak učiníme na základě výkladu pravidel jeho sociologické metody. Tuto část bychom mohli vyjádřit v duchu Durkheimovy terminologie pojmem „obecná sociologie“. Druhý (filosofický) výklad společnosti v této práci reprezentuje rozbor pojmů a principů jeho epistemologické a morální teorie, který je úzce spojen s jeho pojetím výchovy a pedagogiky.

Morální problematika spadá, stejně tak jako problematika výchovná, u Durkheima do obecnější kategorie tzv. sociální fyziologie. Obě oblasti jsou u něho vzájemně provázány nejen na základě přirozené souvislosti lidské morálky a výchovy, ale nadto i metodologicky, tj. tím, že vycházejí ze společného základu sociologické vědy. Obecně lze říci, že tytéž základní pojmy v Durkheimově systému prolínají různými oblastmi. Některé z nich se budou objevovat v průběhu celé interpretace, přičemž se bude měnit způsob či spíše směr, kterým budou rozvíjeny. Např. pojmové duality z první velké práce *De la division du travail social* se objevují v celém jeho pozdějším díle. Jeho pojetí náboženství a

prostředky poplatnými době, nicméně s intuicí pro skutečnost, že svět daností nikdy nemůže být vysvětlen pouze ze sebe samého.

⁹ Neznamená to ale, že by se tím Durkheim blížil pozicím společenského utilitarismu, který naopak často kritizuje kvůli myšlenkové nedůslednosti a nedostatečné metodologické vybavenosti. Podle Durkheima utilitaristé nemohou splnit to, co deklarují: totiž založit princip reflexe kritériem praktické užitečnosti.

¹⁰ Viz Aron, R.: *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard, 1969, s. 388-398.

fenoménu posvátného je i v základech jeho morální teorie atp. To v jistém smyslu komplikuje interpretaci, protože ne vždy se možná podaří podchytit jemné významové posuny, k nimž, přirozeně, během vývoje tohoto myslitele u některých pojmů došlo. Smysl této práce však vidím především v postižení těch rysů jeho myšlení, které interpretují člověka jako bytost, jejíž autonomie a moralita je utvářena skrze společnost, jako bytost, jejíž identita je založena „mimo“ hranice psychofyzického jáství. Společnost je tu místem i hnací silou konstituce individuí.

Analyzovat Durkheimovo morální a pedagogické dílo představuje pro současného čtenáře nelehký úkol. Nejde o dílo klasického moralisty, nicméně na reflexi morálních vztahů a jejich významu pro autonomního jednotlivce a společnost je postaveno. Vykazuje silnou spjatost s výchovnou problematikou, avšak výchova, resp. pedagogika se v něm nikdy nestala ústředním, či alespoň systematicky zpracovaným tématem. Je zdrojem inspirativních postřehů, formulovaných ovšem terminologií, která je v mnoha ohledech dnes již nepoužitelná. A v neposlední řadě se pokouší o nalezení jediné metody, která by v teoretickém diskursu obsáhla svět lidského ducha i praxe. To vše – jak už řečeno – zpracováno v rámci dvou plnohodnotných a komplementárních přístupů vědce a filosofa.

V současném myšlení je problematika morální teorie značně zasažena (nejen) postmoderní kritikou tradičního konceptu autonomie subjektu a objektivitu poznání. Durkheimovo myšlení, zasazené do tehdy nově se rodící sociologické problematiky přelomu 19. a 20. století, nemůže samozřejmě sloužit jako alternativní paradigma postmoderní tezi, jež tvrdí zásadní nemožnost univerzalistické morální teorie, především v důsledku „decentrace, bezstřednosti subjektu“.¹¹ Pokusíme se poukázat na řadu inspirativních postřehů durkheimismu, které se zejména v souvislosti s pedagogickou reflexí ukazují jako stále živé.

¹¹ Představa autonomního subjektu je podle autorů Foucaultova, Lyotardova či Deleuzova typu založena na termínech operujících se vztahem centra a periferie. Protože byla tradiční představa autonomie nabourána, má podle nich zmizet i přesvědčení o existenci subjektu jako takového. V této práci se mj. pokusíme ukázat, že ačkoli Durkheimovo pojetí s konceptem subjektivitu a jeho autonomie pracuje, vychází rovněž z komplikovanějšího pohledu na princip jejího ustavení, resp. z mnohem intersubjektivněji chápané identity, než bylo v předcházející tradici obvyklé.

Od třicátých let se objevovaly v zásadě dva druhy námitek, směřujících k samotnému jádru durkheimovského přístupu k člověku a k sociální realitě, v níž je člověk jako bytost svého druhu utvářen. První, zejm. z řad filosofů a sociologů, kritizovaly Durkheima jako autora, který sám sebe diskvalifikuje již samotným pozitivistickým slovníkem a snahou vypracovat metodu jednotného výkladu lidského světa, založenou na ideálu vědecké objektivitě a pojmu faktu.

Druhé ohnisko odporu vycházelo z povrchního čtení Durkheimových pedagogických názorů, které byly představiteli hnutí nových škol kvalifikovány jako příliš autoritářské, konformní vůči státní ideologii a bez respektu k dětské individualitě.

Nic není pravdě vzdálenější, avšak oba druhy námitek byly dlouho posilovány jednak fenomenologickou kritikou a později i postmoderním hodnotovým relativismem, jednak díky masivně se rozšiřujícímu pedocentrickému pojetí pedagogiky. Takové pojetí je často spojeno s odklonem od disciplín promýšlejících širší zakotvení pedagogických věd a omezuje se víceméně na didaktiku a pedagogickou psychologii. Tím ovšem nemá být řečeno, že tyto dvě jmenované disciplíny nemají zásadní význam, ani tím nechceme zpochybnit korektivní přínos k durkheimovské teorii morální výchovy právě ze strany (především Piagetovy¹²) psychologie.

Durkheimovo dílo nicméně ostře kontrastuje jak s fenomenologickou „anthropologií“, tak s relativismem (jakéhokoli typu), jakož i s pedocentrickým pojetím výchovy. Ve své době přitom představuje zcela ojedinělý pokus o systematické zpracování lidského světa, a to geneticky i strukturálně. Jeho sociologické a pedagogické myšlení bylo podstatně normativní, usilující o stanovení jednoznačného směru, kterým se má ubírat mravní a společensko-politický vývoj, vykazovalo významný politický rozměr.¹³ Pedagogika měla být aktivním nástrojem, stimulem společenského vývoje.

¹² Viz např. *Le jugement moral de l'enfant* (1957), či studii *Les procédés de l'éducation morale* (1930).

¹³ Zdůrazněme zatím jen v poznámce, že je Durkheimovi cizí sociální utopismus a že teze o stanovení jednoznačného směru ještě neříká nic o průběhu a způsobech postupu směrem k stanovenému cíli. Durkheimovo pojetí normativity je mnohem složitější, než by se mohlo na první pohled zdát z takto kladeného protikladu vůči relativismu.

Dnes ale žijeme v době, v níž jsme svědky masivního odvratu od normativity jako takové, od normativních a hodnotících soudů, které jsou často *a priori* považovány za pozůstatek „starého“, často zpolitizovaného myšlení (potažmo pedagogiky), nebo za něco, co patří spíše do oblasti filosofie výchovy a co bývá (často oprávněně) odmítáno jako zbytečně složitě zkonstruovaný svět (řeceno s Durkheimem) „pouhých pojmů“, který se s pedagogickou realitou málo stýká. Je zřejmé, že interpretace, jež se vrací k autorovi, který se nutně v postmoderních myšlenkových trendech jeví jako anachronický, vyžaduje jistou úvahu nad smyslem takového návratu.

V Durkheimově sociologii výchovy každopádně najdeme jak důraz na normativní aspekty pedagogické reality, tak i převažující důraz na sociální podmíněnost individua, které se má podřídit tlakům omezujícím jeho původní přirozenost. Nelze se však zastavit u těchto obecně známých formulací, které dnes možná působí odstrašujícím dojmem.¹⁴ Je potřeba proniknout k idejím, které se za touto terminologií nabízejí k promýšlení.

Postmodernistům je zde třeba odpovědět, že normativní pozice, které Durkheim (především v morální sociologii a v sociologii výchovy) zastává, nejsou v konfliktu s úctou k individu a zachovávají vědomí určitého rozporu mezi pozitivním a normativním, mezi záznamem skutečnosti a jejím hodnotícím výkladem, mezi bytím a vědomím – krátce mezi proměnlivou realitou a úsilím subjektu tuto realitu „znehynět“ v pravidlu.

Některým pedagogům je nutno vyložit, že Durkheim není exponentem objektivistické a dítě znásilňující pedagogiky, nýbrž že si je pouze dobře vědom závažných konstituent pedagogických situací, které tzv. „humanistickým“ či pedocentrickým teoretikům výchovy unikají. Pokusíme se ukázat význam a zvláštnost Durkheimova místa v dějinách myšlení o člověku tím, že rozkryjeme předpoklady jeho morální a výchovné teorie. Podle našeho soudu je Durkheimova

¹⁴ Stačí zde připomenout slova Mertonova: „Jedním ze způsobů, jak se z pravdy může stát otřepaný a čím dál podezřelejší truismus je, když ji prostě dost často – nejlépe v nechtěné karikatuře – opakují lidé, kteří ji nechápou. Příkladem je časté tvrzení, že Durkheim svou koncepci „nátlaku“ jako jednoho z atributů sociálních faktů přidělil nátlaku významné místo v sociálním životě“. Merton, R. K.: Studie ze sociologické teorie. Praha: SLON, 2000, s. 53.

morální sociologie jedním z možných inspirativních zdrojů k promýšlení pedagogických problémů naší doby. Ukazuje složitou provázanost lidské subjektivity se strukturami, které unikají možnostem popisu „čisté“ pedagogiky. Vyjevuje naopak skutečnost, že možná to nejdůležitější, oč jde ve výchovné teorii, leží „na hranicích“ a nikoli v centru pedagogické reflexe.

Východiskem nám budou texty, v nichž se Durkheim zabýval morální a výchovně-vzdělávací problematikou, což ovšem znamená dotknout se téměř všech jeho hlavních publikací. Je např. takřka nemožné začít s vlastním tématem morálních a pedagogických aspektů vztahu individua a společnosti, aniž bychom předtím nevyložili hlavní principy Durkheimovy metodologie a nepoukázali na některá epistemologická východiska, bez nichž sama morální sociologie „plave na vodě“.

Struktura této práce proto v zásadě kopíruje styl Durkheimova myšlení – je lineární pouze do určité míry. Na mnoha místech se vrací k již probraným tématům a pohlíží na ně znovu, obohacena novou perspektivou, jež vychází ze zdůraznění dalších aspektů. Durkheimovské citace a odkazy vycházejí z posledních vydání Durkheimových prací v Presses Universitaires de France (éd. Quadrige), s výjimkou *Règles*, kde odkazují k Flammarionovu vydání z r. 1988.

I. Život a dílo

Émile Durkheim se narodil 15. 4. 1858 v Épinalu jako čtvrté dítě v tradicionalistické židovské rodině skromných poměrů. Jeho otec byl rabínem (v Épinalu byli Durkheimové rabíny od roku 1830), ale mladý David Émile, jakkoli byl pro tuto funkci disponován, nikdy nenavštěvoval rabínskou školu. Jako brilantní žák na épinalském *collège* skládá dvě maturity (1874 *lettres*, 1875 *sciences*). Poté se připravuje na studia na *École normale supérieure*, přijat je ale až na třetí pokus, r. 1879.

Stephen Lukes ve své monografii uvádí velmi zajímavá svědectví Durkheimových přátel, kolegů i interpretů, shodujících se na skutečnosti, že náš myslitel byl během studií na ENS inspirován osobnostmi často zcela protichůdně myšlenkově orientovanými (spolužáci Bergson, Blondel a Jaurès, s nímž se osobně sblíží) a že byl stejně upřímným obdivovatelem profesorů pozitivistických (Monod, Fustel de Coulanges¹⁵), jako i filosofů kantovského či novokantovského smýšlení (Renouvier, Boutroux).

Především oba jmenovaní historikové jej ovlivnili v pojetí metodologie vědy a v uvědomění historických souvislostí některých fenoménů, jimiž se později počal samostatně zabývat (závislost morálních ideálů, typů trestů, dělby práce a sociální solidarity na dosažené úrovni společenského a kulturního vývoje). ENS zároveň znamenala pro Durkheima definitivní skoncování s judaismem a nástup myšlenkové cesty pod zorným úhlem ideje racionalismu, který se na náboženskou víru dívá jen jako na „poněkud zmatenou formu morálky“.¹⁶

¹⁵ Možná byl Durkheim inspirován svým učitelem i v tom, že jeho teorie morálky a výchovy měla mít v budoucnu poměrně silný národnostní aspekt. Stejně tak jako Fustel de Coulanges nepovažuje Durkheim za podstatu národa jazyk, ale vidí ji ve společném sdílení kolektivních citů (představ, jež mají vždy nějaký posvátný, morální až náboženský obsah). Fustel de Coulanges říká: „*To, co odlišuje národy, není ani rasa, ani jazyk. Lidé cítí ve svém srdci, že patří k těmto národům, když mají společné ideje, zájmy, náklonnosti, vzpomínky a naděje. Právě to tvoří vlast. Vlast je to, co člověk miluje.*“ (cit. dle A. Finkelkrauta: *Destrukce myšlení*. Brno: Atlantis, 1993, s. 26.) Otázka, kterou Durkheim považuje za zásadní (jak uvidíme v dalším textu) je otázka morálních potřeb současné Francie a tomu odpovídajícího výchovného ideálu, jehož představu je potřeba vštípit malým dětem.

¹⁶ Lukes, S.: *Emile Durkheim. His Life and Work*. Stanford: Stanford University Press, 1985, s. 45.

Již v mladickém věku Durkheim vynikal neobvyklou vyspělostí intelektuálních schopností, brilantní analytičností a – dle nepříliš lichotivých slov Bergsonových – posedlostí abstrakcemi, která ústila až do konfliktu s fakty.¹⁷ To je poměrně překvapující u myslitele, který proslul založením sociologie jako empirické vědy a zdůrazňováním nutnosti překonat veškerá *a priori* ve vědeckém myšlení. Většina současníků si však všímá jeho řečnického talentu, zvyku přednášet spatra bez použití poznámek a přitom formálně tak dokonale, jako by šlo o čtený text. Zvuk Durkheimova hlasu a osobní zaujetí, s jakým hovořil o problémech, dávalo tušit spjatost teoretického bádání s životním přesvědčením a postoji.¹⁸

Durkheimova pedagogická dráha započala po získání *agrégation*¹⁹ v r.1882. V říjnu téhož roku byl jmenován profesorem filosofie na Lycée de Puy a v listopadu na Lycée de Sens. Lukes cituje filosofa vědy André Lalanda, který byl Durkheimovým žákem v Sens, a jenž svého učitele charakterizoval jako „*znameního a nadmíru svědomitého, dávajícího svým žákům pozoruhodný příklad systematického řádu zkoumání a dobře uspořádaných myšlenek: na konci každé hodiny přistoupil k tabuli a rekonstruoval osnovu, sestavenou z nadpisů a krátkých přehledných tezí, jež jeho posluchačům zkonkrétnily vždy přesnou a dobře vybudovanou strukturu toho, co předtím volně a souvisle vyložil.*“²⁰

Jeho obliba a respekt u studentů byla taková, že někteří z nich jej dokonce následovali na Lycée de Saint-Quentin, kam se v únoru r. 1884 z rodinných důvodů přestěhoval. Zde byl ředitelem shledán jako „*velmi upřímný a metodický, avšak pro své žáky poněkud abstraktní a snad příliš vzdělaný*“.²¹ Inspektor Jules Lachelier ve své zprávě o Durkheimově pedagogické činnosti uvádí toto: „*Pan Durkheim je velice vážného a poněkud chladného vzezření. Je svědomitý,*

¹⁷ „Vždy jsem si myslel, že bude šířitelem abstrakcí. Tak moc jsem se nemýlil. S ním jste se nikdy nesetkali s jediným faktem. Když jsme mu řekli, že fakta jsou v rozporu s jeho teoriemi, odpověděl: fakta jsou chybná.“ Cit. dle Lukes, S.: Emile Durkheim. His Life and Work, s. 52.

¹⁸ Durkheimovy názory, týkající se autority, morální výchovy, smyslu rodiny a jejích funkcí, se zřetelně odrážely v harmonickém uspořádání jeho rodinného života., jak ve vztahu k manželce, tak i k oběma dětem.

¹⁹ Sedláček uvádí, že zkoušku složil bez valného úspěchu a byl hodnocen jako předposlední (Sedláček, J.: Východiska Durkheimovy sociologie. Praha: UK, 1982, s. 13).

²⁰ Cit. dle Lukes, S.: Emile Durkheim. His Life and Work, s. 64.

²¹ Tamt.

*pracovitý, dobře informovaný a chytrý, i když jeho myšlení je možná spíše pečlivé, nežli pronikavé a spíše schopné asimilace než kreativity: nicméně jeho výuka je velmi přesná, pečlivá, výstižná a dokonale jasná, ačkoli ona jasnost je spíše vědecké, nežli popularizační povahy. Jeho způsob mluvy je jistý a srozumitelný, ačkoli někdy zhuštěný... Krátce, pan Durkheim je jeden z našich nejvýznačnějších mladých profesorů filosofie...*²²

Důležitou zkušeností, která podstatně ovlivnila Durkheimův myšlenkový vývoj, byla studijní cesta do Německa r. 1885. Tamější universitní prostředí mělo světovou reputaci v oboru sociálních věd, a to především díky psychologické laboratoři Wilhelma Wundta (v Lipsku). Na německých univerzitách v Marburku, Berlíně a především v Lipsku strávil Durkheim rok jako stážista ministerstva školství, které od *année terrible* 1870, kdy došlo k politické katastrofě prusko-francouzského konfliktu, posílalo své nejlepší „agrégés“ na německé vysoké školy, aby se tam seznámili s místními nejnovějšími vědeckými objevy a školskými postupy.

Durkheim byl pobytem nadšen a po svém návratu vydal dvě obsáhlé studie *L'Enseignement de la philosophie dans les universités allemandes* a *La Science positive de la morale en Allemagne* (1897). Na německém vysokém školství oceňoval hlavně „živost“, smysl pro komunitu a společenský život, oproti francouzské snaze po individuální odlišnosti a originalitě.²³ Z teoretického, resp. filosofického hlediska zaznamenal Durkheim nesmírný vliv kantovství a nepřátelství vůči experimentálnímu pozorování. V rovině problematiky, jež našeho myslitele zajímala, to znamenalo separaci psychického života od logiky. Vztah mezi psychickým a logickým se Durkheim později pokusí zcela svébytně argumentovat pomocí své sociologie.

²² Zpráva z 21. dubna 1885, cit. dle Lukes, S.: Emile Durkheim. His Life and Work s. 64-65.

²³ Podle většiny ostatních stážistů však německé university zdaleka nedosahovaly francouzských standardů. Ti, co navštívili Německo v osmdesátých letech 19. století se rozdělovali na dva tábory: jedni (podobně jako Durkheim) po návratu požadovali posílení francouzské inteligence a reformu francouzského školství, v návaznosti na Renanovy repliky o francouzské porážce u Sedanu „pruským učitelem“, druzí se vyjadřovali o německém školství s despektem, kvalifikující je jako průměrné. Camille Jullian např. píše: „Každý den se utvrzuji v tom, že naše francouzské instituce jsou prvotřídní, že se nemáme od našich nepřátel co učit ani jim co závidět, kromě trpělivosti a

Další oblastí filosofie pěstovanou v Německu té doby, zejména Schaefflem a Wundtem, byla etika. Pro Durkheima byl však Schaeffle příliš intelektualistický a Wundt zase předpokládal jeden jediný ideál, k němuž všechny morálky a náboženství směřují a dotýkají se ho více či méně. Nepochybně se stal inspirací pro pozdější Durkheimův názorový vývoj týkající se vztahu náboženství a morálních vztahů ve společnosti - "myšlenka původní jednoty náboženství, zvyků a morálních pravidel, které se následně rozlišily v různé „vrstvy“ společenského života se objevuje právě u něj. Ale již tehdy se u Durkheima ve studii *La science positive de la morale en Allemagne* objevuje teze, že „*existuje tolik morálek, kolik je sociálních typů a morálka nižších společností je stejně morálkou, jako morálka společností rozvinutých*“.

Po návratu z Německa měl Durkheim vyjasněné pole svého dalšího zájmu: zvyky, morální a právní předpisy, náboženské víry a praktiky. Setkání s německými ekonomy a socialisty Wagnerem a Schmollerem jej upozornilo na důležitost zkoumání vzájemné závislosti ekonomických a morálních fenoménů. Zhodnotil též význam nezamýšlených důsledků jednání a v této době zřejmě i užitečnost organické analogie.²⁴ Ale nejdůležitějším rozhodnutím této doby bylo zaměřit se na studium vědeckého studia morálky: „*Morálka je ze všech částí sociologie jediná, k níž jsme přednostně přitahováni*“.²⁵ A v duchu tohoto výroku se celé Durkheimovo dílo odvíjelo až do konce r. 1917. Jak o něm napsal G. Davy, „*morálka byla středem a cílem jeho díla*“.²⁶

V říjnu r. 1886 byl Durkheim jmenován profesorem filosofie na Lycée de Troyes a poté, co jeho publikované články o filosofii a sociální vědě v Německu doznaly ocenění odborné veřejnosti, byl r. 1887 jmenován mimořádným profesorem sociální vědy a pedagogiky na filosofické fakultě v Bordeaux. Lukes píše, že toto místo bylo vytvořeno speciálně pro něj, snad díky iniciativě

vážnosti, kterou vnášejí do všeho, čím se zabývají.“ Cit. dle Lukes, S.: Emile Durkheim. His Life and Work, s. 87.

²⁴ Srv. Cours de science sociale: leçon d'ouverture: „Jestliže víme jak ji použít, je Spencerova teorie v aplikaci velmi plodná.“ Později si všimneme, že jak Durkheimův pojem organicity, tak i způsob jeho užití metody analogie není totožné s pojetím bioorganicistické školy, navazující na H. Spencera.

²⁵ Cours de science sociale: leçon d'ouverture.

²⁶ Cit. dle Lukes, S.: Emile Durkheim. His Life and Work, s. 95.

bordeauxského sociálního filosofa Espinase. Spíše však na nátlak ředitele *Enseignement supérieur* Louise Liarda, jehož oslovilo Durkheimovo republikánství a odhodlání ustavit sekulární a vědecky založenou morálku. Patrně proto, že Liard byl jeden z těch, kteří se báli německého monopolu v sociálních vědách, jenž by se časem mohl stát dokonce politicky ohrožujícím. Toto jmenování vedlo k souborným modifikacím kursů na francouzské universitě, jež tehdy usilovala změnit svůj vzdělávací i společenský statut progresivním zaváděním nových poznatků, jejichž zdrojem jsou různé společenské vědy.²⁷

V témže roce se Durkheim oženil s Louise Dreyfusovou. Ve šťastném manželství se narodily dvě děti, Marie a André. Bordeauxská perioda Durkheimova života trvala až do roku 1902 a představovala intenzivní vyučovací aktivitu sociální vědy a pedagogiky i značnou intelektuální produkci zhuštěnou do tří vydaných velkých děl, a to během krátké doby mezi lety 1893-1897: *La Division du travail social* (1893), *Les Règles de la méthode sociologique* (1895) a *Le Suicide* (1897). Durkheim v tomto období také založil svůj časopis *L'Année sociologique*, jehož dvanáct čísel vyšlo od roku 1898 do roku 1913 u tehdejšího významného nakladatele Félix Alcana. Toto periodikum představovalo významný vědecký projekt, shrnující poslední objevy na poli společenských věd. Spolupracovali na něm mnozí významní myslitelé té doby, orientovaní především na sociologickou, etnologickou a ekonomickou problematiku.

Roku 1902 Durkheim přichází na Sorbonnu na katedru vychovatelské vědy (roku 1913 přejmenované na katedru vědy o výchově a sociologie), zprvu jako zástupce a potom i jako náhrada za zesnulého Félix Buissona, autora projektu *Velkého pedagogického slovníku*. Mnohem větší zátěž editorská (v Sociologické ročence), výzkumná, ale i administrativní mu nedovoluje obměňovat universitní kursy stejnou měrou, jako tomu bylo v Bordeaux. Z nových přednášek jsou to zejména *L'Évolution pédagogique en France*²⁸ (1904-1905), o dějinách školního vyučování ve Francii a přednáška o vztahu mezi pragmatickou filosofií a

²⁷ Srv. Steiner, Ph.: *La sociologie de Durkheim*. Paris: La Découverte, 1998, s. 6.

²⁸ *L'Évolution pédagogique en France*. Paris: PUF, 1938. (ed. M. Halbwachs)

sociologií (1913-1914).²⁹ V roce 1912 vydává své poslední velké dílo *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*.

Před světovou válkou došlo k značnému rozptýlení skupiny myslitelů, soustředěných kolem Durkheimovy *L'année sociologique*, zčásti proto, že někteří její členové odjeli na frontu. Durkheim organizuje výbor pro publikaci studií a dokumentů o válce s cílem čelit německé propagandě. Sám jeden text píše a na dalších dvou spolupracuje.³⁰ Koncem roku 1916 pozastavuje veškerou svou aktivitu zkrúšen dvěma životními otřesy: vlastní nemocí a poté smrtí syna Andrého na srbském bojišti. Po této ráně se pokouší znovu o návrat k práci a k utřídění poznámek ke své velké syntetické knize *La Morale*³¹, kterou zamýšlel vydat. 15. listopadu 1917 však umírá.

Durkheimovo dílo lze formálně rozdělit do následujících čtyř souborů:

1. Čtyři velká díla publikovaná ještě za jeho života

(1893 *De la division du travail social*, 1895 *Les Règles de la méthode sociologique*, 1897 *Le Suicide*, 1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*)

2. Šest vědeckých pojednání publikovaných v *L'Année sociologique*

(vydány v *Journal sociologique*. PUF, Paris 1969.)

3. Některé přednášky z Bordeaux a Paříže publikované posmrtně

(*L'Éducation morale*. PUF, Paris 1925. *Le socialisme: sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*. PUF, Paris 1928. *L'Évolution pédagogique en France*. PUF, Paris 1938. *Leçons de sociologie, physique de mœurs et du droit*. PUF, Paris 1950. *Pragmatisme et sociologie*. Vrin, Paris 1955.)

²⁹ *Pragmatisme et sociologie*. Paris: Vrin, 1955. (ed. A. Cuvilier)

³⁰ *Qui a voulu la guerre? Ve spolupráci s E. Denisem vydal Armand Colin, Paris 1915. Roku 1915 to pak byl ještě článek „L'Allemagne au dessus de tout“. La mentalité allemande et la guerre. Paris: Armand Collin, 1991. Dále roku 1916 ve spolupráci s E. Lavissem text *Lettres à tous les Français*. Paris: Armand Collin, 1992.*

³¹ Viz Fauconnet, P.: *L'œuvre pédagogique de Durkheim*, s. 24 (In: Durkheim, E.: *Education et sociologie*, s. 11-40.).

4. Velký počet článků a příspěvků do odborných diskusí a polemik, a dále množství poznámek a recenzí dobově důležitých textů v L'Année sociologique

(Éducation et sociologie. PUF, Paris 1922. Sociologie et philosophie. PUF, Paris 1924. Journal sociologique. PUF, Paris 1969. La Science sociale et l'action. PUF, Paris 1970. Textes 1: Éléments d'une théorie sociale; textes 2: Religion, morale, anomie; textes 3: Fonctions sociales et institutions. Minuit, Paris 1975.³²

³² Dle Steiner, Ph.: La sociologie de Durkheim, s. 7, 114.

II. Nástin myšlenkové situace v 19. století; obecný kontext Durkheimovy sociologie

Myšlenková situace doby, do níž Durkheim svým dílem zasáhl a kam ideově spadá, je velmi vrstevnatá. Jde o situaci přelomovou, v níž se rodí (oproti nedávno minulé epoše německého idealismu) cosi nového, v níž dochází k posledním ranám systému metafysických koncepcí a filosofii identity. V tomto období lze rozlišovat mezi několika nově se rozvíjejícími myšlenkovými proudy.

Po rozkladu posledního velkolepého systému německé idealistické filosofie, Hegelova pokusu myslet *identitu* objektivní skutečnosti a subjektivního ducha, jeho kritici, především programově nesystematičtí myslitelé jako Søren Kierkegaard (a v trochu jiném kontextu Karl Marx),³³ otevírají k lidskému, subjektivnímu nitru obrácenou problematiku, vyjádřenou pojmem *odcizení*. Abstraktní hegelianismus, usilující o dosažení objektivního založení identity lidského ducha a skutečnosti v absolutním pojmu, je odvržen ve prospěch zkoumání konkrétní lidské existence a její angažovanosti ve společenství ostatních. S tím samozřejmě souvisí proměna celkového pojetí povahy a funkce filosofie. Jestliže do té doby šlo primárně o to, skutečnost *myslet*, pak v tomto období se zformoval důraz na to, myslet *skutečnost* (P. Kouba). Znamená to pokusit se oprostit od metafyziky a programově se odvrátit od spekulace. V systematické filosofii roste úsilí o hlubší tematizaci, vkomponování žitého života do dosud abstraktní filosofie na jedné straně, ale především o založení její vědecké legitimacy na straně druhé. Tyto snahy reprezentují především dva (až do 20. století vlivné) proudy, historismus, a positivismus. Oba, každý jinak, nabourávají totalizující tendence tradiční filosofie. Zatímco historismus zdůrazňuje individualitu a dějinnou podmíněnost každého poznatku (soudu) o skutečnosti a tím jeho relativnost, positivismus přichází s ještě radikálnějším programem: filosofie v tradičním smyslu skončila a bude nahrazena vědou a

³³ Nezmiňujeme zde celou řadu dalších důležitých osobností a myšlenkových proudů jako např. filosofii života, či americkou transcendentalistickou tradici a rozvíjející se pragmatismus, neboť ačkoli jsou významnými spolukonstituenty myšlení 19. a 20. století, nespadají do okruhu naší problematiky a zůstávají spíše stranou našeho zájmu.

vědeckým poznáním, založeným na čisté empirii a fakticitě. Podívejme se tedy, jaká měla být podoba této nové (positivní) vědy, jaký byl její program a jeho myšlenkové pozadí?

Počínaje obdobím Osvícenství, v souvislosti s odmítnutím metafysiky (Voltaire, Condorcet, encyklopedisté), vstoupila na její půdu koncepce filosofie jako metodologie věd. Positivismus, který na základy osvícenského modelu racionality programově navazuje, odmítá „metafyzickou“ reflexi po tom, co to je poznání – pozitivní vědy s ním přímo počítají a pracují s tím, co existuje. Otázka po jeho povaze chybí. To, co je považováno za hlavní přínos pozitivismu bylo i jeho největším nedostatkem: chyběl mu totiž „pročišťující akt sebereflexe člověka“ (Kouba), tj. odhodlání k tomu, nechat se vést pouze rozumem bez předsudků. Positivisté odmítli kladení otázek přesahujících oblast empiricky nahlédnutelného.³⁴ Další původně osvícenskou kategorií, na níž se positivismus odvolává, je *idea pokroku*. Ta má specifickou roli právě v pojetí *poznání*, jež je chápáno jako pokrok od jeho mytických, nejasných forem v primitivních společnostech, až po jeho vědeckou artikulaci v problematice moderních věd. Positivismus tak přináší určitou filosofii dějin, založenou právě na této ideji. Jeho heslem se stává teze „pokrokem k větší racionalitě“.

Proti positivismu, zdůrazňujícímu jediné východisko metodologického přístupu ke všem oblastem skutečnosti, a to dle vzoru mechanické přírodovědy v podobě univerzálních pojmů, fakt a zákonů (ještě Comte např. v rámci sociologie rozlišuje v zásadě jen tři způsoby zkoumání sociálních jevů – pozorování, pokus a srovnávací metodu, aniž by nějak odlišoval tento způsob výzkumu od způsobů uplatňovaných v ostatních vědách), je v tomto kontextu důležité upozornit na myslitele, kteří podstatně zasáhli do metodologie věd ve smyslu její vnitřní strukturace podle povahy zkoumaných předmětů. Jde o

³⁴ I když se právě positivismus odvolává na bezpředsudečnost svého postoje, je zřejmé, že myšlení, které se odmítá zabývat předpoklady možnosti poznání a jeho podmíněností a tedy *svými předpoklady*, nemůže si toto přesvědčení vskutku nárokovat. Například sám základní pojem pozitivistického myšlení o skutečnosti, pojem faktu, již je rozumovou konstrukcí. Zkušenostně nevykazatelný pojem univerzální vědy, se kterým positivismus běžně pracuje (např. J. S. Mill) pak jenom potvrzuje, že positivismus ve skutečnosti metafyzický rámeček, proti kterému vystoupil, vůbec nepřekročil.

významné novokantovce, představitele tzv. bádenské školy, Wilhelma Windelbanda a především Heinricha Rickerta (pozdějšího učitele M. Heideggera v Heidelbergu). Právě u nich krystalizuje myšlenka, že mezi přírodními vědami a „duchovědami“ tkví zásadní metodologický rozdíl, totiž že předmětem zkoumání věd přírodních jsou všeobecné zákonitosti (proto se mluví o vědách nomothetických), zatímco duchovědy, či kulturní vědy se zabývají jedinečným a individuálním (jde o vědy idiografické). Ačkoli jde v novokantovství primárně o nalezení posledního metafysického založení věd (možná však právě proto), Rickert systematicky rozpracoval³⁵ podstatný metodologický rozdíl mezi oběma druhy výše uvedených věd, jenž strukturuje postup vědeckého zkoumání, ale především specificky (a vzhledem k tradiční předmětné metafysice novým způsobem) formuluje a argumentuje bytí předmětu zkoumání idiografických, čili kulturními předměty se zabývajících věd, totiž bytí hodnot.³⁶ Všechn ten myšlenkový kvas, odvracející se od zkoumání předpokladů a směřující k reálně existujícímu, vytvářel inspirativní prostředí příhodné pro rozvoj programu exaktních věd, které začaly ustavovat svou metodologii.

³⁵ Problematikou pojetí minulého, historie a historismu ve světle Diltheyova myšlení se kriticky zabývá např. J. Pešková ve studii *Role vědomí v dějinách*; např. s. 18: „Ne záznam, ale hodnocení je základním úkolem a funkcí historie (jako vědy – M.S.).“

³⁶ Podle Rickerta existuje jistá hierarchizace duchověd; Rickert ovšem mluví o „vědách o kultuře“. Nejdůležitější z těchto věd je dějepis. Na příkladu dějepisu vede svou argumentaci ohledně povahy předmětu, k nimž se tyto vědy vztahují: existují dva opačné přístupy k předmětu podle toho, jakého druhu je předmět, k němuž se vztahují. Podle Diltheye rozlišuje:

- 1) vysvětlení (*Erklärung*), které pracuje vždy s pojmem obecné zákonitosti (jde o fyzické a psychické předměty v prostoru a v čase, jež lze uvést do kauzálních souvislostí).
- 2) rozumění (*Verstehen*), ve kterém se zabýváme kulturními předměty. Právě v dějepise nám vůbec nejde o postižení nějakého historického zákona, nýbrž o postižení specifík dané historické epochy, hodnoty kulturního předmětu, „ducha doby“, který je ale vždy jedinečný. V rozumění se tedy nevztahujeme k obecnému zákonu (kde nám nezáleží na konkrétním předmětu, eventuálně jevu, jenž je v tomto případě chápán jako nahodilý), nýbrž k singulárnímu předmětu. To, co je ve vědeckém zkoumání singulární, však musí být zároveň nějak objektivně komunikovatelné. Proto Rickert zavádí měřítko této „objektivity“ – je jím vztah oněch předmětů k hodnotám. Hodnoty v jeho pojetí nejsou ani objektivními entitami v platónském smyslu, ani pouze myšlenými psychickými útvary – mají transcendentální povahu toho, co má být, tudíž toho, co *platí*. Kulturní porozumění tak není nic nepřenosného, ryze subjektivního, neboť to, čemu rozumím není jednotlivina v prostoru a čase, ale *ireální smysl*. Kulturní jednotlivina je pochopena tehdy, je-li pochopena jako ireální smysl, tj. je-li vztažena k nějaké hodnotě. Rozumění je tvorba pojmů, jehož individualita je dána vztahem ireálního smyslu k hodnotě, čímž garantuje její objektivní komunikovatelnost, neboť hodnota platí. (Srv. Copleston, F.: *A History of philosophy*, vol. VII. New York: Doubleday, 1994, s. 364-365.)

Bezesporu nejnvlivnějším a v myšlení 19. století nejatraktivnějším, na bázi odborných věd se ustavujícím, se ale ukázal pozitivismus. Zůstaňme na půdě duchovněd a jmenovitě historie, jejíž pojetí v pozitivismu ukazuje na důležité prvky v pojmání všech věd ostatních, především co se týče další důležité epistemologické kategorie pozitivismu, kategorie *objektivity poznání*. Jaroslava Pešková k tomu říká: „*Všimneme-li si základních předpokladů, můžeme je vyjádřit v několika bodech: východiskem poznávání jsou 'fakta'. Fakticita je tu pokládána za samu empirickou skutečnost a vědecký fakt za element historické zkušenosti. Vše se musí vykázt jako data-fakta na půdě sebejistého vědomí, „jemuž se něco jeví“. Jedině „němý názor“, „mlčící pozorování“ (Vaihinger) je skutečným vědeckým přístupem. Jeho nepochybným základem je – sebejisté já. Po předpokladech tohoto základu a důvodu vědeckého poznání se ptát nelze. Takové tázání znamená pro klasický pozitivismus poklesnutí do metafyziky. Pokud jde o předmět poznání, o dějinnou skutečnost, svět empirických dějin, je do něho třeba podle pozitivismu zavést věcnou síť funkčních závislostí, kauzálních vazeb, je třeba provést formalizaci trendů, aby i nejsložitější dějinná sociální skutečnost byla přístupná a intersubjektivně komunikovatelná. Co nelze zvládnout pozitivněvědní formalizací, nelze pokládat za objektivní skutečnost, přístupnou vědeckému poznání. A konečně – postihnout dějiny znamená zkoumat podmínky nějakého historického jednání. Tytéž podmínky vyvolávají tytéž důsledky, a tedy jednání, jehož důsledkem jsou dějiny. Snaha o postižení obecného v dějinných událostech se opírá o analogii přírodních věd. Do historie tak nespádají události, které nelze objektizovat (učinit beze zbytku předmětem intersubjektivní komunikace), formalizovat a matematizovat, to znamená, že z dějinné skutečnosti jsou eliminovány prožitky lidí, jejich nadšení i nenávisť, iluze, vědomí sounáležitosti aj. Tím se redukuje živá mnohotvárná skutečnost na subjektivně objektivované struktury, na „exaktní“, z empirie vyvozené abstrakce a jedinou půdou adekvátního poznání dějinné skutečnosti je sebejisté JÁ, které MÁ data-fakta.“³⁷*

³⁷ Pešková, J.: Role vědomí v dějinách. Praha: NLN, 1998, s. 23.

Tato charakteristika přesně vystihuje myšlenkovou povahu pozitivistického postoje ke skutečnosti. Poznání se zde chápe jako něco obecného – jen takové poznání je objektivní, vykazatelné, efektivní, ovšem jeho rubem je jeho sterilita a neschopnost uchopit život, resp. individuum, jež je z definice skutečností dějinnou a tedy nonobjektivní. Zásadním problémem je již sama představa čistého faktu, který má tvořit kritérium pro vědu. Každý fakt jakožto element vědeckého nazíravého konstatování je totiž nerozlučně spjat s pozicí a se způsoby pojmové formulace i samotné konstituce myšlenkových předmětů tím kterým subjektem, jenž ona fakta pozoruje a artikuluje. Je ovšem třeba podotknout, že oproti původním osvícenským či mechanisticko-racionalistickým koncepcím individua a společnosti staví někteří pozitivističtí myslitelé (a to především právě Durkheim a jeho následovníci, představitelé tzv. durkheimovské školy, Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Maurice Halbwachs, aj.) do popředí mechanismy, v nichž hrají roli specifika individuí a podmínek vzniku a uspořádání sociálních struktur v různých společnostech (nárok univerzality opuštěn není, ale tato univerzalita se přesouvá ze skutečnosti spíše na metodu vědeckého přístupu k ní – viz. nově se rozvíjející sociologická, etnologická a etnografická bádání). To nic nemění na základním východisku, jímž se po údobí německého idealismu stal opět mechanismus. Zároveň platí to, že positivismus u mnoha svých představitelů (Auguste Comte, John Stuart Mill aj.) nevystoupil z mezí elementárního předsudku, spočívajícího ve *víře* v možnosti univerzálního záběru rozumu, schopného vytvoření Vědy, jakožto objektivně platné artikulace subjektem poznávané předmětné fakticity.

Positivismus tedy nevyřešil problémy formulované tradicí, pouze vytěsnil otázky po povaze a platnosti poznání ve smyslu novověké filosofie. Klasifikoval otázky předem a všechny, jež se týkaly apriorních předpokladů či transcendentních skutečností, označil jako nezodpověditelné, tudíž nesmyslné (což se později přeneslo i do programu logických pozitivistů). Positivismus se naopak obracel k existujícím pozitivním vědám, v nichž jsou otázky teorie poznání redukovány na zkoumání propojení jednotlivých věd a možnosti jejich jednotné metodologie. Jestliže bylo v této době upozaděno zkoumání člověka jakožto poznávajícího subjektu, pak ale došlo k znovuobjevení člověka jako

společenské bytosti v souvislosti s uchopením společnosti a zákonů jejího fungování a vývoje coby *tématu vědy*. To nyní konstatujeme s jiným akcentem, v souvislosti s kritikou myšlenkových východisek pozitivismu. Nová tematizace člověka jako sociální bytosti a sociálního prostoru představuje významný mezník jak ve vývoji poznání konstituce struktur sociální koexistence, tak i v novém pohledu na utváření vnitřního života individua. Schéma člověka jakožto poznávající bytosti nahradilo jeho pojetí jakožto bytosti společenské a historické – vzniká sociologie a přináší s sebou nový výkladový rámec lidského bytí, života ve společenství i novou interpretaci lidského poslání a údělu, jakýsi nový program humanismu (morální filosofie Durkheimova, ale i spisy Spencerovy a Comtova proklamace ze *Systému pozitivní politiky* (1851): „sociologie konstituuje náboženství humanity“ tento program jasně formulují). Zdálo se, jakoby bylo možné obsáhnout totalitu skutečnosti ve vědeckém náhledu. To měla dokázat možnost encyklopedizace a systematizace. Vznikající sociologie si nárokovala v této totalitě obor výkladu člověka a společnosti, nezůstala však sama. Záhy se objevila i psychologie, jako věda o vnitřním, individuálním životě. Jen na okraj poznamenejme, že tím došlo k návratu starých aporií, s nimiž je spojen vztah subjektivní a objektivní skutečnosti, čili k návratu problémů teorie poznání a následně i problémů ontologických – s rozdělením věd na přírodní a duchovní byl návrat odsouvaných problémů potvrzen. Samotný problém ustavení sociologie pak začal být diskutován zejména z hlediska záměrného výchovně-vzdělávacího působení na lidskou přirozenost, kdy sama společnost se stává školou, v níž se tato přirozenost formuje. V této perspektivě však společnost musí vycházet z vědecké kultury a nikoli naopak, vědecká kultura ze společenských zájmů. V tom spočívá významný pozitivistický odkaz.³⁸

³⁸ Srv. Bachelard, G.: *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: Vrin, 1999, s.252.

III. Durkheimovi předchůdci na poli vznikající sociální vědy

Durkheimova idea vědy studující novým způsobem sociální lidskou přirozenost je zapuštěna v dlouholeté filosofické tradici. Z hlediska problematiky morálních a výchovných aspektů lidské situace jsou pro ni relevantní zejm. Aristotelés, Spinoza, Pascal, Schopenhauer a Kant, spolu se silnou školou novokantovskou (s níž ovšem Durkheim silně polemizoval) a rovněž francouzští moralisté. D. Nielsen zmiňuje ideologický vliv Baconův na Durkheimovu metodologii, na snahu vypracovat pro moderní myšlení soustavu jakýchsi nových „*a priori*“, která by jednak očistila sociální vědu od „pouhých pojmů“, resp. metafyzických předpokladů, a jednak jí dala jasná pravidla pro práci s fakty.³⁹

Ustavení samotné sociologie však předcházela v dějinách evropského myšlení celá speciální tradice. Durkheim si byl vědom nutnosti jejího zmapování pro vlastní práci, pro uvědomělé navázání na ni. Zabýval se proto (ve svých spisech i v přednáškách) jak současnými teoretiky sociologické orientace, tak těmi, které považoval za své předchůdce: (Montesquieuem a Rousseauem), tvůrci předmětu sociologie (Saint-Simonem, Comtem, Spencerem) a zvláště pak s respektem Alfredem Espinasem, o němž dokonce prohlásil, že „*byl první, kdo studoval sociální fakty proto, aby na nich vybudoval vědu a nikoli aby zajistil symetrii nějakému velkému filosofického systému.*“⁴⁰

Montesquieu a Rousseau

Tématem Durkheimovy doplňující latinské studie k disertaci z r. 1892 se stalo zkoumání otázky Montesquieuova a Rousseauova přínosu k rozvoji sociální vědy.⁴¹ Již v počátcích své akademické kariéry si totiž uvědomil, že tito myslitelé

³⁹ Nielsen, D.: Three Faces of God. Society, Religion and the Categories of Totality in the Philosophy of Émile Durkheim. New York: SUNY, 1999, s. 29-32. Je zde nepochybně i vliv Descartův, jehož důraz na „pravidla vedení rozumu“ ovlivnil celou kontinentální filosofii a metodologii vědy až po Husserla.

⁴⁰ Cit.dle Prades, J. A.: Durkheim. Paris: PUF, 1990, s. 24.

⁴¹ Viz reedici nového překladu od G. Davyho z r. 1953: Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie. Paris: Vrin, 2004.

představují klíčový moment v dějinách promýšlení vzájemných vztahů mezi morálkou a politikou a rovněž v upřesňování pojmu lidské přirozenosti. Přiznává, že těmto filosofům vděčí co do volby přístupu k sociologii daleko více, než samotnému „otci zakladateli“. Dílo Montesquieuovo (1689-1755) Durkheim zvolil proto, aby se nezapomnělo na francouzský původ sociální vědy ještě před Comtem. „*Veškerý elán, s nímž se dnes obracíme k sociálním problémům vzešel od našich filosofů 18. století.*“ V této studii Durkheim řeší otázku podmínek, nutných ke konstituci sociální vědy; zkoumá, do jaké míry Montesquieu této vědě určil vlastní předmět a metodu. Jeho závěr zní: „*poprvé u Montesquieua najdeme etablované principy sociální vědy. Byl to on, kdo se zasloužil o ustavení klíčových pojmů nezbytných ke konstituci této vědy, a sice pojmu typu a pojmu zákona. Montesquieu se zasloužil o to, že nás přesvědčil o existenci zákonů, řídících tu oblast universa, jíž tvoří sociální skutečnosti (choses sociales, pojednávané později Durkheimem skutečně jako věci – M. S.), leč chápe je dosud nejasně. Jako kdyby jejich působící příčina měla být hledána jedině v samotné vůli zákonodárce a jako by označoval za zákony spíše vztahy mezi pojmy nežli vztahy mezi věcmi.*“⁴²

Montesquieu je tedy Durkheimovi osobností, jejíž teze musely být pokrokem vědy překonány. Toto překonání je spojeno až s osobou Comtovou. Prades cituje z pojednávané studie: „*Sociální věda nemohla vskutku více pokročit, dokud nebylo stanoveno, že společenské zákony nejsou odlišné od zákonů ovládajících zbytek přírody... To byl přínos A. Comta této vědě.*“⁴³

⁴² Tento nedostatek vytýká později Durkheim všem svým předchůdcům v Règles (např. kap. II, s. 112-114 cit. vyd.) jako obecně rozšířený omyl již v samotném východisku jejich sociologického zkoumání. Zkoumají představy a subjektivní soudy o objektivně (věcně) existujících skutečnostech, namísto těchto skutečností samotných.

Roku 1748 Montesquieu vydává (po Aristotelovi) první sociologickou komparativní studii o společnosti, právu a formách vlády De l'esprit des lois. Zaměřil se především na aplikaci induktivně empirického přístupu v oblasti politiky a práva, tak jako to jiní filosofové učinili např. v oblasti teorie poznání. Jeho hlavním cílem bylo provést srovnávací analýzu různých faktů a získat tím základ pro systematické studium principů historického vývoje. (Srv. Copleston, A History of Philosophy, vol. VI, s. 9-10)

⁴³ Viz např. též článek Durkheim, É.: Sociologie a sociální vědy. In: Sociologie a filosofie. Praha: SLON, 1998, s. 115-133, či Durkheim, É.: Règles de la méthode sociologique. Paris: Flammarion, 1990, s. 112

Své místo v Durkheimových reflexích o jeho předchůdcích zaujímá i sociální filosofie J.-J. Rousseaua (1712-1778). Náš myslitel se v přednáškách z posledního roku působení v Bordeaux (1901-1902) zabýval stejnou problematikou, jako Rousseau ve Společenské smlouvě: heterogenním vztahem mezi individuem a společností a rostoucím úsilím založit společenskou existenci v přírodě, resp. v přirozenosti.⁴⁴ Přirozeně však nesouhlasí s Rousseauem v otázce konkrétní, praktické metody výchovy a sociální nápravy, kterou odmítá jako příliš abstraktní a individualistickou.⁴⁵

Lze říci, že Durkheim staví své pojetí přirozenosti, morality a normality na rousseauovské inspiraci: problematika lidské přirozenosti je studována na podkladě analýzy sociálního pouta (jímž je struktura morálních vztahů) a vztahu normálního a patologického (jenž je zbaven disjunktivní povahy plynoucí z jeho původní závislosti na morálních určeních; normální a patologické je potom možné uvažovat ve vzájemné vnitřní souvislosti). Rousseauův pojem *volonté générale* jakoby v jistém smyslu předjímal podstatu Durkheimova pojmu *conscience collective*. Skutečnost, k níž oba pojmy míří, je utkána ze zvláštního (protože nepředmětného) přediva morálních hodnot a vztahů, které sice do společenského světa vstupují jen díky individuím, jež tento svět vytvářejí, avšak po dosažení určité hranice rozšiřování své působnosti stávají se morální hodnoty a vztahy na těchto individuích „nezávislými“. A to tak, že se na jedné straně promění v to, co se nazývá *étos*, a na straně druhé ve strukturu objektivních institucí. *Volonté générale* stejně jako *conscience collective* „zakládá všechna práva individua a slouží jako základ smluvních dohod mezi jednotlivci.“⁴⁶

Oba myslitelé, Durkheim i Rousseau, založili svou společenskou teorii na premise podřazenosti politického pod etické, byť každý ve světle jiného cíle.

⁴⁴ Prades zmiňuje řadu základních myšlenek Rousseauových, které Durkheim ve svých přednáškách rozebíral: nutnost čelit zlu, jež produkuje egoismus osobní soukromé vůle; paralelismus mezi „kolektivním vědomím“ a „obecnou vůlí“; idea společnosti jako „morální bytosti, jež má své vlastní kvality, odlišné od kvalit bytostí individuálních, které ji konstituují – jak říká Prades, jak u Rousseaua, tak u Durkheima, jde o vizi člověka jako svobodné bytosti podstatně určené mravním ideálem.

⁴⁵ Např.: Durkheim, É.: *Education et Sociologie*. Paris: PUF, 1999, s. 78.

⁴⁶ Challenger, D. F.: *Durkheim through the Lens of Aristotle*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1994, s. 109.

Oběma je společné přiznání se k řeckému dědictví (zejm. platónsko-aristotelskému), které chápe morální určení lidského života jako základní i nejvyšší princip poznání. Věda, jež se rozvíjí mimo mravní ideál a nemíří v posledku k nápravě věcí obecných, věda, která v sobě nenese PATHOS pro hledání společně sdíleného smyslu (a tedy v sobě nezahrnuje ohled k filosofii) nemá ani v rousseauovské, ani v durkheimovské perspektivě vidění budoucnosti místa:

Douglas Challenger ve studii o Durkheimových předchůdcích cituje pasáž z díla historika George Sabina *A History of Political Theory*, která dobře ukazuje podobnost uvedených východisek Rousseauovy politické filosofie s Durkheimovou sociologií, jež ne nadarmo často získávala přídomek „morální“: „(Rousseauovo myšlenkové východisko – M. S.) zahrnuje za prvé přesvědčení, že *politická podřízenost je podstatně morální a pouze druhotně věcí práva a moci. Za druhé, což je důležitější, převzal od Platóna názor, jenž proniká celou filosofii obce-státu, že společenství samo je hlavním zprostředkovatelem morálky, a proto představuje tu nejvyšší morální hodnotu. Filosofie, proti které se Rousseau postavil, začíná od zcela zformovaných jednotlivců; přisuzuje jim kompletní škálu zájmů a schopnost klást si určité cíle – touhu po štěstí, ideu vlastnictví, schopnost komunikovat s jinými lidmi, uzavírat s nimi smlouvy, dohody a konečně vytvořit vládu, která udělí smlouvě sílu. Platón podnítl Rousseaua k otázce: Odkud by jednotlivci získali všechny tyto schopnosti, když ne od společenosti? V rámci společenosti může existovat individualita, svoboda, soukromý zájem, úcta k dohodám; mimo ni nic morálního neexistuje. To ze společenosti individua získávají své myšlenkové a morální schopnosti a skrze ni se stávají lidskými bytostmi; základní morální kategorií není člověk, nýbrž občan.*“⁴⁷

Známé pasáže z *Division du travail* či *Sociologie et philosophie* jakoby na tyto pozice přímo navazovaly.⁴⁸ Jediný (a možná podstatný) rozdíl bychom mohli

⁴⁷ Sabine, G.: *A History of Political Theory*. NY: Holt, Rinehart and Winston, 1937. Cit. dle Challenger, D. F.: *Durkheim through the Lens of Aristotle*, s. 109-110.

⁴⁸ Z pochopitelných důvodů zde nepodáváme dlouhý výčet citací z Rousseauových textů. Pro srovnání viz zejm. český překlad O společenské smlouvě, in. Rousseau, J.-J.: *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 216-287.

spatřovat v poměru kategorií lidskosti a občanství. Zde se Durkheim řadí k myslitelům, kteří ideu občanství, zrozenou duchem Francouzské revoluce, chápou jako jedno ze stadií vývoje lidského rodu, směřujícího směrem ke stále se prohlubujícímu individualismu. Kategorie občana je jedním z příkladů paradoxu, k němuž dochází v moderních společnostech: paradoxu vzájemných implikací provázanosti sociální podmíněnosti individua a jeho rostoucí autonomie.

Je třeba zdůraznit, že Durkheim zároveň Rousseaua soustavně kritizoval, kromě francouzské verze latinské disertace *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie* např. v přednáškách *La pédagogie de Rousseau* (vydaných posthumně r. 1918) a v řadě drobných textů a v poznámkách. Kritika směřovala zejm. k jeho vágnímu, protože idealistickému a abstraktnímu pojetí lidské přirozenosti, které znesnadňuje a negativně ovlivňuje jak historický, tak sociologicko-politologický i pedagogický výklad významných aspektů lidské skutečnosti, jimiž jsou dějinnost, smluvně organizovaná společenskost a výchova. Připomeňme jen jeho výrok z *Education et sociologie*, podle něhož by jistě nikdo nesevěřil velkým pedagogickým reformátorům, zejm. ne Rousseauovi, k výchově ani jedno dítě.⁴⁹ Platí zde metodologická výhrada z *Règles*, že se totiž Rousseau zabývá tím, jaké by měly věci být, spíše než tím, jaké byly a jaké skutečně jsou. Na Rousseauovi Durkheim oceňoval především duchovní energii, s níž se pustil do boje s osvícenským optimismem a racionalismem a také schopnost budovat vize.

V díle ženevského filosofa však postřehl trefnou distinkci mezi „přírodním“ a občanským stavem člověka, distinkci, která se v Durkheimově disertaci *De la division du travail social* objevila v plastičtější podobě a v terminologii mechanické a organické solidarity.⁵⁰ Ačkoli rozlišení mechanického a organického sociálního pouta přivedlo Durkheima k opačným závěrům nežli Rousseaua jeho rozlišování přirozeného a umělého, či např. F. Tönniese jeho rozlišení mezi *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*, paralela s myšlením, jež se pokouší

⁴⁹ Durkheim, É.: *Education et Sociologie*, s. 78.

⁵⁰ Viz Nielsen, D.: *Three Faces of God. Society, Religion and the Categories of Totality in the Philosophy of Émile Durkheim*, s. 128.

vyložit společenskost člověka na základě nad-individuálních morálních faktorů, je zřejmé.⁵¹ Rousseau je Durkheimovi blízký pojetím individua, jež není chápáno jako od počátku zcela autonomní, do sebe uzavřená jednota ducha a těla, jejíž přirozenost je dokonalá z vlastních, imanentních principů. Kritériem hodnotícího posuzování společnosti je míra její schopnosti neznásilňovat jedinečnou dokonalost každého člověka, schopnost ponechat jej „sobě samému“ a zároveň transformovat jeho přirozený egocentrismus ve vědomí sounáležitosti s druhými.⁵² Durkheim dokonce objevuje v Rousseauově společenské teorii stejný paradox, na němž sám vystaví svou sociologii – paradox vzájemných implikací narůstání kolektivní vzájemné závislosti individuí a tomu úměrného růstu jejich autonomie.⁵³

Saint-Simon, Auguste Comte, Herbert Spencer

Auguste Comte (1798-1857) bývá považován za zakladatele sociologické vědy, neboť formuloval její obecný cíl a místo v celkovém rozvrhu věd. Tento filosof rozpracovává velkolepý rozvrh filosofie dějin, „politickou teologii“, kterou nazývá náboženstvím pokroku. Jak známo, pokouší se vybudovat lineární model dějin, podle nějž lidstvo směřuje od nejprimitivnějších forem soužití

⁵¹ Je-li dítě ponecháno pouze sobě samému, vnořeno jen do světa smyslových vjemů, nedopracuje se nikdy ani skutečné morálky, ani společenského citu: „Zajistěte, aby se setkávalo pouze se smyslově vnímatelnými skutečnostmi a všechny jeho ideje se zastaví u počitků (sensations). Zajistěte, aby ze všech stran okolo sebe vnímalo jen fyzický svět a buďte si jisti, že vás vůbec nebude poslouchat, anebo si o morálním světě o němž mu vyprávíte vytvoří fantastické pojmy, které mu již z života nevymažete.“ (Émile, I, s. 155.)

Srv. Nielsen, D.: Three Faces of God. Society, Religion and the Categories of Totality in the Philosophy of Émile Durkheim, s. 127: „Durkheim tvrdí, že Rousseau nepovažuje společnost za přirozenou, nýbrž za vzniknuvší na základě vzájemné potřeby lidí být spolu, na základě vzájemné pomoci, která pro Rousseaua není přirozeně nutná“.

⁵² „Přírodní člověk je cele pro sebe: je číselnou jednotou, absolutním celkem, jenž má vztahy pouze k sobě a svému bližnímu. Člověk občanský je pouze číselným zlomkem, jehož hodnota závisí na jmenovateli; jeho hodnota záleží ve vztahu k celku, jímž je sociální tělo (*corps social*). Dobré společenské instituce jsou ty, jež jsou schopny nejlépe zbavit člověka přirozenosti, jeho absolutní existence pro sebe sama a udělit mu existenci relativní, přenést já do společné jednoty a zařídít, aby se každá část nepovažovala za jednotu, nýbrž za část jednoty a vnímala sebe samu jen v rámci celku.“ (Émile, I, s. 10.)

Srv. též Nielsen, D.: Three Faces of God. Society, Religion and the Categories of Totality in the Philosophy of Émile Durkheim, s. 126.

⁵³ Srv. Durkheim, É.: Le Contrat social de Rousseau, s. 16.

k vrcholům rozumového poznání a k naplnění lidského ideálu (v pozitivním, vědeckém stadiu). Dějiny jsou mu dějinami pokroku *lidstva* – nikoli dějinami jednotlivých, empiricky zachytitelných společností, nýbrž lidstva jako celku.⁵⁴ V procesu tohoto vývoje dochází k osvobození lidstva od předsudků a k postupnému zušlechťování ducha, k jeho stále rostoucí humanizaci. Úkolem sociologie je nalézt a formulovat zákony, podle nichž se tento vývoj děje. V systematickém uvažování o společnosti v novověku Comtovi předcházejí pouze dva myslitelé, a to již zmiňovaný Montesquieu a dále Comtův učitel Claude-Henri de Rouvroy, Comte de Saint-Simon (1760-1825), jemuž Durkheim přisuzuje skutečně první skutečnou formulaci sociální vědy. Charakterizuje pak Comtovo myšlení právě ve vztahu k jeho učiteli. Zde jsou jeho základní teze: a) velký projekt načrtnutý Saint-Simonem se začal uskutečňovat díky Augustu Comtovi, b) všechny základní pojmy comtovské sociologie se nacházejí již u Saint-Simona, c) Comte byl sice první, kdo vyvinul souvislou a metodickou snahu, s cílem ustavit pozitivní vědu o společnosti, Saint-Simon měl ale bezpochyby tušení, že je taková věda možná, d) abychom dobře pochopili Comta, je třeba jít až k Saint-Simonovi; k tomu však Durkheim dodává, že „*přes to vše, za co je Comte vděčen svému učiteli, zůstává pro nás učitelem par excellence on sám*“.⁵⁵

Comte nahlíží sociologii (původně sociální fyziku) jako předpoklad ostatních věd, jako kulminaci vývoje vědy, jako principiální přínos pozitivního stadia k intelektuálnímu pokroku lidstva. Rozdělil ji na sociální statiku a sociální dynamiku. Sociální statika se zabývá obecnými zákony existence, které jsou stejné pro všechny lidské společnosti a základní podmínky společenské solidarity. Sociální dynamika studuje zákony pohybu a vývoje společností, zákony

⁵⁴ Tento abstraktní přístup je Durkheimem kritizován, např. v Règles, s. 112: „Hlavním tématem jeho (Comtovy) sociologie je totiž pokrok lidstva v čase. Vychází z myšlenky, že existuje neustálý vývoj lidského rodu, který spočívá ve stále dokonalejší uskutečňování lidské přirozenosti a úkol, který řeší, spočívá v nalezení řádu tohoto vývoje. Ale i když existenci tohoto vývoje předpokládáme, jeho skutečnost může být opravdu ustavena až skrze hotovou vědu; nemůžeme jej tedy učinit předmětem zkoumání jinak, než jako pojem, představu ducha a nikoli jako věc. A opravdu, jedná se o tak subjektivní představu, že ve skutečnosti tento pokrok lidstva neexistuje. To, co existuje, co jedině je dáno pozorování, jsou jednotlivé společnosti, které se rodí, vyvíjejí a zanikají nezávisle jedna na druhé.“ Dále viz např. s. 170-171.

⁵⁵ Cit. dle Prades, J. A.: Durkheim, Paris: PUF, s. 23; tyto teze lze najít v Durkheimově článku *La sociologie en France en XIX^e siècle*.

společenského pokroku. Podle Comta sociální dynamika předpokládá sociální statiku, protože sama se zabývá zákony aplikovatelnými především v politice, kdežto zákony sociální statiky spadají spíše do oblasti morálky. Sociální statika vidí základ společnosti v lidské přirozenosti (lidská přirozenost se rovná Aristotelovu ζων πολιτικον) a ukazuje, že podmínkou každé společnosti je dělba práce a lidská solidarita a spolupráce na společném cíli. Zabývá se též přirozeností a formami vlády. Předmětem sociální statiky je jedním slovem pojem společenského řádu (*l'ordre social*). Ten je také v základu Comtovy představy pokroku, který zkoumá sociální dynamika. Pokrok je vyjádřen pojmem postupujícího vývoje společenského řádu. Pokrok vyjevuje řád. Sociální statika a sociální dynamika musejí být úzce propojeny, protože neměnný řád bez pokroku či vývoje, končí v petrifikaci nebo rozkladu společnosti a na druhé straně změna bez řádu je anarchií. V pokroku je třeba vidět „*postupnou aktualizaci společenskému řádu inherentních dynamických tendencí*“.⁵⁶

Herbert Spencer (1820-1903) byl Durkheimovi po Comtovi jediným pokračovatelem v rozvoji sociologie, neboť žádný z žáků Comtových nepřišel s ničím zásadně novým. Spencer dle Durkheima definitivně dovršil integraci sociologie do zbylých věd a náleží mu dvě podstatné zásluhy. První spočívá v rozvinutí ústřední myšlenky, že společnost je živý organismus a tudíž základní rámec i postupy sociologie (bez toho, že by je snad kopírovaly) se musejí odvolávat k postupům biologie. Spencer dále přesněji než Comte stanovil předmět sociologie.⁵⁷ Avšak ani Spencer podle Durkheima nerealizoval vše, co sliboval jeho sociologický program. Stalo se tak ze stejného důvodu jako tomu bylo u Comta: oba myslitelé se více věnovali dílu filosofickému než sociologickému. „*Spencer se nezabýval sociálními fakty pro ně samé; nezabýval se jimi s jediným*

⁵⁶ Dle Copleston, F.: A history of Philosophy, Vol. IX, s. 88-89. V dalším uvidíme, že Durkheim nahrazuje schéma sociální statiky a sociální dynamiky vlastním rozlišením sociologie na sociální morfologii a sociální fyziologii.

⁵⁷ Sociolog se zabývá růstem, strukturami, funkcemi a produkty lidských společností. Možnost sociologie vyplývá z faktu, že můžeme vysledovat pravidelný sled sociálních jevů. Na základě této pravidelnosti mohou být předvídaný. (dle Copleston, F.: A History of Philosophy, Vol. VIII, s. 129-130 – srv. Spencer, H.: The Study of Sociology, s. 44, London 1909.)

cílem poznat jejich povahu, ale proto, aby při této příležitosti ověřil velkou hypotézu, již pojal tak, aby vysvětlila celek.“ V této souvislosti se Durkheim odvolává na Espinase, jako na příkladného vědce se smyslem pro detailní práci s konkrétními fakty, jejich popis a komparaci, „*pro sociologii mnohem přínosnější, než hypotetické spekulace širokého záběru o obecných pojmech*“.

Durkheim provozoval též rozsáhlou činnost recenzní.⁵⁸ Recenzoval a analyzoval desítky soudobých děl a článků, především německých autorů Alberta Schaefflea, Wilhelma Wundta a Ferdinanda Tönniese.⁵⁹ Kritická četba těchto autorů mu pomáhala v projasňování a upřesňování vlastních myšlenek i v nacházení inspirace. Proto tyto recenze vedle exposé myšlenek díla podle samotného autora obsahují i komentáře, týkající se problematiky specificky durkheimovské.

Durkheim recenzoval tři díla Schaeffleova a věnoval mu též výsadní místo ve svých dvou článcích z německé „stáže“. Schaeffle navazuje na koncepci Comtova a odvrací se od organického pojetí společnosti. Sociologie mu není prostým „prodloužením“ biologie, která sice může, skrze studium života a chování živých bytostí, celkem plodně obohatit sociologii některými připomínkami, avšak nelze směřovat roviny zkoumání těchto dvou věd, neboť nelze pominout, že členové lidských společností jsou navzájem poutáni ideovými či ideálními pouty, svazky.

Ferdinand Tönnies publikoval roku 1887 spis *Gemeinschaft und Gesellschaft*, které Durkheim ve své recenzi uvítal jako „úplnou filosofii, psychologii i sociologii“, dílo s velkou myšlenkovou silou a vzdálené přitom jakékoli konstrukci. Téma této knihy mu bylo velice blízké, neboť se týkalo otázky, jaké jsou podstatné charakteristiky industriálních společností? Které rysy je navzájem spojují? Čím se odlišují od společností tradičních? Durkheimovo stanovisko představuje krátký úryvek z jeho recenze: „*Věřím, tak jako autor, že jsou dva druhy společností... jako on připouštím, že Gemeinschaft je prvotním faktem a*

⁵⁸ Některé jsou k dispozici ve sborníku *Journal sociologique* (éd. J. Duvignaud), Paris: PUF, 1969, jenž vedle nich obsahuje i Durkheimova vědecká pojednání z *L'Année sociologique*.

⁵⁹ K těmto postavám se vážou Durkheimovy články, vytěžené ze studijního pobytu v Německu (1885-1886) *La philosophie dans les universités allemandes* a *La science positive de la morale en Allemagne*.

Gesellschaft faktem odvozeným, derivovaným. Akceptuji v těchto obecných rysech analýzu *Gemeinschaft*. Ale bod, v němž se od něho odlišuji, představuje teorie *Gesellschaft*, charakterizovaná postupným vývojem individualismu, kde působení státu nemůže než dočasně zabránit jeho rozkladným účinkům.“⁶⁰ Právě jako reakci na Töniessovu knihu, vědom si nutnosti toho, podat svou vlastní koncepci moderní společnosti, píše Durkheim svou doktorskou práci *De la division du travail social*.⁶¹

Další velkou inspirací byl Wundtův spis *Ethik, eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens* (1886) a to proto, že se v něm nachází „impozantní suma faktů a velmi podnětná experimentální metoda. Wundt prokázal, že vyvíjejí-li se morální ideje (pojmy), jejich vývoj se děje podle zákonů, které může věda určit a činí z určení těchto zákonů primární problém etiky“.⁶² Durkheim sám, jak už jsme uvedli, se v rámci různých tematických odvětví sociologie nejvíce zabýval právě sociologií morálky. V souvislosti s referováním tohoto Wundtova spisu začal s promyšlením svého pozdějšího postulátu, na němž spočívala jeho vlastní metoda a teorie.⁶³ Tento postulát spočívá na pojmu posvátného (*le sacré*), který vyjadřuje existenci nějakého kodexu, ideálu, kolektivně uznávané morální skutečnosti, zprvu religiozní, postupem dějin však stále více sekularizované povahy. Další určující pojmy (morálního ideálu a humanity) jsou rozvinutím prvního. Morální ideál je rozvíjen napříč dějinami skrze ustavující se morálky, ve smyslu kolektivně respektovaných preskripcí. Humanita potom je hlavním účinkem tohoto ideálu, takže všechny existující společnosti nejsou než jejím přechodným a hlavně symbolickým vtělením; o tom

⁶⁰ Cit. dle Prades, J. A.: Durkheim, s. 20. Töniessova pozice je totiž, především v názoru na moralitu procesu postupné individualizace jednotlivých členů společnosti, opačná než Durkheimova. *Gemeinschaft*, lidská solidární a přátelská tradiční pospolitost, je více osobním typem společnosti, jež má svůj cíl v sobě samé. *Gesellschaft* je naopak typem moderní industriální společnosti, kde cílem je pouze uspokojování osobních potřeb a uskutečňování individuálních cílů.

⁶¹ Viz Petruskovu studii Durkheimův návrat do Čech. In: Durkheim, É.: *Sociologie a filosofie*. Praha: SLON, 1998, s. 139.

⁶² Cit. dle Prades, J. A.: Durkheim, s. 19.

⁶³ Viz *Sociologie et philosophie*, s. 56, kde Durkheim používá k určení východisek své morální teorie Wundtovo schéma cílů morálního jednání.

ale více v následující kapitole o fundamentálních pojmech Durkheimovy sociologie.

IV. Epistemologická východiska Durkheimova sociologismu. Paradox jednoty dvojího a specifičnost durkheimovského pozitivismu.

Vzhledem k tomu, že koncem minulého století byla sociologie stále daleka svého ustavení jakožto věda, a studia týkající se společenských otázek představovala spíše zvláštní okruh zájmu filosofů, právníků a národohospodářů, lze říci, že Durkheim je prvním myslitelem, který dal těmto studiím řád, nabídl propracovanou metodu jejich zkoumání, ale především: stanovil přesně jejich předmět. Podařilo se mu jako prvnímu sociálnímu filosofovi výslovně odmítnout všeobecnost hledisek a závěrů, jež o společenské realitě dosud podávala filosofie (vztahující se ke *společnosti* a k *lidstvu*) a pozitivně prokázat jednak *nutnost konkretizovat* teoretický přístup k sociálním skutečnostem, ale také *praktický smysl* vědy o společnosti (jež se má vztahovat k *sociálním faktům*).

Durkheim však podle mínění mnoha svých interpretů filosofem zůstal.⁶⁴ Jeho temperament filosofa, hledajícího poslední účel předmětu svého zkoumání, přecházel místy až k náboženskému zaujetí proroka. Společnost mu je konkrétní, vědecky, z vnějšku pozorovatelnou *objektivní realitou, prostředím*, které podmiňuje všechny ostatní fenomény (morálku, právo, náboženství, formy rodiny, výchovu atd.), ale zároveň je i kolébkou lidství, *původem všeho morálního života* a úcty k individu. *Jeho pojetí společnosti je třeba interpretovat na základě této duality*. Pojmy, jimiž vykládá sociální skutečnost totiž vycházejí z těchto dvou různých přístupů.

Hned začátkem zdůrazněme tezi, že Durkheimovi nelze (zejména v jeho morální filosofii a z ní plynoucích důsledcích pro pojetí výchovy) rozumět skrze zjednodušující optiku tzv. „sociologismu“, jak to bývá v literatuře někdy činěno,⁶⁵ ale že to lze pouze na základě jistého paradoxu.⁶⁶ Tento paradox u Durkheima

⁶⁴ Aron, Les étapes de la pensée sociologique, s. 388.

⁶⁵ U nás např. S. Velinský, ve Francii Jules Monnerot, Jean Stoetzel aj.

⁶⁶ K dvojímu a v zásadě protikladnému pojetí společnosti u Durkheima viz např. Aron, R.: Les étapes de la pensée sociologique, str. 388-389 a dále. Termín „paradox“ užívá v souvislosti s Durkheimovým pojetím morálky a mravní autority W.S.F. Pickering v textu La morale laïque de Durkheim était-elle réellement laïque? In : Durkheim, sociologue de l'éducation. Journées d'étude 15 – 16 octobre 1992. L' Harmattan: Paris, 1993, str.100-109. Ačkolí Durkheim požaduje ryze

spočívá v pokusu sjednotit v jediné univerzální teorii různé konflikty či dichotomie: pozitivistickou metodu s přesvědčením o transcendentním poslání člověka, statické koncepty vědecké teorie s proměnlivou životní praxí či dynamicky a evolučně pojatý ideál se zachováním jeho normativního nároku. Takové překonávání či usmiřování konfliktů pak, jak uvidíme, koresponduje s celkovým charakterem Durkheimova pojetí člověka, jeho vývoje a mravního poslání a je takto základním rysem celého jeho myšlení.

Výše uvedený paradox je analyzován v četných textech autorů filosofického, sociologického i psychologického zaměření (Aron, Pickering, Davy, Filloux aj.) a může být nazírán z tolika úhlů, kolik pojmových dualit se objevuje v Durkheimově myšlení. Proto i námi zvolená perspektiva umožní jen zlomkový pohled na velmi komplikovanou problematiku. Ve zkratce ovšem můžeme říci, že onen paradox spočívá v jakémsi „konfliktu“ myšlenkových perspektiv, v jejichž rámci se odvíjí veškeré Durkheimovo myšlení od počátku jeho působení na universitě v Bordeaux, až po vrchol jeho akademické kariéry na pařížské Sorbonně (viz Aron).

Jednu z těchto perspektiv můžeme označit jako sám motivační zdroj Durkheimova úsilí vybudovat konsistentní morální filosofii a reformovat pojetí mravní výchovy na školách. Tato perspektiva navazuje na silnou filosofickou tradici, sahající přes inspiraci německou idealistickou filosofií až k Aristotelovi a společnost je v ní pojata jako „*zřídlo či ohnisko všeho morálního života*“, dalece přesahující každé individuum, jež se v ní nachází; je v ní místo pro skutečnosti, které nejen že nejsou dány *hic et nunc*, ale má být o ně též aktivně usilováno.

Druhou perspektivou míníme pozitivistický ideál fakta⁶⁷ studující vědy, který náš myslitel přijal ve svých metodologických východiscích, a kterýžto ideál proň představoval sám vzor vědeckosti. Zde Durkheim navázal na tradici francouzského pozitivismu, jdoucí až k Descartovi. Společnost v této perspektivě

laickou morálku, v jejím vypracování programově zůstávají náboženské prvky, jak uvidíme v dalším textu.

⁶⁷ Rozumí se, že se vším všudy, co je v pozitivistickém pojmu faktu obsaženo.

je souborem fakt, která je třeba studovat tak, jak se nám dávají *hic et nunc*, a to pouze v jejich vnější podobě a v jejich kauzální souvislosti.

Na jedné straně Durkheim často ve svých textech zdůrazňoval, že se cítí být racionalistou.⁶⁸ Stavěl se tak jasně na stranu těch, kteří se drželi dědictví kartesiánského pojetí metody jako pojmového projasňování a rozlišování (Renouvier, Boutroux, Hamelin). Nešlo ale tolik o racionalismus filosofický, jako o racionalismus pozitivní vědy. Durkheim stále zdůrazňoval, že mu nejde jen o projasňování pojmů, nýbrž o racionalismus „očistěný“ či „skutečný“, jinými slovy „prohloubený“ o kvality věcí, o skutečnou racionalizaci živé reality, která nás obklopuje. „*V realitě není nic, co by se vzpíralo vědeckému vysvětlení.*“ Intelektuální prostředí Durkheimových studií a posléze i pedagogické práce na universitách v Bordeaux a v Paříži, bylo velmi blízko iracionalistickým a mystickým proudům a tedy přímo v protikladu Durkheimovu přesvědčení. Bylo to období symbolistických básníků s kultem mysteriózního, Durkheimovými spolužáky či vrstevníky byli Bergson, Brunetière, Barrès, Péguy a další. Oficiální francouzskou filosofickou tradici představoval Victor Cousin, pro něhož měl Durkheim výhradně kritické odsudky, kvůli „*estetismu, eklekticismu a diletantismu*“. Proto jediná možnost jak se vymezit vůči nebezpečným trendům, které „*podřizují vědu jiným zdrojům poznání a směšují stíny se světlem vymlouvající se, že světlo nesvíti dost jasně*“, bylo rehabilitovat rozum v jeho kritické a rozlišující funkci. „*Namísto spekulací o nedostacích vědy, jež by mohly vést lidské jednání k upřednostnění tajemna a k tmářství, měli bychom se spíše snažit vědu budovat.*“⁶⁹ Ve té době to pro mnohé znamenalo zastat se vědy proti filosofii. Ovšem Durkheim sám sebe *nikdy* za pozitivistu neoznačil!

Pro pozdější kritiky se ideál pozitivní vědy stal synonymem durkheimismu a Durkheim byl odmítán spolu s Comtem, Tainem a dalšími představiteli

⁶⁸ Srv. Durkheimovu předmluvu k *Règles*. V odmítavé reakci na výroky, označující jej tu za materialistu, jindy za spiritualistu, říká: „Jediná nálepka, kterou akceptujeme, je *racionalista*. Naším hlavním cílem je rozšířit vědecký racionalismus na lidské chování tím, že je ukážeme, ve zpětném pohledu, jako redukovatelné na vztahy příčiny a účinku – na vztahy, které pak neméně racionální operace bude moci přetvořit v pravidla jednání budoucího. Náš tzv. pozitivismus není nic než důsledek tohoto racionalismu.“ (*Règles*, s. 74)

⁶⁹ Durkheim, É.: *L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie*. Revue philosophique, XXXIX, s. 121-147.

positivismu. Avšak ona námi prvně zmíněná (filosofická) perspektiva chápání či „čtení“ sociální skutečnosti je u Durkheima skutečně přítomna a můžeme pro to uvést celou řadu důkazů (kompletní soubor statí zahrnutých do *Sociologie a filosofie*, text *La dualité de la nature humaine*, soubor přednášek *L'éducation morale*, přednášky o pragmatismu, přeepsané a vydané díky poznámkám posluchačů *Pragmatisme et sociologie* a celá řada míst ve všech Durkheimových textech).

Namísto nepřeborného množství konkrétních citací a odkazů můžeme uvést pasáž z jeho dopisu žáku Georgesu Davymu, v němž komentuje Davyho útlou publikaci z roku 1911, jakousi antologii úryvků z Durkheimových spisů: „*Někteří z našich přátel Vás budou kritizovat za to, že jste mne prezentoval ponejvíce z filosofického hlediska. Avšak není pochyb o tom, že mé myšlení směřuje tímto směrem. Od filosofie jsem vyšel a mám tendenci se k ní vrátit, anebo spíše jsem k ní zpět přirozeně veden povahou otázek, které jsem na své cestě našel.*“⁷⁰ Davy sám uvádí, že Durkheim sociologii rozuměl vlastně „*filosofii, která přispěje k položení základu Republiky a podnítí v ní racionální reformy, jakož i poskytne národu princip řádu a morální doktrínu.*“⁷¹ Na École Normale Supérieure měl Durkheim dokonce přezdívku „*metafyzik*“. V dopise Léonovi (1908) pak píše o „*dvojím typu rozumu*“, z nichž jeden se vztahuje k vědě, druhý k filosofii a náboženství.

Zdroje Durkheimova myšlení jsou tedy dva a v podstatě protichůdné: na jedné straně chce překonat apriorismus a obecnost soudů filosofie v oblastech žitého života individua i společnosti a prohlašuje brzké „*rozpuštění filosofie do psychologie a sociologie*“⁷², na straně druhé se však stále snaží překonat omezenost světa fakticity, který studuje a na který se omezuje pozitivní věda. A to často tím, že nejen využívá jazyka filosofie a náboženství pro popis sociálních

⁷⁰ Otištěno ve stati „*Émile Durkheim*“ v *Revue française de sociologie*, I, str. 3-24, cit. dle Lukes, S.: *Emile Durkheim. His Life and Work*, s. 406.

⁷¹ Cit. dle Lukes, S.: *Emile Durkheim. His Life and Work*, s. 46.

⁷² *Cours de science sociale, leçon inaugurale*, str. 106, cit. dle Karady, V.: *Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens*; s. 55. In: *Revue française de sociologie*, s. 49-82.

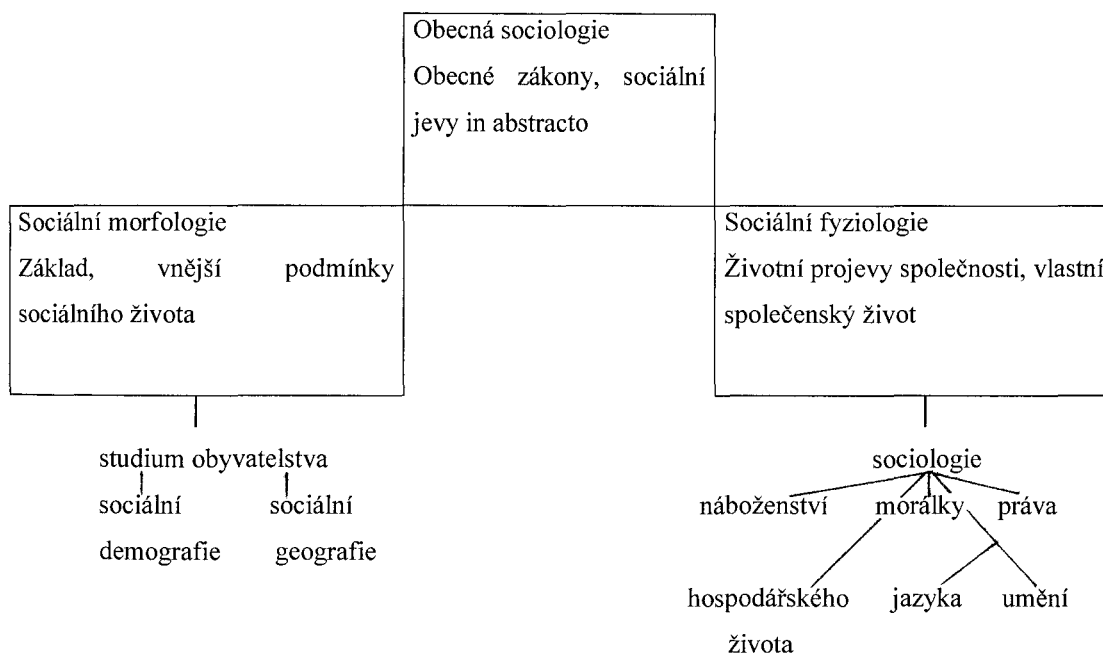
jevů, ale i tím, že se pokouší prostředkovat mezi světem „objektivních fakt“ své vědy a svého druhu transcendencí, která je vyjádřena v pojmech kolektivního ideálu, autority a v pojetí společnosti jako zdroje morálního života.

Takový přístup lze chápat jako paradox, ovšem jako paradox legitimní, vyjadřující dobře samu situaci intelektuála, tvořícího na rozhraní nezaujatého analytického postoje a postoje angažované aktivity. Durkheim jakoby právě v „dvojím“ postoji k vědě a ke společnosti nejlépe dosvědčoval svůj filosofický původ. Vědu je nutno dělat s odstupem a se smyslem pro jasná fakta. Na druhé straně existují některé oblasti života, které takto být pojednány nemohou beze zbytku, a je proto nutné vypracovat pro ně zvláštní přístup.

Durkheimův program sociální vědy: stanovení předmětu a metody sociologie

Dříve než se pokusíme proniknout do evoluce základních pojmů⁷³, jež představují obecný rámec Durkheimova pojetí vztahu individua a společnosti (zejména ve světle jeho teorie poznání), zaměříme se na první zmíněné východisko jeho myšlení, na stanovisko Durkheima-sociálního vědce a na problémy této pozici adekvátní.

Půjde o stanovení předmětu sociologické vědy a pravidel její metody. Podíváme se i na některé kritiky, jež vyvolal Durkheimův zásadní metodologický požadavek zkoumat sociální jevy výlučně z vnější, objektivní stránky, bez ohledu na jejich vnitřní strukturu. Pro přehlednost uvedme úvodem tabulku volně převzatou ze studie M. Petruska Durkheimův návrat do Čech, která věrně kopíruje Durkheimovo rozdělení sociologické vědy.



(Petrusek, M.: Durkheimův návrat do Čech, s. 155.)

⁷³ Často se tyto pojmy vyskytují také v dualitách, které podle Durkheima představují (stejně tak jako výklad samotné společnosti ze dvou hledisek) dvojí vyjádření podoby druhově identického jevu – např. mechanická a organická solidarita, restituční a trestní právo, individuální a kolektivní představy apod.

Sociální morfologie je jakousi analogií anatomie. Zkoumá „*substrát společnosti její strukturu, materiální formu, což konkrétně znamená studium geografických základů života národů v souvislosti s jejich sociální organizací, demografické struktury, tzn. objemu a materiální a morální hustoty obyvatelstva (morální hustota = množství vztahů a kontaktů mezi lidmi), teritoriální členění atd.*“⁷⁴

Sociální fyziologie jako disciplína zkoumající životní projevy společnosti zahrnuje Durkheimem uvažované speciální sociální vědy, jež jsou dnes konkrétními sociologickými disciplínami (sociologie náboženství, sociologie morálky, sociologie práva, ekonomická sociologie, sociologie jazyka a sociologie umění).

⁷⁴ Petrusek, M.: Durkheimův návrat do Čech. In: Durkheim, É.: Sociologie a filosofie, s. 154-155. Viz také např. Durkheim, É.: Sociologie et philosophie, s. 28-35, nebo článek Sociologie a sociální vědy. In: Durkheim, É.: Sociologie a filosofie, s. 124-125, 128.

V. Sociologická metoda: definice sociálního faktu a pravidla pro jeho pozorování.

Nyní bychom měli pokročit k ústřední problematice Durkheimova myšlení, kterou představuje otázka metody vědeckého zkoumání sociálních jevů. Je zajímavé, že jen velmi málo interpretací, zabývajících se sociologismem našeho autora, se týká jeho epistemologie a zkoumání formulace metodologie z *Règles de la méthode sociologique*.⁷⁵

V době, kdy Durkheim *Règles* redigoval, vyložilo svou koncepci předmětu a metody v sociologii v písemné podobě jen málo autorů. Jediné výjimky tvořili Herbert Spencer (třídílné *The Principles of Sociology*) a Frédéric Le Play (*La Méthode sociale*). Zatímco Spencer pojednává spíše o sociálních podmínkách možnosti společenské vědy (např. problém postavení sociologa vůči svému předmětu a těžkosti, spojené s pročišťováním jeho pozic tak, aby byl výzkum skutečně vědecký, čímž se myslí problematické překonávání předsudků), Le Play již podává odborný výklad své metody, jež je však zaměřena především na sociální mikroprostředí rodiny (Le Play zkoumá tvorbu rodinného rozpočtu dělnické rodiny a jeho analýzou chce nalézt konkrétní prostředky ke společenské reformě). Před nimi se zabýval otázkou metody ve svém *Kursu pozitivní filosofie* Auguste Comte (*Cours de philosophie positive*, 1839). Znalec Comtova díla, John Stuart Mill se k tomuto problému vrátil ve své poslední části *Logiky* v roce 1843. Steiner upozorňuje, že Durkheim často zjevně opomíjí úvahy Spencerovy a Le Playovy, aby ukázal svůj přínos vzhledem k reflexím Comtovým a Millovým.⁷⁶ Právě tyto dva myslitelé jsou nejfrekventovaněji citovanými

⁷⁵ Viz Berthelot, J.-M.: Les règles de la méthode sociologique ou l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie, s. 60. In: Durkheim, É.: Règles de la méthode sociologique. Paris: Flammarion, 1990, s. 7-67. V letech 1972-1985 z 277 článků a děl věnovaných Durkheimovi se pouhých 10 z nich explicitně zabývalo jeho epistemologií a Pravidly sociologické metody; kritické studie jsou pak z této desítky pouze dvě: Chazel, F.: Durkheim, Les règles de la méthode sociologique. Paris, 1975 a Hirst, P.Q.: Durkheim, Bernard and Epistemology. London, 1975.

⁷⁶ Steiner, Ph.: La sociologie de Durkheim, s. 26. Frédéric Le Play (1806-1882), René Worms (1869-1926), ale především Gabriel Tarde (1843-1904) patří mezi Durkheimovy sociologické konkurenty. Tarde kladl důraz na specifika ve vzájemné komunikaci činitelů sociálních jevů a na zákony nápodoby, které prý vzájemně vysvětlují relativní stálost a pravidelnost sociálních zákonitostí. Za jedinou realitu ve společnosti považoval individua – viz např. poznámku v RM, s. 104 nebo Sociologie a sociální vědy, s. 120.

v *Règles* co se týče výhrad, námitek, kritiky. Podívejme se tedy na Durkheimův postup a teze, které r. 1897 *Règles* přinesla.

Durkheim si v nich podrobně všímá poměrně mladé historie sociálněvědního myšlení, kterou sleduje od Montesquieua a Tocquevilla, přes Saint-Simona, Comta a Spencera k Marxovi, Tönniesovi a Tardovi. Nepřetržité diskuse metodologických otázek a filosofické disputace o východiscích, které vyplňují toto „období konstituce paradigmat sociologie“, mu připadají jako doba dětské nezralosti sociální vědy, neboť tehdy se její představitelé zabývali pouze představami o sociologické „věci“ a nikoli touto věcí samotnou.⁷⁷ Tento problém se jevil jako klíčový, měla-li sociologie konečně vystoupit z dusivého stínu abstraktních a metafyzických úvah, neschopných zaměřit se na konkrétní historickou situaci. Proto bylo ústředním úkolem *Règles* stanovení rozlišení mezi „sociální věcí“ (nebo „sociálním faktem“) a „sociální představou“.⁷⁸

Ve chvíli kdy se rozhodl stanovit pro sociologii pravidla, jež by jí zaručila vědeckost, bylo Durkheimovi 36 let. Ačkoli byl (tak jako většina jeho předchůdců i současníků, kteří se zabývali sociální a morální tematikou) vzděláním filosof, od počátku svých studií vykazoval silnou tendenci nezabývat se problémy *a priori*, tj. bez ohledu k empirickým aspektům teoretických východisek. V centru jeho zájmu ležely vztahy mezi jedincem a společností a mladý Durkheim si uvědomoval, že pestrá paleta forem a odstínů těchto vztahů může být popsána a pochopena jen za pomoci pozorování empirického materiálu, který poskytuje společenská struktura a její dějiny. Toto pozorování musí být co nejobektivnější, tj. musí být podřízeno pravidlům. *Les Règles de la méthode sociologique* nutno chápat jako spis, který „představuje formalizaci, deskripci a ospravedlnění postupu všech jeho (Durkheimových – M. S.) spisů.“⁷⁹

Obecně můžeme říci, že věda a vědecké myšlení není nic člověku původně přirozeného. To, co původně (od počátku) patří do žité lidské zkušenosti, se totiž

⁷⁷ Srv. Durkheim, É.: *Règles*, s. 93-94, Úvod k 2. vydání.

⁷⁸ Srv. Dantier, B.: *La chose sociologique et sa représentation: introductions aux Règles de la méthode sociologique d'Émile Durkheim.* http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, s. 6-7. Durkheim tu používá zejm. termín „idée“.

⁷⁹ Dantier, s. 7.

vykazuje praktickou starostí, jež není oddělena od života subjektu, jímž je ztělesněna a nesena. Počátky ryze teoretické reflexe (ve smyslu jejího účelu) jsou spjaty nejen s uvolněním člověka od všedních starostí, jež mu umožňuje zabývat se ne-praktickým zkoumáním věcí⁸⁰, ale především s vynálezem pojmového myšlení.

Od založení myšlení na subjekt-objektové logice předmětné metafyziky starých Řeků je dáno několik nutných principů, jimž se myšlenkové práce musí podřídit při tematizaci jakékoli skutečnosti, nárokuje-li si její skutečně pravdivé poznání. Zabýváme-li se něčím cíleně v reflexi (nikoli *pouze* spontánně a tedy náhodně), vidíme již v prvním a nutném kroku, jenž musí být učiněn na počátku této aktivity, nezbytnost pojmového rozlišování a určování všech aspektů onoho „něčeho“, tj. předmětu této reflexe. Každý předmět, jehož se pravdu skutečnosti sledující myšlení chápe musí být nejen pojmenován, nýbrž i do detailů určen, charakterizován, klasifikován v širším systému jeho korelátů atd. Navíc musí být stejně vyčerpávajícím způsobem určen a popsán způsob, jímž budeme všechny zmíněné činnosti popisu, klasifikace, srovnávání atd. vykonávat, musíme stanovit kritéria těchto činností, krátce řečeno, jejich metodu.

Durkheim jakožto „positivistický“ a k tomu francouzský myslitel z této tradice vyrůstá: má-li člověk poznat pravdu o jevech vnějšího (ale i svého vnitřního, duševního) světa, tj. odhalit zákony, jimiž se nutně skutečnosti řídí (*lois de réalité*), musí zodpovědět následující otázku: co má být *předmětem* poznávací činnosti lidského ducha a jaká určení mají být povaze této činnosti přisouzeny, resp. jaká *metoda* má řídit lidské poznávání? Problém sociologické metody je tak otevřen jako problém metody vědy vůbec. Pojem vědy se tu proti tradici upřesňuje – Durkheimova otázka zní: jak je možná objektivní věda o různých rádech objektivně jsoucích, jevové skutečnosti? Tato obecná otázka je však v *Règles* přítomna většinou jen implicitně, jako předpoklad rozvíjení jakékoli konkrétní vědy. Jejich hlavním úkolem je ustavit pravidla vědecké práce v sociologii. Nicméně tento metodologický úkol je zároveň i úkolem povahy epistemologické – nejde jen o ustavení metody, ale současně i o založení legitimacy této vědy.

⁸⁰ Viz Aristotelés, Met. A 981b-982.

První vydání *Règles* bylo provázeno celkem rozpačitým přijetím, ale především řadou nedorozumění, a to i ze strany budoucích spolupracovníků *L'Année sociologique* (viz např. výše zmiňovaný P. Lapie). Durkheim se k nim vrací v předmluvě k druhému vydání, kde se pokouší vysvětlit, proč chce sociální fakty zkoumat jako věci. Princip jeho přístupu k sociální skutečnosti byl kritizován i mysliteli pozdějšími jako anachronický a svými epistemologickými stanovisky veskrze zapletený v kauzalistických těžkopádnostech biologismu a empirismu, tak typických pro pozitivistické myslitele konce 19. století.⁸¹

J.-M. Berthelot ale naznačuje, že Durkheim se právě v epistemologické a programové rovině od většiny svých současníků odlišuje a nemůže být proto jednoduše zařazován do pozitivistické tradice sociálních filosofů, která kromě obecných konceptů a biologizujících analogií nepodala konkrétní návrhy vědeckého výkladu společenských jevů, ignorovala dokonce většinou už počáteční nutnou pojmovou diferenciaci předmětu svého zkoumání. „... *Durkheimův text* (tj. RM – M. S.) *vytyčuje neopominutelný princip vědeckosti a zároveň navrhuje rozhodující způsob jeho uplatňování. Tento princip, jenž je epistemologické a nikoli teoretické povahy a jenž se v první řadě jako myšlenkový postup vztahuje na sociologii, klade požadavek důkazu a jeho způsobem uplatňování je experimentální uvažování.*“⁸²

Důležitým faktem je, že Durkheim jako jeden z prvních razí cestu experimentálnímu postupu ve společenských vědách. Nejde mu přitom jen o experimentální metodu,⁸³ kterou by bylo možné uměle opakovat v laboratoři, ale o experimentální usuzování, spočívající v založení úsudků na zkušenostním pozorování faktů. V *Règles* čteme: „*Úkolem sociologie není rozhodovat se mezi četnými hypotézami, které rozdělávaly metafyziky. Nemá rovněž za úkol hájit víc*

⁸¹ Např. Monnerot, J.: *Les faits sociaux ne sont pas des choses*. Gallimard, Paris 1946.

⁸² Berthelot, J.-M.: *Les règles de la méthode sociologique ou l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie*, s. 9.

⁸³ Již v latinské studii o Montesquieuovi Durkheim píše: „K odkrytí přírodních zákonů neexistuje jiný prostředek, než pozorné studium přírody samé. Lépe řečeno: nestačí ji jen pozorovat, je třeba ji též zkoušet, interpretovat, tisíci způsoby ji podrobit zkoumání. Protože jejím předmětem jsou věci, nemůže sociální věda použít s úspěchem jinou metodu, než experimentální.“ (Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie, francouzský překlad 1966, s. 96. Cit. dle Steiner, Ph.: *La sociologie de Durkheim*, s. 29.)

svobodu než determinismus. Žádá pouze, aby se jí přiznalo, že princip kauzality platí pro sociální jevy. Tento princip klade také ne jako racionální nutnost, ale pouze jako empirický postulát, plynoucí z oprávněné indukce. Protože kauzální zákon byl ověřen v jiných oblastech přírody, protože postupně rozšířil svou vládu ze světa fyzikálně-chemického na svět biologický a z tohoto na svět psychologický, jsme oprávněni připustit, že je stejně tak pravdivý pro svět sociální.“⁸⁴

Požadavek nové metody je spjat s vírou v kauzální zřetězení sociálních jevů (založenou na analogii s přírodními vědami, hlavně s biologií), jež má být dokázáno především experimentálně, nikoli pouze v rámci filosofické úvahy induktivně, jako logická nutnost. Tím také Durkheim cele patří pozitivismu, totiž přesvědčením, že požadavek vědeckého důkazu pro zkoumání jevů všech oblastí reality může být realizován jedině experimentální metodou (jakožto základním prostředkem dokazování) a samozřejmě principem indukce (jakožto logickým odůvodněním tohoto důkazu). Důraz je položen nikoli na apriorní či transcendentální aspekt lidského rozumu, který je zdrojem, základem schopnosti souzení a v němž metafyzika vidí záruku pravdivého poznání, nýbrž položen je na jevovou, objektivní, předmětnou stránku světa, která zásobuje rozum smyslovým materiálem.

Durkheim říká, že to, co rozum často považuje za samozřejmé, dané, může být (a povětšinou je) výplodem subjektivních hnutí duchovních, subjektivním míněním o nejrůznějších předmětech, jichž se mysl dotýká. Pojmy, které si pak o nich rozum tvoří, nemají žádnou výpovědní hodnotu. Nejsou to totiž pojmy o *skutečných věcech*, ale o jeho *představách* těchto věcí. Nebo jinak: místo aby učenci zkoumali, jak se to má se skutečnými věcmi, zkoumají, aniž by to reflektovali, pouze jejich pojmy.⁸⁵ A to tak, že předmětem svého zájmu učiní spíše vlastní úsudek, nežli na základě empirického pozorování získané údaje.

Na počátku pravé vědy stojí vědomí nutnosti odpoutat se od názorů, představ a pojmů, vytvořených na základě přirozené zkušenosti každodenního života. Tzv. zdravý rozum je totiž nejen zásobárnou užitečných návodů pro praktický život, ale

⁸⁴ Durkheim, É.: Règles, s. 233-234.

⁸⁵ Tamtéž, s. 112, 124 a násl.

i naprosto scestných a zavádějících mínění, předsudků, odvozených „pouze z oblasti jevů“. I když věda má zkoumat jevovou skutečnost, Durkheim zdůrazňuje, že právě jevy mohou pravou povahu skutečnosti zastírat. Stačí zmínit nejnázornější z příkladů, tzv. „vycházení“ a „zapadání“ slunce, podle něhož je užitečné, ba nutné se řídit v životní praxi, kde není podstatné přemýšlet o problémech pohybu nebeských těles. Jakmile se ovšem tímto problémem začneme zabývat, a chceme zodpovědět koperníkovskou otázku, oblast jevů a pouhé zkušenosti, nás tu přivede k chybnému závěru. „*Kolikrát jsou (přibližně, tj. každodenní zkušeností vytvořené pojmy – M.S.) právě tak nebezpečné jako nepřiměřené. Jejich vytvářením nikdy neobjevíme zákony skutečnosti, ať už si přitom vedeme jakkoli. Jsou naopak jakoby závojem, jenž se vkládá mezi věci a nás, a který nám je zastírá tím lépe, čím jej pokládáme za průhlednější.*“⁸⁶

Durkheimova kritika se odmítnutím zdravého rozumu nezastavuje, ale vystupuje i proti takové formě vědy, která místo induktivní práce se zkušenostními předměty, pracuje metodou introspekce (např. empirická a sensualistická psychologie Lockova a Condillacova) a obrací se tak k čistě pojmovým konstrukcím. „*Tito myslitelé nestudují počitek, nýbrž určitou ideu (idée) počítku.*“⁸⁷ Pojmy takto pojaté vědy se sice mohou odvolat ke skutečným jevům, avšak tyto jevy se svou intervencí podílejí na jejich ustavování jen druhotně, protože samy jevy nejsou skutečným předmětem vědy.⁸⁸

⁸⁶ Durkheim, É.: Règles, s. 109.

⁸⁷ Tamtéž, s. 123. Durkheim ovšem tvrdí, že stavy vědomí mají být studovány zvenčí, jako věci objektivně zachytitelné, a nikoli z hlediska vědomí, které je prožívá – ve skutečnosti omyl empirismu spočívá jinde: předměty vědomí i vědomí samo musí být zkoumáno také z hlediska vnímajícího a prožívajícího subjektu, ovšem s jinými východisky, než na kterých staví empiristé: ve vnímání, prožívání ani myšlení nejde o elementy, nýbrž o struktury, celistvé jednoty, které dávají nějaký *smysl*. Ten je ale mimo vědomí zkušenostně nezachytitelný, leč jako konstrukce, byť objektivně vykazatelná). Na okraj ještě poznamenejme, že již Aristotelés řeší „analytickou“ otázku, kam až lze dělit, rozkládat věci (zda to jde do nekonečna či nikoli). Exemplárním příkladem tohoto problému je mu jazyk, řeč, λόγος. Výrok (jeho *smysl*) lze nesporně dělit až na jeho jednotlivé části, slova. Ta lze sice také dělit dál, na elementy alfabety, jenže potom už v nich žádný λόγος (*smysl*) není. Durkheim chápe, že atomistický empirismus je slepou uličkou, zároveň však také hledá „elementy“, jimž by bylo lze vyložit komplikované struktury. Hledá je pouze namísto v individuálním vědomí ve vědomí kolektivním, ve společnosti. Díky tomu zůstává omezen konstrukty naruby obrácené metafyziky stejného ražení.

⁸⁸ Tamtéž s. 109.

Kritika psychologie a obtíže spojené s přístupem k předmětu jejího zkoumání, tj. k vědomí, jako něčemu z definice vnitřnímu, je následně využita pro srovnání se sociologií, jež je prý sice vědou nesporně komplikovanější (neboť sociální jevy nejsou přirozeně dány tak, jako se zdají být dány jevy psychické, jež jsou jakoby přirozeně neoddělitelné od samotného subjektu), ovšem vědou, jejíž předměty se manifestují zcela zřetelně v nejrůznějších symbolických reprezentacích, které mají *věcné znaky* a jsou tak snáze uchopitelné objektivní metodou. *Naopak sociální fakty mají mnohem přirozeněji a bezprostředněji všechny věcné znaky. Právo existuje v zákonících, pohyby každodenního života se zaznamenávají v číslech statistiky, v historických památkách, módy v oděvech, vkus v uměleckých dílech. Ze samotné své přirozenosti směřují k tomu, aby se ustavily mimo individuální vědomí, protože jim vládnou.*⁸⁹

Sociologie je disciplínou, ve které musí být nahrazeny předvědecké pojmy, vytvořené intuicí a citovými hnutími, pojmy přesnými, které budou vytvořeny a definovány jen a pouze na základě vědecké metody. Zde se zřetelně projevuje kartesiánská tradice a sám Durkheim se na Descarta několikrát odvolává. Obsah jeho epistemologického a metodologického programu je ale potřeba pojednat systematicky a v pojmové návaznosti.

Využijeme ještě jednu Berthelotovy studie k tomu, abychom nastínili organizační logiku probíraného textu, kterou implikuje následující uspořádání:

Konstrukce předmětu ⇔ Princip objektivit

→ definice ⇒ klasifikace ⇒ explikace ⇒ důkaz
(kap. I) (kap. II) (kap. IV) (kap. V) (kap. VI)⁹⁰

Règles jsou rozčleněny na šest kapitol, v nichž Durkheim postupně přechází od elementární *definice sociálního faktu* (I) k pravidlům pro *pozorování sociálních*

⁸⁹ Durkheim, É.: *Règles*, s. 123-124.

⁹⁰ De Berthelot, J.-M.: *Les règles de la méthode sociologique ou l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie*, s. 48.

jevů (II), posléze k pravidlům pro rozlišování jevů normálních a patologických (III). V další (IV) kapitole se věnuje problému pravidel pro konstituci společenských typů, kapitola pátá pojednává o pravidlech pro výklad společenských jevů a kapitola poslední (VI) o pravidlech vztahujících se k řízení dokazování. Implikace ve schématu naznačují, že mezi kapitolami II a IV podle Berthelota nic neodůvodňuje kapitolu III., která se týká rozlišování mezi normálním a patologickým. Je pravda, že je vložena poněkud neorganicky, nicméně ji lze chápat jako úvod k problematice konstituce společenských typů. Tou se ale zde, stejně tak jako kapitolami řešícími speciální teoreticko-vědní problematiku (dokazování priority principu kauzality před finalismem) a metodologické otázky, jejichž vliv nezasahuje morální, ani výchovnou teorii, zabývat nebudeme, protože jejich rozbor není pro náš účel nezbytně nutný.⁹¹

Řekli jsme již něco k úkolu *Règles*, jímž je na jedné straně konstituce předmětu a metody sociologie a na druhé straně volba objektivních kritérií této metody. Zaměřme se nyní na Durkheimův postup a jednotlivá pravidla.

První postulát zní, že předmětem zkoumání sociologie jsou sociální fakty (*faits sociaux*). Co to však je sociální fakt? Durkheim říká: „*Sociální fakt se pozná dle vnější donucovací moci, kterou vykonává nebo kterou je schopen vykonávat na individuích; a přítomnost této moci se zase pozná buď podle určitého schválení nebo podle odporu, jímž se fakt staví proti každému individuálnímu jednání, které směřuje proti němu.*“⁹²

Podstatným rysem sociálního faktu nejsnáze dosažitelným metodě, která chce vycházet od vnějších znaků předmětu, jenž zkoumá, je tedy určitý tlak (*contrainte*). Tento tlak není beze zbytku převoditelný na jednotlivce, jednotlivci nejsou primárně jeho vykonavatelem. A to v tom smyslu, že to, co vpravdě disponuje mocí vnucovat se každému individuu, žije mimo individuální vědomí jako skutečnost relativně nezávislá, jako skutečnost kolektivní (*fait collectif*).

⁹¹ Teorie sociálních typů se ale dotkneme v kapitole o Durkheimově sociologii výchovy. Nemůžeme se tu podrobně zabývat jejími metodologickými aspekty, a proto jen poznamenejme, že na axiomu plurality sociálních typů (klan, kmen atp.) stojí jeden z Durkheimových argumentů o sociálním původu výchovy. Neboť podoba a cíle výchovy závisejí vždy na podobě sociální organizace a ideálech konkrétní společnosti.

⁹² Durkheim, É.: *Règles*, s. 104-105.

Kolektivní je vše to, co je nadindividuální, tedy to, čeho existence nepochází z myšlení a vůle jednotlivce. Jde o skutečnost *sui generis*, odlišnou od individuálních jevů.⁹³ Všude tam, kde člověk vykonává nejrůznější společenské funkce, je přítomna existence něčeho obecně závazného, čeho však ten, kdo tyto funkce koná, není původcem. Můžeme uvést celou škálu příkladů: funkce manžela, bratra, občana, ale i obecné plnění povinností a závazků, v neposlední řadě i respektování jazyka společenství, v němž daná osoba žije, či úvěrových prostředků. Individuum se kdykoli může rozhodnout nerespektovat kolektivní (všeobecně závazné) skutečnosti, pak ale začne pociťovat tlak, jímž mu společnost vnucuje svou vládu, ať už se tento tlak děje skrze různé morální a právní normy, články víry, nebo i lidové pověry či zákony vkusu. Kolektivním je určitý jev ne proto, že je všeobecný (*général*), nýbrž proto je všeobecný, že je kolektivní, tzn. víceméně závazný.⁹⁴ Jevy společenské (kolektivní) jsou tedy „*individuu vnější způsoby jednání, myšlení a cítění, které jsou nadány utlačivou (donucovací) mocí, jíž se mu vnucují*“.⁹⁵

To je podle Durkheima dostačující důvod, proč nemohou být sociální jevy zaměňovány s jevy organickými (ve smyslu biologickém), neboť spočívají v představách (*représentations*), ani s jevy psychickými, které jsou sice také tvořeny představami, ale existují jen v individuálním vědomí a skrze ně. Substrátem sociálních jevů není jedinec, nýbrž nějaké společenské uskupení: náboženská vyznání (církve), myšlenkové a politické školy, různé stavy, ale třeba i celá společnost (co do základních morálních principů atp.).

Také výchova je jedním z nejilustrativnějších příkladů sociálního faktu, který je jednotlivcům společností ukládán formou socializačního tlaku (v durkheimovském smyslu bez pejorativního zabarvení). Durkheim říká, že: „*stačí*

⁹³ Viz Durkheimův článek *Représentations individuelles et représentations collectives*. In: *Sociologie et philosophie*, s. 28 a dále.

⁹⁴ Právě na tento postulát zaútočil (s malým pochopením) náš St. Velínský v článku *Základ Durkheimova kolektivismu a apsiologizmu*. In: *Česká mysl*, XIX 1923, s. 273-284.

Je třeba říci, že Durkheim zdůrazňuje následující: proto abychom pochopili specifika kolektivní skutečnosti a zkoumali ji podle toho, není potřeba postulovat nějaké kolektivní vědomí. I když tohoto pojmu sám užívá, chce pouze nějak rozlišit to, čeho původcem a nositelem je individuum a to, co může být vlastní pouze společnosti.

⁹⁵ Durkheim, É.: *Règles*, s. 97.

pozorovat způsob, jakým jsou vychovávány děti. Pozorujeme-li skutečnosti tak, jak jsou a jak vždycky byly, potom je nápadné, že veškerá výchova spočívá v souvislém úsilí vnutit dítěti způsoby vidění, cítění a jednání, k nimž by spontánně nebylo dospělo. Od prvních chvil jeho života je nutíme v určité hodiny jíst, pít a spát, nutíme je k čistotě, ke klidu, k poslušnosti; později je nutíme, aby se učilo vážit si bližního, aby dbalo zvyků, slušností, nutíme je k práci atd. atd. Jestliže tento tlak přestává být časem pocíťován, je to tím, že z něj ponenáhlu vznikají zvyky, vnitřní tendence, které jej činí zbytečným, ale které jej nahrazují jen proto, že z něho pocházejí. Podle pana Spencera by rozumná výchova měla zavrhnout tento postup a nechat dítě v jeho úplné svobodě; ale protože tato pedagogická teorie nebyla dosud uskutečněna žádným známým národem, je pouze osobním přáním a nikoli jevem, který by mohl být postaven proti jevům předešlým. Tyto jevy činí obzvláště poučnými to, že předmětem výchovy je vytvoření společenské bytosti; můžeme tu tedy jakoby ve zkratce vidět, jakým způsobem se tato bytost ustavila v dějinách. Tento nikdy neustávající tlak, jenž dítě podstupuje, je právě tlak společenského prostředí, kterým toto prostředí usiluje zformovat dítě podle svého obrazu; rodiče a učitelé jsou jen jeho prostředníky.“ (zvýraznil M.S.).⁹⁶

Durkheim ví, že nátlak, utlačivá moc, která působí na všechny členy dané společnosti, není jistě jediným znakem sociálního faktu (jevu). Je ale přesvědčen, že právě na něj se dají převést všechny ostatní, např. rozpínavost sociálního jevu uvnitř společnosti, jeho šíření se mezi jednotlivci a míra jeho akceptace či odmítání. Je si však vědom možnosti závažnější námitky, jež říká, že použití takového kritéria vede jen k neúplnému výběru sociálních faktů. Všechny uváděné příklady jsou totiž pouze fyziologického řádu (*d'ordre physiologique*), neboť jde výlučně o druhy jednání (*manières de faire*). Dodává proto, že jistě ani obecné podmínky sociálního života, jako je např. počet obyvatel a jeho povrchové rozptýlení, uspořádání, počet a povaha komunikací nelze přehlížet; tyto skutečnosti ovšem vyjadřují druhy bytí (*manières d'être*) a náležejí tak zcela

⁹⁶ Durkheim, É.: Règles, s. 99-100.

jinému řádu, řádu morfologickému (*ordre morphologique, anatomique*). Vykazují ale stejný znak, jako jevy fyziologické povahy, resp. jevy spojené s nejrůznějšími způsoby aktivního jednání individuí, znak sociálního tlaku, díky němuž se obecné morfologické podmínky vnucují individuím se stejnou intenzitou, jako všechny sociální normy, plynoucí z vlastního života společnosti.

Například pro to, abychom poznali a pochopili, jak je společnost politicky rozdělena a jak tyto jednotlivé „díly“, názorové vrstvy spolu souvisejí, nepomůže nám vůbec nějaké materiální pozorování nebo geografický výzkum. A to proto, že tato rozdělení, rozvrstvení jsou i přes svůj „hmotný základ“ (*nature physique*) morální povahy.⁹⁷ Existuje-li jev hromadění obyvatelstva ve městech, je to z důvodu nějakých společenských tlaků a hnutí (např. z důvodů ekonomických), které toto hromadění individuím vnucují atp. „*Druhy bytí nejsou než upevněné druhy jednání*“, říká Durkheim, takže se nakonec naše pozornost bude nakonec stejně muset zaměřit na jevy fyziologického řádu.⁹⁸ Protože v dané společnosti se vyskytující architektonické typy staveb, ale též architektura „stavby“ politické, typy komunikací atd. jsou jen výsledkem v historickém vývoji relativně stálých typů jednání a z generace na generaci tradovaných náhledů a činností.

Konečná definice sociálního faktu potom zní: „*Sociální fakt je každý ustálený či neustálený druh jednání, schopný vykonávat vnější (ná)tlak na individuum; nebo takový, který je v rozsahu dané společnosti všeobecný, máje přitom ovšem svou vlastní existenci, nezávislou na individuálních představách.*“⁹⁹

⁹⁷ Durkheim, É.: Règles, s. 105.

⁹⁸ Tamtéž, s. 106.

⁹⁹ Tamtéž, s. 107.

Program: La première règle et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses.¹⁰⁰

Snad základní a také nejvíce diskutovanou tezí *Règles* je metodologický požadavek „*chápat a zkoumat sociální fakty jako věci*“. Již v úvodu jsme charakterizovali Durkheimovu kritickou pozici vzhledem k poznatkům tzv. zdravého rozumu, ale i k vědeckým pojmům, které byly utvořeny na základě pouze subjektivních, anebo obecně rozšířených představ, místo na základě empiricko induktivních metod bádání. Jde o Baconovy *prænotiones*, předvědecké pojmy, jejichž samozřejmost, plynoucí ze všeobecné rozšířenosti, je předsudečně (jakožto předsudek) akceptována i v „nepořádné“ vědě. V poznámce jsme též zmínili kritiku týkající se A. Comta, jež se tu ukazuje v novém světle: Comtova specifická idea historického vývoje lidstva, která dobře koresponduje i s míněním valné většiny lidí, jím byla vzata za skutečný fakt, za poznatek o společenských dějinách. Předmětem vědy se tak stává představa nahrazující pravou realitu.

Obdobným příkladem poslouží Durkheimovi Spencer, který v souvislosti s předmětem sociologie nemluví sice o lidstvu, nýbrž o společnostech; místo vědecké analýzy tohoto pojmu se ovšem spokojí s nastolením definice pouze na základě vlastní představy, a z ní plynoucího úsudku bez toho, že by zdánlivě zřejmé a evidentní pojmy podrobil hlubšímu zkoumání. Durkheim cituje: „*společnost existuje jen tehdy, když se k souřadnosti (juxtaposition) připojuje kooperace, součinnost (coopération)*.“¹⁰¹ Je na první pohled jasné, že takové jevy jako sociální součinnost bezprostředně pozorovat nelze a platí pro ně stejná podmínka možnosti jejich zkoumání, jako pro všechny ostatní sociální fakty – sociální fakt, přímo, o sobě nezachytitelný, se manifestuje ve svých reprezentacích a v nich vykazuje *věcné znaky*, které teprve se dají vědecky zachytit a popsat.

¹⁰⁰ Durkheim, É.: *Règles*, s. 108. „Prvním a základním pravidlem jest chápat sociální fakty jako věci.“

¹⁰¹ Tamtéž, s. 114.

Nejrůznější pojmy, říká Durkheim, jejichž intenzita ani extenzita nejsou dosud zcela jasně definovány, se stávají předmětem vědeckých diskusí, aniž by se kdo pokusil objektivně vymezit jejich význam. Takové pojmy se objevují i mimo rámec vědy, v „úsudkových řetězcích“ obecně, mluví-li se o komunismu, socialismu, demokracii, státu a státní svrchovanosti apod. Nejnázornější příklad takového zmatení skýtá etika jako věda o morálce. Každý etik a morální filosof postupuje tak, že nejprve formuluje svou představu morálního ideálu a z ní potom odvozuje a hodnotí všechny ostatní skutečně existující morální normy. Morálka je tak pouze rozvinutím nějaké počáteční ideje (*idée initiale*), v níž je od počátku cele, byť zavinitě, obsažena. Ať jsou mínění racionalistických a empiristických a dalších škol jakkoli různá, u všech vidí Durkheim shodu v tom, že hlavním předmětem jejich etiky a základním kritériem srovnávání a hodnocení, je nějaká *základní představa morálního ideálu*. „*Také všechny otázky, jež si obyčejně klade etika, se vztahují nikoli k věci, ale k idejím (představám); jde o to vědět, v čem spočívá idea práva, idea morálky a nikoli jaká je povaha morálky a práva o sobě.*“¹⁰²

I zde se má uplatnit princip, který platí pro všechny oblasti sociální skutečnosti. Předmětem vědy o morálce proto musí být skutečně působící normy, a nikoli představy, jaké si o nich utvářejí etikové či obyčejní lidé. Naše představa morálky totiž podle Durkheima pochází z *pozorování* norem, které působí před našima očima, a které schematicky znázorňuje.

Proto je nutné, aby i sociální fakty všeho druhu byly zkoumány jako fakty přírodní, které se dají objektivně vyjádřit formou zákona nebo funkce, bez ohledu na to, jaké jsou subjektivní představy nebo sympatie vědce. *Mají-li skutečnosti, které jsou formulovány v přírodních zákonech věcnou, tedy relativně stálou povahu, je třeba chápat také sociální skutečnosti jako věci*. Věci od představ odlišuje především to, že věci badatel nalézá jako objektivně se ukazující a kauzálně vzájemně pospojované jevy.¹⁰³

¹⁰² Durkheim, É.: Règles, s. 116. Viz též Durkheim, É.: Sociologie et philosophie, s. 45.

¹⁰³ Tamtéž, s. 120 „Věc je všechno to, co je dáno, co se nabízí, nebo spíše co se vnucuje pozorování.“

Teprve rozlišení logického úsudku, vycházejícího pouze z rozumového či logického předpokladu a induktivního poznání přírodního zákona, dovoluje pravdivé poznání: „(Přírodní zákony – M. S.) vyjadřují vztahy, jimiž jsou fakty skutečně zřetězeny, nikoli způsob, jímž by měly být zřetězeny.“¹⁰⁴

Tato teze ukazuje mj. i na pokus překlenout v rovině lidského světa rozpor mezi sférou toho, co být má a toho, co jest. Tento rozpor totiž cele spočívá na metafyzickém předpokladu vzájemného odtržení onoho „má býti – jest“. Překlenutí rozporu se má v tomto případě uskutečnit obrácením postupu zkoumání. Nikoli od obecného k jednotlivému, ale od jednotlivého k obecnému, ovšem skrze užití vědecké metody. To ve svém důsledku znamená nejen že budeme zkoumat skutečné morální normy namísto hloubání o jejich transcendentní povaze, ale u Durkheima to *implicite* vede (jak ještě později uvidíme) i k určité dynamické ontologii přechodu ideálu v realitu a reality v ideál (pokoušející se překonat v dějinách myšlení jen různě modifikovaný platónský $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) i k velmi otevřené a nedogmatické epistemologii.

Nová sociální věda učí, že má-li být možná nějaká morální náprava společnosti, ve smyslu jejího vzestupu k ideálu, pak jedině na základě detailního prozkoumání té morálky, která již existuje a podle níž se společnost řídí; jen poznání skutečného stavu věcí nám odhalí adekvátní prostředky k jeho eventuelní nápravě. Dokládá to následující citace: „*Je možné, že společenský život je jen rozvinutím určitých poznatků; ale i když předpokládáme, že tomu tak je, tyto poznatky nejsou dány bezprostředně. Nemůžeme jich tedy dosáhnout přímo, ale jedině pomocí jevové skutečnosti, která je vyjadřuje.* Nevíme a priori, které představy (ideje) jsou na počátku různých proudů, mezi něž se rozděluje společenský život, ani jestli tam opravdu vůbec jsou; teprve když tyto proudy vysledujeme až k jejich pramenům, budeme vědět, odkud pocházejí. *Musíme tedy pozorovat sociální jevy samy o sobě, odděleně od vědomých subjektů, kteří si je představují; je třeba je studovat zvnějšku, jako vnější věci; neboť v této podobě se nám projevují. Je-li tato vnějškovost jen zdánlivá, iluze se rozptýlí tou měrou, jakou se bude rozvíjet věda a uvidíme takřkajíc přecházet vnější ve vnitřní. Ale*

¹⁰⁴ Durkheim, É.: Règles, s. 120.

*řešení nemůže být rozhodnuto předem a i kdyby nakonec sociální jevy neměly všechny podstatné znaky věci, musíme je zpočátku chápat tak, jako kdyby je měly.*¹⁰⁵ (zvýraznil M.S.)

Rozhodne-li se vědec zkoumat pouze *danou* skutečnost, neznamená to, že by její hlubší či aktuálně ne-dané struktury popíral. Jde jen o to, aby mu vhodná metoda zabránila neodůvodněně předpokládat něco, co by se později ukázalo mylným. Zásady plynoucí z této metodologické pozice formuluje Durkheim následovně: „*Je třeba se systematicky vyvarovat všech předvědeckých pojmů.*“¹⁰⁶ Pro něho to znamená výslovně se přihlásit k Descartově metodické pochybnosti, která je v zásadě rovněž použitím tohoto pravidla a k Baconově teorii idolů. Všechny sociální fakty musejí být zkoumány jako předměty vědy a nesmí se nikdy stávat jejím kritériem. Vědcovy sympatie a city musejí být z jeho hlediska pozorovatele vyloučeny. Tuto prohibitivní a tedy pouze negativní zásadu je ale třeba formulovat též pozitivně.

Durkheim podává pravidlo pro zkoumání všech konkrétních oblastí sociálních jevů na základě jejich definice. Poněvadž způsob zkoumání vždy závisí na způsobu definování předmětu (jevu), je nutné nejprve přesně určit, k čemu se vlastně sociologická bádání budou obracet, určit jejich předmět.¹⁰⁷ Ve světle toho, co už bylo řečeno, je potřeba, aby se v definici vycházelo od viditelných znaků daného jevu, od jeho vlastností a nikoli od nějakých prekonceptů. Je tedy nutné podrobit zkoumání „*jedině dosažitelné znaky... dosti vnější, aby mohly být bezprostředně patrné*“. Na tomto místě vidím jeden z nosných argumentů Durkheimova reismu proti mnohým pozdějším kritikám z pozic fenomenologie. Neboť i když je jisté, že právě zvolený postup *a priori* zabraňuje v odkrytí některých struktur sociální skutečnosti, Durkheimovi jde pouze o učinění prvního kroku, který by vedl k pozitivním výsledkům vědecké práce a k efektivním účinkům. Zároveň totiž říká: „*Ty, které se nalézají hlouběji jsou bezpochyby podstatnější; jejich explikativní hodnota je vyšší, ale v této fázi vědy*

¹⁰⁵ Durkheim, É.: Règles, s. 121.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 125.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 128

jsou neznámé a nemohou být anticipovány, jediné nahradíme-li realitu nějakou koncepcí ducha (*conception de l'esprit*).“¹⁰⁸

Durkheim se tak může mýlit pouze v ohledu metody, zatímco kritikové často zmiňují argumenty spíše v souvislosti s „ontologií“ sociálních struktur, jíž se ale Règles nezabývají.

Z určení tohoto principu, podle něhož se má stanovit výběr všech sociálních jevů plyne definice dalšího pravidla: „Zvolit předmětem zkoumání pouze skupinu jevů předem definovaných určitými vnějšími znaky, jež jsou jim společné a zahrnout do tohoto zkoumání všechny jevy, které odpovídají této definici.“¹⁰⁹

Uveďme několik Durkheimových příkladů konkretizace tohoto pravidla. Vezměme soubor všech činů, jejichž vnějším znakem je skutečnost, že jsou-li jednou vykonány, vyvolávají specifickou společenskou reakci nazývanou trest. Sociální věda z nich učiní skupinu *sui generis* a učiní z nich tak předmět zvláštního zkoumání. Každý trestaný čin se nazve zločinem a takto definovaný (zlo)čin se stane předmětem zvláštní vědy, kriminalistiky.¹¹⁰

Podobně bude postupovat zkoumání v oboru sociologie rodiny, kdy za předmět bádání se zvolí skupina v rámci společnosti existujících částečných společností, shodně vykazujících vnější znak pokrevní příbuznosti jejich členů. Jevy spojené s životem těchto skupin budou tvořit zvláštní skupinu „jevů domácího života“ a skupina se nazve rodinou. Od takto obecně definované rodiny lze potom přecházet ke zkoumání jejích zvláštních podob a případů v různých společnostech a kulturách.¹¹¹ Vyžaduje to ale přesnou definici i těch nejběžnějších a zdánlivě nejsrozumitelnějších pojmů.

Například již kritizovaný H. Spencer užívá slova monogamie bez bližšího upřesnění, zda míní monogamii faktickou (*monogamie de fait*) nebo právní

¹⁰⁸ Durkheim, É.: Règles, s. 128 „Or, au moment où la recherche va seulement commencer, alors que les faits n'ont encore été soumis à aucune élaboration, les seules de leurs caractères qui puissent être atteints sont ceux qui se trouvent assez extérieurs pour être immédiatement visibles. Ceux qui sont situés plus profondément sont, sans doute, plus essentiels; leur valeur explicative est plus haute, mais ils sont inconnus à cette phase de la science et ne peuvent être anticipés que si l'on substitue à la réalité quelque conception de l'esprit.“

¹⁰⁹ Tamtéž s. 128-129.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 129.

¹¹¹ Tamtéž, s. 129.

(*monogamie de droit*). Protože nerozlišuje tyto dvě z hlediska společenského vnímání velmi odlišné formy monogamie, mýlí se také, podle Durkheima, ve svých vývodech o úměře (kterou popírá) vztahu mezi společenským pokrokem a pokrokem k dokonalému typu rodiny.¹¹²

Nejinak je tomu i ve zkoumání oblasti jevů morálních. Morální norma se definuje nikoli skrze vědomí individua (moralisty), nýbrž skrze vědomí kolektivní, společenské. Předmětem morální vědy je fakt, disponující vnějším znakem morality, uznávaným celou společností. Morální věda se v tomto pojetí nechce zabývat primárně původem morálních norem (positivismus), ale chce popsat a vyložit zákonitosti jejich působení ve společenském životě.¹¹³ Mimo jiné právě důraz na vnější formu morálky vyprovokoval silně negativní reakci, na kterou reaguje předmluva k druhému vydání *Règles*. Ovšem v následujících kapitolách uvidíme, že i Durkheim cítil nutnost podat jakousi odpověď na otázku původu morálních jevů. Problém morálky totiž řeší nejen ve světle formulace vědecké metody popisu, ale rozvíjí i jeho filosofické aspekty.

Nezbytná objektivita sociální vědy má být zaručena epistemologickým principem kauzality,¹¹⁴ jehož působení pro oblast společnosti je v *Règles* analogicky odvozeno z jeho působení v oblasti přírodních jevů (ponechme tu stranou otázku, zda je prostou analogií něco takového možné). Stejně tak jako Comte, považuje Durkheim zákony, jimiž se řídí společenský život a jeho vývoj, za zákony přirozené, tedy za takové, jež mají stejně silnou působnost na

¹¹² Durkheim, É.: *Règles*, s. 131-132.

¹¹³ Tak může Durkheim přiznat morálku i „divochům“ a primitivním společnostem. Popírání existence morálky primitivů ze strany evropských racionalistických myslitelů spočívalo na vratké domněnce, že „naše morálka je jedinou morálkou a to v absolutním smyslu“. Uplatníme-li však Durkheimovo pravidlo pro určení kritéria morálního jevu, zjistíme, že všude tam, kde existuje systém trestů vztahující se k určitému souboru jevů, celospolečensky chápaných jako provinění, existují i jevy s vnějším znakem činu morální povahy, viz např. *Règles*, s. 134.

¹¹⁴ To, že princip kauzality je základním argumentem Durkheimova pojetí sociálního faktu, zdůvodňujícím i jeho přesvědčení, že je nutné zkoumat jej jako věc, dokládá např. citace z *Règles*, s. 136: „Nemá-li být princip kauzality prázdným slovem, můžeme si být jisti tím, že nacházejí-li se určité shodné znaky bez výjimky u všech jevů daného řádu, pak souvisejí těsně s jejich povahou a jsou s nimi nerozlučně spojeny.“ A na s. 217: „... sociologický výklad spočívá výlučně ve stanovení kauzálních vztahů, že jde o připojení jevu k jeho příčině, nebo naopak, o připojení příčiny k jejím vhodným účinkům.“

individuum, a které lze popsat se stejnou jednoznačností, jako zákony přírodní.¹¹⁵ Proto i primární východisko vědy není pojem, nýbrž vjem (*sensation*), resp. zkušenostně zpracovaný početkový materiál.¹¹⁶ Počitek je východiskem a látkou všech pojmů, stejně tak vědeckých, jako i nevědeckých pojmů „přirozeného“ rozumu.

Pouhé vjemy ovšem nezaručují ve vědě potřebnou objektivitu, jsou pouze východiskem bádání. Proto všechna subjektivní smyslová data, která by mohla intervenovat do výsledků zkoumání, musejí být vyloučena. Toto vyloučení se děje díky převedení subjektivních smyslových dojmů na normované a abstraktně vyjádřené veličiny, jež je možno měřit v přírodních vědách různými přístroji, v sociologii pak pozorováním, srovnáváním atp. Z toho plyne závěr, že „sociální fakty jsou představovány (*représentés*) tím objektivněji, čím úplněji jsou zbaveny¹¹⁷ faktů individuálních, jimiž se projevují.“ „Když tedy sociolog podniká výzkum jakékoli kategorie sociálních faktů, musí se snažit o to, aby je pozoroval z té strany, kde se ukazují odděleně od svých individuálních projevů.“¹¹⁸

Látkou a předmětem sociologie jsou podle Durkheima sociální fakty, tj. jevy, jejichž podstata spočívá v celospolečenském rozšíření, působení a kolektivní akceptaci jednotlivými individui. Právo, morálka, lidové názory a zvyky se nedají studovat přímo, v jednotlivých případech, ale projevují se jako v čase relativně stálé a trvalé zvyky, normy a pravidla, vykazující dle své povahy (v rámci jednotlivých druhů) shodné znaky.

¹¹⁵ Že Durkheim považuje vznik sociálních struktur za přirozené zavrcholení přírodního vývoje dokazuje již koncepce *De la division du travail social*. Naznačují to i Durkheimovi spolupracovníci a žáci, např. citovaný P. Fauconnet nebo C. Bouglé v předmluvě k *Sociologie et Philosophie*. Český např. *Sociologie a sociální vědy*, s. 119, kde Durkheim mluví o „morální přírodě“. V článku *Jugements de valeur et jugements de réalité* najdeme dokonce následující, takřka hegelovskou formulaci: „Také společnost pochází z přírody, ačkoli ji ovládla. A to proto, že v ní nejen ústí všechny síly universa, ale nadto jsou v ní syntetizovány takovým způsobem, že vzniká produkt, který svou bohatostí, složitostí a akceschopností přesahuje vše, co jej utvářelo. Jedním slovem, společnost je příroda, ale příroda na samém vrcholu svého vývoje, soustředující všechnu svou energii k tomu, aby takřikajíc překonala sama sebe.“ (Durkheim, É.: *Sociologie et philosophie*, s. 109)

¹¹⁶ Durkheim, É.: *Règles*, s. 136-137.

¹¹⁷ V původním vydání „qu'ils sont plus consolidés.“

¹¹⁸ Tamtéž, s. 138; v původním vydání „présentent (les faits sociaux – M. S.) un degré suffisant de consolidation“.

Společenský život (až na historii prověřené a nepříliš četné případy) převážně nelze fixovat, neboť se nedá separovat od života individuálního. Sociolog je odkázán na hledání společných znaků, jež je možno na povrchu sociálních jevů nalézt. Nechce-li být jen tím, kdo konstatuje, ale (poněvadž v jeho práci jde také o budoucnost lidstva) i tím, kdo se pokouší o nápravu, musí se pokusit o podrobnější rozbor a klasifikaci především těch jevů, které přímo ohrožují společenskou existenci.

Rozlišování normálního a patologického

Společenský život jistě není tvořen pouze jevy, které by za všech okolností odpovídaly jeho potřebám a byly v souhlasu s jeho normami. Při aplikaci pravidel pro zkoumání sociálních jevů se ukazuje, že tyto jevy se diverzifikují a z hlediska kritéria normality (v morálním smyslu z hlediska jejich žádoucnosti) dochází k jejich bipolárnímu rozlišení do dvou kategorií. Předcházející pravidla pro stanovení toho, co je sociální fakt i pravidla pro jeho pozorování, platí *ex definitione* pro obě tyto kategorie stejně. Zůstaneme-li tedy na půdě této sociologie, můžeme spolu s Durkheimem říci, že existují dvě skupiny sociálních jevů, které jsou sice z určité stránky téže povahy, které je ale bytostně důležité vzájemně odlišovat pro zdravý život společnosti. Otázka zní: jak je možné vypracovat principy tohoto rozlišování na bázi vědecké metody?

Možnost vědeckého rozlišování mezi normálním a patologickým totiž neznamená nic menšího, než samu možnost normativního nároku sociální vědy. Ve zkratce se tím myslí asi toto: je-li věda systematickým popisem jevů, který nám dává nahlédnout, jak se to doopravdy má s vnějším světem (ale i s vnitřními, mentálními procesy), s tím, jak tento svět uchopujeme, nepodala dosud nad tento popis žádná normativní měřítko těchto jevů. A jestliže je někdy podala, přecházela potom nutně v pouhou dovednost, která nějaké důvody a normy pro to či ono jednání poskytuje sice vždy, ovšem vždy také již mimo stanovenou a užitou vědeckou metodu popisu a klasifikace. Utíká se k mimovědeckým pojmům či k pojmům, které použitá metoda nezahrnuje. Takto pojatá věda je činností, postrádající jakýkoli praktický význam a stává se v jistém smyslu zbytečnou.¹¹⁹

Na základě mnoha příkladů především z oblasti biologie a medicíny dochází Durkheim k závěru, že normalitu lze stanovit pouze ve vztahu k danému biologickému či sociálnímu druhu, resp. typu (zdraví-nemoc), nikoli *a priori*, abstraktně, o sobě.¹²⁰ Tytéž jevy, které jsou za běžných podmínek zdravé či

¹¹⁹ Durkheim je tu pravým kartesiánem. Stejný požadavek, totiž primátu metody a racionálního třídění faktů, uvidíme i v jeho morální a pedagogické teorii.

¹²⁰ Durkheim, É.: Règles, s. 142. „Stav zdraví, tak jak jej může (věda – M. S.) definovat, nemůže přesně odpovídat žádnému individuálnímu subjektu, protože může být stanoven jedině ve vztahu

normální, se totiž mohou stát patologickými, změní-li se okolnosti anebo jejich nositel a naopak. Neexistuje žádná nemoc „o sobě“, ale pouze stav nemoci určité bytosti, patologický stav ve vztahu k jejímu jindy normálnímu stavu. Chorobné stavy proto nemohou být druhově odlišovány od normálních (zdravých), neboť i zde, tak jako ve všech oblastech skutečna, platí ústřední zákon všeho jsoucna, zákon kauzality. Vysvětlíme, proč se to Durkheim domnívá.

Každý jev, který je projevem života (biologického, individuálního či sociálního), může podle okolností nabývat rozmanitých forem. Lze rozlišit dva druhy takových jevů: jedny jsou rozšířené v rámci daného typu v celém jeho rozsahu, zatímco ty druhé jsou spíše výjimkou. První kategorie jevů se váže k většině individuí v rámci druhu (v sociologii v rámci sociálního typu) všeobecně a stále, ty druhé se vyskytují pouze u menšiny a netrvají po celý život individua. První kategorii jevů tvoří jevy normální, druhou pak jevy chorobné, patologické. Má-li mít vůbec smysl rozlišování mezi těmito dvěma druhy sociálních (ale i biologických) jevů, je třeba tyto kategorie uvést do vzájemného vztahu a určit, do jaké míry se obě podílejí na životě a vývoji společnosti. Především jde o problém metodologický; jakým způsobem přistupovat k tak protikladným kategoriím jako je normální a patologické, tj. jak oba tyto druhy chápat.

Durkheimovo řešení je následující. Má-li platit to, že tentýž jev nemůže být současně odvozován z různých příčin, nýbrž vždy z jedné a té samé (tj. kauzálně), příčiny, které vtiskují nějakému činu význačný rys, např. zločinu, ale způsobem abnormálním, se nemohou druhově lišit od těch, které mají tentýž normální účinek; „*liší se od nich jen stupňovitě anebo tím, že nepůsobí v témže souboru okolností.*“¹²¹

Tato celkem neproblematicky uvažovaná druhová příbuznost normální a abnormální formy daného fenoménu je vedena ještě dál, totiž ke stanovení *druhové totožnosti normálního a patologického obecně*. Metoda zkoumání patologických jevů nemůže být jiná než ta, zkoumající jevy normální – neboť ona

k nejobecnějším okolnostem, od nichž se každý více méně odchyluje; nicméně je to cenný orientační opěrný bod.“

¹²¹ Durkheim, É.: Règles, s. 134.

první bude zkoumat takové jevy, jež jsou s jevy normálními druhově stejné povahy (jinými slovy jejich vnitřní ustrojení je rovněž kauzální), avšak jako jejich patologické, chorobné formy. Zde se problémem ukazuje samo kritérium normality – odkud a jak může být odvozováno? Protože odpověď na otázku po tom, co je normálním stavem věcí (starou ostatně jako západní myšlenková tradice sama) by nás zároveň přivedla k rozřešení problému funkční interakce zdraví a nemoci v rámci společenské reality, jde o otázku legitimní nejen z hlediska metafyziky, ale i z hlediska obecné sociologie a různých oborů sociální fyziologie.

Jak jsme již řekli, normalita se podle Durkheima odvozuje od průměru, průměrného typu v daném druhu. Z pravidel uvedených v předchozí subkapitole vyplývá, že při jejím stanovení nelze vycházet z pouhého úsudku řízeného morální distinkcí „má býti – jest“. Podíváme-li se na jednotlivé případy v rámci určitého druhu, vyjdeme-li induktivně od zkoumání vnějších znaků individuálních nositelů pojednávaných jevů, zjistíme, že obě kategorie jevů je nutné pojímat ve vzájemné závislosti. Pokusíme-li se totiž vyložit zdravý (normální) a chorobný (patologický) stav odděleně, tj. pouze z hlediska individua, ztratíme samotné kritérium, totiž druh. Kritérium normality získáme teprve tehdy, když zevšeobecníme typické znaky individuí v kategorii druhu. Druhové formy bytí jsou normální, protože jsou obecně pro život výhodnější. Druh se tak stává normou posuzování normality a choroby (patologie) povýtce, proto „nemůže obsahovat nic abnormálního“. Druh ovšem není v žádném případě statickou kategorií, nýbrž stále se vyvíjí a jeho stálost je tedy jen relativní.

Obzvláště to platí pro konkrétní druhy sociální. Normalita daného sociálního jevu odvisí od jeho vztahu k danému sociálnímu druhu, kterýžto vztah musí být zkoumán v prostoru i v čase. To znamená, že tak jako je zdravé něco jiného pro civilizovaného člověka a něco jiného pro divocha, tak jako zdraví dítěte je jiné, nežli zdraví starého člověka, tak je třeba posuzovat normalitu sociálního jevu na jedné straně vzhledem k *druhu* společnosti, v níž k němu dochází, a na straně

druhé vzhledem k fázi jejího vývoje.¹²² Závěrem lze říci: stanovit, zda je nějaký společenský jev normální, můžeme jedině vzhledem k určitému druhu společnosti a vzhledem k dané úrovni jejího vývoje.

Nyní je třeba zmínit, jak Durkheim řeší v úvodu položenou otázku nároku vědeckého rozlišování mezi jevy normálními (společenskému zdraví prospěšným) a patologickými (toto zdraví narušujícími). Původně metodologický požadavek jednotného přístupu k jevům normálním i chorobným je tu doveden do zdánlivě ještě provokativnější formy. Durkheim nejprve rozliší normalitu faktickou (*normalité de fait*) a normalitu, jež je založena v niternosti daného jevu (*normalité de droit*). Aby dobře stanovila co je normální, nesmí sociologie zůstat u pouhé všeobecnosti, kterou poskytuje typologie vlastností daného druhu, ale musí se pokusit dokázat, že „... vnější znak, jímž se zprvu (druh – M.S.) projevil, není pouze zdánlivý, ale je založen v přirozenosti věci.“¹²³

Nutnost takového rozlišování vysvítá nejlépe když si uvědomíme, že společnosti procházejí ve svém vývoji významnými zlomy či přechody. Tyto přechody nelze vymezit jako nějaké body na časové přímce. Vyjádřeno durkheimovskými termíny: morfologický substrát může být zvolna rekonstituován a měněn, aniž by byla narušena setrvačnost kolektivních představ, setrvačnost životních projevů společnosti. To může budit zdání normality a důležitosti některých sociálních jevů, ačkoli morfologické změny substrátu již posunuly společenský vývoj do fáze, kde ony jevy postrádají jakýkoli význam a neodpovídají požadavkům kolektivní existence.¹²⁴ Původní nutnost je nahrazena zvykem a sociologická definice normality se komplikuje. Přesto je nutné sociální jevy roztrždit vždy vzhledem k nějakému průměrnému typu, kde každý případ normálního jevu se kryje více či méně s tímto průměrným typem; vzhledem k němu může být také pokládán za užitečný nebo nutný. Jinak by bylo možné zcela setřít hranici mezi zdravím a nemocí.¹²⁵

¹²² Durkheim, É.: Règles, s. 143.

¹²³ Tamtéž, s. 152.

¹²⁴ Tamtéž, s. 153-154.

¹²⁵ Tamtéž, s. 156. „Autrement, on pourrait démontrer que la maladie se confond avec la santé, puisqu'elle dérive nécessairement de l'organisme qui en est atteint; ce n'est qu'avec l'organisme moyen qu'elle ne soutient pas la même relation.“ Například užívání léku by se jevilo normálním,

Durkheim vyvozuje, že „jestliže je pravda, že vše co je normální je užitečné, byť ne nutné, není pravda, že vše co je užitečné je normální.“¹²⁶ Všechny formy, které zevšeobecněly v druhu, můžeme považovat za užitečnější než ty, vyskytující se jen sporadicky (nevíme ale, jsou-li nejužitečnější, neboť jsou hypoteticky možné nejrůznější kombinace, které však doposledka ověřit nemůžeme). Pojem užitečného je nadřazen pojmu normálního tak, jako rod druhu. Teprve jakmile sociologie stanoví všeobecnost nějakého jevu, může v dalších krocích postoupit k dokazování jeho užitečnosti. V této fázi formuluje Durkheim další tři pravidla:

„1. Sociální fakt je normální pro určitý společenský typ, zkoumaný v určité fázi jeho vývoje, jestliže se v průměru vyskytuje ve společnostech tohoto druhu, zkoumaných v téže fázi vývoje.

2. Výsledky předešlé metody můžeme ověřit, ukážeme-li, že všeobecnost faktu závisí na všeobecných podmínkách kolektivního života u zkoumaného společenského typu.

3. Toto ověření je nutné, vztahuje-li se fakt ke společenskému druhu, který ještě nedovrší svůj úplný vývoj.“¹²⁷

Durkheim nepoukazuje jen na možné těžkosti, pramenící z objektivní neurčitelnosti substrátu sociálních jevů. Pokouší se z dříve přijaté premisy jediné druhové podstaty jevů normálních a patologických vytěžit i argument pro vkomponování sféry patologického do normálního zdravého života společnosti. Sociální patologie se ukazuje jako nezbytná součást vývoje všech morálních, právních a dalších idejí nezbytných k postupně rostoucí humanizaci lidského rodu. Vysvětleme, co se tím myslí.

Vraťme se ještě jednou k příkladu zločinu, který je velice názorný, máme-li porovnávat důsledky těch sociálních jevů, které se nějak přičí kolektivním normám. Zločiny jsou poté, co byly vykonány, nějak sankcionovány. K tomu slouží soustava pravidel (právo), která chrání kolektivně respektované názory a

protože nemocnému je prospěšné, ačkoli jde o jev abnormální, poněvadž je prospěšný jen za abnormálních okolností.

¹²⁶ Durkheim, É.: Règles, s. 156.

¹²⁷ Tamtéž, s. 157.

city. Z hlediska možných důsledků jsou tyto činy povahy patologické. Avšak z výše uvedeného pravidla plyne, že jsou-li všeobecné, jsou také normální. Zločin se vyskytuje ve společnostech na všech úrovních vývoje. Jeho četnost neklesá s rostoucí civilizací a kulturou. To podle Durkheima ukazuje na to, že zločin je „*těsně spojen s podmínkami každého kolektivního života*“. Zločin proto nelze, z důvodu jenž jsme uvedli, označit za chorobný projev sociální patologie, protože tím by se zároveň řeklo, že tkví v základní druhové stavbě živé bytosti (což by zase setřelo rozdíl mezi normálním a patologickým). Zločin tak představuje předmět „*normální sociologie*“, ačkoli ovšem víme, že sama jeho přirozenost je patologická, a že i on může dosahovat abnormálních rozměrů. „*To že existuje kriminalita je normální, ale jen když dosahuje pro každý společenský typ určitou úroveň a nepřesahuje ji, úroveň, kterou snad není nemožné stanovit v soulase s předešlými pravidly.*“¹²⁸

Durkheim tu musí jít ještě dále. Zločin není pouze nevyhnutelnou a nutnou součástí kolektivního života, ale dokonce „*činitelem veřejného zdraví*“.¹²⁹ Přítomnost zločinu totiž provokuje v širokých společenských vrstvách odpor ke všem jeho formám a pěstuje v nich obranné látky. Je samozřejmě vyloučeno, že by vymýcením zločinu mohlo dojít k morální stejnorodosti všech jedinců, neboť již sama individuální závislost na hmotném prostředí, zvycích, dědičných podmínkách apod. ji znemožňuje – individua se vzájemně liší a dokonce ani v primitivních národech, kde je individualita vyvinuta jen slabě, kolektivní city nejsou s to cele zabránit vnitrosociálním antagonismům a konfliktům.

Zločin nelze beze zbytku vymýtit. Nadměrné zeslabování a snižování zločinnosti vyššího řádu (podléhající trestnímu právu) vedlo by dokonce podle Durkheima k paradoxní reakci, jíž je snížení hodnoty lidské důstojnosti a v rovině kolektivních citů k povýšení pouhých přestupků na zločiny. Pokles (nebo, hypoteticky, vymýcení) zločinnosti by narušil přirozeně existující, kolektivně cítěnou a uznávanou distanci mezi přestupkem a zločinem. V té chvíli by se kolektivní city, jež jsou každým zločinem, jenž se nějak obrací proti nim, vždy

¹²⁸ Durkheim, É.: Règles, s. 159.

¹²⁹ Tamtéž, s. 160.

pošpiněny a uraženy, obrátily se stejnou intenzitou k prohřeškům méně závažným. Člověk by tak byl přísně trestán za pouhou nedbalost či urážku. Kolektivní vědomí by se stalo citlivějším ke každé nepatrné úchylce, kterou by trestalo jako zločin – důsledky, k nimž by tato skutečnost vedla, jsou zřejmé.

Dalším podstatným aspektem zločinnosti je to, že daný zločin se dokonce může krýt se společenskou užitečností a může být v rozporu pouze s nějakou aktuálně danou definicí, obsaženou v trestním právu. Zde můžeme uvést případ Sókratův, jehož odsouzení a poprava byla plně v souladu s právem athénské obce i s tradicionalistickými obsahy kolektivního vědomí řecké πολις. Přesto ale jeho „zločin“, resp. jeho důsledky, posunuly morální a myšlenkovou kulturu celé společnosti dál a výš, směrem k ušlechtilému ideálu. Tento výjimečný příklad nám však nesmí zastřít pravý smysl Durkheimova pojetí zločinu a v důsledku toho i nežádoucích jevů vůbec. Zločin, nepřesahuje-li určitou hladinu, která spoluurčuje rovnováhu zdravého společenského života, je normálním činitelem, protože vykazuje znak všeobecnosti.

Vědě má stačit, prokáže-li se působnost nebo existence nějakého jevu. Poté prozkoumá jeho druhové znaky a určí jeho normální stav, typ, jehož studium se stane jejím jediným předmětem. *A priori*, na základě pouhého přesvědčení o tom, jaký by měl být normální stav, věda nemůže chtít nic rozhodnout. *„Bezprostředním předmětem vědy je totiž studium sociálního typu. Pro to, aby sociologie opravdu zpracovávala fakty jako věci, je třeba, aby sociolog cítil nutnost nechat se jimi učit. Protože tedy hlavním předmětem každé vědy o životě, ať individuálním či společenském, je v zásadě definovat normální stav, vysvětlit ho a odlišit od jeho opaku, pak je veta po oné spásonosné závislosti na faktech, není-li normalita dána ve věcech samých, ale je-li naopak znakem, který jim vtiskujeme zvenčí, nebo který jim z nějakých důvodů odpíráme. Duch se cítí volný ve vztahu ke skutečnosti, která ho nemá moc co naučit; není již vázán látkou, kterou se zabývá, neboť je to v jistém smyslu on, kdo ji určuje. Různá pravidla, jež jsme až*

*dosud stanovili, jsou tedy těsně spojena. Aby sociologie byla skutečně vědou o věcech, musí být všeobecnost jevů brána za kritérium jejich normality.*¹³⁰

V praktických důsledcích to znamená, že cílem sociologovy snahy nemá být reflexe o tom, jak dosáhnout co nejlepšího možného stavu a pátrání po ideálních formách lidského soužití. Je jí metodická práce, vedoucí k popisu normálního stavu (který se vždy vyznačuje relativní rovnováhou), k vypracování návodů, jak tento stav udržet, způsobů, jak jej obnovit je-li porušen, a prevence, jak předcházet jeho diskontinuitě. Je zapotřebí vztáhnout se ne rovnou ke společnosti, jež je pojmem komplexním, ale nejprve k sociálním skupinám, které koexistují v rámci společnosti.

Definice sociálního prostředí, jeho normalita či nemoc, bude vždy determinována tím, jak budeme na základě pozorování a měření definovat normální stavy, vztahující se k různým společenským typům, druhům, protože každý sociální typ má svůj typ rodiny, svůj typ vzdělání, morálky atp.¹³¹ V rámci celé společnosti nelze totiž objektivně nic stanovit, leč abstraktně, protože neexistuje jednomyslnost subjektů. Definice sociálních typů tak vlastně zaujímá v rámci sociologie místo sociální morfologie.¹³² Jejich poznání následně umožní objektivní studium všech jevů sociální fyziologie, která již nebude odkázána jen na svět důsledků, v němž se často myslitelé dopouštěli nepřipustných analogií a neodůvodněných zobecnění, ale bude se moci obrátit i na svět objektivních příčin. Ačkoli se v rámci interpretace durkheimovské metodologie problematice sociálních typů přímo nevěnujeme, setkáme se s ní v jakýchsi aplikacích při výkladu morální filosofie a sociologie výchovy.

¹³⁰ Durkheim, É.: Règles, s. 167.

¹³¹ V kritické návaznosti na Durkheimovu teorii klasifikace sociálních typů (kterou tu ale blíže nerozebíráme) ukazuje reálnou i symbolickou funkci školy a vzdělání v závislosti na typech sociálních tříd a to i v historických souvislostech např. Pierre Bourdieu. Český překlad Teorie jednání, Karolinum 1998 (Raisons pratiques, Sur la théorie de l'action). Zajímavá je v této souvislosti i první kapitola Sociologie současné rodiny F. de Singlyho (Portál 1998).

¹³² Durkheim, É.: Règles, s. 173-174.

„Sociální fakty nejsou věci“; kritika Durkheimova reismu

Podle mínění mnoha sociologů nebyla *Pravidla sociologické metody* dlouho pokládána za příliš zdařilý text. Z hlediska „obsažnosti“ materiálu a konkrétních výzkumů přinesla mnohem méně, než velká disertace o dělbě společenské práce, i než obsáhlá studie o sebevraždě. Pro filosofy zase byla manifestací velmi vratké epistemologické pozice, jež neobstojí ani před marxistickou, ani před fenomenologickou kritikou.¹³³

Kritiky z obou pozic ovšem převážně vůbec nenaplnily samu intenci objektivní kritičnosti, neboť se obracely k Durkheimovu principu „zkoumat sociální fakty jako věci“, s elementárním nepochopením jeho smyslu. U kritiky marxistické to bylo především díky předsudkům ideologické povahy, kteréžto předsudky *a priori* deformují přístup k jakékoli teorii, jež se dotýká problému společenského vědomí, individuality či filosofie dějin. Námitky fenomenologie (kromě toho, že sama fenomenologie má obrovské potíže s problémem legitimního vykázání intersubjektivní a s aplikací fenomenologické metody v jednotlivých vědách), povětšinou nemířily k jádru věci. Místo aby se zabývaly skutečným Durkheimovým záměrem, s nímž *Règles* koncipoval, a který na několika místech deklaruje (jde o nalezení objektivních pravidel zkoumání sociálních jevů a kritérií posuzování těchto pravidel, bez ohledu na to, dovedou-li nás tato pravidla k tomu či onomu závěru), soustřeďuje se tato kritika pouze na jeden z ústředních postulátů *Règles*, a sice na postulát reistického přístupu k sociálním jevům.

Je sice pravda, že sociální jevy či fakty se nedají beze zbytku chápat jako věci ve smyslu ryze objektivních daností, ale Durkheimovi nejde o jejich ontologický statut, nýbrž o možnost jejich efektivního uchopení, které by v rámci určité teorie vedlo k pochopení zákonitostí jejich vývoje a fungování. Takový průnik do sociální reality by potom umožnil zlepšení podmínek lidského života a možnost nápravy některých patologických jevů.

¹³³ Viz Steiner, Ph.: *La sociologie de Durkheim*, s. 33 a dále.

Durkheim se během svého života, a zvláště po reedici *Règles* r. 1901, stále pokoušel námitky proti své metodě usměrňovat. Byl obviňován ze ztotožňování přírodního a sociálního světa, ze společenského a morálního konformismu, který prý z užití jeho pravidel plyne. Nic mu však nebylo vzdálenější, než taková identifikace. Uvidíme ještě, že svět sociální je chápán jako svět svého druhu, neboť látka jeho utváření je oproti světu přírodnímu tvořena výhradně životem představ (*représentations*), tj. určitými způsoby jednání, myšlení a cítění.¹³⁴

Pravidlo zkoumat sociální fakty jako věci chce pouze zdůraznit podobnost postoje sociologa s postojem (tehdejšího) fyzika, jenž nejprve uvažuje jevy z hlediska jejich vnějšku a nezabývá se jejich strukturou.¹³⁵ Neznamená to ale implicitní popření psychologických či kognitivních významů sociálních faktů.¹³⁶

Druhá vlna kritiky přišla po Durkheimově smrti, až ve čtyřicátých letech, v souvislosti se založením fenomenologické sociologie (např. dílo Julese Monnerota *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, Gallimard 1946). Ph. Steiner uvádí, že v současnosti lze kritiku napřít především proti Durkheimovu přesvědčení, že je nutné klást individuum *stále* jako cíl a nikoli jako východisko sociologické reflexe.¹³⁷

Nosnější výtky z pozic fenomenologie pochází od Maurice Merleau-Pontyho, který Durkheimovu metodu zmiňuje v souvislosti se zkoumáním vztahu Husserlovy fenomenologie a společenských věd. Směřuje však spíš k analytickému mechanismu, jímž chce Durkheim vykládat podstatně celostní

¹³⁴ Sociální svět oproti světu přírodnímu se podle Durkheima liší v tom smyslu, že látka života individualit přírodního světa je tvořena (založena) činiteli těmto individualitám imanentním (např. fyzický, ale i mentální život člověka je založen na jemu vlastním, tj. vnitřním organickém substrátu), zatímco tvořivé elementy života sociálního jsou kolektivní představy (ještě další věci je vztah individuálních a kolektivních představ). Něco jiného ovšem je, že společnost zároveň znamená podle Durkheima vrchol přírodního vývoje. To je nutno chápat v rovině metafyzické, jíž v této práci nelze hlouběji rozebírat. Durkheim, nesporně pod vlivem Kantovým a Hegelovým, vidí v morálce a morálním jednání, jež může vzejít až z lidského společenství poslední účel přírody, jenž je zároveň hybnou silou jejího samovývoje.

¹³⁵ Srv. Durkheim, É.: *Règles*, s. 84 (předmluva k druhému vydání).

¹³⁶ Claude Lévi-Strauss ale tvrdí, že to byl až Marcel Mauss, kdo překonal jednostrannost Durkheimova pojetí sociálního faktu tím, že „připomíná, že každý psychický fenomén je sociální, že mentální je identické se společenským, ale také naopak, že důkaz, test, sociálního nemůže být jiný než mentální“. (cit. dle Petrušek, M.: Marcel Mauss a durkheimovská sociologická škola, In: Mauss, M.: *Esej o daru*. Praha: SLON, 1999, s. 189.)

¹³⁷ Steiner, Ph.: *La sociologie de Durkheim*, s. 33.

struktury, jimiž jsou sociální fenomény. Obrací se spíš k tomu, co by bylo lze s Durkheimem označit jako „*morfologii sociálního faktu*“.

Merleau-Ponty označuje za základ problematičnosti Durkheimova přístupu k předmětu sociální vědy samotný *princip stanovení elementů*, jimiž bychom prý mohli vysvětlit složitější struktury tak, že by se na tyto elementy prostě převedly. Resp. jejich přítomnost by v základě všech komplexních fenoménů, souvisejících s člověkem a lidskou společností odhalila podstatu jejich vzniku a fungování (to se týká především fenoménu posvátného, který, jak výše řečeno, stojí dle Durkheima v základu většiny sociálních fenoménů, jenž chce Durkheim pojednat, popsat jako *element* složitější struktury morálního a náboženského života). Kritika fenomenologie, jež za jedinou vykazatelnou skutečnost považuje přirozený svět, který klade do protikladu vědeckým konstrukcím (a konstrukcí bezpochyby Durkheimova pozice je) je pochopitelná. Merleau-Ponty se např. v *Signes* oproti Durkheimovu reistickému postulátu obrací k možnostem užití pojmu struktury v sociální antropologii a sociologii.

„*Sociální fakty nejsou ani věci, ani představy, jsou to struktury. Dnes velmi používané slovo mělo od začátku přesný význam. Pro sociální antropologii je společnost tvořena systémy tohoto druhu: systémem příbuzenským a rodovým (s náležitými pravidly uzavírání sňatků), systémem jazykové a ekonomické směny, umění, mýtu a rituálu... sama je totalitou těchto interagujících systémů. Říkáme-li, že toto jsou struktury, odlišujeme je od „krystalizovaných idejí“ staré sociální filosofie. Subjekty žijící v určité společnosti nemusejí mít nutně poznání principu směny, který jim vládne, podobně jako mluvící subjekt nemusí k tomu, aby mluvil, podniknout lingvistickou analýzu svého jazyka. Struktura je jimi spíše praktikována jako samozřejmá. Můžeme-li to tak říci, spíše „má ona je“, nežli by „oni měli ji“. ...Formální portrét či obecná vyjádření jakékoli společnosti není metafyzikou. Pouhé modely, diagramy, jež rýsuje ryze objektivní metoda, jsou nástroje poznání. To elementární, jež hledá sociální antropologie, jsou opět elementární struktury.“¹³⁸*

¹³⁸ Merleau-Ponty, M.: *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, s. 146-150. Sociální fakty, shrnuje Merleau-Ponty, nejsou věci, resp. nelze je tak pojímat, protože jejich pochopení je závislé na

Jean-Michel Berthelot ke sporu o durkheimovský reismus poznamenává: „Ústřední tvrzení, podle něhož „je třeba chápat sociální fakty jako věci“ vyvolalo tolik námitek, že byl Durkheim nucen se k nim opakovaně vrátit, zejména v předmluvách dvou vydání z let 1895 a 1901. Zde však došlo k historickému nedorozumění, jehož různé ohlasy nacházíme v pozdější sociologické tradici.“¹³⁹

Podle Berthelota může být Durkheimova teze celkem snadno vyvrácena německou tradicí, na základě i námi zmíněného rozlišení věd přírodních užívajících explikativních vztahů založených na principu kauzality, (kde $X \rightarrow Y$) a věd o člověku (duchovních věd, *Geisteswissenschaften*), které jsou postaveny na vztazích interpretace a vyžadujících osobní porozumění badatele významům, k nimž odkazují pozorované kulturní předměty a lidská jednání. Durkheim z tohoto hlediska rozlišení obou přístupů nerespektuje a obě interpretační roviny směšuje.¹⁴⁰ Fenomenologický proud navázal mimo jiné i na tuto tradici, a proto je jeho kritika Durkheima tak nesmlouvavá. Berthelot ale dodává, že fenomenologie zase nerozlišuje metodologickou a epistemologickou rovinu Durkheimova myšlení, což dalo vzniknout velkému nedorozumění.

Obrátme se ještě jednou k M. Merleau-Pontymu, jehož kritiky jsou velmi vyvážené¹⁴¹ a který celý problém lapidárně shrnuje slovy: „Pokud jde o sociálně, jedná se v celku o to pochopit, jak může být zároveň „věcí“, kterou máme bez

pochopení jejich vnitřní struktury. Struktury ovšem nelze ztotožnit s žádným z pojmů staré filosofie. Formální podobu společnosti nelze vystihnout žádnou metafyzikou, která by navíc postulovala element sociálního života. Formou takové metafyziky je i Durkheimova teorie, dle které je život společnosti tvořen kolektivními představami v kolektivním vědomí a pojetí náboženství, resp. posvátna jako elementu tohoto života. Sociální život je tvořen interakcí struktur, sice elementárních, ale stále struktur. Zdůraznění jednoho jejich aspektu na úkor ostatních vede nutně k desinterpretaci.

¹³⁹ Berthelot, J.-M.: Les règles de la méthode sociologique ou l'instauration du raisonnement expérimentale en sociologie, s. 8.

¹⁴⁰ Připomeňme jeden z úkolů Règles, jímž bylo dokázat, že zákon kauzality platí i pro oblast sociálních jevů a tyto jím mohou být *bezezbytku* vyloženy.

¹⁴¹ Nepochybně i proto, že Merleau-Ponty se ve své filosofii nikdy nesnažil o to přiklonit se k nějakému proudu a jeho metoda se nikdy nesnažila etablovat v definitivní podobě. Merleau-Pontyho pozice spočívala „ve středu“, vždy ve vymezení se vůči pozicím extrémním. Jeho fenomenologie živého těla a vtěleného subjektu, ale i jeho práce z oboru psychologie a pedagogiky se snaží vždy prostředkovat mezi póly v dějinách znesvářených teorií. Viz např. strukturu *Phénoménologie de la perception* či stati (přednášky) *Psycho-sociologie de l'enfant*, *Méthode en psychologie de l'enfant*, či *L'enfant vu par l'adulte* in: Merleau-Ponty à la Sorbonne. Dijon: Cynara 1988.

předsudků poznat a „významem“, jemuž námi zkoumané společnosti dávají pouze možnost se projevit, jak může být sociálně o sobě a v nás.“¹⁴²

Fenomenologie je tak jistě práva činit výhrady k některým postulátům Durkheimova myšlení a vědeckého programu. Někdy by bylo ale třeba lépe rozlišovat, co u Durkheima padá na vrub metafyziky pozitivisticko-empiristických předsudků (a co je tedy na překážku adekvátnímu vyjádření sociálních struktur) a co je jen hypotetickou metodologickou koncepcí, mající ostatně své opodstatnění. Durkheimův objektivistický přístup k sociálním faktům totiž nesporně poprvé v dějinách vědy o společnosti přinesl konkrétní program a zaznamenal úspěch ve srovnávacím a statistickém zkoumání některých jevů (např. faktorů podílejících se na růstu sebevraždnosti, historického vývoje a aktuálních forem rodiny, právních norem, forem náboženské a morální organizace primitivních národů atd.).

¹⁴² Merleau-Ponty, M.: Le philosophe et la sociologie. In: Éloge de la philosophie et autres essais. Paris: Gallimard, 1953.

VI. Počátky formulace problematiky morálního vztahu individua a společnosti.

Jako vysokoškolský pedagog¹⁴³ přednášející „*science de l'éducation*“ vystoupil Durkheim záhy s myšlenkou nahradit na školách formální epistemologickou filosofii výukou morálky a jejích sociálních dějin. Šlo mu o výklad historických proměn morálky, skrze jejichž pochopení má přijít porozumění aktuálním problémům doby a jejich (konečné) řešení. Soudobá akademická filosofie prý nemůže řešit palčivé sociální problémy¹⁴⁴, protože nepropojuje filosofickou reflexi s výsledky empirického šetření sociální vědy. Protože sociální otázky jsou pro Durkheima především otázky morální, měla by se tedy výuka filosofie přeměnit v morální výchovu na sociálně-politickém základě. Bruno Karsenti v předmluvě k Durkheimově *Sociologie et philosophie* charakterizuje i politické aspekty těchto návrhů – šlo v podstatě o úpravu dosavadní republikánské doktríny výchovy občana.

Ta ale, jak Karsenti uvádí, předpokládá dva nesamozřejmé principy: 1) specificky pojatou morální normativitu jako zdroj sociálních norem a 2) přednost individuální entity morálního subjektu před entitou kolektivní, tj. sociální skupinou.¹⁴⁵ Durkheimovo sociálně politické i filosofické přesvědčení však bylo v bodě číslo 2 přesně opačné. V dalším textu uvidíme, že jako prioritu a východisko klade sociálně a to se promítá i do jeho výkladu původu morality a tedy i do požadavku transformace výuky. Jde mu o konkrétní působení morální skutečnosti v intersubjektivním světě. Ústřední myšlenkou *Sociologie et philosophie* je prokázání nutnosti jít k morálním věcem samým namísto diskuse morálních principů. A to podle Durkheima znamená jít k objektivní realitě praktické reflexe: „*k morálním faktům jak se každodenně představují se svou sociální texturou, která se zdá od nich neoddělitelná*“ (Karsenti).

¹⁴³ Nejprve v Bordeaux (1887-1902), poté až do své smrti v roce 1917 na Sorbonně.

¹⁴⁴ Durkheim ovšem v úsilí reformovat, či spíše transformovat francouzskou akademickou filosofii nebyl osamocen a nepostupoval izolovaně, jak ukazují např. jeho recenze v *L'Année sociologique*, např. textu Alfreda Fouillého *La France au point de vue moral*. Oba souhlasně mluví o nutnosti kolektivní morální obrody a reformě výchovy a vzdělávání.

¹⁴⁵ Karsenti, *Présentation*. In: Durkheim, É.: *Sociologie et philosophie*, s. XXIII.

Marcel Mauss v úvodu k Durkheimovým přednáškám o socialismu píše: „*Během let, kdy byl povolán na École normale ...se začal věnovat studiu sociální otázky. Vymezil ji tehdy dosti abstraktně a filosoficky, pod názvem Vztahy individualismu a socialismu. V r. 1893 ji upřesnil a jejím předmětem se staly vztahy individua a společnosti... Na základě analýz mezi prvním rozvrhem své De la division du travail social (1893) a její první redakcí (1896) dospěl postupně ve svém myšlení k názoru, že tento problém musí řešit nová věda: sociologie. Ta tehdy nebyla příliš v módě, zvláště ne ve Francii, kde byly zesměšňovány výstřelky posledních comtistů. Navíc byla daleka svého ustavení. Neboť Comte, Spencer, ale ani Espinas a Němci Schaeffle a Wundt k ní přispěli převážně pouze filosofiemi. Durkheim se ujal úkolu dát sociologii metodu a celkovou podobu.*“¹⁴⁶

O tomtéž se zmiňuje i Ph. Steiner když říká, že první fáze promýšlení vztahů individualismu a socialismu se vyznačuje myšlenkovou i terminologickou nepřesností a zvolený přístup je příliš obecný. Cílem přednášek o socialismu v Bordeaux¹⁴⁷ bylo nejprve prosté srovnání dvou antagonistických způsobů politické a společenské organizace (individualismus vedoucí k politickému a hlavně ekonomickému liberalismu a socialismus k doktrínám, upřednostňujících „nutnou“ primární úlohu státu, nebo jakékoli jiné centrální regulace všeho společenského života). Poté však dochází k reformulaci problému, který je nově postaven jako vztah mezi individuem a společenskou solidaritou.¹⁴⁸ Konečná formulace otázky v *De la division du travail social* pak zněla takto: „*Jak dochází k tomu, že čím více se individuum stává autonomním, tím těsněji závisí na společnosti?*“¹⁴⁹

Disertace *De la division du travail social* je Durkheimovým prvním velkým dílem sociologickým, ale může být chápána i jako formulace specifické filosofie dějin (což byla tehdy nová disciplína, rozvíjející se především díky hegelianismu a novokantovství). Představuje analýzu vztahů mezi individuem a společností na

¹⁴⁶ Cit. dle Prades, J. A.: Durkheim, s. 17.

¹⁴⁷ V akademickém roce 1895-1896.

¹⁴⁸ Steiner, Ph.: La sociologie de Durkheim, s. 17.

¹⁴⁹ Durkheim, É.: *De la division du travail social*. Paris: PUF, 1998, předmluva k prvnímu vydání, s. XLIII.

bázi sociologické interpretace některých klíčových fenoménů kolektivního života. Naznačila zároveň směr jeho budoucího usilování – ukázat společnost jako zdroj všeho lidského v člověku a jako morální korektiv jeho jednání.

V podstatě ve všech jeho hlavních pozdějších spisech (*Les Règles de la méthode sociologique*, *Le Suicide*, *Les formes élémentaires de la religion*, ale především ve spisech filosofických a pedagogických *Sociologie et philosophie*, *L'éducation morale*, v textu *Le dualisme de la nature humaine* a *Education et sociologie*) čteme o morálních konfliktech, mravním smýšlení, sociální a individuální morálce, o lidské přirozenosti, morálním ideálu.

Všechny tyto pojmy se ovšem u Durkheima objevují nikoli v rámci soběstačných principů nějaké morální filosofie, ale vždy v souvislosti s víceméně praktickými důsledky sociální teorie. I tam, kde se Durkheim pokouší o reflexi ryze filosofickou, analyzuje tyto pojmy především ve vztahu k jejich praktickému smyslu, v příkladech a analogiích.

Tento stručný nástin ukazuje hlavní Durkheimovy intence: jde o nezávislost sociologie na filosofii, o sociologii bez přívlastků. To pro něj ale neznamená zrušení filosofie, nýbrž její přeměnu. Chce transformovat filosofii jako reflexi pouhé racionality (Durkheim užívá slov „analýza pojmů“ či „analýza idejí“) v deskriptivní disciplínu, jejímž předmětem jsou skutečná fakta a nikoli jen pojmy.¹⁵⁰

Jak už řečeno, vlastní otevření morální problematiky představuje *Division*. Hlavním tématem Durkheim učinil zkoumání vnitřní dynamiky lidských společenství na různém stupni vývoje a především hledání souvislostí mezi jejich sociálně politickými strukturami, pojetím zákona (práva) a povahou morálky (morálního jednání) z hlediska společenských sankcí. Výsledkem této práce byla, jak píše Paul Fauconnet ve svém úvodu k Durkheimovým přednáškám o výchově, „morální doktrína individualismu“.¹⁵¹ Durkheim ve své disertaci totiž uvádí, že

¹⁵⁰ Viz např. Durkheim, É.: *Règles*, s. 116: „Také všechny otázky, jež si obyčejně klade etika, se vztahují nikoli k věcem, ale k idejím (představám); jde o to vědět, v čem spočívá idea práva, idea morálky a nikoli jaká je povaha morálky a práva o sobě.“ Viz též Durkheim, É.: *Sociologie et philosophie*, s. 45.

¹⁵¹ Viz Fauconnet, P.: *L'œuvre pédagogique de Durkheim*, s. 16-17: „Jeho první dílo, *La division du travail social*, předkládá úplnou filosofii dějin, kde geneze, diferenciacie a osvobození individua

s rozvojem společenské dělby práce a růstem sociální diversifikace na všech úrovních zároveň roste autonomie jedince.¹⁵² Jinými slovy, začlenění individua do komplikovaných mezilidských (především profesních) vazeb s sebou nese jeho větší nezávislost (na životním obhospodařování, ochraně svého života i života vlastní rodiny atp.).

Podle Durkheima jde o kauzální proces¹⁵³, v němž rostoucí individualita je umožňována solidaritou a kooperací ostatních, v rámci určitého celku daného sociálního substrátu. Ten je tvořen morfologickými podmínkami společnosti. Sociální substrát tedy představují „*geografické základy života národů v souvislosti s jejich sociální organizací, demografické struktury, teritoriální členění atd.*“.¹⁵⁴ Individuum není jen náhodnou existencí, pomocí níž se naplňuje zákon světových dějin (jak je tomu u Comta), ale morální a jednající bytostí, odpovědnou nejen za sebe, ale i – skrze jejich akceptaci – za přetrvání kolektivních idejí a ideálů, pravidel a zákonů.

se zdají být dominantními rysy civilizačního pokroku a oslava lidské osobnosti jeho aktuálním vyjádřením. A tato filosofie dějin vede k tomuto morálnímu pravidlu: odlišuj se, buď osobností.“

¹⁵² A. Giddens upozorňuje na Durkheimovu víru v pozitivní vývoj světových událostí, na základě industriálního pokroku, rozvíjejícím maximálně pracovní kooperaci a rostoucího morálního individualismu. Existuje zde podobnost s dějinným optimismem Marxovým. Ta ale končí v názoru na způsob realizace změny sociálních poměrů. Marx věří v nápravu společnosti skrze odstranění tříd (morální je rovnost, resp. určitá „stejnost“ individuí). Durkheim věří v industriální pokrok, jehož nutným pendantem je diferenciací, kooperující různost. Jak ale Giddens konstatuje, společné je jim oběma nedocení nebezpečí, skrývající se v rostoucí průmyslové mašinérii a byrokracii. (Giddens, A.: Důsledky modernity. Praha: SLON, 1998, s. 15-23.)

¹⁵³ Jako pozitivista chce Durkheim založit zákony, jimž jsou podřízeny jevy společenského života, stejným způsobem, jako zákony přírodní, tj. na principu kauzality. Sociální zákonitosti jsou podle něj jen vyšší formou zákonitostí přírodních, ale nikoli ve smyslu biologizující sociologie Spencerovy. Jsou to zákonitosti *sui generis*. Snad je zde možné vidět vliv Rousseauův a Kantův (přes všechna Durkheimova odmítnutí těchto filosofů), u nichž nalzáme, přes různost jejího dalšího zpracování, stejnou myšlenku. Je jí idea harmonické přírody rozvíjející se až k morální dokonalosti individua a lidského společenství.

Durkheimovo přesvědčení, že výklad pomocí kauzálních zřetězení nabývá v dějinách postupně univerzální platnosti, ilustruje např. toto místo z *Règles*: „Úkolem sociologie není rozhodovat se mezi četnými hypotézami, které rozdělávaly metafyziky. Nemá rovněž za úkol hájit víc svobodu než determinismus. Žádá pouze, aby se jí přiznalo, že princip kauzality platí pro sociální jevy. Tento princip klade také ne jako racionální nutnost, ale pouze jako empirický postulát, plynoucí z oprávněné indukce. Protože kauzální zákon byl ověřen v jiných oblastech přírody, protože postupně rozšířil svou vládu ze světa fyzikálně-chemického na svět biologický a z tohoto na svět psychologický, jsme oprávněni připustit, že je stejně tak pravdivý pro svět sociální.“ (Durkheim, É.: *Règles*, s. 233-234).

¹⁵⁴ Petrusek, Durkheimův návrat do Čech, s. 154-155. Viz také např. Durkheim, É.: *Sociologie et philosophie*, s. 28-35 nebo Durkheim, É.: *Sociologie a sociální vědy*, s. 124-125, 128.

K různým společensky významným změnám dochází tehdy, když staré formy bytí sociálně sdílených skutečností přestanou vyhovovat změněným morfologickým podmínkám. Moderní společnost je pak natolik pokročilá, že uvolňuje individuum (konkrétně vědce) k nezávislé akci pozorování, takže může předvídat a dokonce urychlit další vývoj adekvátním směrem. Durkheim tedy nezdůrazňuje pouze sociální konsensus, ale i (profesní) odpovědnost jedince.

V *Division* jde o to, myslet a vyložit historii paralelního vývoje dvou protikladných fenoménů: autonomii člověka a závislost jeho existence na společenském substrátu, a to při zachování tohoto protikladu.¹⁵⁵ Rozbor otázky vztahu individua a společnosti směřuje ke konstatování přímé úměrnosti mezi prohlubováním dělby práce ve společnosti a růstem autonomie jedince, která vyplývá z prostého zákona kauzality. Příčinou (a teprve ve vlastním slova smyslu možností) autonomie lidského ducha je jeho celoživotní a stále se prohlubující integrace do společnosti, jež je možná jedině díky rozdělení a výkonu společenských funkcí, vedoucímu k vytvoření komplikovaných a vzájemně závislých mezilidských vazeb.

Teprve rozrůznění lidských bytostí v rámci sociálního korpusu umožňuje autonomii, ale na druhé straně tato jinakost a specifčnost každého člověka vyžaduje v mnoha ohledech kooperaci a solidaritu ostatních. Durkheim vykazuje, mnohem víc než jeho pozitivističtí současníci, smysl pro dynamiku vývoje individua, se všemi jeho jedinečnostmi a zvláštnostmi, byť je i toto porozumění vyloženo v rámci funkčního determinismu „přírodních“ zákonů vývoje společnosti.¹⁵⁶ Individuum mu není pouze náhodnou existencí, pomocí níž se naplňuje zákon světových dějin (Comte), nýbrž morální bytostí, která je odpovědná nejen sama za sebe, ale, skrze akt jejich akceptace, i za přetrvání kolektivních, společenských ideálů, pravidel a zákonů. K tomu říká Raymond Aron: *(Durkheimovo myšlení – M. S.) usiluje o obnovu sociálního konsensu, o*

¹⁵⁵ Viz např. Sedláček, J.: *Východiska Durkheimovy sociologie*, s. 56-57.

¹⁵⁶ To, že Durkheim chce založit zákony, jimž se podřizují jevy společenského života, stejným způsobem, jako zákony přírodní, tj. na principu kauzality, jsme viděli ve výkladu *Règles*. Sociální zákonitosti jsou podle něj jen vyšší formou zákonitostí přírodních, ale nikoli ve smyslu biologizující sociologie. Jsou to zákonitosti *sui generis*.

posílení autority kolektivních příkazů a zákazů...Durkheimovské myšlení někdy opravdu připomíná druhou část tvorby Augusta Comta, kdy se v Systému pozitivní politiky snažil o založení náboženství humanity. Taková interpretace je ale jen poloviční pravdou. Podle Durkheima sociální norma, kterou uznává k posílení autority, nejenže opravňuje individuum ke svobodnému uskutečnění sebe sama, ale ukládá každému povinnost samostatně se rozhodovat a potvrzovat svou autonomii. Durkheim chce stabilizovat společnost, jejímž svrchovaným principem je úcta k lidské bytosti a k rozvoji osobní autonomie.“¹⁵⁷ (zvýraznil M.S.)

Téma vztahů, které se ustavují mezi individuem a společností, tedy mezi jedinečným, individuálním a kolektivním, se zřejmým důrazem na osobní angažovanost, patří, jak vidno, od počátku k Durkheimem nejvíce diskutovaným problémům. Tyto reflexe spolu s tím, co jsme již uvedli v kapitole o jeho předchůdcích, nás vedou ke konstatování, že hlavním úkolem, který mu tanul na mysli, bylo založení vědy s propracovanou metodologií, jež by se chápala zkoumání konkrétních společenských jevů s efektivními normativními důsledky (především ve smyslu morálním).

Pokročme tedy k tomu, co je nezbytné pro další postup, tj. k interpretaci základních pojmů Durkheimovy disertace, osvětlujících jeho představu společenského vývoje a základních sociálních vztahů, jakož i k bližšímu osvětlení jeho epistemologických východisek.

Jedním z hlavních pojmů Durkheimovy disertace, jímž se vyjadřuje ona výše zmíněná závislost individua na společnosti a jenž dotváří představu o vztahu mezi kolektivním a individuálním, je pojem „*solidarité sociale*“¹⁵⁸. Durkheim rozlišuje solidaritu dvojí a sice podle úrovně rozvinutosti dělby práce v dané společnosti. V málo rozvinutých archaických společnostech existuje solidarita mechanická, zatímco solidaritu v industriálních společnostech moderních, tedy v těch, které jsou organizovány na bázi komplikovanější vnitřní diferenciací svých členů a

¹⁵⁷ Aron, R.: Les étapes de la pensée sociologique, s. 398.

¹⁵⁸ K možným problémům s překladem francouzského „la solidarité“ viz terminologickou poznámku Sedláčkovu v monografii Východiska Durkheimovy sociologie, s. 59.

institucí, nazývá solidaritou organickou. Tato opozice mezi mechanickou a organickou solidaritou musí být blíže vysvětlena.

Výklad toho, jakým způsobem se podle Durkheima liší spolubytí, vzájemnost, či soudržnost lidí v primitivních a rozvinutých společnostech, odvisí od jeho pojetí vztahu těchto lidí k tomu, co pokládají za **posvátné** (*sacré*), resp. za objektivně platné a závazné. Jestliže v primitivních společnostech existuje podřízený vztah individua vůči božskému, a následně i vůči božstvem danému řádu světa a lidského soužití, v industriálně a kulturně rozvinutějších společnostech je již tento původně nenalomený vztah podřízenosti problematizován. Archaický člověk žije podle Durkheima v uzavřeném světě, jehož hranice jsou nezvratně dány cézurovou mezí sakrálním a profánním. Sféra sakrálního, jakožto sféra kolektivně prožívaných, respektovaných a uctívaných citů, předpisů a vzorů, proniká celou jeho existencí tak plně, že již nezbývá příliš prostoru pro to, co bude později nazváno autonomie či individualita. Neznamená to ale, že by tento člověk postrádal něco takového, jako osobní integritu – ta je garantována samotnou příslušností ke kolektivnímu řádu a vírou v něj, k řádu, kde sám sebe nachází uprostřed ostatních, ve společenství s bohy. Solidarita s nimi je založena na pouhé podobnosti v konání (napodobování) téhož (jako je tomu ostatně ve všech oblastech života v archaických, mytických společnostech).

Avšak ve společnostech, které jsou organizovány na základě různosti společenského poslání či funkce individuí, je tomu jinak. Dávají větší prostor pro starost o jednotlivce, jehož život, zájmy a osobní budoucnost se stávají novým kritériem při ustavování společenských svazků, při práci, výchově dětí, komunikaci s kolektivními institucemi. Možnost konstituce soukromého prostoru tak vzniká až ve společnostech, rozvinutých z hlediska pracovní, ale i morální a kulturní diferenciací individuí, v nichž má každý člověk svou specifickou a nezastupitelnou funkci. Neboť tam, kde všichni uznávají stejné (kolektivní) hodnoty, řídí se stejnými pravidly a vzorci chování, není jiné solidarity, než, jak bylo řečeno, na základě podobnosti. Tato podobnost je pak jinými slovy zástupností či zastupitelností: pojem individua tu neznamená než *flatus vocis*,

neboť v této souvislosti ztrácí veškerý obsah.¹⁵⁹ V terminologii rozlišení mechanické a organické solidarity se Durkheim odvolává na analogické srovnání existence a pohybů anorganické a organické skutečnosti.¹⁶⁰ Teze, že „individualita celku roste spolu s individualitou částí“¹⁶¹ má tak své oprávnění

Teprve organická společenská solidarita tedy umožňuje vznik samostatně jednajícího individua, které se tím osvobozuje od převažující závislosti na kolektivním citech a přesvědčeních (kolektivním vědomí). Především je ale třeba zdůraznit, že dělba práce je Durkheimovi morální skutečností, což bylo trnem v oku zvláště budoucím marxistickým vykladačům této sociologie.¹⁶² Morálka v tomto smyslu označuje „*pravidla, která řídí vztahy mezi lidmi, tvořícími společnost*“ a „*zabraňuje útokům na lidskou osobnost*“.¹⁶³ Durkheimovým cílem, jak naznačuje uvedená citace z Arona, bylo ukázat morální charakter dělby práce, která od jednotlivců vyžaduje podřízení se jistým kolektivním požadavkům, jež díky tomuto podřízení pronikly až do moderního společenského života. Nutno dodat, že morální požadavky v pravém slova smyslu klade až společnost ustrojená na bázi organické solidarity.

¹⁵⁹ Viz Steiner, Ph.: La sociologie de Durkheim, s. 19-21. (Durkheim, É.: De la division du travail social, s. XLIII-XLIV a především I. kniha, kap. II a III.)

¹⁶⁰ Durkheim, É.: De la division du travail social, s. 101.

¹⁶¹ Tamtéž.

¹⁶² Srv. např. Sedláček, J.: Východiska Durkheimovy sociologie, s. 58, 77. Že je Durkheimovi cizí jakýkoli ideologický výklad ukazuje následující citace. Poté, co zdůraznil nutnost nezávislosti sociologie na filosofii, v závěru RM shrnuje: „Naše metoda dovoluje a vyžaduje tutéž nezávislost oproti praktickým naukám. Takto pojatá sociologie nebude ani individualistická, ani komunistická, ani socialistická, ve smyslu jaký je běžně přisuzován těmto slovům. Ze zásady bude ignorovat tyto teorie, jimž nemůže přiznat vědeckou hodnotu, neboť nesměřují k vyjádření faktů, ale přímo k jejich reformě.“ (Règles, s. 234-235) Tato teze souvisí s Durkheimovým rozlišením vědy a ideologie. Vědecké zkoumání se orientuje na minulost a přítomnost, neboť jen tak lze studovat to, co je (již) dáno, tj. fakta. Ideologie, jakožto myšlení, které chce především fakta měnit, se orientuje do budoucna. Durkheimovo pojetí vztahu vědy a ideologie stručně znázorňuje tabulka na další stránce (volně dle Steinerja, La sociologie de Durkheim, s. 33.)

Typ poznání	Předmět	Nástroj- myšlenkový aparát	Kritérium platnosti	Cíl	Časový horizont
IDEOLOGIE	Ideje	Vágní (předvědecké) pojmy	Užitečnost	Praxe	Budoucnost
VĚDA	Fakta	Pojmy ustavené na základě metody	Pravdivost	Porozumění	Přítomnost

¹⁶³ Durkheim, É.: De la division du travail social, s. 140.

V souvislosti s rozlišováním dvou druhů společenské solidarity zavádí Durkheim další pojmovou dvojici, resp. protiklad, a sice mezi trestním a restitučním právem. Neboť konkrétní projevy samotné solidarity jsou těžko vědecky (tj. metodicky) zachytitelné či měřitelné. Proto je nutné obrátit pozornost k symbolům, jež by ji objektivně reprezentovaly. Takovou soustavou symbolických reprezentací společenské solidarity je především právo, resp. typ sankcí, které jsou spojeny s jeho porušováním a jejichž výkon je celospolečensky uznáván.

Právo kodifikuje imperativní pravidla společenského života a „*stále se mění, stejně jako společenské vztahy, jež řídí*“.¹⁶⁴ Kategorie trestního práva je přisouzena především solidaritě mechanické, avšak neznamena to, že by v rámci solidarity organické toto právo neexistovalo. Jde spíše o formální význam, o ideu reprezentující celospolečenské pojmání trestu. V nerozvinutých společnostech dochází často k velmi krutým trestům, směřujícím k utrpení individua, viníka, k tzv. represivním sankcím (směřují proti jeho životu, svobodě, majetku apod.). Důvodem toho je skutečnost, že všichni stejnou měrou sdílejí kolektivní, všemi přijaté city, jejichž porušení vyvolává rozptýlenou, ale spontánní reakci jednotlivých příslušníků společnosti (Sedláček).

Druhý typ sankcí nazývá Durkheim sankcemi restitučními a tyto sankce mají zcela jinou povahu. Vážou se k prohřeškům, spadajícím dnes pod oblast např. civilního nebo obchodního práva apod. To naznačuje i hlavní rozdíl oproti sankcím represivním. Kriminalita stíhaná restitučními sankcemi se týká člověka a jeho osobních zájmů, nikoli skutečností obsažených a uznávaných v kolektivním vědomí. Proto i společenská reakce na zločin není živelnou reakcí odplaty, ale snaží se o nápravu, o obnovení původních poměrů. Shrnutí základních rysů obou druhů společnosti znázorňuje následující tabulka.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Srv. Steiner, Ph.: La sociologie de Durkheim, s. 19-21 a Durkheim, É.: De la division du travail social, s. 32, 102.

¹⁶⁵ Dle Steiner (La sociologie de Durkheim, s. 20.)

<i>Povaha společnosti</i>	<i>Individuace</i>	<i>Vztah individua ke skupině</i>	<i>Typ solidarity</i>
Společenství vytvořené kolektivními věrami a city	Slabá	Přímý	Mechanická
Systém speciálních funkcí sjednocených vymezenými (définis) vztahy	Silná	Nepřímý, prostřednictvím specializovaných skupin	Organická

Především pracovní, profesní specializace nutí individua se odlišovat; následkem toho už nesdílejí všichni stejnou kolektivní víru, nebo se alespoň tato víra či cit už nevnučuje všem se stejnou intenzitou. Taková snižující se jednoznačnost a tedy i působnost společně sdíleného, ponechává zmíněný prostor individualitám. Dějinný vývoj je charakterizován pohybem, vedoucím k radikálním změnám společenského života, ke stálému a nevyhnutelnému oslabování kolektivního vědomí a zajišťování pozic pro jednotlivce. Proto Durkheim může morálku moderní doby nazvat kultem individua.¹⁶⁶

V závěru *Division* píše: „*Můžeme tedy doslova říci, že ve vyšších společnostech není úkolem rozšířit lidskou aktivitu plošně, ale koncentrovat a specializovat ji. Musíme ohraničit svůj horizont, zvolit nějaký určitý úkol a cele se mu věnovat, místo abychom dělali z našeho bytí nějaké završené, hotové umělecké dílo (œuvre achevée, complète), jež veškerou svoji hodnotu bere ze sebe sama a nikoli ze služeb, jež poskytuje ostatním. Tato specializace tedy musí růst tím více, čím je společnost rozvinutější, bez toho, aby bylo možné klást jí nějaká omezení. Bezpochyby v sobě ale musíme pracovat zároveň také na uskutečnění toho, co je kolektivního typu...Existují totiž společné city, ideje, bez kterých nemůžeme být lidmi. Pravidlo, jež nám předpisuje abychom se specializovali, je tak omezeno*

¹⁶⁶ Durkheim, É.: *De la division du travail social*, s. 403.

pravidlem opačným. Naše stanovisko netvrdí, že je dobré hnát růst specializace tak daleko, jak je to jen možné, nýbrž tak daleko, jak je to nutné. Vzájemný poměr uskutečňování těchto dvou protichůdných potřeb (nécessités), se rozhoduje na základě zkušenosti a nemůže být kalkulován a priori.“...„Díky ní (dělbě práce – M.S.) si individuum uvědomuje svůj stav závislosti vůči společnosti; z ní vycházejí síly, které jej udržují i potlačují. Jedním slovem, protože se dělba práce stala významným zdrojem sociální solidarity, je také základem morálního řádu.“¹⁶⁷

O problému sankcí se ještě zmíníme v následující subkapitole. Problém vztahu kolektivního a individuálního (především v souvislosti s morálkou a výchovou) bude předmětem dalších samostatných kapitol.

¹⁶⁷ Durkheim, É.: De la division du travail social, s. 396-397. Ph. Steiner v práci La sociologie de Durkheim upozorňuje na to, že Division byla prvním systematickým dílem vyjadřujícím Durkheimův sociologismus. A to nikoli pouze proto, že se zabývala fenoménem povýtce sociálním, ale že jej pochopila jako *morální skutečnost*. To je z hlediska předcházející tradice nový pohled. Kdyby byla impulsem pro vznik dělby společenské práce jen touha uspokojit materiální potřeby, nebyla by tato dělba skutečností morální povahy. Jednání je morální a tudíž i sociální tehdy, závisí-li na pravidlech – morální fakt se objevuje spolu se společenskou sankcí, postihující porušení pravidel. Durkheimův sociologismus, jak uvádí M. Petrušek, ale bývá většinou vykládán jako epistemologická a metodologická obecná premisa: „Sociologismus vyjadřuje premisu superiority sociálního nad individuálním.“ (viz Petrušek, M.: Marcel Mauss a durkheimovská sociologická škola, s. 181.)

Postavení pojmů náboženství a posvátna v Durkheimově díle

Paul Lapie, profesor École normale supérieure, budoucí spolupracovník *L'Année sociologique* a budoucí prorektor Académie de Paris, avšak jeden z původních kritiků Durkheimových Pravidel sociologické metody, napsal v dopise ze 7. května 1897 svému příteli Célestinu Bouglému: „*Vysvětluje nyní od základu všechno náboženstvím, zákaz sňatků mezi příbuznými je náboženská záležitost; trest je fenomén původu náboženského, všechno je náboženské. Ohradil jsem se jen mírně proti takovému množství tvrzení, jež mi připadají sporná; nemám totiž potřebnou kompetenci k tomu, abych diskutoval s mužem tak učeným a tak jistým svými tvrzeními.*“¹⁶⁸

Poprvé se Durkheim v přednáškách tímto tématem zabýval v roce 1894-1895 a sice v přednášce o elementárních formách náboženství. Téma přednášky nebylo zcela nové (poprvé se objevilo roku 1893 v *Division*), ale sám Durkheim hovoří o objevu, který dozrál v roce 1895, a který spočíval v přisouzení zvláštního statutu náboženským fenoménům v životě společnosti, jako o zjevení. Jak tedy popsat tuto hlavní a rozhodující roli náboženství v životě společnosti a jaké jsou prostředky, jimiž se náboženský fenomén sociologicky uchopuje?

Jako východisko Durkheimova nového pohledu na věc je třeba zdůraznit dvojí: rok 1895 je zlomovým v tom smyslu, že náboženství se mu začíná jevit jako centrální sociální fenomén (zatímco roku 1893, v *Division*). Toto novum je především metodologické povahy, neboť spočívá v deklarovaném nalezení prostředku sociologického popisu náboženství. Náboženský fenomén se v jistém smyslu (a nikoli jedině) stává prostředkujícím a explikativním prvkem v sociologickém systému, upřesňujícím vztah mezi sociálním a morálním faktem. Durkheim v mnoha svých spisech podporuje ideu sekularizace sociálního světa a tedy i překročení náboženství v životě moderního člověka. Toto překročení však neznamená naprostou eliminaci. Pro nás je důležité, že tento odpor k eliminaci

¹⁶⁸ In: Besnard, P.: „Les Durkheimiens“, numéro spécial de la Revue française de sociologie, XX-1, 1979, s. 39.

obsahů náboženského myšlení a jednání v sociálním životě souvisí u Durkheima zvláště s fenoménem výchovy.¹⁶⁹

Výchova prošla procesem sekularizace již před staletími, ale morální síly, z nichž nadále čerpá svou sílu, jsou původně náboženské povahy. Všechny společnosti, u nichž něco takového jako výchova, byť ve velmi primitivní formě, existovalo a existuje, měly nějaké náboženství a nějakou morálku. To, co odlišuje primitivní společnosti od moderních, a to, co zakládá a udržuje jejich morálku, je podle Durkheima skutečnost, že se v nich většina nejdůležitějších povinností jednotlivce žijícího ve společnosti nevztahuje k ostatním lidem, nýbrž k jeho bohům. Solidarita, pomoc bližnímu, projektování vlastní budoucnosti nepředstavují hlavní povinnosti – těmi jsou plnění předepsaného rituálu a přinášení obětí k jejich oslavě. Jejich morálka je podstatně náboženská a tyto společnosti jsou tak pouze na prahu skutečně lidské morálky (starověké Řecko je typickým příkladem takové morálky v kontextu evropské tradice; bezbožnost tu stála v odstupňování zločinů i nad vraždou člověka; viz případ Sókratův, či ústřední problém v dialogu *Euthyfrón*, jenž se objevuje i na mnoha místech v *Zákonech*).

Důsledkem změn v myšlení, kultuře a nepochybně i v sociálně-ekonomických vztazích v nově nastupujících obdobích, došlo i ke změnám v nahlížení a posuzování lidských povinností, které se rozmnožily, upřesnily a kdy se do popředí dostaly záležitosti týkající se primárně člověka a jeho soužití s druhými. Morální obsahy se začaly odlišovat od svých náboženských symbolů. Tento proces masivně nastartovalo nepochybně křesťanství, dle Durkheima náboženství podstatně humanistické, neboť pro lidskou spásu nechalo zemřít svého boha.¹⁷⁰ Kořeny sekularizované morálky nové doby jsou ale náboženské.

¹⁶⁹ V předmluvě k *L'éducation morale* píše Durkheim o problémech spojených s konstitucí nové morální výchovy např. toto: „Někteří měli za to, že by stačilo učit staré morálce našich otců, ovšem s tím, že bychom si zapověděli utíkat se byť k jedinému náboženskému pojmu. Ale ve skutečnosti byl úkol mnohem složitější. K tomu, abychom dosáhli zvoleného cíle (tj. ustavení nové, laické morálky – M.S.), nestačí prostá eliminace (náboženských obsahů – M.S.), ale nutně hluboká transformace.“ (Durkheim, É.: *L'éducation morale*, s.7)

¹⁷⁰ Bylo by zajisté zajímavé uvážit, zda křesťanství nesehrálo tak významnou roli ve společenském vývoji směrem k humanitě a vyvýšení lidské jedinečnosti proto, že – jak naznačují někteří

V metodologickém ohledu je změna Durkheimova přístupu ke společnosti nová opět v dvojím: za prvé se upozaduje přínos historie a antropologie¹⁷¹ pro sociologickou vědu, která začíná stále více pracovat s poznatky etnografickými. Steiner uvádí, že v období svého „zjevení“ četl Durkheim tehdy významné dílo teologa a antropologa Williama Robertsona Smithe *The Religion of the Semites*. Odkazy k mimoevropským kulturám a jejich srovnávací studie se objevují zvláště v jeho textech publikovaných v *L'Année sociologique*: *La prohibition de l'incest* (1898), *Sur le totémisme* (1902), *De quelques formes primitives de classification* (1903) a *Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes* (1905).¹⁷²

Za druhé: od okamžiku myšlenkového obratu Durkheim zřetelněji pojímá relativní autonomii představ ve vztahu k tomu, co nazývá sociálním substrátem či sociální morfologií. V článku *Représentations individuelles et représentations collectives* píše, že představy (*représentations*), tj. způsoby, jimiž individua chápou různé aspekty sociálního života, závisejí nebo jsou odvozeny od morfologických podmínek, na nichž spočívá společnost. Z nich se však po čase formují představy nové, jejichž substrátem jsou ony první představy.¹⁷³ Tyto představy druhého stupně (představy kolektivní) nabývají značnou nezávislost vzhledem ke společenskému substrátu; důsledkem této teze může být od teď lépe definována role náboženství na jedné straně a na straně druhé způsob sociologického přístupu k němu.

Přítomnost náboženství hraje významnou roli v kolektivním soužití a v ustavování klíčových společenských institucí, jako např. ve vývoji instituce práva.¹⁷⁴ Dle Durkheima existují dva zákony vyjadřující evoluci systému represí. První zákon říká, že „*intensita trestu je tím vyšší, čím méně je daný typ společnosti rozvinutý – a kdy centrální moc má absolutistický charakter*“.¹⁷⁵

myslitelé – vlastně vůbec není náboženstvím v pravém slova smyslu (viz některé texty protestantské teologie a filosofie, u nás např. L. Hejdánka). To ovšem v této práci nelze rozebírat.

¹⁷¹ Durkheim, É.: *Règles*, např. s. 217-218. Na jiných místech mluví Durkheim o historické vědě pozitivně, ale vždy zároveň zdůrazňuje nutnost sociologické interpretace historických fakt.

¹⁷² Srv. Steiner, Ph.: *La sociologie de Durkheim*, s. 23.

¹⁷³ Podrobněji se vztahem individuálních a kolektivních představ budeme zabývat později.

¹⁷⁴ Především v článku *Deux lois de l'évolution pénale* (1900). In: Durkheim, É.: *Journal sociologique*. Paris: PUF, 1969, s. 245-273.

¹⁷⁵ Durkheim, É.: *Journal sociologique*, s. 245.

Znění druhého zákona je následující: „*tresty zbavující svobody a jedině svobody na určitou dobu, variující podle závažnosti zločinů, směřují víc a víc k tomu, aby se staly normálním typem represe*“.¹⁷⁶

Tyto formulace jsou podobné formulacím původním z disertace z roku 1893, ovšem s některými novými prvky; je tu věnováno význačné místo náboženským fenoménům. Jestliže v disertaci uvádí, že nelze podat žádnou vědeckou definici náboženství, tudíž nezkoumá ani jeho vliv na společnost, pak v roce 1901, tj. v roce, kdy se zabývá studiem vývoje práva a zmíněných zákonů je jeho pozice opačná.¹⁷⁷

Oproti původní opozici represivního a restitučního práva z *Division* se tu klade opozice mezi trestním právem méně rozvinutých společností, ustaveného kvůli náboženské kriminalitě (*criminalité religieuse*) a trestním právem společností vyšších (rozvinutých), soustředěného na kriminalitu lidskou (*criminalité humaine*). Náboženská kriminalita označuje zločiny proti kolektivním záležitostem, např. veřejné autoritě, mravům, tradici, náboženství. Naopak kriminalita lidská označuje újmu na některém z lidských (individuálních) zájmů. Jak upozorňuje Steiner, právě v používání nových pojmů, kdy je trestní právo primitivních společností kvalifikováno skrze náboženskou kriminalitu, se ukazuje obrat Durkheimova myšlení ve světle vševysvětlujícího fenoménu náboženství. V rámci mechanické solidarity se činy urážející kolektivní cit dotýkají transcendentních bytostí (božstev), k nimž se pevně vážou zvláštní lidské povinnosti. Kvůli nekonečné distanci, která existuje mezi posvátnými věcmi a člověkem, představuje individuum a jeho utrpení jen málo, a proto i tresty mohou být velmi přísné.

¹⁷⁶ Durkheim, É.: *Journal sociologique*, s. 256.

¹⁷⁷ Ještě později, v *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim tuto definici formuluje; náboženství definuje jako: „jednotný systém víry a praktik, vztahujících se k posvátným věcem, tzn. odděleným, zapovězeným, systém víry a praktik, jež sjednocují v jediném společenství zvaném církev všechny ty, kteří na nich lpí.“ (Durkheim, É.: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1990, s. 65) Tato definice obsahuje podstatné prvky: náboženský život je konstituován (1) *soustavou věr, jednání a rituů, které jsou* (2) *ve vztahu k posvátným věcem* a (3) *morální jednotou všech členů daného společenství (církeve)*. Více k tomu např. Prades, J. A.: Durkheim, s. 112-120.

Náboženství vysvětluje i autonomii, jež přísluší vládcům nejstarších států, v jejichž rukou byla soustředěna absolutní moc. Díky tomu jim byl prisuzován větší význam, než ostatním, protože moc soustředěná v rukou jediného člověka jej obdařuje stejnou transcendencí, jako božství. V základech fenoménu trestu, stejně tak jako politické moci se tak nachází náboženství.

To, že moderní společnosti do velké míry zatlačily náboženství a jeho vliv na okraj společenského vlivu neznamena, že zmizí vztah mezi lidskými záležitostmi a transcendencí. Durkheim se snaží dokázat, že v moderním kultu lidské osobnosti přetrvává určitá forma transcendence, mající svůj původ v náboženském fenoménu posvátného (*le sacré*). V tomto kultu totiž přetrvává vědomí morální povinnosti, jež sama je chápána jako posvátná. Jejím předmětem se však stal člověk, protože vzrostla kolektivní úcta k lidské důstojnosti. Zde je vysvětlení toho, proč v moderní době došlo k celkovému zmírnění trestů. Kolektivní cit dnes vážně urazí zločin, který se dotýká ideálních či materiálních zájmů člověka. A tento kolektivní cit už nemůže utišit svůj hněv tak svobodně, jako dřív. Trest se totiž týká pouze jedné osoby, jejíž statut je identický se statutem toho, na kom spáchala zločin.

VII. Individuální a kolektivní subjekt.

Je patrné, že Durkheim vidí naskýtat se v oblasti sociální vědy, jakožto systematického studia sociální skutečnosti, dva hlavní úkoly. Vedle nutnosti vypracovat sociologii vlastní metodologii zkoumání konkrétních jevů sociálního života je to především použití sociologie jako klíče k universu lidského ratia a morálního života. Tento klíč nemá přitom otevřít pouze bránu zavřenou před teoretickou zvědavostí badatele, ale má sloužit především jako nástroj k institucionálně (a to zde znamená výchovou) založené morální obnově společnosti. Morální pojmy a stav morálního smýšlení, lidská solidarita, rozumové kategorie – vše to, co tradiční filosofie obvykle spojovala se subjektem či individuálním rozumem anebo duší, je Durkheimovi důsledkem sociálního života. Podle něj totiž změny v morálním smýšlení či pokroky ve vědeckém poznání nejsou v pravém smyslu nesený jednotlivci, leč sekundárně. Jejich primárním zdrojem či hybatelem je kolektivní rozum. V této části se zaměříme na epistemologické základy této teorie duality kolektivního a individuálního rozumu a na jejich vzájemný vztah, neboť ona je jedním z fundamentů Durkheimova myšlení. V části následující se k ní ještě vrátíme v souvislosti s podrobnou argumentací v *Sociologie et philosophie*, kde je využita přímo pro podporu sociologické morální teorie.

Jako sociální filosof (a vědec) Durkheim nebyl bez předchůdců. Ve Francii existovala dobrá tradice sociálně politického myšlení již od dob Osvícenství. Proklamace Victora Cousina, požadující odvrát od jednostranného zaměření na metafyziku a zdůrazňující spjatost filosofie s politickými záležitostmi, určily podobu francouzského myšlení v porevolučním období. 19. století je pak v tomto směru ovlivněno především Comtem, jehož principy pozitivního ducha stály u kořenů metodologie nově se rodících speciálních věd. I když Durkheimovo pojetí sociologie znamenalo podstatný posun od pojetí Comtova, právě v otevření problematiky komplikovaných a vzájemně se pronikajících interakcí mezi individuálním a kolektivním subjektem, vděčí své inspiraci nepochybně právě tomuto zakladateli sociální vědy. Začněme tedy pojetím Comtovým.

Pro „otce zakladatele“ znamenala otázka vzniku sociologické vědy jakousi alternativu ke „starému“ myšlení, úkol vytvořit nový systém paradigmat a překonat systém dožívající metafyziky, ztělesněné mu v ústředním pojmu racionalismu, v descartovském *cogito*.¹⁷⁸ Comte kritizuje přesvědčení, že existuje individualita uzavřená v subjektu a tedy i možnost pravdivého poznání, které by odkazovalo jen k sobě samému. Jde mu o jisté smíření racionalismu s empirismem, jež se však v jeho historickém pozitivismu odehrává nikoli v novém pohledu na svět ve smyslu nové ontologie, ale pouze na rovině epistemologické.

Positivismus především odmítá možnost univerzálních kategorií jako apriorních forem rozumové aktivity, jimiž bychom mohli tříditi a obejmout skutečnost. Zdůrazňuje naopak, že jednou z nejvýznamnějších určeností naší lidské situace je vazba našich poznávacích a hodnotících struktur na samu strukturu předmětu, který je poznáván a hodnocen. Mezi *res cogitans* (jež přestala být individuálním subjektem) a *res extensa* působí řada (z hlediska tohoto rozlišení) smíšených činitelů, různých podle toho, jakou vědou jsou tematizovány a co do počtu a funkce variujících podle fází dějinného pokroku poznání. Úzce spojen se stavem jedné každé vědy v dané historické chvíli, má každý pojem své dějiny. Z toho plyne, že pozitivní filosofie bude vždy místem pouze dočasné jednoty (pojmu a skutečnosti, resp. faktu) a meze použití té které metody budou prozkoumávány nejen epistemologicky, ale i historicky. Odtud, jak píše Juliette Grange, „nahrazení metafyziky filosofickými dějinami věd (vědou o člověku, sociologií v comtovském smyslu)“¹⁷⁹

Sociologie, nahrazující metafyziku, je historií postupného vývoje vědeckých pojmů a odborných disciplín, nikoli věděním o celku světa a ovšem ani o celku ducha. Právě tímto důrazem na vědění obsažené ve vědách a odvratem od vědění,

¹⁷⁸ Positivismus je ovšem také jistou formou filosofie subjektivity, alespoň v tom smyslu, že jediným vykazatelným polem evidence objektivních fakt je pro něj rozum, subjekt (ať už si o jeho pojetí dále myslíme cokoliv). Tradiční problémy na něž filosofie naráží při myšlení subjekt-objektového rozdílu se zde ale neřeší. Jde totiž o subjekt zcela jiného druhu, než jak jej známe z dřívější racionalistické filosofie

¹⁷⁹ Grange, J.: Présentation, s. 33-34. In: Comte, A.: Philosophie des sciences. Paris: Gallimard, 1996.

jímž disponuje každé jednotlivé cogito,¹⁸⁰ otevírá vlastně Comte problematiku kolektivního subjektu. Jak říká J. Grange, distinkce mezi subjektem a objektem se tímto neztrácí, je jen relativizována. Během dějinného vývoje lidstva se řetězí řada syntéz, konstruovaných na subjekt-objektovém vztahu. Ty produkují sumu vědění, které se zpředměťuje ve vědách, a to až do objevení se vědy o lidství v dějinách, sociologii, v níž naše reflexe (epistemologická činnost) nalézají identitu svého předmětu jako to, co je nutně „smíšeno“ (tj. nalézají historický subjekt jako subjekt **kolektivní**) a co se neustále proměňuje. „*Dějiny tak, jak se tvoří, jsou prostředkem formování kolektivního subjektu a paměť, která ustavuje historii jako disciplínu, v nich vymezuje jedinou možnou identitu. Dějiny jsou cogito lidstva a ustavují vědomí, které má o sobě samém.*“¹⁸¹

Objev toho, že lidská přirozenost je podstatně historická, spolu s promísením subjektivity se sférou objektů proto především implikuje odmítnutí introspektivního zkoumání psychologie jako legitimní cesty poznání, neboť individualita není uzavřenou formou a je utkána z mnoha spleťtých prvků, jejichž vazby na vnější svět, prostředí a historii jsou příliš zřejmé.

Přestože Durkheim se často proti Comtovi negativně vymezoval, sdílí jeho nedůvěru k psychologii jako disciplíně o vnitřních mentálních procesech. Tato nedůvěra, přecházející u Comta až k radikálnímu odmítnutí a vyřazení této vědy z hierarchie pozitivních věd, je u Durkheima nově argumentována. K poznání rozumu nutně nemůže vést introspektivní zkoumání mentálních procesů, ale naopak kolektivních forem rozumu. Vždyť setkat s vnitřními procesy (resp. s jejich projevy) se můžeme až tehdy, pokud se zvnějšnily (nebo alespoň něco z nich) a vzaly na sebe předmětnou a tedy kolektivně komunikovatelnou podobu.¹⁸² Metoda introspekce, hledání kořenů lidskosti v niterných zdrojích individua, je tedy pro Durkheima naprosto nesprávným postupem.¹⁸³

¹⁸⁰ Třeba ovšem podotknout, že sám Descartes mluví o *cogito* přinejmenším ve dvou smyslech: jako o substanci a pak myslí substanci univerzální, na níž jsou jednotlivá vědomí nějak účastna; dále o *cogito* jako o sebevědomí myslícího subjektu, ale také o *cogito* jako o intencionální aktivitě. Je zřejmé, že, slovy G. Marcela, v Descartovi je neskonale více než v kartesianismu, který ideu *cogita* nepřipustně zredukoval.

¹⁸¹ Grange, J.: *Présentation*, s. 34.

¹⁸² Podle A. Bouviera lze tento Durkheimův postoj chápat jako jeden z impulsů pro pozdější představitele *philosophy of mind*, bojující proti škole kognitivní psychologie. K jeho významu

Naopak zkoumání vnějších znaků různých forem lidského bytí (sociální typy, instituce, právní řády, typy sankcí, typy společenské hierarchizace atd.) povede k odhalení pravé podstaty původu lidství. Vincent Descombes mluví v souvislosti s Durkheimovým „objektivismem“ o nutnosti analýzy objektivního ducha (ačkoli se zde nejedná o objektivního ducha v hegelovském smyslu, inspirace Hegelem je tu zřejmě přítomna více, nežli by byl Durkheim ochoten sám připustit); myslí tím uchopení ducha, jenž se „objektivuje“, zpředměňuje v různých diskurzech a institucích, jenž proto, aby byl pochopen a vůbec zaznamenán, musí nutně užívat diskursu a řeči běžné v dané historické epoše.

Durkheim neodmítá legitimitu psychologických zkoumání, která si za svůj předmět kladou vědomé a cílené mentální akty a (někdy nevědomé) mentální procesy. Je však externalistou, jehož duch zajímá pouze tak, jak se projevuje v objektivním řádu. Tzn. chce zkoumat **kolektivní** reprezentace a kolektivní způsoby kategorizace, způsoby reprezentace času, prostoru či kauzality v různých kulturách, které se mnohem spíše vnucují (*s'imposent*) individuím zvnějšku, než aby „zevnitř“ strukturovaly jejich ducha a vysvětlovaly jeho činnost.¹⁸⁴ (Proto se Durkheim prakticky vůbec nezabývá kognitivními procesy, jimiž probíhá projekce sociálního do kognitivního a vyjadřuje je povětšinou metaforickými

např. s. 50 a násl. díla Bouvier, A.: La philosophie des sciences sociales. Paris: PUF, 1999: „Novější koncepce, která ... znovu objevuje své filosofické pozadí v durkheimovské tradici, hledá ve formě neo-durkheimismu či neo-maussismu nějakou záštitu proti kognitivní psychologii: jestliže myšlenky mohou být potvrzeny teprve tehdy, až když jsou obecně zveřejněny v diskurzech, a jestliže intence jsou pozorovatelné pouze v chování a institucích od něj odvozených, jestliže jedním slovem *můžeme z „vnitřního života“ poznat jen to, co z něj bylo zvnějšněno, nebo to, co je jeho veřejným důsledkem, potom můžeme studovat jen a pouze tento exteriorizovaný smysl, tento ustavený smysl nebo snad „instituce smyslu“* (zvýraznil M.S.).“

¹⁸³ Např. Durkheim, É.: Règles, s. 123, kde se píše o rozdílu mezi introspektivním zkoumáním ideje určitého jevu (např. počítku v sensualistické psychologii Condillacově) a zkoumáním jevu skutečného.

¹⁸⁴ Alban Bouvier používá v souvislosti s Durkheimovým specifickým zdůrazňováním priority společenské (kolektivní) totality nad totalitou individua a její „nátlakové“ povahy termín „holismus“. (Philosophie des sciences sociales) V tomto kontextu znamená holismus protiklad k interakcionistické tradici Gabriela Tarda: „To, co zde považujeme za typické pro *holismus*, ... není pouze předchůdné studium vzájemných vztahů sociálních celků (totalité), například protestantismu a kapitalismu, ale hlavně zkoumání vztahu mezi těmito kolektivními celky a jejich částmi (sub-totalitami či individui...) v kauzálním smyslu: celek → část. Což znamená, že holismus bude uvažovat, *jak jsou části* (individua, třídy) *pod tlakem celku*, či jak jsou jím (společností) determinovány, spíše než by zkoumal způsob, jak je tento celek produkován či konstruován částmi, tak jak to činí interakcionismus.“ (Bouvier, A.: La philosophie des sciences sociales, s. 53)

výrazy jako např. ozvěna, odraz apod.) Comtovský důraz na provázanost individuálního a kolektivního subjektu se u Durkheima posouvá zcela k aspektu kolektivnímu, individuu vnějšimu.

Základním pojmem Durkheimovy epistemologie subjektu je pojem představy (*représentation*). Z něho vychází dualita mezi představami individuálními a kolektivními. O představách hovoří jako o základních jednotkách veškerého duševního života (tedy individuálního i kolektivního), jako o jednotkách myšlení. Nejde však o představu naivně realistické či epifenomenalistické asociační psychologie, kde duše je neměnnou substancí, v jejímž rámci probíhají asociační procesy sdružování či odpuzování představ jakožto ustálených reakcí mozku na vnější podráždění. „Představa“ pro Durkheima symbolizuje aktivní procesy percepce, reflexe i symbolizace předmětů, kvalitu svého druhu, jež je spíše programem organizace vědomého života (na různých úrovních), nežli pasivním produktem organických vzruchů mozku. Podstatné je, že představy vzniklé a odvozené z kolektivních forem lidského spolu-bytí, ze sociálního života, začínají působit na představy všech individuí. A zdroj tohoto aktivního působení Durkheim spatřuje v síle náboženství.

Teorie poznání a dualita lidské přirozenosti

Náboženství má v dějinách dvojí funkci. Za prvé jde o funkci poznávací (*cognitif*), protože poskytuje představu (*représentation*) světa, přírody a společnosti.¹⁸⁵ Náboženství má dále funkci dynamickou, neboť spoluovlivňuje transfiguraci forem sociální skutečnosti a orientuje lidské jednání k ideálu.¹⁸⁶ Protože – jak jsme již uvedli – vliv náboženství sehrával v Durkheimově myšlení stále větší roli, i formulace jeho teorie poznání (resp. sociologie vědění – *sociologie de la connaissance*) podléhá důsledkům plynoucím z první zmíněné funkce. Náboženské představy jsou prvními pokusy o vyjádření skutečnosti a postavení člověka v ní. Jaké jsou však podmínky vzniku náboženství, z čeho tyto první náboženské představy vyrůstají?

Durkheim je přesvědčen, že všechny fenomény, které popisuje sociální fyziologie, tj. všechny manifestace sociálního života, jeho symbolické a komunikační reprezentace jako jazyk, morálka, umění, a také náboženství, vyrůstají z objektivních podmínek společenského uspořádání, z morfologického substrátu. Jejich původ proto musí být výlučně společenský. Jedním z východisek a zároveň jádrem této epistemologie je zkoumání toho, jak se ustavují vztahy mezi morfologickými fakty, na nichž v nejobecnějších rysech závisejí formy sociálního

¹⁸⁵ Použili jsme již několikrát Durkheimův pojem představa *représentation*. Na tomto místě je vhodné upozornit na poznámku M. Petruska v závěru studie Durkheimův návrat do Čech, s. 159: „Reprezentace něčeho ‘jako centrální a rekurentní, stále se opakující metafora pro vyjádření vztahu mezi realitou a idejemi, mezi slovy a věcmi’, je vyjadřována rozmanitě, ale konzistentně jako ‘reflexe, exprese, překlad, symbolizace, nápodoba, přiblížení’, tedy v pojmech, jež souhrnně patří k pojmové výbavě gnoseologické tradice ‘teorie odrazu’. Durkheim je gnoseologický modernista par excellence. Nejen předpokládá vztah ‘reference’ a ‘reprezentace’ mezi věcmi, mezi věcmi a idejemi, jde dokonce dál a tvrdí, že kategorie (obecné pojmy typu prostor, čas, kauzalita) jsou ‘objektivní’, ‘vyjadřují’ vztahy mezi věcmi, ačkoliv jsou modelovány na vztazích sociálních: právě proto (nikoliv – bez ohledu na to) mají vyšší a objektivnější poznávací hodnotu. Ačkoliv jde o sociální konstrukce, jsou to ‘imitace’, které mohou ve své věrnosti ‘realitě’ růst až k téměř neskonalé dokonalosti. Naše pojmy a kategorie jsou skupinovými produkty, ale současně jsou ‘objektivními reprezentacemi’: Durkheimovo ‘*représentation*’ je vskutku nejen ‘představa’, ale právě a doslova – reprezentace.“ (Blíže se k pojmu *représentation* dostaneme ještě později.)

¹⁸⁶ Díky tomu, že Durkheim atomizuje Comtovu celistvou vizi vývoje lidstva jako celku, tj. předpokládá vývoj nových společností ze zániku dřívějších, může přisoudit náboženství důstojnější roli, než jakou mu přisoudil Comte. Náboženství není už jen výrazem naivity duchovního stavu lidstva v primitivním, počátečním vývojovém období, ale stává se elementárním principem výkladu většiny sociálních jevů. Nevymaňuje se ale ještě z lineárního pojetí dějin, neboť říká, že vývoje společností pokračují a plynou jeden z druhého jako části téže přímky.

života; dále studium kolektivních představ (*représentations collectives*), jimiž je tvořen vlastní život společnosti a jež jsou významné především ve svých náboženských a morálních formách.

Už jsme se zmínili o tom, že podle Durkheima lze kolektivní představy nejprve vymezit jen jako funkce substrátu (jímž jsou v tomto případě jednotlivá individua a jejich představy). Tyto představy začínají však záhy žít vlastním životem, na svém původním substrátu nezávislým, protože velice brzy dochází k tvorbě představ „druhého stupně“ a to na základě oněch prvních, již existujících představ. Tato separace kolektivních představ umožňuje jejich nezávislý vývoj i korekci základu, z něhož vzešly. Nejnázornější je to právě na příkladu náboženství, neboť silná náboženská víra, resp. náboženské představy přetrvávají změny společenského uspořádání v kterém se zrodily.¹⁸⁷

Detailnější rozbor procesu odpoutávání se a osamostatňování se představ od základu podává Durkheim společně s M. Maussem v článku *De quelques formes primitives de classification* z roku 1903.¹⁸⁸ Tento text je významný tím, že v něm je obsaženo jádro Durkheimovy sociologické teorie poznání: na základě studií sociálního uspořádání australských kmenů a intervence mytologických, astronomických a náboženských prvků do strukturace primitivních společností v Mexiku a Číně Mauss s Durkheimem ukazují, že *způsoby, jimiž se strukturuje sociální skupina, představují rámeček, jehož prostřednictvím jsou potom myšleny vztahy mezi věcmi*. Snaží se tím odpovědět na otázku, jaký je původ některých logických operací, jako např. těch, které jsou užívány při třídění (*classification*).

Podle výzkumů (např. u mexických indiánů) existuje homologie struktury právně náboženského systému, podle kterého se organizují manželské vztahy, rozdělení klanů v rámci vesnice a představ o prostorovém rozdělení světa. Tyto klasifikace, jimiž se strukturují věci, představují „*první filosofii přírody*“.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Durkheim od počátku svého uvažování o kolektivních představách chce pro zkoumání této (ideální) oblasti sociální skutečnosti vyhradit zvláštní vědu a mluví o sociologii kolektivní ideace (*sociologie de l'idéation collective*). Petrussek uvádí, že podle Durkheimova životopisce a jednoho z největších znalců jeho díla S. Lukese to bylo v *Sebevraždě*, kde říká: „...sociální život „je zbudován především z reprezentací“, což jsou „stavy kolektivního vědomí, jež jsou svou podstatou odlišné od vědomí individuálního“. Cit. dle Petrussek, M.: *Durkheimův návrat do Čech*, s. 159.

¹⁸⁸ In: Durkheim, É.: *Journal sociologique*, s. 395-461.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 455.

Nemohly být stvořeny z ničeho, a proto oba autoři vyvozují, že podmínky jejich možnosti jsou sociálního původu. „Společnost“, píše, „nebyla pouze vzorem, podle něhož by pracovalo klasifikační myšlení; byly to výhradně její rámce, jež se staly rámci systému. První kategorie logické byly kategoriemi společenskými.“¹⁹⁰

Díky tomu, že logické kategorie jsou implikovány sociální strukturou, může sociologie přispět k osvětlení geneze a funkcí některých logických operací, což bylo až dosud doménou filosofie. Pojem klasifikace, píše Durkheim s Maussem, prý nutně předpokládá faktickou hierarchii mezi bytostmi; nelze jej vyvodit z věcí samých, ale ani z ničeho nám známého v psychologii individua. Hierarchie je tedy sociální skutečnost *par excellence*. Durkheim je přesvědčen, že v základech kategorie času je rytmus sociálního života a že se tomu má stejně i v případě dalších univerzálních kategorií. V základu kategorií prostoru, účinných sil a totality, jsou prý představy obývaného prostoru, kolektivní síly a společnosti.

Vývoj lidského myšlení představuje dlouhou trajektorii, během níž (díky autonomnímu životu kolektivních představ vzhledem k sociálnímu substrátu) se postupně emancipují logické principy ze společenských rámců, v nichž se původně zrodily a které kopírovaly. Protože první společnosti byly ustaveny na bázi dichotomie sakrálního a profánního, lze říci, že se tím oprostují od emocionálních obsahů povětšinou náboženské povahy, které je na počátku spolutvořily. Náboženství bylo původní formou kolektivního vědomí primitivních společností, jež svou logikou odpovídala logice jejich sociální organizace.¹⁹¹

Procesem postupující sekularizace se náboženské kategorie změnily v kategorie logické. Tak i u kořenů samotné vědy, jakožto vrcholu myšlenkové aktivity, je náboženství, kolektivní síla naplněná oddaností a pokorou před řádem věcí. Náboženské artikulace skutečnosti se průběhem dějin transformovaly především díky rozvoji dělby práce v kategoriální určení, která lépe odpovídala

¹⁹⁰ Durkheim, É.: *Journal sociologique*, s. 456. Nejen že kategorie kopírují jevy sociální organizace, ale jsou také ustavovány a komunikovány médii, které je podle Durkheima sociálním *par excellence*: „Bez jazyka bychom nemohli vyjádřit žádné obecné pojmy; protože teprve tím, že je upevňujeme v slovech, dodáváme jim dostatečnou konsistenci potřebnou k tomu, aby mohly být snadno zpracovány duchem. Jazyk nám tedy dovolil pozvednout se nad pouhý vjem (sensation); a není třeba dokazovat, že jazyk je především sociální skutečností (choses sociales).“

¹⁹¹ Viz Hubík, S.: *Sociologie vědění*. Praha: SLON, 1999, s. 47.

povaze věcí samých.¹⁹² Separace vědy a náboženské zkušenosti byla tedy také podmíněna objektivními změnami v sociálních vztazích, kdy věci samy začaly vyžadovat, aby byly klasifikovány a poměřovány podle principů jim vlastních, a aby se vymanily z pouze sociálních, tj. vzhledem k povaze těchto věcí pouze symbolických rámců.¹⁹³

Díky tomu poznávací síla vědy dalece překročila poznávací síly náboženství a nahradila nezvratným způsobem jeho dřívější pozice. Stala se novým, věrnějším obrazem světa. Toto tvrzení je jistě potřeba vidět v kontextu Francie devatenáctého století, kdy docházelo k odluce státu od (katolické) církve, kdy v rozvinuté moderní společnosti ztratilo náboženství definitivně svůj původní význam, bez ohledu na to, jaké toho byly skutečné příčiny. Durkheim zdůrazňuje, že náboženství ztratilo především funkci poznávací – věda jej prozatím nahrazuje jen na této úrovni. Domnívá se ale, že konečná eliminace náboženských obsahů, resp. jejich transformace v obsahy laické morálky je jen otázkou času a dalšího vědeckého úsilí.

Durkheim ovšem nestojí ovšem na naivní osvícenské pozici, jež náboženství vidí jako primitivní předstupeň pravého (tj. vědeckého) poznání. Vedle symboliky jež má být překonána v něm vidí i „*cosi věčného, nepomíjejícího*“ a sice úctu a kolektivní sílu. Pro Durkheima díky tomu bylo a je náboženství uchovatelem energetické sociální funkce, jakési do společnosti transponované bergsonovského *élan vital*, který je vůlí k činu, jakou sebepokročilejší věda nikdy nemůže poskytnout. Náboženský prvek je proto podle Durkheima ze společnosti nevykořenitelný. Lze jej pouze přetvořit, zformovat v síly, které se budou odvolávat k racionálně definovatelným cílům. Lidská společnost bude neustále

¹⁹² Tuto problematiku u nás podrobně rekapituluje citovaný S. Hubík v kapitole Vědění a logika kolektivity.

¹⁹³ R. Aron podává ve svých *Les étapes de la pensée sociologique* ostrou kritiku této teorie. Může být pravda, že náboženství je v základu primitivních sociálních struktur, i že právní a morální kategorie byly v archaických společnostech neoddělitelnou součástí náboženské zkušenosti; to však ještě neimplikuje, že by původ *všech* (především univerzálních poznávacích kategorií času, prostoru apod.) byl odvoditelný jedině z náboženské organizace těchto společností, nebo že by byl výlučně sociální. Důkaz spočívá na pouhé *korespondenci* logiky vnitřního a vnějšího, poznávacích kategorií a sociální organizace. (Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, s. 396-397) K tomuto důkazu ještě Durkheim např. v *Sociologie et philosophie*, s. 107-110.

plodit posvátné ideály, díky nimž budou individua duchovně růst a jimž budou oddaně sloužit.¹⁹⁴

Durkheim se tedy zaměřuje na různé podoby ideálů a zkoumá pojmy odpovědnosti, povinnosti a solidarity (tradičně interpretované na pozadí subjektivity) v jejich společensko-historickém vývoji. Hledí spíše než povinnost o sobě předvést konkrétní rysy povinnosti v žité realitě. Morální či náboženský korektiv lidského jednání přitom nehledá primárně v niterném prožitku člověka, ale v jeho institucionální podobě (společenské sankce v nejširším slova smyslu). Zde se však objevuje základní nesnáze tohoto záměru: aby toto bylo ve filosofii možno provést, je nutno napřed dokázat, že morální a náboženské skutečnosti jsou ve své podstatě objektivní fakty v pozitivistickém smyslu a navíc fakty **sociálního** (a nikoli subjektivního nebo metafyzického) řádu, při zachování nároku jejich univerzální platnosti a závaznosti pro individuální subjekt. Dodejme ještě, že rozdíl mezi kolektivními a individuálními představami Durkheim vykládá také pomocí postulování duality lidské přirozenosti (*nature humaine*) a tuto pojmovou dualitu klade do ostrého protikladu především vůči Kantově filosofii. To nás staví před nutnost závěrem stručně srovnat pojetí morálního subjektu u obou těchto myslitelů.¹⁹⁵

Kant úspěšně rozrušuje vnitřní stavbu všech dosavadních koncepcí morálky poukazem na jejich heteronomní základ a vše odvíjí od hledání nezpochybnitelného (tedy autonomního, v rozumové nutnosti založeného) předpokladu možnosti morálního soudu a činu. Vymezením se vůči dvěma hlavním myšlenkovým proudům, Humovu empirismu a tradici racionalistické

¹⁹⁴ Viz např. Durkheimův výklad posvátného charakteru morálky v *Sociologie et philosophie*, s. 77-82.

¹⁹⁵ Kantovo dědictví ve Francii 19. století bylo stále živé. Filozofové jako Boutroux a Renouvier udávalo tón oficiální filosofii. V epistemologii vedle pozitivismu stále přežíval idealismus v nejrůznějších podobách. Durkheim jako jeden z hlavních průkopníků pozitivní vědy v rámci sociálního myšlení se tedy měl vůči komu vymezovat. Že šlo mnohdy o ostré střety ukazují mnohé dobové polemiky (viz. např. záznam diskuse na filosofickém kongresu v Bologni přidaný do posthumně vydaných přednášek *Sociologie et philosophie*). Durkheim však byl zároveň ve svém oboru uznávaným specialistou (podílel se na přípravách Lalandova filosofického a Buissonova pedagogického slovníku, především hesly „společnost“ a „výchova“, jeho formulace však najdeme i pod hesly „morale“, „religion“ či „représentation“), jehož metodologické a etnologické rozbory se staly základními, programovými texty pro celou řadu následovníků (Mauss, Simiand, Halbwachs a další).

metafyziky, odmítá jakoukoli podmíněnost rozumem určené dobré vůle, jakožto zákonodárného principu morálky, vnějšími předměty. Dobrá vůle je soběstačná a ukládá sama sobě morální zákon. Tím se sice získává prostor pro vyvrácení morálních filosofii na obou výše uvedených frontách, avšak jen za cenu redukce aspektů morálního jednání na jeho rozumovou složku a k destrukci zkušenostně pocíťovaného morálního citu.

Autonomie morálního jednání je pro Kanta garantována pojmem povinnosti, založeného v principech čistého praktického rozumu, jenž nepotřebuje intervenci emocionálních prvků náklonnosti či odporu.¹⁹⁶ Morální čin je morální tehdy, uskutečňuje-li obsah této povinnosti bez ohledu na účely, které se mohou tímto činem realizovat. Jakákoli forma náklonnosti k činu dokonce podle Kanta jeho moralitu oslabuje, náklonnost je překročena vědomím povinnosti. Morálka a její zákony (maximy) vycházejí z činnosti rozumu, tedy z individua. Tento rozum a jeho principy jsou však společné všem lidským bytostem a tím je garantována univerzální platnost a nedotknutelnost morálních pravidel stejně pevně, jako je platná a nepřekročitelná univerzalita kategorií a apriorních forem smyslového názoru.¹⁹⁷

Morální jednání, jako ostatně každé jednání, je složitou strukturou, kterou nelze analyzovat jen podle schématu pohnutka – akce (čin) – řízení této akce (norma, zákon jednání). Jinými slovy: do jednání vstupuje mnoho faktorů a je vždy podmíněno nejrůznějšími okolnostmi, je **situované** a jeho motivace nelze uzavřít formou individuální subjektivity, ať už chápané substancialisticky či nikoli (což jsme se pokusili ukázat výše). Durkheim proto, jako sociální myslitel, tuto filosofii odmítá. Oproti dřívějším sociálním teoriím a také oproti tvrdému pozitivismu svých současníků, který je charakterizován víceméně naivním objektivismem (H. Taine, E. Littré aj.), představuje jeho cesta jisté novum –

¹⁹⁶ „Jednání z povinnosti nemá svou morální hodnotu v účelu, který jím má být dosažen, nýbrž v maximě, podle níž se o něm rozhoduje, nezávisí tedy na skutečnosti předmětu jednání, nýbrž pouze na principu chtění, dle něhož se jednání uskutečnilo bez ohledu na veškeré předměty žádostivosti.“ Kant, I.: Základy metafyziky mravů. Praha: Svoboda, 1976, s. 63.

¹⁹⁷ I Durkheimův současník H. Bergson s velkým patosem odmítá tento neudržitelný „formalismus v morálce“ u Platóna a Kanta jako „pouze estetický fenomén úzké elity“, jenž je umožněn předchůdnou existencí jistých uznaných morálních závazků, k nimž se jen připojuje. Např. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1998, s. 86 a dále.

durkheimovský sociologismus ztotožňující sociální a morální neznamená zrušení filosofie, ale její nové naplnění a smíření s vědou.¹⁹⁸

Zatímco pro Kanta jsou kulturní, společenské a dějinné formy z hlediska uskutečnění apriorního mravního zákona pouhými nahodilostmi, Durkheim tvrdí, že morální teorie se nemůže obejít bez studia konkrétních forem společnosti. Prvý typ reflexe se radikálně distancuje od fakticity, morální determinace je založena v individuu. Druhá pozice vidí klíč k morálce v působící vnější skutečnosti, vychází z primátu kolektivity. Durkheim však k přisouzení hlavní úlohy společnosti a nikoli individuu nevidí pouze důvody empirické, nýbrž i důvody epistemologické. Ty formuluje právě teorií dvojí lidské přirozenosti¹⁹⁹, která vychází z námi již zmiňovaného rozdílu mezi individuálním a kolektivním rozumem.

Tato významná distinkce se objevuje v mnoha jeho textech, nejpregnantněji je ale vyložena v textu *Le dualisme de la nature humaine* a v přednášce *Représentations individuelles et représentations collectives*.²⁰⁰ Je podstatnou součástí Durkheimovy teorie poznání a morálky a je rozvinuta i v jiných problémových okruzích (výchova). Formulace principu této duality je běžná v mnoha morálních a pedagogických teoriích. Zde se ale objevuje už v epistemologických základech.

Podle této teorie je člověk tvořen dvěma „bytostmi“, resp. jeho bytí má dva aspekty, individuální a sociální. Základem člověka jako bytosti individuální je organismus, jehož psychofyzickou činností je člověk jako živá a jednající bytost limitován. Dále je v člověku i bytost sociální, která reprezentuje vyšší realitu

¹⁹⁸ Viz výše uvedený paradox dvojího epistemologického východiska. Srv. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, s. 388 či Davyho předmluvu k *Leçons de sociologie*, s. 29: „Je nepochybné, jak už jsem napsal dříve a jak budu mít ještě příležitost zopakovat, že kolektivní vědomí se postupně obklopovalo svatozáří a jakoby personifikovalo, že, abychom tak řekli, nabralo velikosti, aby převzalo čím dál tím zřetelnější úlohu skutečného ohniska ideálu. Je také nepochybné, že Durkheim viděl v sociologii víc, než vědu o společnostech, maje za to, že sociologie ústí ve filosofii, avšak pozitivně založené.“ (zvýraz. M. S.)

¹⁹⁹ Tento pojem se u Durkheima nekryje s pojmem lidské přirozenosti jak jej známe např. z Rousseaua aj. myslitelů, kteří s ním operují ve zcela jiných intencích. Neběží také o dualismus descartovský, dualismus v pravém slova smyslu. Jde spíše o myšlení komplikované struktury, k jejímuž vyjádření nemá pozitivistický pojmový aparát vhodnější termín. Patrně i vlivem francouzské tradice.

²⁰⁰ In: Durkheim, É.: *Sociologie et philosophie*, s. 1-48.

nejen morálního, ale též intelektuálního řádu. Touto vyšší realitou, jež *není v člověku přítomna od narození, ale musí v něm být doslova vytvořena výchovou*, je společnost. Dualita lidské přirozenosti má v epistemologické rovině důležitý důsledek. Protože existuje priorita kolektivního před individuálním, platí v řádu myšlení princip neredukovatelnosti, nepřeveditelnosti rozumu (jehož obsahy jsou, jak víme, původu společenského, dostávají se do něj zvnějšku) na individuální zkušenost. To je Durkheimův argument pro odvození původu univerzálních poznávacích kategorií ze způsobů společenské organizace.²⁰¹

Kolektivní rozum, jenž je v člověku přítomen jako intelektuální realita vyššího řádu, je původcem logických kategorií v každém individuálním myšlení. *Mezi logickou organizací vědění jedince a sociální organizací společnosti je zprostředkujícím článkem kolektivní vědomí se svou logickou organizací.*²⁰²

Durkheimova interpretace kategorií morálního řádu ale vykazuje určitou evoluci. Steiner zdůrazňuje, že během myslitelova myšlenkového vývoje se v různých jeho dílech objevují odlišné morální koncepce člověka. V prvních spisech do roku 1895 se vůbec nezmiňuje o egoistické povaze lidské přirozenosti. V *Sebevraždě* se objevuje pojetí lidské přirozenosti jako nekonečné žádostivosti (*le désir*), která je pouze společensky *formována*.²⁰³ V pozdních textech (*Le dualisme de la nature humaine* či *Formes élémentaires*) tvrdí, že člověk má nekonečné egoistické touhy, které jsou *potlačovány* procesem socializace, kde na prvním místě stojí morální výchova.

Morální výchova má přimět každé individuum k sebepřekročení, sebepřekonání a pomoci mu nabýt sociální přirozenost, jež je podstatně svázána s tím, co nazývá společenským ideálem. To, co je v člověku individuální, je

²⁰¹ Prades se zabývá Durkheimovou teorií vzniku kategorií také ve vztahu k tradičním řešením jednak apriorismu a jednak empirismu. Hodnotí ji celkem pozitivně. Ve své studii o Durkheimovi říká: „Tato teorie podržuje všechny základní principy apriorismu, ale současně se inspiruje duchem pozitivivity, o něž jde tolik empirismu. Ponechává rozumu jeho specifickou generalizující moc, ale pracuje s ní, aniž by vystoupila z hranic pozorovatelného světa. Afirmuje dualitu našeho duševního života, ale vysvětluje ji přirozenými příčinami. Kategorie přestávají být chápány jako prvotní a dále nerozložitelné skutečnosti; avšak svou komplexitou přesahují zjednodušené analýzy empirismu.“ (Prades, J. A.: Durkheim, s. 105.)

²⁰² Hubík, Sociologie vědění, s. 50. Exemplárním příkladem může být postavení vědy v moderní společnosti.

²⁰³ Durkheim, Le suicide, s. 374-378.

bytostně egoistické, zatímco jednou přijatý společností stvořený ideál otevírá v člověku smysl pro posvátno. Durkheim píše: „*Dualita naší přirozenosti je tedy jen zvláštní případ onoho rozdělení věcí na posvátné a profánní, které nacházíme v základu všech náboženství a musí být vysvětlena podle stejných principů.*“²⁰⁴

Individualita a společnost jsou dvě odlišné skutečnosti, z nichž každá produkuje sobě vlastní (individuální a kolektivní) způsoby a formy poznání. Existují však v člověku obě, každá jako *modus sui generis* jeho existence a vzájemně se podmiňují. Individuální představy vznikají z individuální zkušenosti a smyslového vnímání, zatímco kolektivní představy jsou „*produktem nekonečné spolupráce množství duchů (esprits) v čase i prostoru*“: v těchto představách shromáždili své myšlenky a city a vytvořili tak zvláštní kolektivní intelekt, daleko bohatší a složitější, než jakého je schopno kterékoli individuum. Racionální usuzování, základní a univerzální kategorie myšlení jsou dílem kolektivních představ. Abychom pochopili a vysvětlili naši kulturu a naši civilizaci, poznali, odkud pocházejí ideje, které jsme my sami nevytvořili, nestačí se dotazovat pouze našeho vědomí. Je třeba se dívat mimo nás, nad sebe, metodicky studovat historii, ale jiným způsobem než dosud. Je třeba ustavit novou vědu, sociologii, jejímž úkolem bude mimo jiné i od počátku obnovit naše poznání toho, co to je poznání.²⁰⁵

Durkheim se proto místo hledání jediné, nadčasové, absolutní morální teorie chce zabývat historicko-sociologickým studiem „morálek“. V této souvislosti se ovšem lze ptát, zda morálka, vydaná všanc nahodilým principům měnlivých forem lidských společností, ještě zůstává tím, čím vždy byla a čím by měla být. Neboť tímto ztrácí jednotu a univerzální nárok principů, které formuluje. Sociálně chápaná morálka může jen popsat to, co je, tj. analyzovat formy pravidelného

²⁰⁴ Durkheim, É.: *La science sociale et l'action*, Paris 1970. Cit. dle Steiner, Ph.: *La sociologie de Durkheim*, s. 94.

²⁰⁵ V tomto smyslu Durkheim sociologii úzce spojoval právě s historií. Sociologie a historie jsou nerozlučně spjaty, protože historie se nemůže omezit na pouhé konstatování toho či onoho izolovaného faktu. Sociologie se vzdaluje obecným reflexím filosofie proto, aby se tak jako historie zabývala detailním studiem fakt. Ale v momentě, kdy má historik fakta vysvětlit, musí přistoupit k jejich srovnávání, což znamená uplatnění srovnávací metody. Tehdy se historik stává sociologem. Tak v teorii výchovy Durkheim jako jeden z prvních poukázal na historickou podmíněnost výchovných institucí v *L'évolution pédagogique en France*.

chování a praxe a z této pozice nemůže uvažovat o hodnotě a ideálu, které morálku vlastně definují.²⁰⁶ Durkheim však přesto nehodlá utéci před otázkou, do jaké míry se morálka diferencuje empiricky a zda za jejími různými sociálními formami přece jen není jakási jednota, aniž bychom opustili půdu přímého pozorování faktů, tedy sociologii.

²⁰⁶ A to i podle vlastní Durkheimovy formulace, např. v *Sociologie et philosophie*, s. 50-51.

VIII. Definice morálního faktu.

Morálku jako podstatný produkt lidského soubytí má dle Durkheima studovat sociologie jakožto empirická (deskriptivní) disciplína a nikoli filosofie, jakožto systematická pojmová reflexe. Durkheim mluví výslovně o „morálním **faktu** či faktech“ (*fait moral*). Morálka, resp. morální čin má vždy nějakou konkrétní, empiricky zachytitelnou, objektivní formu a může mít jedině sociální setrvalost, protože jejím „produkovatelem“, zdrojem, jsou sociální vztahy. Tyto jsou nezávislé na individuích a navíc určují jejich způsob bytí.²⁰⁷ Nyní nám tedy musí jít o interpretaci těchto faktů, tzn. o pojetí vztahu mezi individuálními a kolektivními reprezentacemi, vztahu mezi jedním individuem v nejobecnějším smyslu slova a morálním účelem. Ve společenském morálním subjektu se všechny normy stýkají v absolutní čistotě a ukládají svůj imperativ s nevídaným účinkem konkrétním individuum. V případě morálního vývoje člověka se nejedná o socializaci morálkou, ale o moralizaci sociálním. Nežli sociálně začne jednotlivce pronikat a ukládat jim své závazky, musí pro ně napřed **představovat** hodnotu, musí tkvít v **reprezentacích**. Tento problém – kantovsky řečeno problém praktického rozumu – se Durkheim pokouší řešit vypracováním pojmu společenského ideálu a teorií relativní autonomie kolektivních představ, kterou jsme v hrubých rysech už naznačili.

Rozbor toho, jak se může sociálně „otisknout“ v mentální struktuře individua, tzn. rozbor povahy reprezentací, jejich druhů a vzájemného působení podává soubor tří textů, zahrnutých do knihy *Sociologie et philosophie*. Durkheimova

²⁰⁷ Tím se ovšem vysvětlení kantovské „pružiny morální povinnosti“ posouvá do zcela jiné roviny výkladu. Individua tvoří síť těchto vztahů a kolektivní morálka jim vtiskuje svou podobu, formu. Durkheimovská myšlenka vzájemného odražení a komunikace individuálních a sociálních (subjektivních a objektivních) prvků se tak blíží Hegelově myšlence morálky jako subjektivní figury objektivního práva a odpovědnosti v individuálních vědomích, která se zapisuje do kolektivního života jako „sociální etika“ a která se uskutečňuje jako racionální proces uskutečňování svobody v celkovém objemu (tj. ve státě). Stát znamená identitu obecné a zvláštní vůle, právo a povinnost pak spadají v jedno – viz *Základy filosofie práva*, § 105-114. Praha: Academia, s. 137-144. Ve světle těchto paragrafů pak lze číst teorii o vnějším nátlaku morálních (kolektivních) norem jako „odmetafyzičtější“ předzvěst socialistické doktríny, jež klade rovnoměrný důraz na přítomnost dvou pólů státu: republika musí být morální a sociální zároveň – nesmí být individualistická. Durkheim toto hledisko hájí již v *De la division du travail social*, kde

stěžejní práce o morálce zůstala nezpracovaným artefaktem, neboť přípravy k jejímu vydání přerušila smrt. Problematikou konstituce, statutu a určení morální skutečnosti se zabývá především v článku *Détermination du fait moral* v Bulletin de la Société française de Philosophie, (obsahující i podstatné části diskuse a Durkheimovy reakce na některé námitky na jeho projev před členy Společnosti) a v referátu na Mezinárodním filosofickém kongresu v Bologni *Jugements de valeur et jugements de réalité*,²⁰⁸ který byl potom uveřejněn v *Révue de Métaphysique et de Morale*. Morální problematiku rekapituluje i některé pasáže přednášek *L'éducation morale*, avšak obsahově v zásadě identicky s uvedenými dvěma články. Sebrané texty *Sociologie et philosophie* jsou řazeny v logické návaznosti, nutné pro argumentační kontinuitu výkladu. První z textů, *Représentations individuelles et représentations collectives*, by bylo lze nazvat teoreticko filosofickým, neboť podává epistemologický výklad podmínek možnosti reprezentací a logicky argumentuje jejich povahu. Druhé dva texty²⁰⁹ jsou prakticko filosofické, zabývající se důsledky rozboru z prvního textu v oblasti hodnot a morálního jednání. Durkheim tu vychází z půdy „otisku“ kolektivních představ, z individuálního vědomí. Navzdory nedůvěře, kterou choval k psychologii, stává se v textu o reprezentacích tato disciplína paradoxně paradigmatem rozvinutí problematiky kolektivních představ, sociologie tu nabývá podoby kolektivní psychologie.

Protože podle Durkheima je společnost základem, od něhož je nutné vycházet v každém zkoumání, týkajícím se nějak člověka a lidského světa, začíná výkladem autonomie individuálního mentálního života vzhledem k činnosti jeho organického substrátu (mozku). Tato autonomie je analogicky přisouzena i životu představ kolektivních, jejichž substrátem je re-aktivní působení představ

v pojmu *solidarité* spojil morálku se společenskou stratifikací a pracovní (průmyslovou) produktivitou.

²⁰⁸ *Détermination du fait moral* [Určení mravního faktu], extrait du Bulletin de la Société française de Philosophie a *Jugements de valeur et jugements de réalité* [Hodnotové soudy a soudy o skutečnosti].

²⁰⁹ *Détermination du fait moral* (+ *Réponses aux objections*) a *Jugements de valeurs et jugements de réalité*.

jednotlivých individuí.²¹⁰ Poté následuje výklad toho, jak jsou morálka a hodnoty závislé na kolektivních představách a mají být proto zkoumány v rámci sociologické vědy.²¹¹ Durkheim chce společnost chápat jako svého druhu bytost, nadanou zcela specifickými vlastnostmi. Tato bytost by sice nemohla existovat bez individuí, která jí dávají vzniknout, ale poté, co je ustavena, žije svým vlastním životem. Naše individuální myšlenky či představy mají svůj základ (substrát) v materiálních procesech, odehrávajících se v mozkové kůře. Poté, co byly vyvolány, dosahují na těchto procesech relativní nezávislosti.²¹² Proti naturalistům, kteří chtějí přesně lokalizovat představy v konkrétních místech mozku Durkheim dokazuje, že věc se má jinak. Naturalisté argumentují teorií snažšího šíření asociací v závislosti na tvorbě organických stop a spojují specifickou každé myšlenky pouze s cestami energetických vzruchů v nervových buňkách. Tím prohlašují duševní život za pouhý epifenomén mozkové činnosti.²¹³ Nikdy ovšem nemůžeme s přesností určit, v kterém místě mozkové kůry dochází např. k tvorbě představy bělosti či červeně, nemluvě už vůbec o fenoménech substituce, kdy v případě, je-li určitá část mozku poškozena, přebírají její přirozené funkce části jiné. Myšlenky, byť některé jsou s jistými mozkovými

²¹⁰ Représentations individuelles et représentations collectives. Vyšlo původně v Revue du Métaphysique et de Morale, obsaženo v Sociologie et philosophie, s. 1-38 cit. díla.

²¹¹ Argumentace je tu vedena v rovině staré filosofické aporie vztahu ducha a těla, resp. vědomí a hmoty. Jakkoli je tato argumentace nosná, a např. pro studium problémů, spojených se zkoumáním vnímání, asociací či fantazie stále živá, není prosta nedostatků; její podrobný rozbor by nás zavedl stranou našeho tématu.

²¹² Durkheimův argument, zdůvodňující prioritu a relativní nezávislost představ obsažených v kolektivním vědomí společností vzhledem k jednotlivým individuí, které společnosti tvoří, jsme naznačili již v předcházejícím textu. Nebudeme se mu tedy na tomto místě nějak podrobně věnovat a podíváme se jen na jeho filosofický fundament, na zdůvodnění zmíněné analogie. Zmínili jsme již také v poznámce kritiku R. Arona, vytýkající Durkheimovi, že vyvodil původ kategorií ze společnosti principem pouhé korespondence mezi vnitřním a vnějším. V dalším pokračování textu by ta samá námitka mohla vyvstat také. Je ale potřeba si uvědomit, že zde jde o argument pro důkaz relativně nezávislé existence kolektivních představ na představách individua a tedy o důkaz neredukovatelnosti širšího a obecnějšího na užší a zvláštní. Nejde tedy o hledání analogií, jejichž výsledkem je redukce vnitřního na vnější, jako tomu bylo v případě teorie sociálního původu kategorií, kde Durkheim ignoroval individuální rozum a jeho vnitřní podmínky možnosti ustavení kategoriálních určení, ale naopak o zdůraznění charakteru *sui generis* kolektivních představ.

²¹³ Stačí poukázat na v celých dějinách empirismu rozšířenou tendenci redukovat komplexní jevy na elementy, nahrazovat přirozený svět konstrukcí světa a prohlašovat to, co je v plnosti přístupno zkušenostnímu prožitku za demokritovské „zdání“.

centry svázány více a jiné méně, nelze v mozku přesně lokalizovat. Aniž bychom dále spekulovali o jejich povaze či původu, je jisté, že samotný tento fakt svědčí o tom, že jsou v mozku, oproti tvrzení asocianistických teorií, „rozptýlené“. Jejich skladba musí být tedy *jiná*, než skladba nervových buněk a musejí tedy mít „svůj vlastní způsob bytí“.²¹⁴ Asocianisté též uspokojuvě nevysvětlí, jak může jednou vyvolaná představa přetrvat, když jí předcházející nervový stav již zanikl.

Jestliže tedy platí vztah relativní nezávislosti představ na organickém substrátu v rámci individua (individuálního vědomí), ptá se Durkheim, proč by nemohl být aplikován na bytost kolektivní, na společnost? Nejde tu o idealistickou analogii myšlenkového postupu těch sociologů, kteří chtěli společnost měřit biologickými zákony či přirovnávat ji k biologickému organismu. Jde pouze o metodologický krok, argument pro to, že společnost je skutečnost svého druhu a nemůže být vykládána jen jako suma individuí, jimiž je tvořena. Substrátem její existence jsou individua, stejně tak jako substrátem individuální myšlenky jsou buňky. Ale tak jako myšlenka je více než jen výsledek součtu určitých buněk (i když v nich má svůj základ) a překračuje svou povahou, vlastnostmi i funkcí organický svět, tak i společnost a její kolektivně sdílené obsahy přesahují svými charakteristikami a především svou funkcí povahu každého individua.²¹⁵ Celek je více než souhrn

²¹⁴ Durkheim, É.: *Sociologie et philosophie*, s. 31.

²¹⁵ Mozková tkáň individua je substrátem mentálních faktů (individuálních představ), sociálně morfologické znaky jsou substrátem představ kolektivních. „Když jsme ovšem dříve řekli, že sociální fakty jsou v jistém smyslu nezávislé na jednotlivcích a leží mimo individuální vědomí, neudělalí jsme nic jiného než to, že jsme o sociální oblasti tvrdili totěž, co jsme právě zjistili o oblasti psychické. Substrát společnosti tvoří soubor sdružených individuí. Svým spojením vytvářejí systém, který se mění v závislosti na jejich územním rozmístění, na povaze a velikosti komunikační sítě, a který je základnou společenského života. Představy tvořící jeho osnovu se vydělují ze vztahů takto propojených jednotlivců nebo ze vztahů mezi sekundárními skupinami, jež se vkládají mezi jednotlivce a celou společnost. Jestli ovšem nevidíme nic mimořádného na tom, že individuální představy, produkované akcí a reakcí mezi nervovými elementy, v těchto reakcích netkví, co je překvapivého na tom, že kolektivní představy, produkované akcí a reakcí mezi elementárními vědomími utvářejícími společnost, pocházejí přímo z nich a později je přesahují?“ (*Sociologie et philosophie*, s. 26-27.)

Rovněž v Règles, s. 196: „společnost není jednoduchý součet jednotlivců, ale systém utvořený jejich sdružením, který představuje zvláštní realitu, jež má sobě vlastní rysy. Bezpochyby se nic kolektivního nemůže vytvořit, nejsou-li dána individuální vědomí; ale tato nutná podmínka není dostačující. Je navíc třeba, aby tato vědomí byla sdružena, kombinována a to určitým způsobem; teprve z této kombinace vzhází sociální život a tedy i jeho vysvětlění. Sdružování, pronikání a slučování individuálních duší dává vzniknout bytosti, řekněme psychické, ale takové, která konstituuje psychickou realitu nového druhu.“

svých částí, nabývá nových kvalit a funkcí, které se nedají odvodit z pouhého přidávání jednotlivých elementů. Myšlenka je proto něčím víc, než elementy, z nichž je složena, jakožto celek obrací původní vztahy částí a celku, je **organizací sui generis**. Proto i více myšlenek (resp. představ, reprezentací) musí dát dohromady psychickou realitu vyššího řádu sui generis. Individuální a kolektivní vědomí se tedy liší pouze odstupňováním obecnosti – Durkheim proto říká, že není třeba postulovat kolektivní vědomí jako metafyzickou entitu. Veškerou spiritualitu lze vysvětlit z přirozených příčin.

Durkheim ve své morální filosofii neaspíruje na nějaké hodnocení té či oné morálky. Jde mu pouze o to určit, které druhy předpisů a jednání mohou být za morální považovány. Jakémukoli hodnocení morálky totiž musí předcházet poznání toho, co je to morální skutečnost.²¹⁶ V duchu metodologických pravidel z *Règles de la méthode* se tedy musí stanovit předmět zkoumání, tj. *morální fakt* a nalézt ta reprezentativa, která jsou pro něj relevantní.²¹⁷ To je podle Durkheima možné následujícím způsobem.

Co je morální fakt není samozřejmě dáno. Je třeba se zaměřit na znaky, které vykazuje navenek. Bezprostředně zřejmé je pouze to, že každá morálka se nám jeví jako soubor předpisů a pravidel. Tento znak ji nijak neodlišuje od jiných souborů či soustav, které též poskytují pravidla, předpisy a návody, týkající se např. nějaké technologie. Morální předpis se však vyznačuje jistou imperativní mocí, která na člověka působí tak, že porušení takového předpisu sám chápe jako provinění. Morální skutečnost je formována takovým způsobem, že její objektivní, vnější znak tvoří nátlak. Proto, stejně jako Kant, Durkheim vidí jeden aspekt morálních pravidel v pojmu *povinnosti (obligation, devoir)*, kterou člověk pociťuje, když se těmito pravidlům podřizuje jako nějaké zvláštní autoritě. Jenže zatímco Kant k ní dospívá čistě formální cestou, na základě analýzy apriorních

²¹⁶ Durkheim, É.: *Sociologie et philosophie*, s. 46.

²¹⁷ Konkrétně v kapitole I. a II., *Qu'est-ce qu'un fait social?* a *Règles relatives à l'observation des faits sociaux*. Logika definování fenoménu (např. morálního faktu) se u Durkheima rovná metodologii přístupu k tomuto fenoménu. Durkheim nechce formulovat či popsat jeho vnitřní princip (jako princip nějaké substance), ale popsat jeho **vnější** znaky, projevy. Od nich pak lze odvíjet další přesná zkoumání jevu, jinak jsou vše pouhé dohady a neadekvátně konstruované představy.

předpokladů možnosti autonomie morálního jednání, Durkheim se obrací k čisté empirii – jak se ukazuje morální jednání lidské zkušenosti.

Proto Durkheim odmítá Kantovo založení morálky jedině pojmem čiré povinnosti, ale poukazuje na skutečnost, že žádný morální čin nemůže být vykonán bez ohledu na svůj obsah.²¹⁸ Pro to, abychom vykonali nějaký čin nestačí, aby nám byl přikázán, ale je nutné, aby též „probudil naše city“, abychom se pro něj cítili vnitřně angažováni. Morální čin musí proto vykazovat vedle povinnosti i aspekt *žádoucnosti* (*désirabilité*). Morální fakt nebo čin je tedy ten, který je tvořen konkrétní (resp. con-crescentní) jednotou obou abstraktním myšlením nelegitimně roztržených aspektů povinnosti a žádoucnosti. Tato dualita je nutná, neboť pojem povinnosti naprosto nelze vyvodit ze žádoucnosti, protože specifickou vlastností povinného je, že v jistém smyslu potlačuje jakoukoli touhu. To platí i opačně, protože to, co si přejeme, zároveň přestává být povinností. Dodejme, že Kantovo upřílišené zdůraznění povinnosti má nejen metodický, formální, ale i zkušenostní důvod. Při plnění morálního příkazu vždy nějak jdeme proti sobě samým, vždy v sobě nějak potlačujeme určitou část své osobnosti, vyjádřenou v charakteristikách egoismu, sebestřednosti. Aby člověk byl cele zapojen ve svém jednání, musí toto potlačení vědomě chtít. Morální příkaz nás odnáší ven ze sebe, k druhým – cílem morálního činu se nikdy nemohu stát já sám. To platí i pro všechna ostatní individua jakožto individua, jež si nikdy nemohou sama o sobě nárokovat to, že by se individuálně stala morálním účelem. Tato teze neznamená, že by individuum, resp. morální čin mající je za svůj cíl, neměl žádnou morální hodnotu, ale pokud ji má, bere ji ze zdroje všem

²¹⁸ Durkheim, É.: *Sociologie et philosophie*, s. 50. „Nemůžeme totiž vskutku vykonat čin, který nám nic neříká, jen proto, že je nařízen. Sledovat cíl, který nás nechává lhostejnými, který nám nepřipadá *dobrý* a nezasahuje naše city, je psychologicky nemožné. Je tedy třeba, aby morální cíl byl vedle své závazné povahy ještě chtěný a žádoucí; tato *žádoucnost* je druhým rysem každého morálního činu.“ A na s. 40 cit. díla: „Povinnost nebo závaznost vyjadřují jen jeden z aspektů morálky, a to aspekt abstraktní. Další, neméně důležitou charakteristikou je jistá *žádoucnost*.“ Také J. Patočka v doslovu k překladu Kantovy *Kritiky praktického rozumu* píše: „V novější době se též objevila snaha ukázat, že pokus založit morálku na pojmu povinnosti je v samém základě pochybený, poněvadž povinnost – v tom se tu souhlasí s tezí sociologických pozitivistů – nepramení z rozumu, nýbrž ze sociálního tlaku, a takové založení může tedy dát vznik pouze falešnému nebo sekundárnímu zjevu.“

individuům nadřazenému. Cílem morálního jednání může být vždy jediné společenství a nikoli jedinec.

Takovou formulaci je třeba upřesnit: víme, že jakékoli morální kvality jednotlivce odvozuje Durkheim od jejich kolektivního původu, neboť společnost vždy předchází každému jedinci. Žádná norma nebo pravidlo nemůže pocházet od jednotlivce ani nějaké skupiny jednotlivců jakožto jednotlivců, protože by pak nutně postrádaly nadřazenou moc, schopnou socializačního nátlaku. Jedině to, co již nabylo existence kolektivní skutečnosti, co přešlo v novou formu (sociálního) bytí, co se stalo součástí společenského vědomí, může být zdrojem všeobecně závazných příkazů a norem. Skrze společnost, jež je sama morální (a v pravém slova smyslu je morální jediné ona), může individuum akceptovat něco, co jej přesahuje a v čí prospěch se musí vzdát kusu sebe sama. Durkheim zde uvádí morální příkaz lásky k bližnímu. Kdykoli máme na mysli dobro bližního, máme na mysli zároveň celou společnost, neboť ta je tím, co zvláštním způsobem uchovává a přikazuje morální imperativ.²¹⁹ Přihlášením k povinnosti a lásce k bližnímu se zároveň přihlašujeme ke kolektivním normám a zasazujeme se o přetrvání a dobro společnosti. Společnost jako morální bytost svého druhu stojí v základu veškerého morálního rozhodování a jednání.²²⁰ Člověk, jenž v morálním jednání zapírá určitou část sama sebe ve prospěch bližních, dochází skrze sebezapření hlubšího sebepotvrzení v příslušnosti ke společnému tvoření dobra.

Postulát, z něhož Durkheim odvozuje své pojetí morálky říká: žádný morální čin nemůže mít za cíl pouze dobro jednotlivce. Potvrzují to i srovnávací etnologické studie o morálce. Nikdy žádná společnost nepovažovala egoismus za morální. Platí-li tento postulát pro mne jako individuum, musí platit i pro všechna individua ostatní. Z toho Durkheimovi vyplývá že „jestliže je nějaká morálka, nemůže mít jiný cíl než skupinu tvořenou pluralitou sdružených individuí, tj. společnost, ovšem pod podmínkou, že společnost lze považovat za osobnost

²¹⁹ „Ale to co nás morálně poutá k bližnímu není nic z toho, co konstituuje jeho empirickou individualitu, nýbrž vyšší cíl, jehož je služebníkem a nástrojem.“ (Durkheim, É.: Sociologie et philosophie, s. 60.)

²²⁰ Viz Durkheim, É.: Sociologie et philosophie, s. 60, 105.

kvalitativně odlišnou od osobností individuálních, z nichž se skládá. *Morálka tedy začíná tam, kde začíná vazba na jakoukoli skupinu.*²²¹

V těchto formulacích se ukazuje návaznost na teze z *Règles*, které se ale ještě dříve objevily v díle o dělbě společenské práce a v analýzách fenoménu posvátného. Morální fakt (čin) je skutečně v tomto pojetí svou podstatou podoben něčemu posvátnému (*le sacré*) a této podobnosti odpovídá i struktura obou pojmů. Posvátno probouzí bázeň a úctu, jeví se jako nedotknutelné, jeho autoritě je člověk povinován; je jím však zároveň přitahován, neboť atributy posvátné skutečnosti jsou pociťovány jako svrchovaně dobré a žádoucí. Protože kolektivně uznávané morální obsahy a tedy i morální účely jsou obsaženy ve společenském vědomí, přesahují tyto obsahy každého jednotlivce a tak je jejich autorita pociťována jako svého druhu nátlak. Tento nátlak se děje jako socializace jedinců prostřednictvím k tomu určených institucí a je i základním pojmem Durkheimovy teorie výchovy. Jedinec musí trpně akceptovat sociální nátlak zvenčí, ale zároveň po společnosti touží jako po nejvyšším dobru. Sejně jako u Aristotela je v tomto pojetí společnost hlavním účelem všech účelů individuálních.²²² Individuum je nějak schopno integrovat v sobě řád myšlení, který původně nepatří k jeho vlastnímu myšlenkovému řádu.

Hegel a romantikové mluví o *Volksgeist* či duchu doby, sociolog se soustředí na vlastní efekt socializace na půdě individuálního vědomí, které je v průběhu své konstituce, konkrétně na pojem nevědomé představy. V této formě jsou totiž kolektivní představy vnímány individui a jako nevědomé též existují v jejich vědomích. Nikoli ovšem jako konkrétní elementy psychologického vědomí (kdo

²²¹ Tamtéž, s. 42. Také Durkheim, É.: *L'éducation morale*, např. s. 51: „Morální cíle jsou tedy ty, jež jejichž cílem je *společnost*. Morálně jednat znamená jednat z hlediska kolektivního zájmu.“ Stejně např. i *L'éducation morale*, s. 88.

²²² Pojetí společnosti jako klíče k morálnímu světu narazilo na dost velký odpor. Durkheim byl mimo jiné obviněn z nerespektování individua. Že je pravda spíš opak ukazuje např. citace v *Sociologie et philosophie*, s. 60. „Lpět na společnosti znamená... lpět na společenském ideálu; ovšem trochu z tohoto ideálu je v každém z nás; je tedy přirozené, že každý jedinec do jisté míry participuje na náboženské úctě, kterou tento ideál vyvolává. Vazba na skupinu tedy nepřímou, ale nutně implikuje vazbu k individuum, a když je ideálem společnosti nějaká zvláštní forma obecně lidského ideálu, když se typ občana prolíná s druhovým typem člověka, pak jsme ovšem vázáni na člověka jako takového. Milujeme-li svou vlast, milujeme-li lidstvo, nemůžeme přihlížet utrpení svých druhů, aniž trpíme sami, aniž pociťujeme potřebu pomoci jim.“ Též *L'éducation morale*, s. 41-68.

by je vnímal, když jsou nevědomé?), ale jako otisk, vsunutí kolektivní představy do psychické povahy vlastní individuu. Vědomí se tak zdvojuje o nevědomou složku nevědomí, o „otisk transcendence“. Jde však o transcendenci zcela nemetafyzickou, o sociálně v individuu.²²³

Durkheim rozlišuje dvě hlediska, z nichž je možné na morálku pohlížet. Jde o hledisko subjektivní a hledisko objektivní. Každý národ, každá sociální skupina má vždy (i když po dobu svého vývoje proměnlivou) nějakou morálku, kterou kolektivně vyznává. Podle objektivní morálky fungují např. státní instituce, soudy apod., ale také podle ní soudí veřejné mínění (*l'opinion*). Vedle toho každé individuum chápe a prožívá objektivní morálku se subjektivním zabarvením. Bezbrhání různost individuálních pojetí nemůže sloužit jako podklad vědeckému zkoumání, jež potřebuje jednoznačné a obecně platné východisko. Proto se Durkheim soustředí jen na morálku objektivní. Věda o morálce, kterou chce ustavit, se v jistém smyslu vymezuje vůči pojmu veřejného mínění. Tento pojem je velmi důležitý, protože reprezentuje obsahy kolektivního vědomí, jež samo je jinak bezprostřednímu zkoumání skryto. Veřejné mínění se zpravidla nekryje se skutečným stavem společnosti. Obsahuje různé předsudky, vášně a nekontrolované přežitky. Proto musí nastoupit věda, která by ukázala, v kterých ohledech veřejné mínění např. obráží, resp. konzervuje přežití formy sociálního života a normy sociálního jednání, byť se již celý soubor morfologických znaků, na nichž spočívají sociální struktury, fakticky proměnil. Taková proměna si ovšem žádá adekvátní změnu jednání a to otevírá prostor pro praktický rozměr vědy, jejímž úkolem je poznat, jakou morálku společnost potřebuje.

Teze o společnosti jako cíli morálního jednání či o nároku vědy, jež postuluje takový typ morálky, kterou společnost potřebuje, vzbudily samozřejmě řadu námitek. Tento nárok ale není obranou konformismu. Je jen zdůrazněním opravdového vědeckého postoje vzhledem k nereflektované se vtírajícím samozřejmostem. Durkheim uvádí: „Řekl jsem, že výchozím bodem, jemuž musí

²²³ Karsenti poznamenává, že totéž bude později Jungem nazváno *sociálním nevědomím*, místem představ skupinového vědomí. Tyto představy tlačí a působí na individuální vědomí a rozštěpují je (Présentation, s. LVII-LVIII).

*odpovídat naše předjímání budoucnosti morálky, není stav veřejného mínění, ale stav společnosti, a to stav skutečně daný, anebo stav, k němuž zřejmě spěje na základě nutných příčin ovládajících vývoj. Je třeba poznat společnost a nikoli způsob, jakým ona sebe samu chápe, protože ten může být mylný“.*²²⁴

Tato pozice dokonce umožňuje sociologicky chápat i případ Sókratův, jenž bývá uváděn jako klasický vzor konfliktu morálního individua a společenských norem. Pomineme-li hlubší rozměr Sókratova působení, je možné souhlasit s Durkheimem, když říká, že Sókratés „*vyjadřoval morálku vyhovující soudobé společnosti ještě věrněji, než jeho soudci*“. Poukazuje na skutečnost, že v důsledku pronikavých změn v tradiční rodové a následně i politické organizaci řeckých obcí, jež vedly i k otřesu starých morálních norem a náboženských a věr, byla potřeba nové morálky nasnadě.²²⁵ „*Úkol vědy se a priori neomezuje na osvětlení tendencí veřejného mínění. Je třeba postihnout stav společnosti a nikoli stav veřejného mínění.*“²²⁶

Jestliže existuje rozdíl mezi mechanickou solidaritou primitivů a organickou solidaritou moderních společností, musí také existovat jakási „mechanická“ a „organická“ podoba morálky, jež by odpovídala míře rozvoje dělby práce a závislosti individuí na kolektivních podmínkách. V tomto smyslu Durkheim uchovává universální nárok morálky – jakožto praktický smysl, který je udělován každému jednotlivému konání v celku dané empirické společnosti. Morální příkaz se vztahuje k sociálnímu celku jako autonomní entitě, ať už jsou jeho formy jakékoli a pro jeho členy znamená vždy *závaznou* moc, zdroj úcty, bez níž není žádná morálka myslitelná. Morálka je to, co zavazuje, tlačí a omezuje individuální citovost a také to, co přitahuje. Opět tu rezonuje dualita aspektů lidské

²²⁴ Durkheim, É.: Sociologie et philosophie, s. 72. Durkheim chce říci, že určit povahu morálky, která je aktuálně potřebná pro určitou společnost nemůže určit veřejné mínění. To totiž může podléhat omylům, zapříčiněným rozdíly mezi evolucí kolektivních představ a morfologických podmínek společností. Jedině věda může a má určit, zda se společenské morální potřeby kryjí s faktickým stavem sociální organizace, který podmiňuje stav kolektivních představ. Sebepojetí společnosti může být vždy „přežití“ nebo naopak příliš revoluční, než aby mohlo samo určovat, co je v dané chvíli pro společnost nejlepší.

²²⁵ Durkheim upozorňuje i na mocný myšlenkový proud sofistů, kteří tuto potřebu vyjadřovali ještě před Sókratem. (Sociologie et philosophie, s. 74.)

²²⁶ Durkheim, É.: Sociologie et philosophie, s. 73.

přirozenosti. Kant podle Durkheima zavádí radikální heterogenitu mezi rozum a citovost, kterou analýza morálního faktu musí odmítnout. Durkheimova pozice s sebou nese nemenší problémy. Vede totiž k rozštěpení individua a k novému kartesianismu. Navíc otázka vztahu mezi individuálním a kolektivním je v tomto pojetí kontradiktorická – jak může jedinec chtít cosi, co jej v jeho podstatě popírá, co jej zavazuje? Durkheima to nevede ke zkoumání vnitřních mentálních procesů jedince, ale k analýze již zpředmětněných, objektivovaných „produktů“.

Nejvýše postavený a vševysvětlující pojem analýzy nalézá Durkheim v pojmu *le sacré*, který sjednocuje kontradikci uvažovaného vztahu mezi jednotlivcem a společností. Posvátné je závazné, nařizuje a vzbuzuje úctu. Zároveň je předmětem touhy. Posvátné zasahuje náš cit, po posvátném toužíme po způsobu „vnitřní vnějškovosti“ (*extériorité intérieure*). Vyrůstá z kolektivní entity, která i přes to, že existuje mimo nás a obklopuje nás, ponechává nám prostor pro účastenství v ní a implikuje naši citovou participaci tím, že nám dává pocítit, jak nekonečně každé individuum přesahuje. Tato entita je skupinou, společností, skupina (*groupe*) je morální osobou par excellence. Je osobním bytím, protože afikuje citovost individuí. Je rovněž bytím morálním, protože touha, kterou nás poznamenává, je absolutní.²²⁷ Jak uvádí Karsenti, kantovsky řečeno je „vyšší forma schopnosti přát si (*toužit*) ta, kde touha má za předmět (*cíl*) sociálně jako takové“.²²⁸ Durkheim jakoby pokračoval v Comtově linii morálky citu, nikoliv ovšem na půdě abstraktní filosofické antropologie, jejímž úkolem je rozkrývat vývoj vědeckých pojmů o člověku, nýbrž sociálna, jako skutečnosti bezprostředně přítomné individuí a tvořícího konstitutivní dimenzi jejich bytí.²²⁹

Zbývá ještě popsat vnitřní charakteristiku morálních pravidel. Durkheim totiž tvrdí, že povaha jakéhokoli činu není určena jeho vlastní přirozeností, ale jeho vztahem k nějaké sociální sankci, ke kolektivně uznávanému pravidlu.²³⁰ Poměr

²²⁷ Durkheim uvádí, že fenomén Deklarace lidských práv je historickým výsledkem procesu vývoje sakrálního, tj. rostoucí nezávislosti individua na kolektivním. Posvátnost je v ní přisouzena již individualitě, to však nic nemění na tom, že původní a v tomto smyslu jedinou pravou morální realitou je společnost, která člověka zároveň překračuje a zahrnuje.

²²⁸ Karsenti, B.: *Présentation*, s. XXXIX.

²²⁹ Viz Karsenti tamtéž.

²³⁰ Toto pojetí je příkladem aplikace metodologických pravidel z *Règles*, viz pravidla pro rozlišování normálního a patologického, ale např. i teorie sankcí z *Division du travail social*.

sankcí plynoucích ze společenských norem vzhledem k danému činu navíc představuje sám princip vnitřního určení morálního faktu. Ať už jde o činy, které jsou společností odměňovány, nebo o činy, jež společnost trestá, jejich povaha je vyměřována podle stávající kolektivní morální normy. Protože žádná z těchto norem není a nemůže být dílem jednotlivce, moralita všech činů je určována *zvnějšku*²³¹ společenským tlakem.

Vnitřní charakteristikou morální zásady je to, že ani ona, ani důsledek vykonaného činu, jenž se k ní vztahuje, nemohou být analyticky vyvozeny z vykonaného činu. „*Pouto, které sjednocuje čin a jeho důsledky, je tu poutem syntetickým.*“²³² Morální i nemorální činy (stejně jako normální a patologické jevy) jsou pak druhově stejné, liší se vzájemně jen tím, jaký typ sociální reakce a sankce je s nimi spojený.²³³

²³¹ „Ačkoli lze snad pochybovat o tom, že všechny sociální jevy bez výjimky se jednotlivci vnucují zvnějšku, pochybnosti jsou téměř vyloučeny v případě náboženských věr a praktik, morálních pravidel a nesčetných právních předpisů, tj. v případě těch nejtypičtějších projevů kolektivního života. *Všechny jsou výslovně povinné; povinnost ovšem dokazuje, že tyto způsoby myšlení a konání nejsou dílem jednotlivce, ale vyvěrají z morální mocnosti, jež je přesahuje, ať už si ji představujeme mysticky v podobě Boha, nebo ji pojmáme světšěji a vědeckěji.*“ (Durkheim, É.: Sociologie et philosophie, s. 27-28, zvýraznil M.S.) Viz také např. Durkheim, É.: L'éducation morale, s. 88-90.

²³² Durkheim, É.: Sociologie et philosophie, s. 48.

²³³ Viz Durkheimovo pravidlo pro rozlišování normálního a patologického, kde normální a chorobné je stejné co do druhu, liší se pouze svým vztahem k normálnímu typu.

Problém hodnot a jejich poznání

Problematika hodnot zaměstnává filosofické myšlení od jeho prvopočátků. V oblasti výchovy jde o problematiku nejméně důležitou, ba klíčovou. Jedná se totiž o to, jakým způsobem, ve jménu čeho a pro jaké cíle vychováváme lidské bytosti, jimž tím umožňujeme vstup do našeho, a tedy již konstituovaného, intersubjektivního světa, nejprve jazyka, a potom i specifické kultury. Výchovou je uvádíme do světa myšlenkových operací, jimž říkáme hodnotové soudy. Tyto soudy se vztahují ke speciálním předmětům, dle nichž řídíme své jednání.

Soudy, jakožto myšlenkové formy artikulující skutečnost, mohou být nejrůznějšího druhu. Různé hodnoty, které v nich stále „vystupují“ v nás někdy dokonce mohou vzbudit dojem, že nakonec jakýkoli soud v nejobecnějším smyslu vypovídá implicitně o nějaké hodnotě. To je však třeba obrátit: i Durkheim upozorňuje na to, že často pokládáme za hodnotový soud prosté konstatování skutečnosti.²³⁴ V běžné životní praxi, v konkrétních situacích dobře víme, co je to hodnota; nebo lépe – všichni máme v této praxi, mluvíme-li o hodnotách, cosi neproblematického na mysli. Zároveň předpokládáme, že hodnoty nějak spoluutvářejí specifickou morální realitu. Ptáme-li se však na to, k čemu se vlastně v hodnotícím soudu člověk vztahuje, zůstává hodnota jako předmět subjektivního vztahu, hodnota sama, resp. její ontologický statut, otázkou.

Durkheim se pokouší problém hodnot řešit ve stejném duchu, jako všechny ostatní problémy, jež nějak stojí na hranici jedinečnosti (subjektu) a objektivnosti. Nezabývá se výslovně historickými řešeními metafyzické tradice, ale usiluje hodnoty odvodit z kolektivního vědomí společnosti, kde zvláštní postavení mají hodnoty morální. Svou pozici se nicméně snaží vymezit oproti dvěma tendencím metafyzického výkladu hodnot, jež však pocházejí z jednoho zdroje. Dříve než se na ni zaměříme, přibližme si ve zkratce historii jejich vývoje, kterou se sám Durkheim explicitně nezabývá.

²³⁴ Durkheim, É.: *Sociologie et philosophie*, s. 90-91.

Od Platóna je svět hodnot oddělen od světa reálného. Druhov^á příbuznost, jež vždy poukazuje na „něco identického“, společného mezi věcmi určitého řádu, byla substancializována a hodnoty (ideje) byly prohlášeny ideálními případy, resp. vzory reálných věcí. Konkrétně to znamená: máme-li před sebou nějakou reálnou skutečnost druhu „a“ (konkrétní morální čin), její vlastní hodnota závisí na tom, do jaké míry naplňuje naši představu ideální podoby vzorové hodnoty „A“ (substancializovaný souhrn všech morálních atributů, abstraktní morálka o sobě). Tímto rozlišením, se z hodnot (ideálních vzorů) staly v jistém smyslu „zásvětní“ či mimosvětské entity, jimž byly připsány božské atributy. To je jedna tendence, proti níž, jak uvidíme, Durkheim staví nitrosvětské, protože ze života společnosti odvozené, pojetí ideálu.

Druhou tendenci, již je potřeba zmínit, představuje podle Durkheima neudržitelné přesvědčení, že věci mají svou hodnotu samy o sobě, a to díky uspořádání jejich vnitřní struktury, odpovídající nějak svému bytostnému určení (být něčím). V jakém vztahu k nim je lidské vědomí není z hlediska jejich hodnoty podstatné, neboť vztah vědomí k věcem je nutně určován právě něčím v povaze těchto věcí, tj. jim imanentní hodnotou a nikoli naopak.²³⁵ I tento předpoklad je platónský, resp. řecký. Podstatný znak řeckého (a později i v evropské tradici převažujícího) pojetí pravdy je ten, že pravda věcí (tedy to, jak se to s věcmi skutečně má) je stále táž, ať je člověkem poznávána či nikoli. Jejich hodnota pramení z jejich vztahu ke světovému řádu, který je naprosto mimo lidský dosah a vliv. V tomto ohledu řecká filosofie (a později evropská věda) nepřekonal^a narativní tradici řeckého mýtu. Zásadní omyl tohoto pojetí spočívá v přesvědčení, že povaha poznané skutečnosti jak je vyjádřena v pojmu se kryje s povahou skutečnosti jak je o sobě (nezávisle na vědomí), že pravda – ἀλήθεια (vnitřní povaha, hodnota) věcí nějak předchází poznání, které ji doslova odhaluje, odkrývá, nalézá. A to v „hotovém“, neměnném stavu, jako by stav námi poznávané věci byl již před tím, než jsme ji poznali, nejen identický s podobou našeho nynějšího poznatku o ní, ale identický i se stavem, v jakém se bude věc

²³⁵ To je ovšem velmi obecná charakteristika, kterou by bylo třeba dále upřesňovat.

nalézat později. Věci jako by měly nehybné, neměnné významy o sobě.²³⁶ Především v morální oblasti byl tento princip považován za nedotknutelný proto, aby byla zaručena neměnnost a závaznost morálních norem. Dějinně i geograficky potvrzená pluralita a vzájemná protichůdnost morálních pravidel však pro tento přístup představuje nepřekonatelný problém. V jistém smyslu se ale obě tendence překrývají a dají se převést jedna na druhou, vycházejí totiž z dvojí formulace Platónovy teorie idejí, ideje jako vzoru a ideje jako participace. Podívejme se teď, jaké je Durkheimovo řešení tohoto problému.

Žádná hodnota podle Durkheima nemůže existovat bez vztahu k nějakému vědomí, tj. o sobě. Hodnoty nejsou přirozenou výbavou, vlastností samotných předmětů, ale předměty nabývají své hodnoty teprve ve vztahu k nějakému subjektu. To se týká celé škály hodnot, ekonomických i morálních. Neexistuje hodnota, u které bychom mohli konstatovat, že je imanentní předmětu, který je reprezentuje, neboť je hodnotou *pro nás*. Proto je pochopitelné, že ve společnosti existuje pluralita hodnotových žebříčků a hodnotových soudů, že každá věc nabývá pro každé individuum různé hodnoty. V případě hodnot morálních je však zřejmé, že jsou do jisté míry nesouměřitelné s hodnotami ostatními, neboť se dotýkají toho nejniternějšího v lidském světě.

Ve vztahu k jakému subjektu, ptá se Durkheim, tedy je a musí být stanovena hodnota morálních věcí?²³⁷ Oproti jiným hodnotám se totiž morální hodnoty vyznačují sobě vlastní naléhavostí a všemi objektivně chápanou závazností. Odkud tedy odvozovat jejich původ, nechceme-li (a nemáme-li mluvit proti zkušenosti, tak ani nemůžeme) jejich zdroj vidět v mravním vědomí individua?²³⁸

Specifičnost morálních hodnot byla formulována v dějinách různými způsoby, jimž je ale převážně společná tendence nějak je vydělovat, separovat od běžných, Durkheim říká světských věcí. Tuto tendenci, jak víme, vysvětluje tradičním spojováním morálních hodnot s náboženstvím. Původně religiozní původ a

²³⁶ Již z hlediska logické konsistence jejího důkazu je tato (adekvační) teorie pravdy neudržitelná. Blíže k tomu např. L. Hejdánek v disertační práci *Pojetí pravdy a některé jeho ontologické předpoklady*. Praha 1952.

²³⁷ Durkheim, É.: *Sociologie et philosophie*, s. 92.

²³⁸ Což podle Durkheima, jak jsme ukázali, není možné.

povaha morálních hodnot jsou vskutku zřejmé – morální hodnota, stejně tak jako náboženské přikázání, se jeví jako nedotknutelná a lidskému světu nadřazená. To je způsobeno tím, že všechny náboženské i morální obsahy uchovává v kolektivním vědomí společnost, která svým tlakem ty které morální hodnoty individuím ukládá. Původně sociální moc kolektivního nároku, jež vykazuje nepochybně tytéž transcendentní rysy jako moc mystická, božská, za kterou byla v dějinách zaměňována, je příčinou a zdrojem objektivních morálních hodnot. Objektivní hodnotový a morální soud je objektivním tehdy, není-li odkázán jen na mínění individua, vnucuje-li se skrze nějakou vnější sílu, skrze sílu kolektivní.²³⁹

Durkheim se ve dvou bodech opět vymezuje vůči Kantovi. Kantův morální čin je morálním o sobě, jeho pružinou je pouze autonomně určená, autonomně určenému pravidlu povinovaná dobrá vůle. Morální filosofie je ale zdůvodněna způsobem, který je pro sociologa nepřijatelný. Jestliže platí výše uvedený závěr, že „pokud existuje nějaká morálka, systém povinností a závazků, je nutné, aby společnost byla morální osobou, kvalitativně odlišnou od osob jednotlivců, které zahrnuje a z jejichž spojení vzešla“²⁴⁰ není už žádný důvod postulovat kvůli poslednímu zdůvodnění morálky existenci Boha, jak to dělá Kant.²⁴¹ Společnost sama přebírá transcendentní a účelové atributy boží a stává se vysvětlením původu morálních hodnot i morálního jednání, morálních faktů. „Je třeba“, říká Durkheim, „vybrat si mezi Bohem a společností: nebudu zde zkoumat důvody, jež by svědčily pro jedno či druhé řešení, která jsou stejně koherentní. Dodávám jen, že z mého pohledu je tento výběr nedůležitý, protože nevidím v božství nic jiného, než přeměněnou a symbolicky myšlenou společnost.“²⁴²

R. Aron poukazuje na fakt, že Durkheimovo přenesení transcendentních či posvátných charakteristik z Boha na společnost znamená ve skutečnosti nikoli východisko ze slepé uličky metafyziky, která si musí vypomáhat „zavěšováním

²³⁹ Durkheim, É.: Sociologie et philosophie, s. 94. „Společenský soud je totiž ve srovnání se soudy individuálními objektivní; žebříček hodnot je tak uchráněn před subjektivním a proměnlivým hodnocením jednotlivců: ti najdou vně sebe úplně hotovou klasifikaci, která není jejich dílem, která vyjadřuje něco zcela jiného, než jejich osobní pocity, a které jsou nuceni se podřídít.“

²⁴⁰ Tamtéž, s. 58.

²⁴¹ Viz Kant, I.: Kritika praktického rozumu, Druhá kniha, druhá hlavní část V, Existence boží jako postulát čistého praktického rozumu. Praha: Svoboda, 1996, s. 212-225.

²⁴² Durkheim, É.: Sociologie et philosophie, s. 74-75.

lidské morálky na nebesa“, nýbrž prosté sofisma. Durkheimův pojem společnosti, jakkoli hluboce promyšlený, zůstal nedostatečně definován. I Durkheim ví, že není *jedna* společnost ani *nějaké* společnosti, říká Aron, že jsou pouze lidská uskupení (*groupements humains*). Potom ale nevíme, jak vypadá společnost ekvivalentní Bohu – o jaký její druh konkrétně jde? Je to rodina, společenská třída nebo národní společnost? Durkheimova teorie se tak může obrátit proti záměrům samotného autora, jehož úmysly byly vedeny touhou pomoci uvést do života společnosti a jeho reflexe vládu rozumu. Takto pojatou společnost a její ideály lze ztotožnit prakticky se vším, s různými pseudonáboženstvími naší doby.²⁴³

Je-li společnost původcem morálních hodnot a víme-li zároveň z *Division*, že společnost se stále vyvíjí, musí se morální hodnoty v průběhu dějin stále proměňovat. Jak potom může existovat něco takového, jako objektivní žebříček hodnot, které žádá společnost nezpochybňuje? Jeho závaznost totiž Durkheim *a priori* postuluje a ani se nepokouší problematizovat jeho existenci. Společnost není v dějinách právně, morálně, nábožensky ani jinak identickou entitou, jedním lidstvem, leč abstraktně. Společnosti se vyvíjejí, navazují jedna na druhou a mezi nimi se objevují značné rozdíly. Positivní věda nám poskytne nejvýš jejich popis a vzájemné srovnání. Nevysvětlí ale, jak je možná univerzalita některých morálních příkazů (lásky, prohibice vraždy, krádeže atd.). Moderní společnost s sebou přináší i sílící nárok lidské autonomie jakožto univerzalitu individuálního, sobě se ukládajícího zákona.

Durkheim se tuto rostoucí univerzalitu morální autonomie (kromě odpovědi z *Division*, kde analyzoval historické objektivní podmínky vzniku autonomie) pokouší vysvětlit i z hlediska „čisté“ filosofie pomocí pojmu společenského ideálu a tím také završuje svou koncepci společnosti jako morální bytosti. Lze souhlasit s tím, říká Durkheim, že morální hodnota je vždy dána vztahem věci k nějakému ideálu, ale tento ideál je třeba chápat jinak než dosud, ne extrasvětsky. Viděli jsme, že v rovině hodnotově neutrálního vědeckého popisu dochází Durkheim k závěru, že zvyky, právo i morálka se proměňují v závislosti na dějinném období i prostorovém rozložení společností, v nichž se vyskytují. V rovině filosofické

²⁴³ Aron, R.: *Les étapes de la pensée sociologique*, s. 395.

však Durkheim v žádném případě není morálním relativistou. Naopak je přesvědčen, že svět kolektivních představ garantuje jedinstvo a pravost každé morálky. Jestliže říkáme *každé morálky*, pak se tím nemyslí pouze pluralita morálních stanovisek, v kterémžto případě by předcházející teze byla nutně kontradiktorická. Durkheimovi jde o zdůraznění relevance té které morálky dobovým a místním podmínkám společností na různém stupni vývoje a civilizace (to jsme ukázali už v souvislosti s rozlišením kompetencí vědy a veřejného mínění).

Durkheim je však neochvějným zastáncem názoru, podle něhož dynamická síla vlastního života kolektivních představ vytváří v každé společnosti nad rámec daných objektivních podmínek (vycházejících z morfologického substrátu) skutečnost ne-danou, novou skutečnost *sui generis*, kterou se řídí vývoj morálních hodnot, a která je nadána jakousi vnitřní rozumností. Touto skutečností je kolektivní ideál, jehož hodnotou se poměřuje každá hodnocená věc.²⁴⁴ Pojetí ideálu (a morálky) se v dějinách samozřejmě proměňuje (stejně jako všechny hodnoty, které mu podléhají), protože se mění i skupiny, které ideál formulují. Nestálost a dějinná mnohoznačnost morálního světa je důsledkem toho, že forma morální skutečnosti je vždy podmíněna nějakou sociální skupinou, resp. morfologickými podmínkami uspořádání této skupiny.²⁴⁵

²⁴⁴ Přestože je ideál skutečností přesahující dané a není tedy přirozeným, ve smyslu fyzicky se vyskytující se věci, je podle Durkheima *dán*, jenže jinak – ideálně, jakožto ideální skutečnost. Elementárním příkladem ideálů jsou Durkheimovi pojmy. Ideály se mohou ustavit jen v jazyce (*Sociologie et philosophie*, s. 107), v myšlení jakožto pojmy. Jsou ideálními, tj. v jistém smyslu absolutními vyjádřeními věcí, které jsou jimi strukturovány. Každá jednotlivá věc musí splňovat určitá kritéria, aby mohla být vyjádřena v určitém pojmu. V jazyce, resp. v aktech souzení, se ukazuje podstatný rozdíl mezi daným (*hic et nunc*) a ideálním (kritériem): existenční soud se vztahuje k danostem, bezprostředně pozorovatelné realitě, jejíž vlastnosti v soudu konstatují, zatímco předmětem soudu hodnotového je přisuzování nějaké hodnoty něčemu, čeho hodnota není dána o sobě (např. na způsob tvrdosti tělesa), ale vždy jen ve vztahu k nějakému vědomí. Aby byl hodnotový soud objektivní, jeho úběžníkem nemůže být z výše uvedených důvodů ideál, jenž je obsažen pouze v individuálním vědomí, už proto ne, že jazyk (ve kterém individuum strukturuje své myšlení) sám je bytostně kolektivní skutečností. Zárukou objektivity hodnotového soudu tak může být jedině ideál kolektivní, ideál, jenž je zapuštěn v hodnotícím aparátu dané společnosti. Existenční a hodnotové soudy jsou ale výsledkem *téže* schopnosti souzení. Prvky z nichž jsou vytvořeny jsou stejné, proto podle Durkheima nemohou být ani ideály druhově odlišné od daností. Mají stejně reálnou existenci, akorát se projevují jinak, než běžné předměty.

²⁴⁵ Durkheim, É.: *Leçons de sociologie, physique des mœurs et du droit*. Paris: PUF, 1950, s. 46: „Morálka je vždy dílem skupiny a může působit jen tehdy, ochrání-li ji autorita této skupiny.“

Stejně jako Comte je však Durkheim přesvědčen, že *existuje něco jako společenský pokrok k vyšším vývojovým formám*. Z jeho teorie poznání víme, že hybnou silou sociálního vývoje je intelekt kolektivních představ, nadindividuální kolektivní rozum.²⁴⁶ Tento rozum představuje vrchol přírodní evoluce a směřuje v morálním sebeuvědomění stále výš. Durkheimovo pojetí morálního vývoje společnosti můžeme nikoli snad ztotožnit, ale alespoň přirovnat a vidět některé společné rysy s eschatologickým obsahem křesťanské ideje pokroku, či s hegelovskou cestou sebepoznávání absolutna. Stejně jako u Hegela je i zde vědě přisouzena nejvyšší role v reflexi tohoto procesu ideační a idealizující transformace daností, procesu plodícího ve společnosti morální hodnoty.

Durkheim choval hluboké přesvědčení, že na základě vědeckého poznání společnosti a jejího morálního stavu a především jejích potřeb, budeme schopni nalézt vhodné metody výchovy nové generace, která bude pokračovat v udržování toho, čeho bylo dosaženo a v tvoření nových hodnot. Tato víra, tkvící v přesvědčení o nejnuitnějším poslání sociologie, ovšem není výronem žádného sentimentu, ale je důsledkem závěrů Durkheimovy reflexe. Právě ona nejspíš vyvrací námitky obviňující jej z morálního konformismu.²⁴⁷ „... *Společnost je... především soubor idejí, věr, citů všeho druhu, které se uskutečňují skrze individua; a na prvním místě mezi těmito idejemi stojí morální ideál, jako hlavní důvod jejího bytí. Chtít společnost znamená chtít tento ideál, takže se někdy může stát, že upřednostníme zánik společnosti jakožto materiální entity, spíše než bychom zavrhli ideál, jehož je ztělesněním. Společnost je ohniskem usilovné intelektuální a morální aktivity s dalekosáhlou působností.*“²⁴⁸ (zvýraznil M. S.)

Společenskou potřebou není konzervace panujícího stavu, ale rozvinutí se v morálně vyšší stav, kde hodnota individuálního lidského poslání a odpovědnosti se stane hlavním účelem. Hnací silou tohoto vývoje je tvorba morálních ideálů,

²⁴⁶ Viz např. *Sociologie et philosophie*, s. 74-77.

²⁴⁷ Okrajový prostor pro morální život a cíle morálního jednání, které jsou z hlediska individua průměrné – to jsou námitky, vznesené proti této teorii; dle Durkheima by měly smysl jen tehdy, kdyby společnost byla považována jen za „soubor jedinců, kteří ji vytvářejí a za prostor, který obývají“. Durkheimova společnost je ale především morální entitou. „Společnost není soustavou orgánů a funkcí“, říká, že „je ohniskem vnitřního morálního života.“

²⁴⁸ Durkheim, É.: *Sociologie et philosophie*, s. 67.

kteřé jsou sice vždy jen momentálním symbolem určeným k překonání, ale díky nim se společenské podmínky stále přetvářejí a kolektivní společenská bytost uskutečňuje své určení. Společnost je nejvyšší morální realitou, protože plodí ideály, které jsou přirozeným tkanivem vztahů kolektivního morálního života, jemuž jsou všechna individua povinována.²⁴⁹

Že Durkheimovo pojetí společnosti překračuje ryze pozitivistické schéma zdůrazňuje též jeho současník, kantovec Célestin Bouglé. Podle něj se úloha durkheimovské společnosti nevyčerpává pouhou interakcí těch sociálních funkcí, jež vedou k pouhému přežívání. Skutečnou funkcí společnosti je vytváření ideálů. Historická kontinuita kolektivně uznávaných elementárních morálních pravidel je zjevně spojena s formulací ideálu jako podstatnou funkcí kolektivního rozumu. Každá společnost má jinou koncepci ideálu, ale směr, kterým se ubírá vývoj lidstva, vykazuje tendenci k jeho stále civilizovanějším a humánnějším formám. „*Jednou naše společnosti znovu poznají chvíle tvůrčího vření, z nichž vyvstanou nové ideály a objeví se nové myšlenky, jež po určitý čas lidstvo povedou.*“²⁵⁰

Podívejme se ještě na Durkheimův výměř morální vědy (*science des mœurs*). Nárok vědy, která chce zkoumat pouze *vykazatelné skutečnosti* je tam, kde se nám zkoumaný předmět nedává bezprostředně, problematický. Zkoumání pravých příčin a souvislostí jevů je problematické už v obecné sociologii, která musí hledat vždy nějaké reprezentativní, zástupné symboly, skřze něž lze teprve usuzovat na pravé příčiny zkoumaných jevů. Durkheimova metoda, která se chce orientovat pouze na vnější, věčné znaky zkoumaných jevů, platí i pro morální realitu.

²⁴⁹ „Kde by vzal (jedinec – M. S.) odkázaný jen na své síly schopnost k tomu, aby překonal sám sebe a jak by ho to vůbec mohlo napadnout? Jeho osobní zkušenost mu sice může dovolit rozlišovat budoucí a žádoucí cíle od cílů už uskutečněných. Ale ideál není jen něco, co tu chybí a co si přejeme. Není jen budoucností, o kterou usilujeme. Ideál svým způsobem existuje; má svou vlastní skutečnost. Pojímáme ho jako něco neosobního, co se vznáší nad jednotlivými vůlemi a pohání je. Kdyby byl výplodem individuálního rozumu, odkud by přišel k tomu neosobnímu rázu? Tím bychom problém nevyřešili, ale jen odložili. Protože tato neosobnost je pouhým faktem, takřka totožným s tím prvním, a je potřeba ji vysvětlit. Jestliže jsou si jednotlivé rozumy tak blízké, neznamená to snad, že musejí pocházet ze stejného zdroje, že se musejí podílet na společném rozumu?“ (Sociologie et philosophie, s. 105.)

²⁵⁰ Durkheim, É.: Les formes élémentaires de la vie religieuse, s. 611.

Věda o morálce nevyplývá přímo z principů sociální vědy. Je vědou autonomní, vědou svého druhu. Jejím předmětem má být zkoumání společenského ideálu. Ne ve smyslu, který Durkheim kritizuje u jiných sociálních filosofů (kdy je ideál předem daný jako kritérium hodnocení). Zkoumáním ideálu Durkheim rozumí proces vědeckého zkoumání vnějších projevů vnitřního morálního pnutí společnosti, vedoucí k pochopení zákonů sociální dynamiky a perspektivy, v níž se společnost vyvíjí.

V jedné odpovědi na námitku podává Durkheim definici programu této vědy: *„Věda o morálních faktech, jak ji chápu já, je právě aplikací lidského rozumu na morální řád tak, abychom ho nejprve poznali a pochopili, a poté řídili jeho změny. To není můj vlastní úsudek. Naopak, hlavním cílem tohoto metodického užití rozumu je, aby nás uchránil před návrhy vlastního úsudku, máme-li jaký, aby nechal promlouvat samy věci. Věci, to znamená současný stav veřejného mínění a jeho vazba na společenskou skutečnost, jejímž vyjádřením má být.“*²⁵¹

Pozná-li věda o morálních faktech, jakými zákony se řídí morální život společnosti, umožní to do budoucna jeho stále lepší regulaci a korekci, stejně jako je možné díky fyzice ovlivňovat a využívat věci přírodního světa. Morálku proto nemůže studovat obecná sociologie, poněvadž svět morálních faktů je spjat s ideály, které konstituují ve společnosti zcela zvláštní realitu a nemohou být pojednávány stejně spolu s ostatními sociálními fakty. Vyrůstají sice ze stejného (kolektivního) základu, ale jejich povaha i funkce je jiná než povaha a funkce ostatních sociálních skutečností.

Morální svět *pobízí člověka k činu* v té míře, jakou ho zároveň poutá k ideálním cílům, tj. k něčemu, co není dosud objektivně k dispozici, co jej nekonečně přesahuje. Charakter *sui generis*, jaký Durkheim přisuzuje morálním faktům znemožňuje, aby mohly být dedukovány z něčeho jiného, než z toho, čím samy jsou, z čeho jsou utvořeny. *„Věda, o které mluvím, není sociologie obecně, a nechci tvrdit, že zkoumáním struktury společností, jejich ekonomického, politického či jiného uspořádání lze vyvodit morální aplikace. Jedinou vědou, jež*

²⁵¹ Durkheim, É.: Sociologie et philosophie, s. 74-75.

může poskytnout prostředky přístupu k morálním věcí, je speciální věda o morálních faktech. Jsem přesvědčen, že tato věda o morálních faktech je vědou sociologickou, ale jde o velice zvláštní odvětví sociologie. (...) Zajisté, morální fakty jsou svázány s ostatními sociálními fakty a nelze si je od nich odmyslet, ale ve společenském životě vytvářejí jasně vymezenou sféru, a všechny praktické úvahy o této sféře mohou být vyvozeny jen z teoretických úvah jež se vztahují k témuž řádu věcí.“²⁵²

Závěrem ještě dodejme, že ačkoli chce Durkheim ustavit zvláštní disciplínu pro studium morálních faktů, existuje podle něj paralela ve třech formách transcendence, kterou vykazují nejnázornější manifestace společenského života. Morální ideál je ve stejném vztahu k lidskému jednání, jako je vztah sociální skupiny k individu, nebo vztah posvátného k profánnímu. Existuje stejně nekonečná sociální distance mezi individuem a společností, egoistickými zájmy a morálním ideálem a profánním a posvátným světem. Tato transcendence způsobuje ve všech zmíněných vztazích to, že se lidská přirozenost podřizuje kolektivním tlakům, aby mohla vejít do kontaktu s tím, co přesahuje její vlastní existenci. Sociální fakty ukládají pravidla individuálnímu chování a totéž platí i pro obě další oblasti, morálku a sakralitu. Ve všech případech jsou nezbytné *sociální procesy učení*, které člověku umožní kontakt s transcendentním světem: konkrétně jsou to formy sociální interakce, náboženské rituály, a pro oblast morálního života morální výchova.

²⁵² Durkheim, É.: Sociologie et philosophie, s. 81-82.

IX. Durkheimova teorie morální výchovy a některá její východiska

Durkheimův zakladatelský význam v oboru sociologie výchovy je všeobecně znám. Bývá dokonce označován za zakladatele této disciplíny. Začneme-li se však zabývat Durkheimovým pojetím výchovy blíže, zjistíme, že se v něm skrývá mnohem víc, než bychom dnes očekávali skrze uvedený termín „sociologie výchovy“. Tam, kde se jeho myšlení dotýká problému člověka jako vychovávané bytosti, je tato sociologie natolik „filosofující“, že je zcela legitimní tematizovat ji jako svébytnou sféru filosofie výchovy, jako nový pokus o uchopení transcendentního původu lidskosti člověka, společnosti a dějin. Výchova je tu zcela provázána s problematikou morálky, jejího původu a dosahu v sociálním životě. Navíc výraz „sociologie“ zde zahrnuje různé perspektivy myšlení a pojmové duality, které durkheimovský badatel odkrývá jednou jako provokativní protiklady, jindy opět jako inspirativní výzvy k novému promýšlení problémů starých jako celá evropská myšlenková tradice. Narazíme i na potíže plynoucí z jisté nedůslednosti – Durkheim například nikdy jednoznačně nedefinoval vztah mezi ontogenezí a antropogenezí, kterýžto vztah je předpokladem pro formulaci klíčového termínu jeho pedagogické teorie, „socializace“.²⁵³

Z komplikované struktury Durkheimovy „pedagogiky“ se v této kapitole pokusím ve stručnosti ukázat vazbu morálního principu na rozumový náhled autonomního individua, kterážto vazba přirozeně vyplývá ze sociologické analýzy evolučně pojatých elementů morálky a fenoménu posvátného. Celý následující text má být jakousi ilustrací toho, že samo téma výchovy je u Durkheima vyvrcholením pojmové triády sacré – morale – éducation, nebo v jiné podobě sociétéé – autorité – personnalité.

²⁵³ Queiroz de, J.-M.: Socialisation et individuation chez Durkheim, s. 22. In: Durkheim sociologue de l'éducation., s. 22-32. Paris: L'Harmattan, 1993.

Morální výchova a posvátno

Viděli jsme, že východiskem celé Durkheimovy sociologie je odmítnutí tradičního epistemologického schématu subjekt-objektového vztahu a jeho nové vymezení jako vztahu individuálního a kolektivního subjektu ve smyslu dvou komplexních a vzájemně provázaných struktur. Teorie výchovy vycházející z tradičního schématu často interpretovaly výchovnou situaci jako vztah do sebe uzavřeného subjektu a obsahu vzdělání. Durkheim však říká, že ve výchově jde o vztah otevřené struktury individuální přirozenosti a individuu vnějších kolektivních představ, majících vzhledem k němu povahu autoritativního tlaku (*contrainte*).²⁵⁴

V této perspektivě se ukazuje, že autonomie lidské bytosti není nějakou vlastností subjektu či jemu imanentní potenci, ale rodí se na půdě střetu individuálního a kolektivního, z pronikání kolektivních představ do jednotlivých vědomí. Rozhodující roli hraje kulturní tradice v nejobecnějším slova smyslu, společensky tradované obsahy vědění a citovosti, spojené s logickými (poznávacími) kategoriemi a kategoriemi morálními (morální závazek k bližnímu, představovanému na různých rovinách odstupňování obecnosti: rodina – národ či vlast – lidstvo).²⁵⁵

Škola je místem, kde má dojít k transmisi kolektivních představ jako celku. Jejím úkolem je 1) v dítěti vytvořit vědomí příslušnosti ke konkrétním morálním hodnotám (u Durkheima spjata s národnostní a politickou myšlenkou idejí

²⁵⁴ Srv. Durkheim, É.: *Sociologie et philosophie*. Durkheimova teorie kolektivních představ do jisté míry předjímá Kuhnův pojem paradigmatu, Jungovo „kolektivní nevědomí“, ale je i jednou z předzvěstí francouzského strukturalismu a genetické psychologie Piagetovy. Stjepan Meštrović upozorňuje na opomíjený fakt, že Piaget si Durkheima velmi cenil. V *Le jugement moral de l'enfant* píše, že přijal „ústřední tezi Durkheimovy teorie, která implikuje vysvětlování morálky společenským životem a interpretaci jejích změn v termínech proměnlivé struktury společnosti“. Cit. dle Meštrović, S.: *De Durkheim à l'ère postmoderne et au-delà*, s. 161. In: *Durkheim sociologue de l'éducation*, s. 157-166.

²⁵⁵ Durkheim, É.: *L'éducation morale*, s. 63. „Rodina, vlast, lidstvo představují rozličné fáze našeho sociálního a morálního vývoje, které jedna druhou připravovaly, a proto jim odpovídající uskupení se překrývají, bez toho že by se vzájemně vylučovala. Všechna tato uskupení sehrála svou úlohu v historickém vývoji a v současnosti se vzájemně doplňují; každé má svoji funkci. Rodina obklopuje individuum zcela jiným způsobem, než vlast a odpovídá jiným morálním potřebám. Nemí tedy třeba vybírat si mezi nimi. Člověk je morálním jen tehdy, když je poslušen vlivu všech tří.“

Francouzské republiky a s normalizací vzdělávání v celé zemi) a 2) umožnit dítěti vstoupit do světa kategorií, kterými je určena moderní společnost jako vědeckotechnická realita s vysoce rozvinutou dělbou práce.

Současná škola musí daleko pružněji reagovat na změny v sociální struktuře, neboť míra různosti individuí je obrovská a vyžaduje rozvinuté techniky adaptace. Výchova hraje u Durkheima roli mediátora mezi kolektivním a individuálním rozumem, resp. společností a lidskou osobou, avšak není ve své podstatě a svém určení vysvětlitelná ani politickými, ani jen sociálně-historickými předpoklady. Proto i Durkheimův specifický pokus vypracovat projekt nové morální výchovy nebyl jen politickým (konkrétně republikánským) aktem, nýbrž pokusem o reformulaci tvořivých potencií, dřímajících ve fenoménu posvátného. Jeho cílem bylo nahradit metafyzickou, resp. „náboženskou“ autoritu morálky a mravní výchovy na školách autoritou „laickou“, která by vyplynula z racionálně vedené sociologické úvahy, založené ovšem na nějakém ústředním pojmu, nadaném stejně autoritativní mocí, jakou disponovala morálka náboženská. Durkheim chce uchovat posvátný charakter morálky, ovšem v nemetafyzické podobě.

Drtivá většina Durkheimových současníků byla vychována v morálním prostředí katolicismu. Náboženství proto stále zůstávalo jediným reprezentativem morálky a autority, k němuž se mohli učitelé i žáci obracet, byť by i popírali jeho pravdivost a hodnotu. Durkheim si uvědomoval, že tak jako musí každý systém morálních pravidel být těsně svázán s hodnotami dané společnosti a vytvářet konsensus s veřejným míněním, musí i každý nový systém mít úzkou vazbu na ten předcházející. Jinými slovy – Durkheim požaduje reformu, nikoli revoluci. Ideje a kolektivní představy společnosti nelze měnit ze dne na den, ale vyžaduje to dlouhodobé úsilí. Navíc zdůrazňuje, že nelze odvrhnout pojem posvátného, aniž bychom ho nahradili jiným a přinejmenším stejně nosným. Jestliže zmizí posvátno, zmizí i morálka. Mnozí interpreti jsou tu s Durkheimem zajedno – pokud není daná morálka založena na nějaké formě posvátného (ve smyslu všeobecně uznávané nedotknutelnosti pravidla či příkazu), je vždy morálkou

slabší ve srovnání s tou, která na posvátnu založena je.²⁵⁶ Vazba projektu laické morálky na „posvátno“ se jeví na první pohled jako paradoxní, avšak jde o posvátno, které se prosazuje skrze požadavek racionality proti morálce založené na metafyzickém imperativu náboženství. Autorita mravního příkazu musí zůstat posvátná a Durkheim ji vyjadřuje v pojmu společnosti jako zdroji morálního života. Společnost – podle jeho vlastních slov – je v podstatě reformulovaným Bohem staré filosofie a jazyk, kterým je popisována, zůstává v zásadě jazykem náboženského zanícení.

Náboženství ovšem, jak víme, neznamenalo pro Durkheima tu či onu pozitivní nauku o Bohu, nýbrž dynamickou duchovní sílu kolektivních představ, díky níž se společnosti vyvíjejí, sílu, která se v moderní době přetavila do podoby adorace individua, lidské personality. V tomto smyslu je celá Durkheimova sociologie náboženská. Od roku 1895 se náboženství stalo základním interpretačním klíčem ke všem oblastem a fenoménům sociálního života. Sám o tom píše: *„Bylo to právě roku 1895, kdy jsem zřetelně pocítil rozhodující roli, kterou hraje náboženství ve společenském životě. V tomto roce jsem poprvé našel prostředek sociologického přístupu ke studiu náboženství. Bylo to pro mne zjevení. Ta přednáška²⁵⁷ z roku 1895 představuje demarkační čáru ve vývoji mého myšlení a všechna moje předešlá zkoumání budou muset být znovu pojednána v novém světle, aby byla harmonizována s těmito novými přístupy.“*

²⁵⁶ Pickering, W. S. F.: La morale laïque de Durkheim était-elle réellement laïque? In: Durkheim sociologue de l'éducation, s. 100-109.

²⁵⁷ Durkheim naráží na přednášky ze sociologie s názvem *La Religion*, který vypsál na universitě v Bordeaux pro akademický rok 1894-95, cit. dle Steiner, Ph.: La sociologie de Durkheim, s. 21-22. Náboženství se stalo novým paradigmatem sociální vědy a např. J. A. Prades razí pro Durkheimovu sociologii termín „*socio-religiologie*“: „Socio-religiologií nazýváme intelektuální úsilí a vědní disciplínu, jejímž předmětem je promýšlení a konstrukce teorie člověka a společnosti, vyrůstající ze světla teorie posvátného a náboženství.“ (Prades, J. A.: *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*. Paris: PUF, 1987, s. 32)

Durkheimův specifický racionalismus a pedagogika

Durkheimovi samozřejmě nešlo o to, aby se vyučovalo jeho pojetí morálky, ale o praktické užití jím vypracovaného teoretického fundamentu morální vědy v pedagogice. A protože je přesvědčen, že ve skutečnu (*le réel*) není nic, co by nepřekonatelně vzdorovalo vědeckému poznání, že svět reálný, který žijeme a svět ideální, který máme uskutečňovat, je popsateľný stejnými prostředky, aplikuje Durkheim epistemologické a metodologické principy sociální vědy i na morální skutečnost a otázku výchovy. Základem těchto principů je hluboká důvěra v racionalitu.

Ve světle tzv. postmoderních snah o znevážení či rovnou odmítání rozumu se jeví jako velice aktuální Durkheimův důraz na to, že rozum může sám sebe opravit jen tak, že se stane více rozumným. O svém omezení ví jen tehdy, když si to sám uvědomí. Osvícenské pojetí rozumu přestalo z dobrých a nutných důvodů platit, ale pluralita hledisek, kde se pravda stává předmětem diskuse, kdy se mluví o „kritériích pravdy“, otvírá daleko větší nebezpečí, nežli dogmatická racionalita Evropy klasického věku. Smysl Durkheimova odkazu musíme v této souvislosti vidět ve zdůraznění evoluční povahy rozumu a stále se prohlubující humanizace všemi směry, ovšem při zachování tohoto rozumu jako jediného nástroje tohoto procesu.²⁵⁸ Jde o pokus vypracovat nové pojetí rozumu, jeho významu a dosahu, vypracovat „racionalismus“ nového typu.

Nový typ racionalismu musí podle Durkheima vycházet z faktického poznání hlavních rysů moderní společnosti, nebýt jen ideologií či filosofickým postulátem abstraktního uvažování. Jeho předmětem se má stát analýza profesní specializace, růst vnitřní nezávislosti individua, fenomén přesunu autority z kolektivity na individuum a uvolnění jedince k morálnímu jednání ve světle ideálu nikoli společnosti či nějaké dílčí skupiny, nýbrž člověka jako takového. Klíčovou

²⁵⁸ Durkheim se ve své době též musel vymezovat vůči ostrým kritikám „racionalismu“ a to ze strany spiritualisticky či voluntaristicky naladěných současníků, jejichž nejfilosofičtějšími představiteli byli H. Bergson a Ch. Péguy.

disciplínou je sociologie, jako historická a srovnávací analýza kulturních obsahů a jejich transmise do individuálních vědomí.

V pasáži ze závěru *L'éducation morale* čteme řádky, které spojují vědu s význačnými národnostními rysy Francouzů: „*Myslet vědecky bude vždy znamenat myslet pomocí určitých a definovaných pojmů... Avšak zřítí se rozlišování a určování pojmů by znamenalo upadnout do mysticismu... Znovu opakuji, chybou není hledání jasných idejí, tj. racionalizování věcí, ale příliš dlouhé ustrnutí na elementární a zjednodušené formě racionalismu, na racionalismu příliš jednoduchém. Můžeme tedy dosáhnout o něco živějšího citu pro to, co je ve věcech komplexní, bez toho abychom ztratili to, co je význačné pro základní tendenci našeho národního temperamentu.*“²⁵⁹

V pedagogice princip racionalizace věcí, ve smyslu jejich komplexního uchopení, platí bezpodmínečně. Pedagogika je disciplínou, stojící na pomezí vědy a platónské dóξα a pohybuje se neustále mezi analýzou faktů a aktivním působením, které je orientováno nějakým ideálem.²⁶⁰ Je *théorie pratique*, praktickou teorií. Protože sama nemůže vypracovat a obhájit principy, na nichž v posledku spočívá (vyjádřené především v ideálu, s nímž vždy nějak pracuje, v cílech, které si klade), musí vycházet z analýzy obecnější, konkrétně ze sociálního pouta a vzájemných vztahů mezi výchovou a společností. Pedagogická reflexe se ukazuje být rubem či praktickým dopracováním sociologické reflexe, v jejímž světle se výchova ukáže jako zásadní sociální instituce, zajišťující přenos a infiltraci kulturních obsahů (kolektivních představ) do vědomí všech individuí a prodlužující tím samo trvání společnosti. Jak čteme v *Éducation et sociologie*:

²⁵⁹ Stjepan Meštrović upozorňuje na fakt, že současná situace v evropském myšlení plošně indoktrinuje globalizační tendence na úkor národnostních, ve výchově pak bez dostatečného filosofického (ideového) základu (De Durkheim à l'ère postmoderne et au-delà, s. 163. In: Durkheim sociologue de l'éducation, s. 157-166). Již Durkheim ale věděl o rozdílu mezi nacionalismem škodlivým (nationalisme malin) a neškodným a naopak plodným (nationalisme anodin).

²⁶⁰ Viz k tomu např. Gautherin, J.: Le durkheimisme: sociologie ou pédagogie, science ou doxa?, s. 180. In: Durkheim sociologue de l'éducation, s. 178-185.: „Vidíme, jak pedagogika, která se vědě podobá, avšak vědou (v přísném smyslu – M. S.) není, sleduje záměr, jenž není ani teoretický, ani čistě praktický, nýbrž teleologický.“

Viz podrobnější výklad Durkheimova pojetí vztahu mezi pedagogikou a vědou o výchově v kap. X. této práce.

*„Považuji za postulát veškeré pedagogické spekulace, že výchova je jak svým
původem, tak svou funkcí, věcí navýsost sociální“*

Společenské pozadí východiska Durkheimovy morální teorie. Pojem profesní skupiny.

Význačným rysem Durkheimova myšlení je, jak už jsme naznačili, jistý nacionalismus, který počítá s existencí obecně národních charakterů. Každý národ něco přinesl do celkového objemu vědění. Francouzům Durkheim přisuzuje objev toho, že smysl všech pojmů je naplňován teprve skrze poznání fakt, které je třeba uchopit v jejich předmětnosti, věcnosti, tak, jak se nám jeví. Podle něj jde o objev, který vedl k překonání formalismu a apriorismu abstraktní filosofie. Duch Francouzů, píše, francouzský *esprit*, spočívá právě v tomto niterném vědomí, že duch a skutečnost patří k sobě, že pravá myšlenková jemnost je možná jedině zároveň se svým kontrapunktem, s geometrickou přesností.²⁶¹

Pro morální výchovu je klíčové vypracovat novou, racionální vědu o morálce, založenou na zkoumání faktů. Morálka tak pro Durkheima není jen teoretickým problémem, který má tematizovat sociální věda jako jednu z oblastí kolektivního bytí, ale i klíčem k národní angažovanosti a duchovní obrodě obyvatelstva.²⁶² Staré hodnoty vybudované především na autoritě katolické církve se zhroutily a hodnoty republiky, jejíž ideologie má být plně racionální a tedy laická, musejí být teprve nově argumentovány. Durkheim reflektuje jako mnozí jeho současníci přítomnost dějinného zlomu, přechodu od tradičně uspořádané společnosti ke společnosti moderní, kdy se proměňují hodnoty a cíle lidského života, kdy se proměňuje samo pojetí člověka a kdy tedy přestávají stačit prostředky tradiční

²⁶¹ Taková byla i celková intelektuální atmosféra tehdejší Francie. Již Hippolyte Taine se domnívá, že francouzské myšlení je specifické vůči všemu ostatnímu, co se dosud v tradici evropské filosofie a vědy objevilo. Podle něj má být konkrétně jakousi syntézou německé a britské filosofie a korigovat vyhraněnosti obou tradic – empiristické a racionalistické (resp. idealistické). Viz Tainovu studii o J. S. Millovi, *Le positivisme anglais* (1864).

²⁶² Národnostní zabarvení ideje nové morálky ukazuje např. *La science sociale et l'action*, s. 274: „Jestliže existuje nějaká země, kde je věc individualismu skutečně věcí národní, je to země naše; neboť žádná jiná nespojila svůj osud tak těsně s osudem těchto idejí. My jsme formulovali současnou podobu individualismu a od nás ji převzaly ostatní národy; a proto jsme až do dnešních dnů zapáleni pro to, být jeho nejpovolanějšími představiteli. Nemůžeme se jej dnes zřici, aniž bychom se zřekli sami sebe, aniž bychom se snížili v očích světa, aniž bychom spáchali skutečnou morální sebevraždu.“ Durkheim byl silně poznamenán Dreyfusovou aférou, jakož i od dob studií silně ovlivněn svým spolužákem Jeanem Jaurèsem. Šlo mu o zachování ideálů Francouzské republiky, jehož předpokladem bylo právě ustavení liberální sekulární ideologie a individualistické občanské morálky, jež by byla vyučována v národních školách.

výchovy, zvláště výchovy morální. Morálka je společensky objektivovaný systém zvláštních preskripcí a jako takový systém je orgánem našeho vtažení k hodnotám – jaká bude společenská morálka, takové budou možnosti realizace konkrétních hodnot.

Durkheimovu formulaci teorie morálky ovlivnila též polemika s tezí Julese Ferryho²⁶³ „*Quelle morale? La vieille morale de nos pères.*“ Tato programová věta směřovala k učitelům základních škol a jejímu odmítnutí je věnován celý úvod *L'éducation morale*. Podle Ferryho se stačí v otázkách morální výchovy přidržen víry otců. Durkheim naproti tomu ukazuje, že vychovávat znamená pomoci dítěti vytvořit ideje, které je uvedou do světa té společnosti, v níž aktuálně žijeme.²⁶⁴ Poznání toho, jak je to možné, vede jediné skrze zkoumání společenských institucí a jejich potřeb, protože výchova musí těmto potřebám odpovídat. A poněvadž se tyto potřeby stále mění, musí se měnit i regulativní ideje (zde nikoli v kantovském smyslu), tedy i morálka, resp. morální ideál, jenž zrovna dané potřeby vyjadřuje.

Morálka nové doby musí být nutně jiná, než morálka staré generace. Člověk je vždy obrazem společnosti v tom smyslu, že jeho výchova se děje ve světle aktuálních společenských potřeb. Moderní industriální a z hlediska dělby práce vysoce rozrůzněná společnost dospěla do vývojové fáze, v níž rozmanitost jednotlivých individuí, která ji tvoří, neumožňuje jiný společenský konsensus, než na základě těch nejobecnějších charakteristik, jež jsou jim ještě společné. Původní sounáležitost kmenová, kastovní a náboženská se vytratila a všem společné zůstalo jen to, že jsou lidskými bytostmi. Proto i morálním ideálem společnosti nové doby, k němuž mají být děti výchovou dovedeny, se stal humanismus, úcta k člověku jako nedotknutelné bytosti.²⁶⁵ Různost individuí je dnes tak veliká, že společnost potřebuje výchovu dětí právě v duchu tohoto velmi obecného ideálu.

²⁶³ Comtovský pozitivista Jules Ferry proslul jako jeden z propagátorů laické národní výchovy a autor antiklerikální školské reformy (která odnímal např. církevním řádům právo na správu a řízení škol). Oproti Durkheimovi prosazoval zcela konzervativní postoj k dědictví ideálů revoluce z r. 1789.

²⁶⁴ Durkheim, É.: *Education et sociologie*, s. 111.

²⁶⁵ Durkheim, É.: *La Science sociale et l'action*, s. 264-274. Taková morálka (tj. laická morálka kultu individua – M. S.) není pouze nějakým hygienickým oborem nebo racionální ekonomii existence, je náboženstvím, ve kterém je člověk zároveň věřícím i Bohem.

To je také důvod toho, proč musela výchova přejít z původní správy náboženské do správy státu, stávajíc se nejen stále důležitějším nástrojem, ale i garantem společenského pokroku.

Durkheimem provedená historizace a v jistém smyslu relativizace pojetí výchovy vede k tezi, že pro jakoukoli skutečně nosnou koncepci výchovy musí být nezbytným základem a předpokladem propracovaná koncepce společnosti (otázka skutečných společenských potřeb, které mají být výchovou naplněny), dále teorie poznání (otázka subjektivních procesů učení a přijímání výchovně-vzdělávacích obsahů) a teorie vědy (otázka aktuálního stavu poznání a jeho další transmise, otázky didaktizace či „scholarizace“ poznatků). Podle Durkheima jsou všechny tyto koncepce závislé na morálních a náboženských reprezentativech toho, co označuje jako společenský ideál. Tento ideál pak formuje pedagogické myšlení. Je to však ideál nikoli statický, pro všechna období a pro všechna individua vždy stejný.²⁶⁶

To ukazuje klasifikace sociálních typů v *Règles*²⁶⁷ a ještě předtím disertace *Division*, kde Durkheim obhajuje tezi, že v rozvinutých společnostech může fungovat proces transmise mravních a vůbec společných hodnot jen za předpokladu niterné sounáležitosti s určitým sociálním prostředím, že dítě nikdy nepřejímá rovnou nějaké obecné hodnoty celé společnosti, ale vždy hodnoty konkrétního sociálního uskupení (ať už je tímto uskupením přirozená skupina typu rodiny, nebo nějaké profesní společenství apod.). Krátce: je třeba nejprve

²⁶⁶ Pedagogické teorie minulosti podrobuje Durkheim ostré kritice. A to z podobného důvodu, jako tomu bylo ve věci kritiky morální filosofie (např. v *Règles*). Podle něj jsou všechny pedagogické systémy historie formulovány pouze z hlediska obecného cíle, který je z hlediska faktického stavu věcí formulován vždy nahodile – vždy ve světle apriorních idejí, avšak nikoli skutečných potřeb, vyvozených z analýzy věcného stavu. Ať už je cílem pedagogických konceptů blaženost, štěstí, vyvážená a rozvinutá osobnost atp., všechny trpí stejným nedostatkem; totiž metafyzickými předpoklady nějakého cíle obecného charakteru a samy sebe tak odsuzují do sféry ryze abstraktních úvah. Durkheimovi nevyhovují ani takové teorie, které výchovu chápou jako společenský děj či akt, a které za výchovný cíl kladou společenskou zdatnost jako obecný pojem, neboť nemají určitého významu, ba ani smyslu, dokud neurčíme, jakou společnost máme vlastně na mysli. Zde se jeho pozice vlastně stýká s Deweyovou kritikou vágního pojetí výchovy jako společenské akce (např. *Demokracie a výchova*, 9. kapitola). Sociologovo poselství spočívá ve zdůraznění plurality sociálních skupin a tedy i v důrazu na pluralitu výchovných a vzdělávacích cílů, dále pak v apelu na zkoumání všech vzájemných vazeb individuálních a kolektivních aspektů procesu výchovy.

²⁶⁷ Durkheim, É.: *Règles*, s. 169-181.

proniknout do struktury společnosti a rozkrýt mravní typologii jejích podskupin, než se pustíme do složitých projektů společenské nápravy. Je totiž potřeba především pochopit, kterým směrem se společnost skrze svá morální a profesní centra bude ubírat, jaké jsou přirozené tendence jejího vývoje. Necitlivý zásah by mohl nadělat více škody než užitku. Najít vhodný typ morálky, která by se přednášela dětem na školách, proto znamená dosáhnout prostředku, který by vyhovoval jak společným požadavkům (v tomto případě) francouzské společnosti jako celku, tak zároveň specializovaným prostředím profesních skupin.

Pojem profesní skupiny vypracovával Durkheim mezi lety 1898 a 1902 v Bordeaux, a znovu pak r. 1904 a 1912 na Sorbonně, kdy přednášel o profesionální etice.²⁶⁸ Zabýval se v nich vybranými problémy, které naznačil v předmluvě druhého vydání *Division* (1902). Hned druhá přednáška se věnuje otázce vztahu mezi celkem (společností) a částmi (individui) v rovině morálních cílů.

Durkheim zdůrazňuje, že každá sociální aktivita v sobě zahrnuje morální disciplínu a že „každá, ať rozsáhlá či omezená sociální skupina je celkem složeným z částí; základním elementem, jehož opakování tento celek ustavuje, je *individuum*“.²⁶⁹ Každé individuum je nuceno jednat způsobem, který předpokládá přetrvání celku. Ontologická priorita celku přitom nutí individua často jednat tak, že se cíle skupiny nekryjí s jejich osobními zájmy. Zvláště v rozvinutých společnostech nejsou podmínky existence celku identické s podmínkami existence částí, resp. jednotlivců – zájmy individuální a společenské nejsou totožné a často mezi nimi existuje „reálný antagonismus“.²⁷⁰

Cílem morální disciplíny (kázně) je konfrontovat individuum s cíli, které nevyplývají z jeho osobních zájmů, nýbrž jsou nedílnou součástí a podmínkou existence celku. Již v archaických společnostech se často objevuje morální konflikt vyplývající z rozdílnosti zájmů jednotlivce a celku. Tak tragičnost lidského života v řecké epické literární tradici spočívá v rozporu lidského jednání

²⁶⁸ In: Durkheim, É.: *Leçons de sociologie*. Paris: PUF, 1997.

²⁶⁹ Tamtéž, s. 53.

²⁷⁰ Tamtéž.

a nemilosrdné síly osudového předurčení či božské vůle. Řecká tragédie sice povyšuje lidskou přirozenost na úroveň hrdina, nicméně hrdina umírá pod tíhou důsledků svého rozhodnutí proti celku, proti řádu, proti nutnosti. To dokazuje, že již mytická či polomytická organizace sociálního života je založena jakousi formou vědomí nezbytnosti „sladit“ jednání jednotlivců s řádem závazným pro všechny, s principy umožňujícími kolektivní život, a že promýšlí i otázku legitimacy sankcí za porušení těchto principů (případ Oidipův či Antigoin).²⁷¹ Zopakujme zde ještě to, že represe za porušení či urážku kolektivně uznávaných pravidel jsou v těchto společnostech velmi tvrdé.

Plošné rozšiřování a rostoucí vnitřní komplikovanost společností potom vyžaduje vyšší míru regulace a dohledu. V malé skupině je celek od částí málo odlišen, cíl skupiny je jasný všem a pouta mezi jednotlivci jsou silná díky bezprostřední vazbě k „homogennímu“ kolektivnímu vědomí. Rozlehlejší společnost však vyžaduje více pravidel, protože individua nejsou schopna pochopit celý „sociální horizont“ a jejich jednání by se mohlo lehce stát asociálním či antisociálním.

A zde přichází ke slovu důležitý pojem durkheimovské morální sociologie a sociologie výchovy, pojem sekundární skupiny, která v moderních společnostech nabývá podoby „profesního prostředí“, resp. „profesní skupiny“. V ní se rodí kořeny sociálního života, odtud čerpá svou sílu sociální pouto, neboť vzájemná závislost různých společenských skupin produkuje morální závazek a vysokou míru solidarity, založené na „organické“ spolupráci rozdílných elementů, nikoli již na pouhé podobnosti či kolektivní identitě sdílených představ. Durkheim přitom zdůrazňuje, že již od prvních náznaků přechodu příbuzenských klanů k politické organizaci na bázi jiných než pokrevních vazeb, „*organizace dílčích skupin, klanů, rodin atd... nepředcházela organizaci společenského celku (l'agrégat total), k níž došlo jejich spojením. Z čehož zase naopak neplyne, že by se organizace skupin dílčích zrodila z organizace celku. Ve skutečnosti se vzájemně podporují a podmiňují. Části se neuspořádaly předem, aby vytvořily*

²⁷¹ Srv. Durkheim, É.: De la division du travail social, kap. II, IV, s. 74-75.

celek, který se poté uspořádal k jejich obrazu, nýbrž části a celek se uspořádaly zároveň. ²⁷²

V politicky organizovaných společnostech je vztah mezi sekundárními skupinami a celkem, resp. státem, regulován působením síly, která je co do podstaty identická s tou, jež působí i na jiných rovinách vztahu celek – části.²⁷³ Jde o sílu autority plynoucí z energie náboženských kolektivních představ, jež se v procesu rostoucí profesní specializace uvolnila ze svých symbolických pout, avšak předala cosi ze své posvátnosti produktům kolektivního života. Tato autorita je sjednocující silou, neboť poznamenává Platónovy “nepsané zákony“ znakem sakrality a činí je v očích jednotlivců nedotknutelnými, posvátnými, podobně jako předměty spjaté s náboženskou vírou. Respekt k soukromému vlastnictví, dodržování smluv, zrod individualismu, autonomie a ideje lidských práv, to vše je důsledkem přenosu něčeho posvátného (*sacré*) na věci a lidi

²⁷² Durkheim, É.: *Leçons de sociologie*, s. 83.

²⁷³ Ať již jde o vztah fyziologického substrátu a psychického života, nebo o vztah substrátu sociálního a života kolektivních představ, či o vztah specifického profesního společenství a jemu vlastního morálního kodexu atd.

Elementy morální výchovy

Podívejme se teď jak je Durkheimův projekt morální výchovy rozpracován. V morální filosofii rozlišuje dva aspekty morálního činu: povinnost (*devoir*) a žádoucnost (*désirabilité*). V *L'éducation morale* nabývají podobu *elementů*, bez nichž by žádná morálka nemohla existovat. Je to za prvé duch disciplíny (*l'esprit de discipline*), který vyjadřuje morální nutnost podřízení se pravidlu, jakousi syntézu zákonnosti a úcty k autoritě. Dále je to vazba na sociální skupiny (*l'attachement aux groupes sociaux*), jež vychází z vnitřní potřeby člověka být i vnějšími vazbami spojen s tím, co je pravým původcem jeho lidství (tedy se společností).

Tyto elementy jsou jistě pouze formální, protože jejich obsah (konkrétní pravidla a typy sociálních skupin) variuje podle dějinné epochy a úrovně společenského vývoje. Ale žádná společnost nemůže bez těchto morálních elementů existovat. Jsou komplementární a představují rovněž dva aspekty fenoménu posvátného. Třetím a nejdůležitějším elementem, který se objevuje až spolu s moderní společností, je autonomie vůle (*l'autonomie de la volonté*). Moderní člověk již nemůže akceptovat pravidla pouze na základě jejich autority, podřít se něčemu, čeho důvody přesně nezná. Čin je pro něho morálním jen tehdy, je-li vykonán svobodně a bez jakéhokoli nátlaku, navíc s plným vědomím důvodů, jež k němu vedou.²⁷⁴ Jak tedy sladit požadavek autonomie s vnější a neosobní povahou každého morálního příkazu, princip autonomie vůle s principem společenského tlaku?

Durkheim nechápe autonomii vůle v kantovském smyslu jako apriorní mohutnost rozumu, která si sama ukládá zákony svého jednání, ale jako společenským vývojem a působením získanou, tedy aposteriorní inteligenci. Její povahu vykládá srovnáním s nabýváním zkušenosti se zemskou přitažlivostí.

²⁷⁴ Durkheim, É.: *L'éducation morale*, s. 94. „Na jedné straně se nám morální pravidla zdají jako něco naší vůli evidentně vnějšího; ... Podrobujeme se nátlaku, který není méně skutečný ani pro morální bytost. Na druhé straně je jisté, že vědomí protestuje proti takovému područí. Za morální považujeme jen ten čin, který jsme vykonali zcela svobodně, bez jakéhokoli nátlaku. (...) Tento sklon morálního vědomí spojovat mravnost činu s autonomií jeho původce je skutečností, kterou nelze popřít a s níž je nutno počítat.“

Zemská přitažlivost je nezvratnou, z vnějšku působící nutností a přesto se jí člověk neprotiví. Naopak, když pozná její zákonitosti, využívá jich. Tak jako nás skutečnost zemské přitažlivosti nenutí stále padat a její poznání vede k tomu, abychom se příštího upadnutí uchránili, i společnost činí individuum autonomním prostřednictvím poznání původu morálních pravidel a nutnosti jejich respektování. Moderní člověk se jim nepřestává podřizovat, ale toto podřízení je dobrovolné. Autonomie je jakási rozumnost morálky, jejíž dominantní charakteristikou přestala být náboženská autorita.²⁷⁵ Pojem autonomie tak má u Durkheima dva aspekty. Autonomie je jednak *pochopením nutného*, tj. toho, co nemůže být jinak (morálních pravidel, společenské solidarity). Vedle toho je *vyjádřením normálního*, tj. takového typu člověka, který se v moderní, na principu individualizace založené společnosti, vyskytuje jako průměrný typ.

Projekt morální výchovy tedy nelze vypracovat nejen bez ohledu na praktické potřeby současné společnosti a jednotlivých skupin, které ji vytvářejí, ale ani bez ohledu na perspektivy jejího vývoje. Rozšířit pravé „mravní poznání a vědomí“ pak lze jen kolektivně, skrze výuku na školách. Jde přitom skutečně o poznání, neboť to, co Durkheim navrhuje, jsou jakési *leçons de morale*, které by měly dětem zpřítomnit důvody a nutnost morálně jednat: „*Morálka již nespočívá pouze ve výkonu (byť záměrném) určitých aktů; je ještě zapotřebí, aby pravidlo, které tyto akty předepisuje, bylo svobodně chtěno, tzn. svobodně přijato a toto svobodné přijetí není nic jiného, nežli přijetí objasněné. V tom tkví možná největší novum, jež představuje morální vědomí současného lidstva, že se rozum stává víc a více elementem morálky. Moralita, jež ve své primitivní formě záležela zcela v samotném morálním aktu, v látce pohybů, které jej tvořily, stoupá stále více k vědomí.*“ Proto „*vyučovat morálku neznamená kázat ji, nýbrž vysvětlovat*“.²⁷⁶ Je nasnadě, že tato změna v pojetí morálky a její vazby na *ratio*, otvírá prostor pro zkoumání nového typu autority, která by mohla garantovat efektivní předávání

²⁷⁵ Tamtéž, s. 101: „Pro morální jednání nestačí respektovat disciplínu (řád) a být připoután k nějaké sociální skupině; je navíc třeba, ať už se podrobujeme nějakému pravidlu, nebo obětujeme nějakému kolektivnímu ideálu, abychom si co možná nejjasněji uvědomovali důvody našeho jednání.“

²⁷⁶ Durkheim, É.: *L'education morale*, s. 101.

morálních hodnot stejně tak, jako tomu bylo v minulosti – proměnila-li se celá struktura hodnot a institucí ve společnosti, promění se nutně také to, čemu říkáme sociální legitimita, kolektivní uznání a především autorita.²⁷⁷

²⁷⁷ Právě dobových proměn tohoto typu využili durkheimovci k tomu, aby se etablovali na významných univerzitách a začali šířit svůj vliv skrze nově zavedný obor, sociologii. Viz k tomu např. Karady V.: *Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens*. In: *Revue française de sociologie*, XX – 1, s. 49-82. Numéro spécial „Les durkheimiens“. Paris: CNRS, 1979.

Cíle morální výchovy

Durkheim pochopil, že laická koncepce morální výchovy si sice uvědomuje vazbu pravidla na lidský rozum, její slabinou se však stává absence ústředního pojmu (*une notion centrale*). Největší potíž pro ni představuje vlastně to nejdůležitější – ukázat, zdůvodnit a interiorizovat v dětech nutnost plnění povinností a závazků, jež jsou samotným srdcem morálky. Durkheimovi se v této situaci nabízely v zásadě dvě možnosti.

První se mu jevila jako absurdní, protože vede k anomickému stavu a k sociální sebevraždě. Znamenala by totiž zcela opustit ideál autority, poté co došlo k zhroucení morálního systému katolické církve, založeného na pojmu autority metafyzické. Druhou možností bylo obhájit pozici, že morální jednání obsahuje svou vlastní, vnitřní autoritu. Volbou této možnosti se Durkheim na první pohled přiblížil Kantově ideji kategorického imperativu, avšak zde jde o imperativ ukládající se ze zcela opačné perspektivy. Kantův imperativ představuje pro Durkheima metafyzický argument a nic, co je z podstaty metafyzikou, nelze jako přesvědčivé předat dětem. Tak jako v případě pojetí morálního ideálu je i zde cílem vypracovat dynamickou a živoucí představu (kolektivní) autority, jež by mohla vstoupit do školních tříd skrze učitelské působení.

V přednášce *L'efficacité des doctrines morales* (1909) čteme: „*Výuka morálky musí dát dítěti pocítit skutečnost, zdroj života, z čehož vzchází opora a radost.*“²⁷⁸ A Durkheim konkrétně vymezuje, z čeho má tato opora a radost nakonec pramenit. Morální výchova musí v dětech vypěstovat 1. vztah ke skupině, 2. vztah k autoritě a 3. vztah k vědění. Všechny uvedené typy vztahu jsou vzájemně nerozlučně spjaté.

(1) Durkheim uvažuje morální vývoj dítěte paralelně s vývojem lidského rodu, od primitivních stadií ke společnostem založeným vědeckou racionalitou a autonomní morálkou. Dítě je člověk „na počátku“, je vzhledem k tomu, čím se má stát, „primitivem“. Teprve přijme-li za své morální pravidla, vytvoří-li se v něm

²⁷⁸ Cit. dle Pickering, W. S. F.: *La morale laïque de Durkheim était-elle réellement laïque?*, s. 103. In: DSE, s.100-109.

vazba k morálnímu ideálu, stává se opravdu člověkem. Přirozeností člověka jako individua je *appetitus*, člověk je bytostí žádostivou a jako takový je puzen neomezenou vůlí k životu.²⁷⁹ V *Sebevraždě* Durkheim píše, že člověk se od zvířete odlišuje právě tímto puzením potenciálně neomezené žádostivosti, v níž základní úlohu hraje imaginace, a že tyto nespoutané touhy musí být nějak zvnějšku omezeny, aby byla ochráněna individuální rovnováha.²⁸⁰ Proto výchova spočívá především v mírnění žádostivosti²⁸¹ a je tedy principiálně metodickou socializací mladé generace.²⁸² Je-li dítě ve škole uvedeno do skupinového života a zapojí-li se do vazeb na kolektivní pravidla, která v ní vládnou, získává jakoby obraz společnosti „v malém“.

²⁷⁹ Durkheim byl velmi ovlivněn četbou Spinozy a Schopenhauera. Stjepan Meštrović v knize *Durkheim and Postmodern Culture* (1992) ukazuje Schopenhauerův vliv na vývoj francouzsko-německé „psychologie nevědomého“, do níž zasahuje i Durkheimova teorie pronikání kolektivních představ do individuálních vědomí. Sám Durkheim Schopenhauera objevil skrze interpretaci Théodula Ribota, *La Philosophie de Schopenhauer* (1874).

²⁸⁰ Durkheim, É.: *Le suicide*, s. 372-375.

²⁸¹ Dítě je charakteristické především dvěma hlavními rysy: nestálostí zájmu, tékavostí a dále neohrazeností svých potřeb, jakousi *illimitation du désir*. Ona nestálost a tékavost dítěte je však provázána pevnou pravidelností zvyku (*l'habitude*). Tato pravidelnost, zpočátku ve velmi rudimentálních podobách výživy, vyměšování a později v podobě denního rytmu opakujících se činností a plnění povinností, dává dítěti pocítit samotnou podstatu toho, jak funguje kolektivní život, neboť ten spočívá právě na opakujících se pravidelnostech nejrůznějšího druhu. Neboť nehledě k proměnlivým okolnostem, jakákoli sociální funkce (rodinná, občanská či profesní) může harmonicky fungovat jen za předpokladu „stvrzení předepsaného způsobu jednání v předepsanou dobu“. (Durkheim, É.: *L'éducation morale*, s. 110)

Extrémní proměnlivost a vrtkavost se totiž, píše Durkheim, nevyklučuje s extrémní rutinou, leč zdánlivě. V případě dítěte je to zjevné – např. v tom, že ačkoli zaměřuje svůj zájem neustále někam jinam, vyžaduje zároveň, aby některé věci byly na jím přesně stanovených místech, aby se opakoval jídelní či „usínací“ rituál atd. A dítě uvyklé svému prostředí nic nerozruší víc, než jeho náhlá změna. Durkheim vidí paralelu toho „rozporu“ neustálé změny a opakující se pravidelnosti u dítěte v rozdílu mezi způsoby organizace archaických a moderních společností. Porovnáme-li úlohu zvyku a jeho vazbu na systém kolektivních reprezentací ve společnostech s mechanickou a organickou solidaritou, zjistíme podobné rozdíly, jako mezi dítětem a dospělým. Nejde tu přitom jen o comtovské naivní ztotožnění archaického myšlení s infantilním stadiem lidstva, nýbrž o zdůraznění zajímavých analogií, jejichž uvědomění je zásadní pro výchovné působení.

Vývoj společností směrem k prohloubení dělby práce, specializaci činností a objevení se autonomní morálky povinnosti byl spjat s umenšováním mechanických vazeb mezi jednotlivcem a tradicí, rodinou, zemí a kolektivními skupinovými zvyklostmi. Moderní člověk nejen že svou identitu neodvozuje z kolektivně sdílených představ a dědictví minulosti, ale dokáže jednat nezávisle na získané rutině ve světě otevřených možností. Výchova však, upozorňuje Durkheim, musí stihnout dílo několika tisíciletí během několika málo let.

²⁸² Viz Durkheimovu dobře známou definici výchovy: „Výchova je působení, vykonávané staršími generacemi na generace, které ještě nejsou zralé pro sociální život. Jejím cílem je u dítěte vyvolat a rozvíjet určitý počet fyzických, rozumových a morálních stavů, které od něho vyžaduje jak společnost ve svém celku, tak i speciální prostředí, pro něž je zvláště určeno.“ (*Education et sociologie*, s. 51.)

Zdůrazněme na tomto místě znovu, že nejde o pojetí školy jako přípravy na sociální život, ale o kopírování reálného života společnosti v prostředí, které pouze zabraňuje negativním sociálním vlivům. To, že ve školním prostředí vládne určitý systém pravidel, hierarchie vztahů, síla autority, kooperace ve třídách apod., vytváří atmosféru skutečného společenského života, do něhož má dítě vstoupit. Jedině v tomto prostředí, kde dítě zjišťuje výhody společné práce, může dojít k „*zakoušení opravdové radosti z toho, říci ‚my‘ a nikoli pouze ‚já‘*“. Toto prostředí podržuje jistý setrvalý stav a autonomii, díky níž je dítě nuceno buď se mu podřít, nebo pocítit důsledky svého odporu – tak jako v reálném sociálním životě s sebou každé porušení pravidla nese i odpovídající sankce, tak jako jeho dodržení vede k úspěchu a odměně. Durkheim se vyslovuje zásadně pro zachování systému odměn a trestů ve škole, leč oproti minulosti v upravené podobě, tj. v omezeném rozsahu. Při uplatňování sankcí za porušení kolektivních pravidel musí jít pouze o to, aby si dítě uvědomilo morální charakter regulativnosti. Pouhá adaptace dítěte na sociální život bez stálého zpřítomňování bytostně morální podstaty sociálna je pro Durkheima nejen liché, ale též nepřipustné. Vývoje dítěte proto nechápe jako socializaci morálkou, nýbrž moralizaci sociálnem.

(2) V takto pojatém školním prostředí hrozí samozřejmě nebezpečí, že bude školního systému zneužito proti dítěti. Durkheim v této souvislosti hovoří o „*mégalomanie scolaire*“. Dobře si uvědomuje blízkost učitelovy pozice pozici mocenské. Vedle pojmů posvátného a ideálu je dalším z leitmotivů Durkheimových spisů pojem autority; jeden z mála, které Durkheim opravdu přesně definoval: „*Autorita je určitá vlastnost, jíž je nadána reálná či ideální skutečnost ve vztahu k daným individuím a díky níž je těmito individui považována za nositele vyšší moci než je ta, která náleží jim samotným.*“²⁸³

Durkheimovi byla autorita, „*samotný základ společnosti*“, nedílnou součástí morálního systému, neboť morálku pojímal především jako kontrolu egoistických sklonů individua, zabraňující egoismu proniknout a desintegrovat celou

²⁸³ Durkheim, É.: *L'éducation morale*, s. 100.

společnost.²⁸⁴ Taková kontrola ovšem nemůže být účinná, pokud nejsou individua připravena přijmout autoritu, která existuje mimo ně a nad nimi. Jen tehdy lze mluvit o autoritě jako o imperativní síle, která člověku ukládá podřídit se jí. Durkheim říká: „*Autoritou je třeba rozumět vliv, jenž na nás vykonává veškerou morální moc, kterou uznáváme jako nadřazenou.*“²⁸⁵ Bez autority si morální pravidla nevynutí úctu. „*Pouze jejich autorita tvoří jejich účinnost, a proto neschopnost pocítit a rozpoznat tuto autoritu tam, kde existuje, znamená samo popření veškeré opravdové morálky.*“²⁸⁶ Takový slovník ovšem představu mocenské pozice učitele jakoby podporoval. V jakém smyslu tedy Durkheim hovoří o učitelově autoritě, nemá-li znamenat pouhý diktát moci či převahy?

Učitel funguje jako ztělesnění kolektivně sdílených hodnot dané společnosti, jako jejich živý symbol. Je tím, kdo si uvědomuje, nakolik je jeho osobnost tvořena neosobním (tj. ne-personálním, kolektivním), ne-přirozeným „prvkem“. Musí se proto stát zástupcem důvěryhodné a zcela uvědomělé síly, jíž ho pověřila společnost. Jeho autorita není autoritou jeho individuální podstaty, nýbrž autoritou vyplývající z aktu jeho povolání a pověření. Pedanterie, individuální libůstky či sklony nemají v učitelské profesi co dělat.²⁸⁷ Učitelova jediná, avšak přirozená a nepopíratelná „převaha“ nad dítětem, spočívá v rozdílu věku a kulturně-intelektuálního zázemí. Ovšem jako každé společenství, jež se relativně autonomně organizuje a rozvíjí, tak i škola je vystavena nebezpečí degenerace k despotismu. Jedinou prevencí takového úpadku je, dle Durkheima, zabránit přílišnému uzavírání se školy do sebe samé, a to jak z profesionálního, tak morálního hlediska. Čím více kontaktů bude škola mít s okolním světem, tím lépe se jí jako instituci i těm, kdo ji vytvářejí, povede.

Naprosto přirozený a velkorysý Durkheimův vztah k otázce autority dosvědčuje následující pasáž, nesoucí stopu jeho vlastní pedagogické aktivity. Jde o výňatek z řeči k jeho středoškolským studentům: „*Kdykoli pocítíte, že vás nějaký člověk převyšuje, nestyďte se mu v odpovídající míře podřídit. Bez falešné*

²⁸⁴ O autoritě ve výchově pojednává L'éducation morale, první oddíl, *L'esprit de discipline*.

²⁸⁵ Durkheim, É.: L'éducation morale, s. 25.

²⁸⁶ Tamtéž, s. 30.

²⁸⁷ Tamtéž, s. 131.

*skromnosti z něj učiňte svého vůdce. To je způsob, jak se můžeme nechat vést, aniž bychom nějak umenšili svou nezávislost. Zkrátka vědět, jak respektovat veškerou přirozenou nadřazenost bez toho, že bychom kdy ztratili úctu k sobě samým. Takoví musí být budoucí občané naší demokracie.“*²⁸⁸ Pro onu nadřazenost dospělého (učitele) naopak platí, že musí v dítěti vidět především potenciálně autonomní lidskou bytost, s níž se podílí na společném díle.

(3) Skutečně morální výchova hodná toho jména nesmí zapomenout ani na poslední z uvedených vztahů, jež má v dítěti vypěstovat, na vztah k vědění. Z generace na generaci předávané vědění je to, co polidštilo člověka. „*Vlastní úlohou výchovy je především kultivovat člověka a rozvíjet zárodky lidskosti, které jsou v nás.*“²⁸⁹ Celý přednáškový projekt *L'évolution pédagogique en France* spočíval ve zkoumání, jak se v dějinách šířila humanistická kultura ve vyučovacích obsazích. K tomu, aby se dětem vštípil smysl pro kolektivní a získala se tak i úcta k individuálnímu, chce Durkheim využít i nepřímé cesty skrze získání citu pro komplexnost fyzikální skutečnosti i historického vývoje. V morální výchově tak má své přední místo i výchova intelektu, a to skrze humanitní i přírodní vědy. Oba typy věd nás totiž mohou poučit o tom, že obecné pojmy nejsou jen prázdnými abstrakcemi, nýbrž živými a komplexními realitami.²⁹⁰

Výuka přírodních věd má podle Durkheima u dítěte navodit ideu determinovaného universa, cit pro zapuštěnost člověka v přírodě, kterou dobývá a která mu vzdoruje, ale především navodit pohled na společnost jako na lidský rozum, projevující se v jednání.²⁹¹ „Akci“ rozumu zdůrazňuje i v didaktických otázkách – učitel nemá jen předávat výsledky, nýbrž podněcovat tvůrčí přístupy, kterými se lidský rozum zmocňuje světa a rozvíjet ty metody, které podporují mentální operace a logické mechanismy, jejichž jsou výsledky produktem. Měl by dítěti ukázat, že i vědy se tak jako společnost rozvíjely od jednoduchého ke

²⁸⁸ Discours aux lycéens de Sens. Předneseno při předávání cen Lycea v Sens 6. 8. 1883. Cit. dle Lukes, S.: Emile Durkheim. His Life and Work, s. 78.

²⁸⁹ Durkheim, É.: L'évolution pédagogique en France, s. 213.

²⁹⁰ Durkheim, É.: L'éducation morale, 16.-18. přednáška.

²⁹¹ Durkheim, É.: L'évolution pédagogique en France, s. 386-387.

složitému, díky kolektivní spolupráci duchů.²⁹² Také že výsledky těchto věd mohou být často v rozporu s našimi očekáváními, která se často simplifikují a rutinizují, zatímco věda směřuje k co nejkompexnějšímu záběru. Vidíme, jak je Durkheimův racionalismus specifický a vlastně nekartesiánský – jednoduché je v jeho perspektivě jen ideální limitou komplexního. A lidé vychovaní v takto pojaté škole umí bez fatálních selhání této komplexitě čelit.

Zajímavé je i Durkheimovo pedagogické pojetí dějin. Když se zabývá otázkou, jakou funkci má hrát výuka historie při *utváření „nových mentálních postojů“*, požaduje (a sám také názorně ukazuje v *Pedagogickém vývoji*) překonání dějepisu dílčích událostí ve prospěch historie, která ukazuje hlubší smysl a důvody dějinného vývoje. Odmítá ztotožňovat „jiné s bizarním“, což mu dovoluje ukázat logiku vztahů mezi (pro nás) sebepodivnějšími fenomény a společenským stavem, z něhož vyrůstaly. Tak může historie vedle dějinného poznání učit též vztahu k jinakosti a respekt k různým vývojovým formám. Všechny výdobytky současnosti jsou zakořeněny v minulosti a „*tím, že dětem oživíme historii, jim zároveň umožníme žít v hloubi (intimité) samotného kolektivního vědomí*“.²⁹³ Nová výuka historie již nesmí stavět, tak jako v minulosti, dítě před „lidskou přirozenost, chápanou jako jednu a nezměnitelnou“. Durkheim se v této věci odvolává především na objevy soudobé psychologie (Wundt, Janet, James). Lidskost zahrnuje jakési konstantní aspekty, ale též aspekty neredukovatelně různé, není „skutečností v nějak nutně stanovené formě“. Člověk je „*nekonečně flexibilní a proměnlivá síla*“.²⁹⁴ Durkheim tu naráží na téma nevědomého – odvolává se na Janetovy práce, mluví o objevech současné psychologie, jež nachází mimo vědomí „*existenci nevědomého psychického života, který věda postupně odkrývá jen díky speciálním prostředkům výzkumu*“.²⁹⁵ Jakoby v nás snad měly dřímát dosud nepoznané potence. Durkheimova sociologie nechává tuto otázku sice otevřenou, nicméně se slibnou perspektivou do budoucnosti.

²⁹² Durkheim, É.: *L'évolution pédagogique en France*, s. 390.

²⁹³ Durkheim, É.: *L'éducation morale*, s. 236.

²⁹⁴ Durkheim, É.: *L'évolution pédagogique en France*, s. 375-376.

²⁹⁵ Tamtéž, s. 378. V textu *Představy individuální a kolektivní* se Durkheim odvolává na „známé pokusy Pierra Janeta“ a říká, že „hranice vědomí nejsou totožné s psychickou aktivitou“. Viz *Sociologie et philosophie*, s. 28).

Jestliže celý dosavadní společensko-morální vývoj podržuje tendenci ke stále dokonalejším formám, máme ty nejlepší důvody se domnívat, že tomu bude stejně i nadále.

Text přednášek je svědectvím o Durkheimově vzdělavatelské činnosti budoucích učitelů základních škol i zajímavým podnětem k promýšlení palčivých problémů současné pedagogiky, jako jsou disciplína, smysl pro povinnost, autorita a její reprezentativa, problematika skupiny a její dynamiky, aj. Je také dokladem Durkheimova oceňování významu psychologické vědy pro potřeby vychovatelské a vzdělávací praxe. Zatímco ve svých teoretických, metodologicky zaměřených pracích, se stavěl k psychologii téměř s despektem, jeho pedagogické reflexe této vědě prorokují velkou budoucnost a spolu se statistikou ji umisťuje na vrchol aplikovaných věd o výchově.

L'éducation morale tak hojně využívá dobových psychologických prací a výzkumů, odvolává se kromě Janeta i na Bineta, Guyaua, Sullyho, ze kterých čerpá podklady zejm. pro výklad mentality a chování dětí předškolního a mladšího školního věku. V těchto přednáškách Durkheim navazuje na výsledky zkoumání vztahu mezi mechanickým a organickým spojením, jakož i na svou teorii dvojí lidské přirozenosti. Uvědomuje si velmi dobře, že výchova se neděje na *tabula rasa*, že dítě má vlastní přirozenost, kterou je třeba nejprve důkladně poznat. „*Musíme se nejprve ptát, do jaké míry a jakým způsobem je dítě přístupné duševnímu stavu, který v něm chceme podnítit.*“²⁹⁶

V současné době se jistě mnohé z Durkheimových tezí ukazuje jako překonané a sama pokroková perspektiva dokonce naivní. Avšak humanistický nárok racionálního a jednoznačného morálního zázemí autority, které v moderní pedagogice tolik chybí, se může stát velkou inspirací pro další promýšlení i dnes. Durkheim rozpoznal v epoše *fin de siècle* nově se rodící a dosud aktuální problém, s nímž se potýkají všichni učitelé, kteří jsou ochotni hlouběji reflektovat svou pozici a své poslání: že totiž všechny liberální a sekulární výchovné systémy mají velké potíže v otázce autority, především pak v souvislosti s morální výchovou

²⁹⁶ Durkheim, É.: *L'éducation morale*, s. 109.

mládeže. Navzdory problémům, jež s sebou nutně přináší racionalistická a normativní pozice, podržuje Durkheim v době nástupu neautoritativních a pedocentrických teorií již velmi kritizované stanovisko a pokouší se zachovat normativní rozměr výchovné teorie. Výsledkem je jedna z posledních systematických apologií pojmů normativity a autority, vůči nimž můžeme mít mnohé výhrady, ale nemůžeme popřít, že právě to, k čemu oba jmenované pojmy míří, současné pedagogické myšlení i veškerý sociální život nejvíce postrádá.

X. Výchova a sociologie.

Během svého působení v Bordeaux přednášel Durkheim jednu hodinu týdně pedagogiku pro posluchače oboru základního školství. Na Sorbonně potom od roku 1902 suploval a později i převzal místo na katedře vědy o výchově po Ferdinandu Buissonovi. Vedle toho se pedagogikou zabýval i ve veřejných přednáškách, zmíněných kursech pro posluchače i pro posluchače École Normale supérieure. Jeho pojetí výchovy nejen že se přirozeně odvíjelo ze sociologických východisek, ale samostatně nebylo ani v písemné podobě systematicky zpracováno. Za jeho života nebyly jeho pedagogické spisy, stejně jako většina spisů morálních, vydány. Péčí Paula Fauconneta ale došlo k publikaci spisku *Education et sociologie* (1922), jenž představuje jakousi zkratku zmíněného přednáškového díla²⁹⁷ na École Normale a přednášek *L'éducation morale* (1925), které tvořily první kurs o vychovatelské vědě na Sorbonně (1902-1903, a který byl později znovu opakován ve školním roce 1906-1907), jež ovšem byly v hrubých rysech nastíněny již během působení v Bordeaux. Durkheim je dále autorem spisu *L'évolution pédagogique en France*, jenž je sice zaměřen spíše k metodologii a dějinám pedagogických problémů a teorií, obsahuje však také některé pasáže důležité pro výklad sociologického pojetí výchovy. V následujícím textu budeme vycházet zejména z knih *Education et sociologie* a *L'éducation morale*.²⁹⁸

Dosud jsme ukázali, že myšlenkovým a metodologickým východiskem Durkheimovým byl pozitivistický program sociologické vědy, po vzoru analytické deskripce přírodních věd. Společnost, resp. její objektivní podmínky a produkty jejích životních projevů, se staly předmětem metodického vědeckého popisu, ale zároveň se ukázaly ve světle kolektivních morálních a náboženských věr jako

²⁹⁷ Obsahuje texty *L'éducation, sa nature et son rôle*, *Nature et méthode de la pédagogie* (které jsou obsaženy jako hesla v Buissonově *Nouveau dictionnaire de pédagogie* z roku 1911), *Pédagogie et sociologie* (z roku 1903 v *Revue de Métaphysique et de Morale*) a *L'évolution et le rôle de l'enseignement secondaire en France* (z roku 1902 v *Revue Politique et Littéraire*).

²⁹⁸ V ani jednom ze 12 čísel *L'Année* ale neexistovala sekce vyhrazená sociologii výchovy, kromě jediné výjimky a to čísla 7 (1902-1903).

zdroj ideálů.²⁹⁹ Durkheim proto také věděl, že pedagogika (jako reflexe výchovně vzdělávacího procesu, tj. reflexe mezigenerační transmise obsahů kolektivního vědomí) je něčím víc, než pouhou metodicky řízenou deskripcí a analýzou pro ni relevantních faktů (kterážto deskripce je ale nutná pro pozitivní a efektivní celospolečenský výchovně vzdělávací program), po níž by mohla jednoduše následovat racionálně řízená praktická edukační aktivita.

Pedagogika, jak se píše na začátku *Morální výchovy*, není věda. Věda o výchově je možná, ale není to pedagogika. Je třeba rozlišovat mezi pedagogikou a edukačními vědami. A to z toho důvodu, že si pedagogika nemůže dovolit stejně opatrný a rozvážný postup, jak jej vyžaduje vědecký výzkum, neboť musí odpovídat „*životním nutnostem, které se nedají pozdržet*“; a dále: „*jestliže změna prostředí od nás vyžaduje tomu přizpůsobené jednání, toto jednání se nedá odkládat*“.³⁰⁰

Z tohoto důvodu Durkheim rozlišuje mezi pedagogikou a vědou o výchově (*la science de l'éducation* – pravidla metody sociální vědy platí tedy nikoli pro pedagogiku, ale pro vědu o výchově, jako pro disciplínu studující jeden z jevů sociální fyziologie). Pedagogika se nemůže spokojit s daným stavem věcí. Dítě, jehož rozvoje je výchova nástrojem, není v pravém smyslu slova hotovým člověkem.³⁰¹ Musí se jím stát a musí tedy překonat (a potom stále překonávat) svůj aktuální stav, což je proces, kterému má napomáhat právě výchovné působení. Pedagogická teorie musí vycházet z této elementární skutečnosti.

Co ale je cílem výchovného působení? U obecného výměru výchovy zůstat nelze. Vyvedení člověka ze sebe sama ke světu a k ostatním musí být určeno konkrétně z hlediska jeho povahy a založení a to nejen procesuálně („jakým způsobem“), ale i teleologicky (co je jeho cílem?). To jsou otázky, jimiž se budeme zabývat v následující kapitole.

²⁹⁹ Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, s. 389.

³⁰⁰ Durkheim, É.: *L'éducation morale*, s. 1. V návaznosti na teze z předcházející kapitoly: objeví-li se na základě společenských změn potřeba nové morálky, je nutné na to zareagovat především na poli výchovy.

³⁰¹ Dodejme, že jím plně není ani nikdo dospělý, ale dítě je na začátku cesty stávání se jím. K ideálu, ke skutečnému člověku, jaký má být, má stejně tak nekonečně blízko, jako nekonečně daleko.

Tak jako všechny ostatní jevy sociálního života i výchova musí být podle Durkheima pojednána pozitivní vědou. S výchovou je spjata představa ideálu, ideálního stavu, který je kritériem edukačního působení. Pokusíme se ukázat provázanost Durkheimova pojetí výchovy člověka s jeho obecnou a morální sociologií, tzn. ukázat uplatnění některých námi probíraných pojmů a teorií v reflexi výchovné problematiky a dále vyložit zmíněný rozdíl mezi vědou o výchově a pedagogikou.

V kapitole o morálce jsme uvedli, že společnost a principy, na nichž je zbudován její život a založena její moc, nejsou jen kumulací kolektivních prostředků a způsobů jednání jednotlivců, ale představují „*především soubor idejí*“.³⁰² Právě tyto ideje, které kolektivní vědomí dané společnosti uchovává a traduje, jsou zdrojem jejího života a perspektivou dalšího rozvíjení. Rozvoj se děje napříč přechodnými formami sociálního života směrem k morálnímu ideálu, jímž je uskutečnění pravého lidství. Aby tato evoluce došla svého naplnění, je důležité disponovat kvalitní (především morální) výchovou a vzděláním, skrze něž společnost uplatní přenos kolektivních hodnot na další generaci.

Pedagogická věda, stejně tak jako sociologie, má zkoumat nikoli ideál (např. lidské bytosti, výchovy apod.), nýbrž daný stav věcí. Teprve v řádu vědeckého poznání morálního stavu společnosti³⁰³ je možné navrhnout (výchovné) prostředky, jak tento stav vylepšit. Fauconnet k tomu uvádí, že veškeré Durkheimovo zkoumání, a také jeho vlastní výuka a bádání na poli pedagogiky, vychází z hluboké vnitřní potřeby, která je esenciální charakteristikou vědeckého ducha. Tato potřeba se ohlašuje pocitem hlubokého odporu ke konstrukcím všeho druhu – Durkheim je veden „*potřebou přemýšlet o danostech, o pozorovatelné a vykazatelné realitě, o tom, co nazývá věcí*“ (*une chose*).³⁰⁴ Je proto třeba odmítnout předcházející teorie výchovy, jež nevycházely z pozorování faktů, ale

³⁰² Durkheim, É.: *Sociologie et philosophie*, s. VII. Předmluva C. Bouglého: „la société est ‘avant tout un ensemble d’idées’“.

³⁰³ O to se Durkheim pokouší ve své *Sebevraždě*, kde se vůbec poprvé objevují statistická měření četnosti sebevražd v závislosti na prostředí, věku a jiných faktorech.

³⁰⁴ Fauconnet, L’*œuvre pédagogique de Durkheim*. In: Durkheim, É.: *Education et sociologie*, s. 17.

pouze z pojmových apriorních určení. Pokusme se nyní durkheimovskými termíny formulovat, v čem spočívá základní problém definice výchovy.

Jestliže kolektivně sdílené skutečnosti, podílející se rozhodujícím způsobem na integritě individuálního života (morálka, právo, kultura), mají nějak přetrvat zánik aktuálně jsoucí společnosti a mají-li být jejich obsahy předány dalším generacím, je bezpodmínečně nutné, aby existoval nějaký nástroj této transmise. Tímto „nástrojem“ je aktivita svého druhu, jež je mezi lidmi vždy nějak (spontánně) vykonávána, jíž všichni socializovaní jedinci prošli či procházejí, jež však je z podstaty problematická. Neboť se odehrává vždy na hranici individua a společnosti, na hranici vnitřního rozvoje a formace z vnějšku, na hranici spontánního a umělého, někdy násilného.

Definice výchovy a její důsledky

Durkheim k problému definice výchovy přistoupil v duchu stejné dichotomie, na které ustavil své základní pojmy a z níž vychází i dualita jeho přístupu k sociální realitě. I jeho pedagogická reflexe vychází v zásadě ze dvou teoretických hledisek. První hledisko, jež představuje formulace teorie morální výchovy, je „praktičtější“, neboť jde o koncepci praktického nástroje k udržování společenského zdraví a uskutečňování ideálu. Druhé hledisko reprezentuje spíše rozvinutí důkazu, že zkoumání výchovy je nutno podrobit metodologickým pravidlům sociální vědy, že je třeba výchovu chápat jako sociální fakt. Tento důkaz je podán především historickou srovnávací analýzou pedagogických teorií. Obě hlediska spojuje pojetí výchovy jako *pro každou společnost základního sociálního faktu*, a jako prvořadě sociální aktivity, která má za úkol „*marquer profondément les âmes*“.³⁰⁵ Pedagogika a výchova se tak pro Durkheima staly půdou, na níž chtěl rozvinout své úsilí učinit z vědy o lidských a společenských záležitostech zároveň morálně směřovatnou disciplínu, vedoucí k poznání pravého lidského ideálu – to by znamenalo spojit v monumentální celek obě teoretická východiska, vědu i filosofii. Je otázkou, zda by k systematickému zpracování takového úkolu vůbec přistoupil; jeho program vědy o výchově zůstal v pouhých obrysech.

Svůj předběžný výměr pojmů výchovy a pedagogiky podává souběžně. Především, tak jako v *Règles*, odmítá dřívější definice výchovy neboť jsou formulovány především z hlediska nějakého obecného cíle, což má hned dva nedostatky. Za prvé jsou tyto cíle formulovány *a priori*, bez ohledu na faktický stav výchovy a společenské potřeby dané doby. Za druhé tyto cíle zdůrazňují obecný pojem lidské přirozenosti (*la nature humaine*) a její zdokonalování a to často na základě vzájemně těžko slučitelných pojmů.

Modelovým příkladem nevědecké a tudíž neefektivní definice výchovy je definice J. S. Milla, který označuje výchovu jako působení přírodních sil nebo

³⁰⁵ Např. *Education et sociologie*, s. 50-51, 65.

jiných lidských či sociálních faktorů na inteligenci a vůli člověka. Výchova podle Milla zahrnuje „vše, co konáme skrze sebe samé a vše, co ostatní konají pro nás s cílem přiblížit k dokonalosti naši přirozenost. V nejširším smyslu výchova zahrnuje také nepřímé vlivy, jimiž na charakter a schopnosti člověka působí skutečnosti, jejichž pravý cíl je zcela odlišný: vlivy zákonů, formy vlády, průmyslové vlivy, ale také vlivy fyzické, nezávislé na lidské vůli, jako je podnebí, půda a místní poloha.“³⁰⁶

Další rozvíjení Millovy definice by podle Durkheima nutně skončilo ve slepé uličce, v pojmových konfuzích, protože staví na zcela různých faktech, jejichž výběr není nikterak ujednocen žádnou metodou. Takový výběr můžeme potom chápat jako zcela náhodný. Formy a výsledné efekty, jimiž na nás působí věci, jsou zcela jiného řádu než ty, jimiž na sebe vzájemně působí lidé. Navíc existují rozdíly i mezi různými formami mezilidské interakce – vzájemné působení generačních současníků nevykazuje tytéž typické znaky, jako *působení starší generace na generaci mladší*, působení dospělých na děti, což je podle Durkheima působení zcela zvláštní povahy a vedoucí k výsledkům *svého druhu*. V dalších aproximacích výchovy se proto Durkheim orientuje pouze na výchovné působení tohoto typu, protože jejímu pojmu podle něj odpovídá jediné mezigenerační socializace a enkulturace, kde výchovné obsahy předávají starší generace mladším. Zde tedy jsou základní pojmy, jimiž budeme dále operovat, a které se již objevily v jiných kontextech v předchozích kapitolách. Jde především o pojmy „lidské přirozenosti“, „socializace“ a „mezigenerační interakce“. Podívejme se nyní na Durkheimův postup, jímž chce zodpovědět položenou otázku: co je v základu fenoménu výchovy a jak jej lze metodicky popisovat?

Potřebuje se především vymezit vůči dvěma nejdůležitějším myšlenkovým pozicím, které podávají ucelený obraz lidské podstaty a jejího utváření, včetně definic toho, co je výchova. Jsou to pozice Kantova idealistického apriorismu a utilitarismus Jamese Milla. Zatímco Kant má za to, že cílem výchovy je rozvinout v každém individu plně dokonalost, jaké je schopno, Mill tvrdí, že její cíl

³⁰⁶ Durkheim, É.: Education et sociologie, s. 41.

spočívá v tom, aby z individua učinila nástroj vlastního štěstí i štěstí svých bližních. Praktické užití obou definic ale narazí na nepřekonatelné problémy.

Kantův ústřední pojem dokonalosti je velmi vágní.³⁰⁷ Upřesníme-li jej v duchu myšlenek tradice formálního vzdělání, můžeme říci, že znamená harmonický rozvoj všech lidských možností a schopností. Ideálem výchovy je rozvinout v lidské bytosti dřímající potence tak vysoce, jak jen to je možné, aby si vzájemně nepřekážely, nýbrž aby se doplňovaly. Tento ideál harmonicky vychované a vzdělané bytosti je ale v kontradikci s jiným ideálem, který se zrodil v moderním typu společnosti, především v souvislosti s potřebami vědy – s ideálem odborníka, specialisty. Již v *Division* se ukázalo, že moderní společnost vyžaduje, aby se individua specializovala, že míra autonomie člověka přímo souvisí s jeho zvláštním postavením ve skupině, kde se každý něčím, co je vlastní pouze jemu, podílí na kolektivním životě. Navíc je zřejmé, že lidé se nerodí se stejnými schopnostmi, ale každý člověk je nadán ke zcela specifickým činnostem. Pojem harmonické rovnováhy jako univerzální cíl výchovy je tedy nemyslitelný.

Ústředním pojemem utilitaristické definice výchovy je zase lidské štěstí. Že nelze postavit obecně platné poznání či definici toho, co má být, na heteronomně určených pojmech, dokázal již Kant.³⁰⁸ Pojem lidského štěstí je natolik subjektivní, že se v žádném případě nemůže stát kritériem objektivní definice. Ani pokusy definovat podmínky lidského štěstí podmínkami života nemohou pomoci, protože i představy o dobrých životních podmínkách se mohou mezi lidmi různit. Cíl výchovy v tomto pojetí vlastně zůstává zcela neurčen.

Co je ale těmito dvěma pozicím společné a co se stává předmětem Durkheimovy kritiky je skutečnost, že obě zmíněné definice jsou formulovány na základě *představy jediného ideálního modelu výchovy, platného pro všechny*

³⁰⁷ Durkheim tu užívá statického pojmu perfection. V Kantově spise *Über Pädagogik* najdeme jako ústřední pojem pedagogiky pojem die Vervollkommung. Ve výchově prý jde o zdokonalení sil mysli (Gemütskräfte) a to jak přírodních (fyzických), tak morálních (maxim). (Srv.: Kant Werke in XII Bänden: XII. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, s. 734. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1968.)

³⁰⁸ Viz Kant, I.: *Základy metafyziky mravů*, Druhá část, kapitola 3., s. 103 a násl. Nic z toho, co je určováno z hlediska věci (pro nás) se nemůže stát předmětem skutečného poznání. Tím může být podle Kanta jedině mravní zákon, který je *a priori* v lidském rozumu – jedině v jeho poznání máme přístup k věci o sobě, jedině skrze něj může člověk nahlížet dobro.

lidské bytosti a tento ideální model se snaží vypracovat. To ale Durkheim odmítá, protože proti této představě svědčí veškeré fakty, především fakty historické. Durkheim uvádí řadu historických typů výchovy a vzdělávání a konfrontuje je mezi sebou. Závěr je jednoznačný. Tak jako nelze hovořit v rámci dějin o jediné společnosti, nelze chtít formulovat definici výchovy ve jménu nějakého univerzálního typu člověka. Tak jako se v dějinách proměňuje společenský ideál, proměňuje se v jeho světle i pojetí a cíle výchovy.³⁰⁹ Konkrétní typ výchovy, tak jako konkrétní typ morálky, práva a dalších kolektivních skutečností je určován společenskými potřebami a jejich tlakem. Nejsme totiž schopni vymanit se z vlivu převládajících, sociální život určujících kolektivních tendencí, které podstatně určují i výchovu.³¹⁰ Tyto tendence nejsou a nemohou být vytvářeny žádným individuem, ale jsou výsledkem staletí a staletí života a tvorby generací, jež nám předcházely. Specifická povaha minulosti a určitá tradice pedagogického myšlení tak konstuuje podobu výchovy dnes.³¹¹

Historickým studiem výchovně vzdělávacích systémů zjistíme, že jejich podoba podstatně závisí na typu náboženství, politické organizaci, stupni rozvoje

³⁰⁹ „Jestliže začneme zkoumáním toho, jaká má být ideální výchova, abstrakcí od všech časových a místních podmínek, implicitně předpokládáme, že výchovný systém nemá žádnou skutečnost ze sebe samého. Nevidíme v něm soubor sociálních praktik a institucí, které se pozvolna ustavily během času, které jsou vyjádřením všech ostatních sociálních institucí, s nimiž jsou propojeny, a které následkem toho nemohou být libovolně měněny, zrovna tak jako nemůže být měněna sama struktura společnosti. Ale zdá se, že takové zkoumání by vedlo jen k čistému systému pojmů; *tento způsob vychází z pouhé logiky*.“ (zvýraznil M. S.) (Durkheim, É.: Education et sociologie, s. 45) Protože se výchovná instituce stále vyvíjí, Durkheim chce její podstatu zkoumat z její faktické sociální podoby a skrze objektivní reprezentativa, jež jsou s ní spojena. Již v Règles odmítá jiné přístupy, vycházející „z pouhých pojmů“. To je problém, který je vidět např. u Kanta, jenž výchovu pojímá pouze v rámci svého systému a odmítá ji vidět historicky.

³¹⁰ Na s. 45-46 Education et sociologie Durkheim říká: „Je zbytečné věřit, že můžeme naše děti vychovávat tak, jak chceme. Existují zvyklosti, jimž jsme nuceni se podřítit; jestliže je velmi vážně porušíme, pomstí se na našich dětech. Až děti dospějí, nebudou schopny žít v prostředí svých současníků, s nimiž nebudou v souladu. (...) V každém časovém období tedy existuje určující typ výchovy, od něhož se nemůžeme odchylnit bez toho, že bychom narazili na živý odpor, jenž okamžitě odchylky potlačuje.“

³¹¹ Prades říká, že i zde je nesporně vidět vliv Fustela de Coulanges. Historiografie, která v minulosti vidí „elementy budoucnosti“ se odrazila i v metodě, pomocí níž Durkheim pojednal deset století evropského pedagogického myšlení v L'Évolution pédagogique en France. „Durkheim vysvětluje soudobý stav odkazy ke klíčovým situacím v historii pedagogické reflexe, které interpretuje ve vztahu k motivacím a cílům jejich aktérů, tj. ve vztahu k různým sociálním skupinám. Každou pedagogickou teorii a metodu vztahuje ke kulturnímu a sociálnímu kontextu, který podmínil a stimuloval její vznik.“ (Prades, J. A.: Durkheim, s. 62) Durkheim tedy nebyl bez předchůdců – v podobném duchu je psáno i de Coulangesovo stěžejní dílo La Cité antique.

věd, stavu průmyslu atd. Jestliže je odtrhneme od těchto historických příčin a faktorů, stanou se nepochopitelnými.³¹² I pro studium výchovy a pedagogiky platí tedy stejná „škola faktů“, jako pro ostatní oblasti zájmu sociologie: vědec jakožto individuum může poznat povahu a zákonitosti skutečnosti kolektivní, jakou je i výchova, neboť má k dispozici dostatek historických faktů, které musí respektovat a jejichž vývoj ukazuje určitým směrem. Pravdivého poznání o výchově se nelze dobrat jinak, než začít „pozorovat fakta, jako fyzik pozoruje hrubou hmotu a biolog živá těla“.³¹³

Jaké je Durkheimova definice výchovy? Jeho předběžný výměr pojmu výchova byl jen negativní a sestával pouze z kritiky – nevíme, co je pro každého člověka nejlepší a nemůžeme ani stejnoměrně rozvíjet všechny jeho subjektivní potence (zvláště má-li každý jen nějaké). Historie vyvrací samu možnost definovat výchovu univerzálním ideálem. Máme-li zůstat na půdě vědy, nemůžeme se pouštět do spekulací o tom, jaké by měly být výchovné cíle, protože v samotné realitě nás bezprostředně nic neopravňuje k preferenci jedněch na úkor jiných. Výchova je pro Durkheima výchovou dětí, tedy bytostí ne zcela „hotových“, rozvinutých. Je proto třeba hledat takové definiční kritérium, jež nám umožní formulovat lidské a společenské potřeby, jimž má výchova odpovídat a dětem je pomoci naplnit.

Abychom získali legitimní definici výchovy, musíme mezi sebou porovnat stávající i historické výchovně vzdělávací soustavy, určit jejich charakteristické vnější rysy,³¹⁴ ale především ty, které jsou všem soustavám společné. Spojením těchto společných rysů dostaneme hledanou definici.³¹⁵ Uvedli jsme, že o výchově lze, dle Durkheima, mluvit v tom případě, je-li v dané době a na daném místě současně přítomna generace dospělých a generace dětí a je-li ze strany dospělých vykonáváno na dětech socializační působení. V tomto působení, resp. ve výchovně vzdělávací aktivitě, zaznamenává dva aspekty, jež jsou zároveň invarianty, které splňuje každá společnost, každý výchovný systém.

³¹² Durkheim, É.: Education et sociologie, s. 46.

³¹³ Tamtéž.

³¹⁴ Viz Règles.

³¹⁵ Durkheim, É.: Education et sociologie, s. 47.

Za prvé lze říci, že *system* či *pojetí výchovně vzdělávací soustavy je ve společnosti vždy jediný*. Za druhé lze ale říci, že *nabývá mnoha podob*. Tuto tezi je třeba upřesnit. Poukazuje se zde na skutečnost, že typ výchovy a vzdělání variuje v dané společnosti podle typu sociálního prostředí, v němž je realizován. Zde je opět nutné obracet se k historii. Např. vzdělání a rytířská výchova středověkého pážete rozhodně nebyly stejné, jako výchova a vzdělání obyčejného středověkého vesničana a totéž platí i pro společnosti mimoevropské, např. pro náboženskou výchovu elit ve starém Egyptě a kastovní výchovu v Indii. Tato rozdílnost ale platí i v současnosti, kde vzdělání a výchova variuje podle společenských tříd, podle sociálního postavení. Závisejí tedy na mnohem větším počtu dalších faktorů, např. jde-li o vesnické, městské, buržoazní či dělnické prostředí. Zde se Durkheim obrací k možné námitce, že taková organizace edukace spočívá na sociální nerovnosti a je tedy morálně neospravedlnitelná. V duchu argumentace z *Division* však tuto diverzifikaci považuje nejen za nutnou, nýbrž i za morální. Společnost se stejně jako živá bytost stále vyvíjí a tento vývoj se děje směrem k vyšší vnitřní profesní rozmanitosti, jež jde v ruku v ruce s nárůstem relativní nezávislosti a autonomie individuí na obsazích kolektivního vědomí. Zároveň individualizace jednotlivých členů společnosti způsobuje kultivaci těchto obsahů, jejich morální tříbení. Stále rostoucí úcta k jednotlivému člověku vede ke kolektivnímu respektování tomu adekvátního ideálu, ideálu autonomie.³¹⁶ Vnitřně zcela homogenní společnost je společností doslova pre-historickou, neboť homogenita zabraňuje jednotlivým individuím, aby začala jednat svobodně a tudíž dějinně.³¹⁷ Vyšší morální vědomí tedy nemůže zabránit profesní (a tedy i třídní) rozmanitosti individuí, protože výchova a vzdělávání se nemohou stát uniformními.

Díky existující profesní rozmanitosti musí v moderních společnostech existovat i velká rozmanitost pedagogických metod a speciálních výukových technik, přístupů atp., měnících se dle zaměření na jednotlivé speciální obory.

³¹⁶ Viz subkapitolu o morální výchově.

³¹⁷ Např. Education et sociologie, s. 48: „Proto ji vidíme (edukační specializaci – M. S.) ve všech civilizovaných zemích, které směřují ke stále větší rozmanitosti a specializaci; a tato specializace ve společnostech přichází čím dál tím dříve.“

Protože každé povolání vytváří prostředí *sui generis*, vyžaduje i svého druhu přístup a „iniciační“ metody, speciální znalosti i způsoby vidění věcí. Každé takové prostředí pak vytváří i svou zvláštní typologii. Od určitého věku, kdy je možno u dítěte spíše než o výchově začít mluvit o vzdělání, nelze prostě zůstat u „společného“, ale je třeba pokročit ke specializaci.³¹⁸ Jistěže specializační rozmanitost povolání nelze odvozovat z pouhé sociální dědičnosti, tj. z fakticity toho, do jakého prostředí se dítě narodí. Každé individuum je totiž svými přirozenými dispozicemi určeno, nadáno k různým činnostem, k výkonům různých profesí. Nicméně to je problematika, která náleží speciálnímu zkoumání a na morálním charakteru profesních skupin to podle Durkheima nic nemění.³¹⁹

Výchovu a vzdělání ale nepředstavují jen jednotlivá prostředí, v nichž se uskutečňuje pro ně specifické působení. V každé společnosti existuje společný základ, z nějž veškeré speciální přístupy vyrůstají a ze kterého odvozují svou legitimitu. „*Není národa*“, říká Durkheim, „*který by nedsiponoval určitým počtem idejí, citů a dovedností, které musí výchova bez rozdílu vštípit všem dětem bez ohledu na to, do jaké přísluší sociální kategorie.*“³²⁰ I v primitivních společnostech, rozdělených na vzájemně uzavřené kasty, kde tomuto rozdělení odpovídá i povaha výchovy, existuje cosi společného, společní bozi, společné principy náboženské kultury atd. Ve společnosti období středověku bylo tímto společným základem křesťanství a také výchova všech dětí, pážat i prostých poddaných či nevolníků, byla výchovou křesťanskou. Ale i společnosti moderní vykazují znaky, které dovolují usuzovat na existenci stejné výchovné báze, platné pro všechna individua. I když její původně náboženské symboly se sekularizovaly

³¹⁸ Tento přístup nepostrádá prvky klasického racionalismu. Durkheim vychází z předpokladu, že nejprve je nutné dítě socializovat (tj. učinit ho způsobilým akceptovat obsahy kolektivního vědomí, překonat svůj egoismus atp.), a potom přistoupit k jeho (především profesní) individualizaci. Neznamená to ale, že by se oba procesy takto vystřídalily a neprobíhaly stále paralelně. Jde spíš o zdůraznění významu každého z nich v určitých věkových obdobích.

³¹⁹ V jistém smyslu by bylo možné i v tomto bodu postavit Durkheima do protikladu k marxistům. Dělná práce, jež je nutně spojena s třídní diferenciací, je morálním fenoménem. Vede totiž ke konstituci profesních skupin, tj. různým sociálním prostředím, v nichž se mohou rozvíjet různé individuality. Durkheim cíl dějinného vývoje lidstva nevidí v unifikaci beztřídní společnosti, ale naopak v co nejširší individualizaci jednotlivců, kteří si nejsou a nemohou být rovni, protože každý na základě specifických vloh uskutečňuje sobě vlastní účely.

³²⁰ Durkheim, É.: *Education et sociologie*, s. 49.

a vytratila se tak možnost jejich bezprostředního pozorování, tato báze přetrvala, jakož i (původně religiozní) principy, z nichž je utvořena. S těmito principy se pojí především tradiční úcta k člověku, k různým lidským schopnostem, právu, povinnosti, ke společnosti, pokroku a vědě.

Respekt k humanitním ideálům, vědě a občanským povinnostem stojí podle Durkheima i v základu francouzského národního ducha.³²¹ Ať už jde o výchovu a vzdělání chudého či bohatého, budoucího myslitele nebo dělníka, jejím cílem musí být upevnit v každém dítěti úctu a vědomí příslušnosti k těmto základním principům. Tato teze je podložena výše zmiňovanou teorií existence kolektivně uznávaného ideálu člověka a společnosti, jenž si každá společnost vytváří jak z hlediska intelektuálního, tak i fyzického a morálního, a který je v určitém smyslu stejný pro všechny její občany, i když se v některých aspektech liší právě podle specifických společenských prostředí. Takový ideál, jeden a různý zároveň, je pólem veškeré výchovy.³²²

Durkheim hovoří o dvojí úloze ideálu, jenž má v dítěti vzbudit „*určitý počet fyzických a mentálních vztahů, které společnost, do níž náleží, považuje za nepostradatelné u každého ze svých členů*“; a dále „*určité fyzické a mentální stavy, které zvláštní sociální skupina (kasta, třída, rodina, profese) považuje rovněž za nutně se vyskytující u všech, kteří ji vytvářejí. A tak je ideál, který výchova uskutečňuje, určován skrze společnost ve jejím celku i skrze všechna zvláštní sociální prostředí.*“³²³

Společnost nemůže existovat, jestliže mezi jejími jednotlivými členy neexistuje dostatečná soudržnost. Výchova tuto soudržnost předává a posiluje a to tak, že v dětské duši vytváří nezbytné analogie forem kolektivního života. Ale na druhé straně bez určité různorodosti je nemožná jakákoli forma mezilidské spolupráce. Výchova proto zajišťuje i setrvalost a další rozvoj nutné diverzifikace individuů tím, že se sama diverzifikuje a specializuje.³²⁴ „*Výchova tedy není nic jiného, než*

³²¹ Durkheim, É.: Education et sociologie, s. 49.

³²² Tamtéž, s. 50.

³²³ Tamtéž, s. 50..

³²⁴ Durkheim je přesvědčen, že v klíčových momentech sociálního vývoje, kdy je ohroženo vnitřní uspořádání společnosti nebo sama její existence, vytvoří sama společnost obranné mechanismy právě prostřednictvím výchovy: To platí i pro případy, kde bychom dnes mluvili o společenských

*prostředek, kterým společnost v srdci dětí připravuje základní podmínky svého vlastního života.*³²⁵

Durkheim proto podává následující sociologickou definici výchovy: „*Výchova je působení, vykonávané staršími generacemi na generace, které ještě nejsou zralé pro sociální život. Jejím cílem je u dítěte vyvolat a rozvíjet určitý počet fyzických, rozumových a morálních stavů, které od něho vyžaduje jak společnost ve svém celku, tak i speciální prostředí, pro něž je zvláště určeno.*“³²⁶

Jiná forma této definice říká, že výchova spočívá „*v metodické socializaci mladé generace*“. Odkud ale Durkheim bere argument pro takto vyhraněnou, resp. jednostrannou definici? Odvolává se k jedné z fundamentálních teorií své epistemologie, a sice k rozlišení dvojí lidské přirozenosti.

Jak víme, existují podle Durkheima v člověku dvě bytosti. Lze to vyjádřit i tak, že lidská bytost je jednak konstituována tím, co si člověk do světa přináší jako sobě vlastní výbavu, tj. konkrétním uspořádáním a charakterem psychofyzických dispozic, jednak vlivem působení sil přicházejících z vnějšku. Tyto síly jsou svrchovaně důležité, protože v člověku vytvářejí samu jeho lidskost. To, co je člověku (třebaže zavinutě) vlastní při zrození, nazývá Durkheim individuální bytostí; to, co získává během svého vývoje vlivem působení okolí (ostatních lidí, lidské společnosti) nevyjadřuje nikdy jeho individuální přirozenost, nýbrž skrze systém idejí, citů, a zvyklostí nějakou širší skupinu, do níž náleží a jejíž povaha v něm reprezentuje další bytost, bytost sociální, sociální aspekt jeho bytí. Náboženská víra, morální pravidla, národní nebo i jiné tradice, kolektivní mínění (opinions) všeho druhu musejí být v člověku vytvořeny uměle, dodatečně, protože

ideologiích a indoktrinaci, např. kdy je výchova dětí určována podle zahraničně politické situace státu, v případě války apod.: „Si la société est arrivée à ce degré de développement où les anciennes divisions en castes et en classes ne peuvent plus se maintenir, elle prescrira une éducation plus une à sa base. Si, au même moment, le travail est plus divisé, elle provoquera chez les enfants, sur un premier fonds d'idées et de sentiments communs, une plus riche diversité d'aptitudes professionnelles. Si elle vit en état de guerre avec les sociétés ambiantes, elle s'efforce de former les esprits sur un modèle fortement national; si la concurrence internationale prend une forme plus pacifique, le type qu'elle cherche à réaliser est plus général et plus humain.“ (Education et sociologie, s. 50-51)

³²⁵ Durkheim, É.: Education et sociologie, s. 51.

³²⁶ Tamtéž.

nejsou v pravém slova smyslu přirozené, nejsou při zrodu člověka. To, co člověka teprve člověkem dělá, spočívá právě v těchto skutečnostech.³²⁷

Cílem výchovy je vytvořit v každém z nás sociální bytost. Takto formulovaný cíl, říká, nejlépe charakterizuje důležitost výchovného působení. Zrození sociální bytosti nemůže být výsledkem nějakého samovývoje vnitřních sil, spontánního rozvoje od počátku dané lidské přirozenosti, jak si to představují Rousseau, Pestalozzi či Fröbel.³²⁸ Člověk sám ze sebe se spontánně nepřizpůsobí např. politické autoritě nebo morální disciplíně, nepřekoná, neobětuje sebe samého. Teprve společnost produkuje morální síly, jimž se člověk cítí subordinován. Lidská bytost je zpočátku *téměř tabula rasa*, na níž je nutno vepsat, vložit tíhu odpovědnosti, altruismu a pocitu povinnosti. Výchova se nemůže odvíjet ve směru individuální přirozenosti, jež je zpočátku ryze animální, koncentrovaná na pouhé uspokojování potřeb, není rozvíjením zavinutě daných možností. Výchova je vytvářením nové bytosti, protože člověk se člověkem nerodí, ale stává se jím.³²⁹

Specifický charakter výchovy člověka vynikne podle Durkheima tehdy, srovnáme-li její výsledky s „výchovou“ u ostatních živočichů. V říši živočichů vyššího řádu, kde se objevují zvláštní, výchově podobné fenomény vedení a učení mláďat, jde o rozvíjení geneticky předávaných instinktů, pomocí hry, modelových simulací situací nejrůznějšího druhu, v nichž se instinkt zkušenostně uplatňuje a tříbí se. Tato forma „protovýchovy“ usnadňuje pohyb a rozvoj přírodních sil, ale nevytváří nový život. Pomocí svých rodičů se mláďe učí lépe lovit, prchat v nebezpečí apod., ale nikdy nepřekročí svá genetická určení, ani horizont své vlastní smyslové zkušenosti. Na druhé straně schopnosti člověka, jehož bytí je utvářeno skrze společenský život a jeho působení jsou natolik složité, že se nijak nemohou materializovat v adekvátních strukturách organismu, ve formě jakési

³²⁷ Což ovšem neznamená, že bychom museli souhlasit s Durkheimovým tvrzením o jejich ryze společenském původu a s důsledky plynoucími z takové teze.

³²⁸ Samozřejmě každý jiným způsobem. Společné je jim ale přesvědčení, že lidská přirozenost je tvořena souborem potencií, jež je potřeba výchovou pouze explikovat, zpřítomnit, aktualizovat. K tomu viz. např. Dewey, J.: *Demokracie a výchova*, kapitola pátá, či Schaller, K.: *Studie k systematické pedagogice*. Praha: PedFUK, 1993, s. 6-18.

³²⁹ Durkheim, É.: *Education et sociologie*, s. 52.

pre-dispozice a stát se dědičnými ve stejném smyslu jako instinkt, který funguje „automaticky“. Jejich transmise musí být zajištěna výchovou.³³⁰

Durkheim se chce definitivně vyrovnat s pojmem lidské přirozenosti jako člověku imanentní určující síly jeho vývoje. Nevěnuje se tolik ontologickým argumentům, ale spíše ukazuje na to, že výchova se nutně musí obracet k něčemu jinému, než pouze k potřebám individuí.³³¹ Vývoj společností, od primitivních a nekultivovaných k civilizovaným a vědou disponujících, se udál díky působení společenských ideálů vyjadřujících dobové potřeby. Výchova odpovídala vždy potřebám sociálním a nikoli individuálním.³³² Jako příklad Durkheim uvádí tělesnou výchovu ve starém Řecku, jež byla prakticky stejná ve Spartě i v Athénách. Stejná výchova ale může existovat v důsledku různých společenských potřeb, může mít vždy jiný smysl. Ve Spartě bylo jejím účelem hlavně posílit občany proti únavě a zajistit jejich vysokou bojovou morálku. V Athénách zase byla prostředkem k estetickému zušlechtění těla, ve světle ideálu duševní a fyzické harmonie. Není ale takto pojatá výchova jen skrytou tyraníí? Nejsou individua pouhými figurkami, pouhými prostředky k uskutečnění jim vnějšího cíle? Na uvedené otázky odpovídá opět nám známá teze, že člověk je člověkem do té míry, v jaké se účastní kolektivního života.³³³ Společnost ustavuje morální řád jako jednu z vrcholných funkcí kolektivního života, který nás táhne ven ze sebe, nutí nás počítat i s cizími zájmy, ovládat vášně, podřídít partikulární cíle cílům vyšším, obecnějším. Skrze výchovu vnáší do lidských vědomí cit pro

³³⁰ Durkheim, É.: *Education et sociologie*, s. 53.

³³¹ Tato teze však v *Education et sociologie* není dostatečně podložena alespoň odkazy k jiným pasážím Durkheimova díla. To je zřejmě způsobeno tím, že P. Fauconnet vybral pouze některé z pasáží slovníkového hesla, jež Durkheim napsal pro Buissonův slovník. Zde by bylo nutné odkázat opět na *Division du travail* a některé pasáže ze závěru *L'éducation morale*, které podrobně rozebírají vztah mezi společenskými (resp. morálními) potřebami tehdejší Francie a výukou odborných věd. Durkheim věří, že racionalita svého druhu, jež je vlastní vědeckému přístupu ke skutečnosti, je vrcholnou formou lidského bytí a může se stát nástrojem šíření morálního ideálu nové společnosti, nové doby.

³³² Stane-li se společnost natolik složitou, že pro její organizaci již nestačí pouhá tradice, vzniká potřeba organizace nové, na základě svobodného uvažování. Tehdy dává společenská potřeba vzniknout vědě, vědecké kultuře.

³³³ „... ve skutečnosti mají (lidé – M. S.) sami zájem na této podřízenosti; neboť nová bytost, kterou v každém z nás buduje prostřednictvím výchovu kolektivní působení, představuje to, je v nás čistě lidské. Člověk je vskutku člověkem jen proto, že žije ve společnosti.“ (*Education et sociologie*, s. 55)

pravidla a ukázněnost, disciplínu. Výchova musí spočívat na kolektivních potřebách, aby člověk nedegeneroval v pouhé animalitě a egoismu. Neboť jedině to, co mu původně není vlastní, je jeho pravým bytím.³³⁴

³³⁴ Durkheim, É.: *Education et sociologie*, s. 57. Člověk se liší od zvířete tím, že kumuluje plody svého poznání v kolektivní moudrosti, jež je bez prostorových i časových hranic. Výchova musí k této moudrosti přivádět. Společnost, jež tuto moudrost uchovává v kolektivním vědomí, proto nemůže být protikladným pojmem individualitě, ale naopak – oba pojmy se vzájemně implikují. „Individuum chce společnost, chce samo sebe. Cílem a účinkem působení, jež na ně prostřednictvím výchovy společnost vyvíjí, naprosto není jeho potlačení, oslabení, pokřivení, ale naopak jeho růst, jeho zformování v opravdu lidskou bytost. Bezpochyby nemůže růst bez vynaložení úsilí. Ale právě schopnost vynakládat dobrovolně úsilí je jedním z nejpodstatnějších rysů člověka.“ (*Education et sociologie*, s. 58)

Moc a prostředky výchovného působení

V předchozí subkapitole jsme ukázali hlavní rysy Durkheimova pojetí výchovy a to, že i když (nebo snad právě proto) jeho definice výchovy vychází z premisy nadřazenosti kolektivního nad individuálním, dává pro seberealizaci individua velký prostor, na základě ustavení nedílné komplementarity dvou invariant, nezbytných pro každou výchovu – kolektivní jednoty společnosti jako celku a rozmanitosti sociálních typů (prostředí) v jejím rámci. Sociální původ, povaha a cíl výchovy byly argumentovány především teorií dvojí lidské přirozenosti. Nyní bychom měli přikročit k interpretaci Durkheimovy reflexe toho, za jakých podmínek je formulovaný cíl výchovy dosažitelný, v jaké míře může být výchovné působení účinné.

Durkheim se vymezuje především vůči anglickým empiristům a francouzským osvícenským sensualistům (John Locke, Claude Adrien Helvétius), podle nichž je výchova všemocná, neboť formuje člověka takřka „z ničeho“. V narozeném člověku podle nich není nic, co by jej nějak předurčovalo pro to či ono. Všichni lidé jsou si rovni a rozdíly, které mezi nimi vznikají, jsou až dílem výchovy, jíž se jim dostává v různé míře a v různých podobách.

Podle jiných teorií lze uvažovat člověka i způsobem opačným, tj. jako organickým substrátem podmíněnou a determinovanou bytostí, která díky vnitřnímu ustrojení nedává ve svém vývoji příliš prostoru pro nějaké výchovné, tj. vnější působení. Vrozené podmínky (resp. vlohy) jsou však u člověka přítomny jen velmi neurčitě, tvárně, takřka obecně a musejí být teprve probuzeny a jakožto možnosti zpracovány a uskutečněny. Zcela determinovanou, neproměnlivou a pravidelnou predispozicí je jen instinkt, jako „*systém determinovaných pohybů, za všech okolností stejných, které jsou-li jednou podníceny smyslovým podrážděním, řetězí se automaticky jeden za druhým, dokud nedosáhnou své hranice, a to bez toho, že by v nich nějak intervenovala reflexe*“.³³⁵ Člověk takovým reflexem podle Durkheima ani nedisponuje, protože i tam, kde se o instinktu mluví (především

³³⁵ Durkheim, É.: Education et sociologie, s. 62.

instinkt či pud sebezáchovný), je nějak přítomno přizpůsobení okolnostem, a tedy nějak vědomý výběr z nabízejících se možností.³³⁶ Tento výběr navíc variuje dle jednotlivých individualit. V každém případě se výchově člověka nabízí široký prostor pro transmisi těch zkušeností, jejichž subjektem se dítě může stát až po narození. Dítě nemůže být determinováno k nějakému povolání nebo způsobu jednání na základě dědičnosti, neboť složitost lidského života se podle Durkheimova názoru nemůže vepsat, zkopírovat do organické struktury individua. Určité dítě se nerodí např. zločincem,³³⁷ ale pouze s určitou absencí mentální rovnováhy. Stejně dobře se proto může stát třeba cestovatelem, vynálezcem či politickým novátorem. Záleží na tom, za jakých okolností, jakým způsobem a v jakém prostředí bude vychovááno. Existují tedy rozdíly mezi počátečními dispozicemi a jejich skutečnou realizací, tím, jak budou využity v pozdějším životě.

Výchova musí pokrýt širokou oblast mezi nejasnými možnostmi, které jsou na počátku lidského života a vyhraněnou, utvořenou osobností, jež může posléze sehrát užitečnou roli ve společenském životě. Výchova musí proto disponovat dostatečně energickými prostředky. Durkheim se odvolává na svého současníka, psychologa Guyaua, jenž srovnává výchovné působení s hypnotickým vlivem. Tak jako v hypnóze i ve výchovném působení se vychovávaný subjekt nalézá ve stavu *naprosté pasivity*, ve stavu, v němž se vědomí redukuje *téměř na tabula rasa*, je téměř vyprázdněno. Protože sugerovaná myšlenka nenalézá žádného protikladu, může se ve vědomí ustavit bez nejmenšího odporu. Ale protože ona „prázdnota“ vědomí není nikdy úplná (resp. dítě je jakousi zavínutou personalitou), je třeba, aby se myšlenka ve vědomí ustavila s náležitou silou, aby přejala část moci samotné sugesce. Hypnotizér říká: „*Já chci*“, což znamená, že myšlenka se nedá protivit, požadovaný čin musí být vykonán tak, jak si to přeje

³³⁶ Ponechme stranou, že patřičně formulováno platí totéž i o zvířatech, jejichž zkušenost někdy výrazně modifikuje pouhý automatismus instinktu.

³³⁷ Durkheim se tu obrací proti představitelům italské kriminologie, kteří se otázkami dědičnosti v oblasti sociálně patologického jednání zabývali a hledali dokonce dědičné znaky, příznačné pro konkrétní druhy zločinu (viz též Règles). „Naším intelektuálním nebo morálním temperamentem nejsme předurčeni k nějaké přesně určené činnosti. Průměrný člověk je velmi tvárný.“ (Education et sociologie, s. 96)

apod. Jestliže jeho autorita ochabne, hypnotizovaný subjekt začíná kolísat, váhá a někdy odmítne příkazu uposlechnout. Proto je nezbytný rozkazovací a autoritativní tón hypnotizéra, poněvadž sugesce jde proti přirozenému temperamentu hypnotizovaného.

S dítětem se to má podle Durkheima stejně, protože oba tyto fakty jsou v základech vztahů mezi vychovatelem a vychovávaným. Dítě je „*přirozeně ve stavu pasivity zcela srovnatelném se uměle navozeným stavem, v němž se nalézá hypnotizovaná osoba*“.³³⁸ Jeho vědomí neobsahuje žádné představy, které by mohlo stavět proti představám, které mu z vnějšku vnucuje výchovné působení. Jeho vůle je dosud rudimentární.³³⁹ Nezbytnou účinnou moc výchovnému působení pak dodává vychovatelova zkušenostní a kulturní převaha nad dítětem.

Analogie vedená mezi hypnózou a výchovou vede k závěru, že podstatným znakem výchovného působení je autorita, vyplývající z okolností vztahu dítěte a

³³⁸ Durkheim, É.: *Education et sociologie*, s. 64, *L'éducation morale*, s. 117-118. Tento názor může dnes mnohé pedagogy děsit, i když důsledky, které z něj Durkheim vyvodil, byly v mnohém v souladu s pedocentrickými myšlenkami hnutí Nové výchovy. Durkheim říká „Guyau est le premier à avoir fait remarquer que l'enfant se trouve naturellement dans une situation mentale fort analogue à celle où se trouve anormalement un sujet hypnotisé.“ Dvě základní podmínky, v nichž se nachází jak hypnotizovaný subjekt, tak malé dítě a s nimiž je podle Durkheima nutno počítat, jsou tyto: 1. „Hypnotizovaný subjekt je ve stavu nejvyšší možné pasivity. Jeho vůle je paralyzována; jeho duch je jako *tabula rasa*, nevidí a neslyší nic, kromě svého hypnotizéra.“ 2. „Dále je třeba, aby hypnotizér říkal: já chci, aby dokázal vzbudit pocit, že odmítnutí příkazu je nemožné, že se hypnotizovaný musí podřídít.“

1. Dítě je ve stejném vztahu ke svým rodičům, vychovatelům a učitelům: „Nachází se zcela přirozeně v tomto stavu pasivity, do něhož je hypnotizovaná osoba uváděna umělými prostředky. Jeho vědomí není zcela nepopsanou deskou, neobsahuje ale skoro žádné představy, kromě vrozených sklonů. Proto každá nová idea (představa) uvedená do tohoto nezaplňného prostředí, nenachází skoro žádný odpor a následkem toho jednoduše směřuje k přechodu v činnost.“ Durkheim říká, že právě to je základem dětské schopnosti a náchylnosti napodobovat. Když dítě vidí nějaký pohyb (aktivitu), představa, jakou o něm má, směřuje sama ze sebe k vnějšmu uskutečnění v podobném pohybu (aktivitě). (Východiskem tohoto Durkheimova názoru je podle mne zmiňovaná Fouillého teorie *idée-force*). 2. „... druhá podmínka podobnosti je přirozeně splněna rozkazovacím tónem, jímž vychovatel udílí své pokyny. Aby se jeho vůle prosadila, musí být důsledná a utvrzená jistotou.“ I když Durkheim tuto analogii klade jen pro rané dětství, její umělost a neúčelnost byla velice záhy prokázána. (Viz např. Piaget, J.: *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris : PUF, 1974 nebo *Les procédés de l'éducation morale*. Paris: Odile Jacob, 1998.)

³³⁹ Spíše by bylo možné říci, že jeho vůle nebyla dosud cele interiorizována. Piagetovy pokusy s dětmi dokázaly, že na základě motorické aktivity se u dítěte velice záhy konstituují konstanty vnímání, pomocí nichž je dítě schopno přesnější a cílevědomější akce. Cíl těchto akcí je schopno opakovat a dosahovat tak kýžených, *předsevzatých* (ať už jakkoli) výsledků. Dítě rozhodně není pasivní, ale aktivně se snaží dosáhnout „zvolených cílů“.

Na jiném místě dokonce Durkheim na podporu svého pojetí výchovné aktivity říká, že „la personnalité ne peut être qu'un produit du milieu.“ (*L'éducation morale*, s. 91.)

vychovatele (učitele). „*Výchova musí být plně věcí autority.*“³⁴⁰ To ostatně vyplývá jako důsledek z Durkheimova tvrzení, že je třeba vytvořit v původně asociální, individuální bytosti bytost kolektivní, což se neobejde bez jistého nátlaku. Durkheim doslova říká: „*Není nic tak klamné a neuspokojivé, jako epikurejská koncepce výchovy např. takového Montaigne, podle níž může být člověk vychováván hrou, bez jakýchkoli jiných pohmutek, než jaké představuje atraktivita požitku.*“³⁴¹ Dítě musí samo na sobě zakusit úsilí potlačit svůj egoismus, podříditi své zájmy společenským pravidlům a pevné vůli, aby vešlo v kontakt s vážností a obtížností skutečného života.

To, že vykonáváme takový tlak na dítě, může být podmíněno v zásadě dvěma způsoby: buď to vyžaduje fyzická nutnost tvrdé reality života, nebo jsme k tomu nuceni morálně. První možnost je zhola nemožná, protože nepřipravené a bezbranné bytosti nelze v plné míře vystavit životní realitě a jejím těžkostem. Dítě neumí zápasit s reálnými věcmi, jež proto nemohou být využity pro výchovný účel. Zbývá morální pojem povinnosti, který je podle Durkheima podnětem pro snahu dítěte i dospělého. Tento pojem klade velký nárok na osobnost vychovatele, protože jen na něm záleží, v jaké podobě se dítě s povinností setká. Protože ještě nechápe její smysl a důsledky z ní plynoucí, musí být povinnost vychovatelem (nebo rodiči) personifikována, musí se stát symbolem jeho vystupování, jednání, jeho bytost se musí stát jejím vtělením, musí být živoucí autoritou.³⁴² „*Znamená to říci, že morální autorita je nejdůležitější vlastností vychovatele. Protože povinnost je povinností díky autoritě, která je v něm.*“³⁴³

Takto pojatá autorita v sobě nemá nic násilného ani individualitu potlačujícího, protože cele spočívá na morálním principu. U vychovatele (učitele) předpokládá dvě důležité podmínky: musí mít silnou vůli, protože morální autorita předpokládá důvěru a dítě nemůže důvěřovat někomu, koho vidí váhat, vymlouvat se a ustupovat od svých rozhodnutí. Co je však ještě důležitější – vychovatel musí onu autoritu, pro níž má u dětí vzbudit cit, pociťovat sám v sobě.

³⁴⁰ Durkheim, É.: Education et sociologie, s. 66.

³⁴¹ Tamtéž.

³⁴² Tamtéž, s. 67.

³⁴³ Tamtéž.

Ale nikoli jako materiální převahu, jako svou výbavu či zbraň, ale jako morální poslání, jehož je pouhým nástrojem. Tlak příkazu či trestu je totiž věcí zcela jiného druhu, než úcta k autoritě. Sám trest má morální povahu jen tehdy, je-li rozpoznán jako spravedlivý tím, kdo jej podstupuje a to je možné jedině tehdy, je-li spravedlivou a legitimní shledána trestající autorita.

Zde Durkheim, oproti většině svých ostatních analýz, velmi zdůrazňuje vnitřní původ vychovatelovy autority. Veškerý úspěch jeho působení záleží v tom, zda vychovatel přebírá svou autoritu z vnějšku (jako zástupce společenské moci), nebo zda v ní sám věří a cítí se jí podřízen. Nemůže věřit sám v sebe, ale ve velikost svého úkolu, svého poslání. Podobá se osobnosti kněze, protože i učitel je nástrojem morální bytosti, jež ho dalece přesahuje. Touto bytostí je společnost. Vychovatel (učitel) je laickým prorokem, musí tedy v sobě mít něco z náboženského zanícení. Tak jako kněz interpretuje, vykládá boha, tak učitel interpretuje velké morální ideje své doby a svého národa. Úcta k těmto idejím a k autoritě, kterou představují, „*přechází skrze učitelovo slovo a gesto z jeho vědomí do vědomí dětí*“.³⁴⁴

Pojmy individuality a společnosti nemá smysl klást u Durkheima do opozice. Nemá to smysl ani v případě v pedagogice často diskutované antinomie svobody a autority. Oba dva tyto aspekty výchovného fenoménu ve skutečnosti existují a představují složitý problém. V teoretických východiscích Durkheimovy reflexe jde však o opozici umělou, na níž se má jen ukázat skutečný vztah obou pojmů. „*Svoboda je dcerou správně pochopené autority*“, píše. „*Protože být svobodným neznamená dělat to, co je libo; znamená to být pánem sebe sama, umět odůvodněně jednat a plnit svou povinnost. Autorita učitele tedy musí být použita k tomu, aby dítě vybavila tímto sebeovládáním, autorita učitele je jen aspektem autority povinnosti a rozumu. Dítě musí být cvičeno k tomu, aby ji rozpoznalo*

³⁴⁴ Tamtéž, s. 68. Ze společnosti, jejího života a především ze sociální funkce příkladu, vzoru významných osobností odvozuje původ morální povinnosti a atraktivity i Durkheimův současník H. Bergson v *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1997, kapitola I. L'Obligation morale, s. 24 a násl.

*v učitelově mluvě, uznalo její převahu; pod touto podmínkou ji bude umět později ve svém vědomí znovu nalézt a podvolit se jí.*³⁴⁵

³⁴⁵ Durkheim, É.: Education et sociologie, s. 68.

Pedagogika a věda o výchově

V Durkheimově systému platí pro pedagogiku programově totéž, co pro sociologii. Je potřeba ustavit vědu o výchově, která by nejen stanovila to, co má být, ale jež by především popsala a definovala to, co jest. Jaké je tedy sociologovo pojetí vědy o výchově? Nyní musíme ukázat, proč v jeho pojetí není tato věda identická s pedagogikou. Durkheim vychází od rozlišení mezi má býti – jest, mezi myslivou, k praktickým účelům zaměřenou aktivitou a nezaujatým pozorováním. Na něm zakládá rozlišení vědy o výchově, která by se měla zabývat nezaujatým konstatováním a zpracováním faktů z oblasti výchovy a vzdělávání a pedagogiky, jejíž statut musí být blíže popsán. Pedagogika jako teorie, jež se přímo účastní edukačních procesů, si totiž nemůže dovolit nezaujatý přístup ani časové prodlevy, nutné k výzkumné práci vědce. Jaká je tedy její povaha a rozdíl vzhledem k vědě o výchově?

Slovo pedagogika bylo především často používáno záměnně se slovem výchova. Podstatný rozdíl mezi pedagogikou a výchovou tkví v tom, že zatímco výchova je souvislým působením vychovatelů, učitelů a rodičů na děti, pedagogika spočívá nikoli v přímém působení, nýbrž v teorii. Pedagogické teorie jsou způsoby myšlenkového pojmání výchovy, nikoli způsoby jejího výkonu. Výchova je proto souvislým působením, že probíhá vedle svých uvědomělých forem paralelně a nutně nepřetržitě i formou nevědomého ovlivňování dětí (*l'éducation inconsciente*, např. způsoby komunikace apod.).

Pedagogika jako svého druhu teorie naproti tomu není nezbytnou součástí výchovného působení, může se dokonce postavit proti v praxi užívaným výchovným metodám. Většina pedagogických teorií se v dějinách skutečně nekryje s tehdejšími typem výchovy. Durkheim uvádí příklad Rabelaise, Rousseaua a Pestalozziho, aby ukázal, že výchova je jen předmětem pedagogiky, protože pedagogika sama „*spočívá v určitém způsobu přemýšlení o věcech*“

výchovy“.³⁴⁶ Proto jsou dějiny pedagogiky přetržitými a nespojitými, kdežto dějiny výchovy tvoří kontinuum generačního působení.

Člověk se totiž teorií výchovy začne zabývat až tehdy, nastanou-li k tomu vhodné společenské podmínky – v obdobích, kdy společnost žije v neproblematickém ovzduší a nic neohrožuje její *status quo*, anebo když nenazrává nějaký významný kulturní zlom, pedagogika prakticky neexistuje. Durkheim to tvrdí na základě historického srovnání řecké kultury doby před a po Perikleovi. Pedagogická reflexe se objevuje až s Platónem, Aristotelem a Xenofóntem a i potom nepravidelně, s vrcholy v 16. a 18. století. Není-li pedagogika identická s výchovou, výměr její povahy bude záviset už jen na zodpovězení klíčové otázky, zda je pedagogika čistě vědní disciplínou (vědou o výchově), anebo zda je nutné ji definovat jinak. Prvním předpokladem toho, aby se mohly výchovné záležitosti (*choses de l'éducation*) stát předmětem disciplíny mající všechny charakteristiky jiných vědních oborů, musí být snadné je prokázat. Abychom mohli nějaký celek zkoumání nazvat vědou, říká Durkheim, je třeba, aby prokázal následující znaky:

Za prvé je nutné, aby se tato zkoumání týkala faktů získaných přímým pozorováním. Věda se, jak víme z *Règles*, definuje skrze svůj předmět. Předpokládá, že tento předmět existuje a že je možné přesně vyznačit místo, které zaujímá v celku skutečnosti.

Za druhé tyto fakty musejí dohromady vyvářet dostatečně homogenní prostředí, aby mohly být klasifikovány v rámci stejné třídy. Kdyby byly vzájemně nepřevoditelné (tj. kdyby neměly společného jmenovatele daného druhu), nemohly by být předmětem jediné vědy, nýbrž byly by konfuzním shlukem. Kolik by v tomto shluku bylo různých druhů věcí (faktů), tolika vědami by musely být zkoumány.³⁴⁷

³⁴⁶ Durkheim, É.: *Education et sociologie*, s. 70. Všichni tři myslitelé se stavěli odmítavě k tehdejší podobě výchovy a požadovali její reformu.

³⁴⁷ Tady Durkheim upozorňuje na nebezpečí spojené s nově se rodícími vědami, které v sobě vždy zprvu chtějí obsáhnout mnoho různých předmětů. Postupnými aproximacemi ale vždy dojdou k stanovení úzkého okruhu faktů, které se stanou předmětem jejich zkoumání.

Konečně za třetí: věda tyto fakty studuje *jenom* proto, aby je poznala a pochopila zcela nezaujatým způsobem.³⁴⁸ Vědec jistě ví, že výsledky jeho práce mohou být prakticky využity, ale způsob jeho bádání to nesmí ovlivnit. Musí artikulovat pouze to, co jest, konstatovat, co věci jsou.

Tyto tři předpoklady vědeckého přístupu ke skutečnosti lze bez problémů uplatnit i pro oblast výchovy. Durkheim má za to, že ustavení vědy o výchově nestojí nic v cestě, protože (1) výchova sestává ze „souboru činností, způsobů chování a zvyků, jež mají stejnou realitu, jako ostatní sociální fakty“.³⁴⁹ Ani ona není aktivitou libovolnou, kombinací víceméně náhodných nebo umělých prvků, ale je skutečnou sociální institucí, podřízenou pravidlům kolektivního vědomí.³⁵⁰ Stačí si prý jen uvědomit, s jakou rozkazovací silou ukládá výchovné působení každému jednotlivci jistá pravidla, vycházející z daného sociálního prostředí. Každý je totiž vnořen do atmosféry kolektivních idejí a citů, kterou nikdo nemůže měnit podle své vůle. (2) Protože jsou všechny výchovné akty jen různými modifikacemi fundamentálního vztahu mezi dospělou generací a generací dětí, vztahu, který zakládá uvedení dítěte do sociálního prostředí, je splněn druhý předpoklad. Výchovné akty jsou tedy fakty téhož druhu a náleží téže logické kategorii. Mohou se proto stát předmětem jediné vědy.

Typy výchovy a vzdělání závisejí na typech sociálního prostředí, v němž jsou realizovány. Věda o výchově bude postupovat jako disciplína sociologie. Historický vývoj výchovné instituce je jím totiž nastíněn v závislosti na vývoji společnosti. Opakuje se tu stejný rozvrh z *Division*. Uvedme ještě jeden příklad.

Výchova v kmenových společnostech byla difuzní. Bez rozdílu byli vychováváni všichni členové rodu, zvláštní funkce vychovatele nebo učitele

³⁴⁸ Durkheim, É.: *Education et sociologie*, s. 71. „Nezáleží na tom, zda se vědec věnuje spíše konstituci typů, než objevování zákonů, zda se omezuje na popis, nebo se snaží o vysvětlení. Věda začíná tam, kde je vědění, ať je jakékoli, dosahováno pro ně samo. (...) Vědec se nezaobírá tím, zda pravdy, které odkrývá, budou příjemné či překvapivé, zda by bylo dobré, aby vztahy, jež ustavuje, zůstaly jaké jsou, nebo zda by bylo lepší je ustavit jinak. Jeho úloha spočívá ve vyjadřování skutečna, nikoli v jeho posuzování.“

³⁴⁹ Durkheim, É.: *Education et sociologie*, s. 72.

³⁵⁰ Tamtéž: „Neexistuje člověk, jenž by mohl způsobit, aby společnost měla v daný moment jiný výchovný systém než ten, který je implikován v její struktuře, tak jako je stejně nemožné, aby měl nějaký živý organismus jiné orgány a jiné funkce než ty, které jsou implikovány v jeho konstituci.“

neexistovala. Všichni „starší“ byli vychovateli dětí. Později, ve společnostech rozvinutějších došlo k tomu, že pro tuto funkci byli vybíráni a ustanovováni jen někteří z těchto starších. Tento výběr vycházel z náboženských kritérií, výchovná moc se stala atributem moci posvátné. Protože náboženství je elementem všech sociálních faktů včetně vědy i prvními učiteli a průkopníky vědeckého myšlení byli kněží. Jejich působení, především v orientálních despociích, bylo sice spjato s různými mytickými a rituálními praktikami a s magií, otevřeli však cestu pozdějším matematickým, astronomickým či geometrickým objevům.

V řeckých obcích se výchova sekularizovala, protože společenské potřeby a podmínky organizace antického státu byly jiné než ve starých civilizacích Orientu. Stala se více záležitostí přípravy k občanskému a politickému životu. Vychovatelská a učitelská funkce se stala normálním civilním zaměstnáním, bez výrazných vztahů k náboženské skutečnosti. Tento příklad ukazuje, že tak jako kolektivní síly společností stejného druhu ustavují stejné typy rodiny, státní správy či náboženství, ustavují i stejné typy výchovy. (3) Věda o výchově se musí zaměřit na studium historických zákonitostí tohoto ustavování. *„Jednou ustavené společenské typy je třeba vysvětlit, tzn. zkoumat na jakých podmínkách závisejí charakteristické vlastnosti každého z nich a jak jeden z druhého vzešly. Obdržíme tak zákony, které vládnu vývoji výchovně vzdělávacích soustav.“*³⁵¹

Nyní se dostáváme k vlastnímu rozlišení vědy o výchově a pedagogiky. Oproti teoretickým postupům této vědy staví Durkheim teorie pedagogické, jako teorie *sui generis*. *Předmětem těchto teorií není popsat nebo vysvětlit to, co je, nebo to, co byla výchova, nýbrž určit, jaká má být.* Neobracejí se tolik k přítomnosti a už vůbec ne k minulosti, ale k budoucnosti. Neaspirují na věrné vyjádření daností, ale na to být předpisy, návody k určitému jednání.³⁵² Proto zdůrazňují většinou nedokonalost stávající výchovy a předkládají vlastní reformátorské návrhy. To je případ Rabelaisův, Montaignův i Rousseauův, Pestalozziho i dalších, méně významných myslitelů, kteří se otázkami výchovy zabývali. Společné je jim to, že

³⁵¹ Durkheim, É.: Education et sociologie, s. 75.

³⁵² Tamtéž, s. 77.

v jistém smyslu ignorují skutečný stav společnosti a historicitu jejích orgánů, protože chtějí konstruovat zcela novou výchovu, jakoby nebylo třeba respektovat určitá konkrétní fakta sociálního prostředí. Pedagogika tedy nemůže být vědou o výchově.

Poněvadž ale negativní výměr pedagogiky nestačí, Durkheim postupuje ve své reflexi dále. Pedagogika byla často označována také jako vychovatelské umění (*l'art de l'éducation*), a to z toho důvodu, že jde sice o produkt reflexe (a nikoli nějaké ryzí praxe), ovšem nikoli reflexe vědecké. Pedagogické umění (projevující se v komunikaci s dětmi a při jejich umném vedení) ale není totéž, co pedagogické teorie. Velcí pedagogičtí reformátoři, jejichž dílo je hlubokým a inspirativním zdrojem poučení, mohou zcela postrádat praktické nadání k práci s dětmi. Jak Durkheim poznamenává, takovému Rousseauovi by se jistě nikdo neodvážil svěřit k výchově jediné dítě. To ale neznamená, že by jeho teoretické spisy nemohly poskytnout cenné postřehy. Nicméně preskriptivní charakter spisu *Le Contrat social* je založen na zcela jiném způsobu uvažování, než jaké vyžaduje skutečné řízení státu.³⁵³ Podle Durkheima je třeba slovo umění vyhradit tomu, co náleží čisté zkušenostní praxi bez teorie. Umění je „*systém způsobů konání, jež se přimykají ke speciálním cílům a jež jsou výsledkem buďto tradiční zkušenosti předávané výchovou, nebo osobní zkušenosti individua*“. Těchto je možno dosáhnout jedině tím, že sami vlastní aktivitou vstupujeme do vztahů s věcmi. Umění může být osvětleno reflexí, ale nikoli prvoplánově, protože umění může a dodejme, že vlastně musí, existovat bez ní. Reflexe nikdy nemůže zcela proniknout umění, protože není jeho konstitutivním elementem.³⁵⁴

Mezi vědou a uměním existuje prostor pro reflexe svého druhu, který je též prostorem pro reflexe pedagogické. Utvářejí se v něm *praktické teorie* (*les théories pratiques*). Místo aby se prakticky zabývaly přímo věcmi, nebo se snažily o vyjádření jejich zákonitostí, „*uvážují o používaných prostředcích působení nikoli kvůli tomu, aby je poznaly a vysvětlily, nýbrž z hlediska jejich hodnocení, stanovení jejich hodnoty, zda jsou tím, čím mají být, zda by nebylo užitečné je*

³⁵³ Durkheim, É.: *Education et sociologie*, s. 78.

³⁵⁴ Tamtéž.

upravit a jakým způsobem, nebo je dokonce i zcela nahradit prostředky novými“.³⁵⁵ Tyto reflexe na sebe berou formu *teorie* – jsou to kombinace idejí, nikoli činů a tím se podobají teoriím vědeckým. Ale takto pojaté ideje nevyjadřují povahu daností, ale snaží se o řízení, usměřování akce. Nejsou to skutečné praktické aktivity, ale programy jejich řízení.³⁵⁶ Podobají se tím umění a podle Durkheima takové mohou být i teorie politické, lékařské, strategické apod. Jejich smíšená povaha je vyjádřena pojmem praktické teorie. Pedagogika v tomto smyslu nestuduje vědecky výchovně vzdělávací systémy, ale přemýšlí o nich z toho důvodu, aby vychovateli (učiteli) nabídla ideje, v jejichž světle by řídil svou aktivitu.

Pedagogika pojatá jako praktická teorie musí ale vyrůstat z poznatků nějakých odborných věd, tak, aby ji bylo možno nazvat jejich aplikací. Tak jako je aplikovaná chemie praktickou teorií čisté chemie, může být pedagogika praktickou teorií vědy o výchově, sociologie a psychologie. Věda o výchově je teprve ve stavu jakéhosi programu, ale může pedagogice posloužit analýzou podmínek historického vývoje výchovy. Obě zbývající vědy jsou ovšem též v počáteční fázi své existence. Sociologie slouží k tomu, aby pedagogice pomohla stanovit prostředky výchovy a posloužila jí obecnou orientací výchovného cíle. Psychologie je ovšem vědou, které Durkheim příliš nedůvěřuje, protože prý dosud nedisponuje žádným tvrzením, k němuž bychom nemohli postavit tvrzení opačné. Postrádá tudíž pro pedagogickou spekulaci potřebnou jednoznačnou průkaznost poznatků o vnitřním mentálním životě individuí.³⁵⁷

Pedagogika vzkvétá ve významných obdobích sociálního rozvoje, protože její reflexe je „*protikladnou silou rutiny a rutina je překážkou nezbytného pokroku*“.³⁵⁸ Její úkol je dvojitý: pedagogika je užitečná v kritických obdobích, kde

³⁵⁵ Durkheim, É.: *Education et sociologie*, s. 79.

³⁵⁶ Tamtéž.

³⁵⁷ V *L'Éducation morale psychologie* zaujímá místo v analýze chování třídního kolektivu, jenž není pouhým konglomerátem jednotlivých duší, ale vytváří duši svého druhu. Durkheim totiž uznává jako pro pedagogiku přínosnou disciplínu především psychologii kolektivní, protože zkoumá stavy kolektivní demoralizace, strachu, vzájemné solidarity apod., jejichž projevy ve třídě učitel zaznamenává. Viz i *Education et Sociologie*, s. 88-89.

³⁵⁸ Durkheim, É.: *Education et sociologie*, s. 83.

je naléhavě třeba uvést výchovně vzdělávací systém do harmonie s potřebami doby.

V moderních společnostech se pedagogika stále víc stává nezbytným přímým pomocníkem výchovy a vzdělávání, nástrojem promýšlení toho, jak co neefektivněji realizovat v konkrétních situacích všechny výchovné úkoly. Vychovatelské umění v moderní společnosti se už neobejde bez jistého stupně inteligence a umění reflexe. Musí mít na zřeteli to, že „základním elementem intelektuální kultury a morálky moderní společnosti je individuální osobnost“.³⁵⁹ Musí proto hledat stále více prostředků, jimiž by napomohlo vývoji různých individualit dětí. Rostoucí význam pedagogiky tedy v Durkheimově systému odpovídá růstu komplexity společnosti a následně i autonomie člověka.³⁶⁰ Pedagogická teorie už nemůže přicházet s jednotnými, univerzálními koncepty, ale musí naopak nabízet rozmanité metody výchovy a vyučování podle individuálního temperamentu a zákonů utváření různých inteligencí.

Pedagogika a věda o výchově se vzájemně doplňují. Pedagogika nemůže nikdy z vlastních možností říci, proč má aktuálně k dispozici právě ty a ty pojmy, ty a ty metody, protože analýza podmínek jejich vývoje náleží jedině vědě o výchově. Poznatky této vědy ovšem musejí být aktualizovány a oživeny v konkrétním programu, jehož realizace spěje k *cílům budoucnosti*, k novému ideálu, který teprve dává pravý smysl veškeré výchovné teorii.³⁶¹

Utopický charakter pedagogických spisů byl důsledkem ignorace historicity výchovy. Renesanční myšlení skutečně odvrhlo staré pořádky a v tomto smyslu vyvrcholilo Descartovou metodou poznávání, která také odmítá „staré poznatky“ a chce začínat od nuly. Durkheim uvádí pasáž z Rabelaise, kde Ponocrates čistí Gargantuovi mozek, aby zapomněl na vše, co se naučil od svých předešlých

³⁵⁹ Durkheim, É.: Education et sociologie, s. 82.

³⁶⁰ Počátek této kultury v pedagogickém myšlení vidí Durkheim v období renesance: „Středověk byl obdobím konformismu. (...) Také výchova byla neosobní... Ale v renesanci se všechno mění: individuální osobnosti se oddělují od sociální masy, kde byly až té doby absorbovány a smíšeny; duchové se rozrůžňují; současně akceleruje historický vývoj; ustavuje se nová civilizace. Pedagogická reflexe se probouzí, aby reagovala na všechny tyto změny a i když nezářila po celou dobu stejným leskem, nemohla už nikdy úplně vyhasnout.“ (Education et sociologie, s. 84.)

³⁶¹ Durkheim, É.: Education et sociologie, s. 85.

učitelů,³⁶² protože pedagogika nové doby neměla mít nic společného s pedagogikou starou. Ale vytvořit ideál z ničeho nelze, říká Durkheim. Jako pozitivista a vědec ví, že vědecká analýza faktů, podmínek, zákonitostí vývoje výchovné skutečnosti – to vše musí vycházet z konstatování toho, co je dané a to může být pouze přítomné nebo minulé.³⁶³ Nad rámec toho však dodává: Aby to, co je dáno, mělo nějaký smysl, musí být osvětleno ideálem, který je sice přítomně také dán, ovšem z definice nemůže být dán absolutně – je cílem, perspektivou budoucího rozvoje. Je vyjádřením toho, čím jsme společnosti – a skrze ni i sami sobě – povinováni.

Durkheim stojí jen na počátku vychovatelské vědy, u projasňování jejího úkolu a metody. Jak už jsme řekli, téma výchovy nebylo v centru jeho zájmu, ale rozvíjel je spíše okrajově, jako důsledek svých epistemologických a metodologických premis. Nicméně si je vědom možností, jaké tato věda do budoucna otevírá. Právě u něho čteme o přáních, která se velice záhy, paradoxně především zásluhou jím odmítané psychologie a psychologů, stala skutečností. *„Jak by bylo dobré, říká, mít k dispozici dobrou školní statistiku, jež by nám umožnila pochopit závislost školní úspěšnosti dětí na vnitřní organizaci vzdělávací instituce, podchytit podmínky této úspěšnosti a srovnat je s údaji z jiných typů škol, z jiných zemí. Mít vypracované metody výzkumu toho, jak se mění různé funkce výchovně vzdělávacího působení v závislosti na lokalitě, denním rozvrhu či ročním období. Jak se mění proporce výchovně vzdělávacího systému v závislosti na různých zemích atd. Ve všech těchto vědeckých výzkumech se ale bude vždy jednat, jak říká, buďto o popis přítomných nebo minulých faktů, anebo o nalezení příčin, způsobujících určité účinky.“*³⁶⁴

Durkheimovo pojetí výchovy je samozřejmě pojetím překonaným, ale naivní pasáže jeho textů, kde mluví např. o dětském primitivismu, přirozené pasivitě, či lekcích morálky, jsou překonány jeho humanismem a respektem k individualitě.

³⁶² Gargantua a Pantagruel I. Praha: Melantrich, 1953, s. 99.

³⁶³ Zde je ovšem Durkheim na omylu: to, co je minulé, už není. Není tedy ani dáno. Povaha toho, co z minulosti přetrvává do přítomnosti záleží v tom, jak je to pochopeno, jak je na to navázáno. To platí také a zvláště pro dějiny výchovy. Je zajímavé, že ve svém pojetí ideálu byl Durkheim této myšlence velice blízko, avšak nevyvodil z toho potřebné důsledky.

³⁶⁴ Durkheim, É.: Education et sociologie, s. 77.

Tento humanismus, vzdálený samoučelné a neplodné glorifikaci člověka, je samou podstatou Durkheimova myšlení.

Závěr

Zkoumání metodologických východisek Durkheimovy sociologie a jeho pojetí vztahu mezi individuem a společností ukázala dvě intence, dva cíle jeho myšlení. Jednou intencí bylo vypracovat metodu sociologické vědy, jejíž pravidla by mohla platit jako epistemologické a metodologické premisy pro zkoumání všech jevů, které splní definiční nárok ustaveného pojmu sociálního faktu. Druhou a snad ještě důležitější intencí se ukázal pokus obsáhnout v této metodě zejména jevy morální a výchovné a učinit z nich předmět exaktního vědeckého zkoumání. Pojmy individua a společnosti, jako subjekty morálních vztahů, přestávají být neměnnými konstantami, nýbrž nabývají oproti předcházející tradici plastičtější podoby.

Pokusil jsem se přiblížit ty oblasti Durkheimova myšlení, které jsou podle mne přínosné pro široce založenou pedagogickou reflexi. Koncepce společnosti, subjektivity, teorie poznání a vědy, jsou vždy nezbytným základem pro každé pojetí výchovy. V Durkheimově případě se tyto koncepce ukázaly závislé na morálních a náboženských reprezentativech toho, co Durkheim označuje jako společenský ideál. Jeho pojetí morálky není podáno v ustrnulé formě, jako mnoho abstraktních morálních filosofii. Jeho pojem ideálu představuje vyvíjející se dynamickou sílu, jejíž podoby se proměňují. Zároveň má být i tím, co dává smysl fakticitě.

Navzdory pozitivistickým východiskům je Durkheimovo pojetí faktu korigováno smyslem pro transcendenci. Nejde o *brutum factum* klasického pozitivismu, dané smyslovému vnímání – fakt je podle Durkheima třeba interpretovat, protože se nemusí krýt se svými jevovými podobami (jak jsme viděli v souvislosti s problematikou vztahu morální vědy a veřejného mínění). Fakta musejí být z jevové skutečnosti vydobyta, a to jedině na základě rozumové analýzy výsledků systematického pozorování. Durkheim je přesvědčen, že dějinná úloha filosofie jako univerzální myšlenkové aktivity je u konce a bude nahrazena speciálními pozitivními vědami. Říká: „*Filosofie se právě rozpouští do dvou skupin pozitivních věd: na jedné straně do psychologie, na straně druhé pak do*

sociologie. A dnes je to právě věda, kdo se zaměřuje na problémy, které až do této doby náležely výlučně filosofické etice. Morálka ve všech oborech sociologie je stejná jako ta, jež nás přitahuje a již jsme se dříve drželi. Pouze se pokusíme pojednat o ní vědecky.“³⁶⁵ Sociologie začíná přebírat vedoucí místo královny mezi vědami a stává se univerzálním výkladem všech sociálních jevů. V Durkheimově pojetí je totiž analýzou elementů všeho intersubjektivního života, která vysvětlí celý sociální a odvozeně i individuální svět, včetně morální diferenciacce. Jde ovšem o sociologii značně filosofující.

Za hlavní cíl Durkheimova myšlení můžeme spolu s Fauconnetem označit pokus vyložit *individualitu a zdůvodnit nárok jejího respektování oproti filosofické tradici novým způsobem, už ne abstraktně, ale na vědecké bázi*. Některé Durkheimovy teze se mohou z hlediska současného stavu pedagogického myšlení o sociálních vlivech na utváření člověka, ale i z hlediska žité zkušenosti, zdát přepjaté, některé objektivistické formulace provokativní. Jakmile totiž prohlásí nějaký jev za sociální (což lze učinit prakticky s každým jevem, který není zcela izolován v lidském vědomí a je otázka, za jakých podmínek je vznik takového jevu vůbec možný), nic mu nebrání v tom, aby ho vyložil po svém, což se ale nemůže obejít bez redukce jeho některých podstatných aspektů. Durkheimova metodologická pozice proto vcelku splňuje body kritiky pozitivistického postoje z II. kapitoly – odhlížet od vnitřních předpokladů poznání nelze, výkladovým principem se nemůže stát nikdy nic pouze objektivního. Durkheim vykládá subjektivní lidskost člověka (ať už v morální či výchovné oblasti) jeho společenským ukotvením, ale argumentuje mnohdy čirými konstrukcemi. Stále zdůrazňuje, jak závěry mnohých myslitelů jsou pravdivé jen jako abstrakce – tj. lze je přijmout jen za určitých předpokladů a jako postižení pouze některých aspektů pojednávané skutečnosti. Je ale evidentní, že jeho výklad některých fenoménů (jmenovitě morálního života individua) je díky pojetí společnosti jako univerzálního výkladového principu všeho lidského skutečna legitimní paradoxně právě jen jako abstrakce svého druhu.

³⁶⁵ Durkheim, É.: Cours de science sociale, leçon inaugurale, s. 106. Cit. dle Karady, V.: Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens, s. 55.

Durkheim ale není pozitivistickým naivistou, neupírá věcem jejich vnitřní, niternou stránku, jde mu pouze o stanovení objektivních premis – a niternost je tím, co se nikdy objektivovat ani zprůměrnit nedá. Jen z toho důvodu ji nechává stranou. U Durkheima je jasně vidět, že v jádru pojmů, vyjadřujících nadindividuální kolektivity různého druhu (kolektivní vědomí, kolektivní představy, kolektivní typ, potřeby, ideál) je zájem o konkrétního člověka, jeho postavení ve společnosti a o možnosti jeho rozvoje, jež mu ležely zvláště na srdci. Přípravná metodologická zkoumání, rozbory závislosti společenské solidarity na dělbě práce, zájem o faktory podmiňující interakci individua a společenství, o kolektivní manifestace ve společnosti posvátných norem, pravidel a institucí, teorie dvojí lidské přirozenosti, to vše směřovalo k tématu ústřednímu, k morální sociologii, jejíž přirozeným vyústěním se stala teorie morální výchovy a k nástinu sociologické teorie výchovy, jejichž dopracování ve speciální vědní obory však nestihl. Jeho sociologie ovšem nezůstala v mezích odborné vědy studující přidělený úzký obor skutečna, ale stala se na základě jediné metody prostředkem výkladu širokého spektra jevů. Durkheim také přes limity, které kladla sama doba, přes pozitivistickou atmosféru, kterou od počátku svého života vdechoval, nastínil problémy, které ji dalece přesahují. Především smysl pro transcendentní povahu společnosti a přiznání role *sui generis* síle náboženství z něj činí myslitele, který se jednoduše do pozitivistické škatulky jen tak zařadit nedá.

Existuje jistě tolik interpretací Durkheimovy sociologie, kolik je možných způsobů navázání na jeho myšlenky. Tato interpretace byla omezena zvolenou orientací. Bylo by možné (a snad i oprávněné) zvolit místy výrazně kritičtější tón. Mým cílem bylo především vyložit, interpretovat určené problémy z pozic autora, což s sebou nezbytně nese i nutnost vyložit autora primárně nikoli tak, jak se jeví kritické intenci posuzovatele, ale přiblížit jej čtenáři jako myslitele autentického - se všemi přednostmi i nedostatky. Přesto se ještě dotkneme dvou problémů, které v rámci naší interpretace dosud nebyly pojednány.

První problém představuje Durkheimovo paradoxní užívání náboženského jazyka pro projekt laické morálky. I zde jde o variantu stejného paradoxu, o němž jsme mluvili v úvodu a který zřetelně nacházíme v jeho úvahách o původu

morálky a ideálů. Ačkoli prosazuje požadavek laické a racionální morálky proti morálce založené na metafyzickém imperativu náboženství, přesto je u něj autorita mravního příkazu do jisté míry metafyzickou entitou, vyjádřenou v pojmu společnosti jakožto zdroji morálního života. Společnost – a to i podle jeho vlastních slov – je v podstatě reformulovaným Bohem staré filosofie a jazyk, kterým je popisována, zůstává v zásadě jazykem náboženského zanícení. Již v rovině filosofické argumentace, kdy šlo o nalezení skutečného původu morálky, bylo zřejmé Durkheimovo takřka náboženské uchvácení silou a mocí společnosti. To se nemění ani když jde o program laické morální výchovy, jenž má být prosazen do národních škol, a tedy o záležitost zcela „praktickou“. Položme si otázku, proč tomu tak je. Nabízí se několik důvodů:

Za prvé nesmíme zapomínat na skutečnost, že náboženství neznamenovalo pro Durkheima tu či onu pozitivní nauku o Bohu, nýbrž dynamickou duchovní sílu kolektivních představ, díky níž se společnosti vyvíjejí, sílu, která se v moderní době přetavila do podoby adorace individua, lidské personality. V tomto smyslu je celá Durkheimova sociologie náboženská (Prades, Pickering, Meštovič). Od roku 1895 se náboženství stalo základním interpretačním klíčem ke všem oblastem a fenoménům sociálního života. Sám o tom píše: *„Bylo to právě roku 1895, kdy jsem zřetelně pocítil rozhodující roli, kterou hraje náboženství ve společenském životě. V tomto roce jsem poprvé našel prostředek sociologického přístupu ke studiu náboženství. Bylo to pro mne zjevení. Ta přednáška z roku 1895³⁶⁶ představuje demarkační čáru ve vývoji mého myšlení a všechna moje předešlá zkoumání budou muset být znovu pojednána v novém světle, aby byla harmonizována s těmito novými přístupy.“*

Dalším důvodem pro užití náboženského jazyka i pro vypracování základů laické morálky je Durkheimovo přesvědčení, že věda při odkrývání pravdy postupuje příliš pomalu na to, aby mohla sama přesvědčivě vtisknout do srdcí lidí morální principy – k tomu je zapotřebí metod, které se rozumu vymykají – a to

³⁶⁶ Jedná se o soubor přednášek ze sociologie s názvem *La Religion*, který vypsál na universitě v Bordeaux pro akademický rok 1894-95. (Durkheim, É.: *Textes* 1, 2, 3. Minuit, Paris 1975; cit. dle Steiner, Ph.: *La sociologie de Durkheim*, s. 21-22)

jsou právě „metody“ vedoucí k duchovnímu zanícení, metody pěstující v člověku cit pro lásku k pospolitosti a jejím pravidlům, tj. metody, resp. způsoby religiozní, posvátné povahy.

Třetím a nikoli nejméně významným důvodem asi bylo, že drtivá většina Durkheimových současníků byla vychována v morálním prostředí katolicismu. Náboženství proto stále zůstávalo jediným reprezentativem morálky a autority, k němuž se mohli učitelé i žáci obracet, byť by i popírali jeho pravdivost a hodnotu. Durkheim si uvědomoval, že tak jako musí každý systém morálních pravidel být těsně svázán s hodnotami dané společnosti a vytvářet konsensus s veřejným míněním, musí i každý nový systém mít úzkou vazbu na ten předcházející. Jinými slovy – Durkheim požaduje reformu, nikoli revoluci. Ideje a kolektivní představy společnosti nelze měnit ze dne na den, ale vyžaduje to dlouhodobé úsilí. Navíc zdůrazňuje, že nelze odvrhnout pojem posvátného, aniž bychom ho nahradili jiným a přinejmenším stejně nosným. Jestliže zmizí posvátno, zmizí i morálka. Mnozí interpreti jsou tu s Durkheimem zajedno – pokud není daná morálka založena na nějaké formě posvátného (ve smyslu všeobecně uznávané nedotknutelnosti pravidla či příkazu), je vždy morálkou slabší ve srovnání s tou, která na posvátnu založena je.

Čtvrtým důvodem proč ve své koncepci morálky neopustil náboženský jazyk může být snaha ponechat z dosud nejsolidnější báze autority v dějinách její esprit, působivost a entuziasmus. Růst sebevraždnosti, alkoholismu a různých sociálních deviací jej nutí přidržet se formálně síly, která – podřídíme-li se jí – nás nekonečně povznese nad naši pouhou individualitu. Člověk je od přirozenosti tvárná a flexibilní, ničím nespoutaná touha, žádost (*désir*) a v hloubi sebe sama se vlastně ani nezná. Tím, že se přimkne k transcendentní síle, přichází teprve ke svému vlastnímu určení, kterým je bytí s druhými a pro druhé. Teprve síly kolektivního vědomí plodí nekonečné množství možností k realizaci a jsou základem vývoje lidstva směrem k stále humánnějším a dokonalejším formám. A reprezentativním nositelem těchto sil bylo vždy náboženství.

Druhý problém souvisí s principiálními výhradami vůči durkheimovské morální sociologii, jež formuluje současný francouzský pedagog Olivier Reboul. V knize *Les valeurs de l'éducation* Durkheimovi vytýká, že směšuje vnitřní racionalitu morálky s racionalitou vědy o morálce.³⁶⁷ Morální věda má podle něj spočívat na „pozorování morálních faktů“. Ale to je podle Reboula velmi naivní definice, vycházející z pozitivistického omylu, že je možné pozorovat univerzální fakt. „*Můžeme pozorovat konkrétní jednání, označovaná v určité společnosti za morální, můžeme usuzovat na existenci morálního pravidla na základě pozorování skandálu, který byl vyprovokován jeho překročením, ale z pozorování tohoto druhu nemůžeme vyvodit žádný univerzální hodnotový soud.*“³⁶⁸ Přesně to ale dělá Durkheim – odmítne Kantovo morální *a priori* jako konstrukci, ale sám předpokládá možnost poznání univerzální morálky na základě pozorování faktů, považovaných v dané společnosti za morální. Říká přece: „*Nezabýváme se tím, jaké činy by měly být označeny za morální na základě pojmu morálky, ustaveného před veškerým pozorováním a tedy i nevykazatelným způsobem. Ale naopak pozorujeme jaké to jsou činy, s nimiž ve skutečnosti morální vědomí obecně spojuje toto označení.*“³⁶⁹

Z empirického pozorování chce Durkheim vyvodit morální pravidla. Například v námi uvedeném případě kolektivního vnímání egoismu: „*Nejen v současnosti, ale ani nikdy v minulosti neexistoval národ, který by považoval za morální jediný egoistický čin, tzn. čin, který sleduje pouze osobní zájmy jeho původce.*“³⁷⁰ Můžeme spolu s Reboulem namítnout, že nikdo zatím neprovedl potřebné srovnání této věci mezi všemi národy minulosti a přítomnosti.³⁷¹ Přinejmenším lze poukázat na to, jak je egoismus odlišně vnímán, posuzován a sankcionován i v rámci jediné společnosti, podle typu sociálního prostředí či věku individua. I

³⁶⁷ Reboul, O.: *Les valeurs de l'éducation*. Paris: PUF, 1992, s. 106-107.

³⁶⁸ Tamtéž, s. 108.

³⁶⁹ Durkheim, É.: *L'éducation morale*, s. 48.

³⁷⁰ Reboul, O.: *Les valeurs de l'éducation*, s. 108.

³⁷¹ Tamtéž. Měli bychom dodat i budoucnosti, protože principy Durkheimovy metody se vztahují i na zkoumání společností, které teprve přijdou.

když dětství i stáří bývá egoistické, přesto jde o období, která jsou společností nějak ochraňována nebo respektována.

Durkheim předpokládá apriorní skutečnost stejně jako Kant, jenže v jeho případě jde o *a priori* objektivistické, týkající se sociálních faktů. Ale není sama intence vybudovat vědu o morálce nesplnitelná? Vědecky (na základě pozorování jednání individuí) lze popsat jen objektivně jsoucí stav společnosti ve smyslu dodržování pravidel. Může být ale morálka, jako skrze individuum působící síla povinnosti a dobra, identifikována se společenskými pravidly? Morální jednání by se tak muselo navždy vzdát nároku svého absolutního založení a bylo by vždy časově a místně podmíněným. Durkheim proto koncipuje pojem společenského ideálu, jímž chce zaručit alespoň absolutní morální perspektivu. Tím se ale problému nezbavuje. Ideál chápe jako to, co společnost řídí, ale to může vést jen k dvěma stejně neuspokojivým důsledkům: buďto ideál vzniká jen jako odraz, kolektivní reflexe podmínek stavu společnosti, a potom je s touto společností identifikovatelný; nebo je *a priori* řídicí silou společenského vývoje, což je snad Durkheimovi bližší pojetí, pak ale je tento ideál, i když se odvolává na konkrétní společnost, metafyzickou konstrukcí. Odkud, tj. z jakých fakt by se totiž vzala jeho vnitřní racionalita? S jakou morálkou může být definitivně spjat? Lze rozumové založení morálního jednání určit jen z hlediska jeho společenského vnímání, eventuelně sankcionování?

Tyto otázky nás vedou k závěru, že Durkheim svými metodickými prostředky nemůže plně explikovat, tj. rozvinout, vyložit všechna podstatná určení skutečností, založených v lidské niternosti, a tedy ani morálku. Ty musejí být z definice pojednány jinak, než objektivně, nedají se převést na ryze sociální aspekty. Durkheimova morální věda nikdy nemůže podat odpověď na otázku co jsou, odkud se berou morální pravidla, ale ukazuje jeden z jejich nejvýznamnějších aspektů, jejich sociální funkci.

Napsali jsme, že Durkheim koncipuje sociologii jako univerzální metodu výkladu všech sociálně komunikovatelných skutečností, pro kterou neexistuje nic, co by nemohla obsáhnout. Durkheim se ocitl doslova v jejím zajetí. Sociálně komunikovatelnou skutečností je určitě i morálka, účel její existence je v jistém

smyslu sociální. Tento její rozměr ale není jediný a možná že ani ne ten nejdůležitější, protože z objektivní existence morálního pravidla nelze usuzovat na nic jiného, než na fakt panujícího společenského řádu. Morální čin je vždy ve vztahu k jednotlivci a jeho svědomí a tento vztah nelze interpretovat jako druhotné analogon vztahu, který je původně sociální povahy.

Je třeba zdůraznit, že námitka, která nejčastěji v souvislosti s Durkheimovou sociologií morálky zaznívala, nebyla tak úplně relevantní. Bylo to výtko, že morální sociologie je odkázána pouze k popisu daných, již vzniklých podob morálky a že *a priori* rezignuje na úsilí najít morální pravidlo ve smyslu ideálu, za předpokladu, že morálka je to, co se vždy vyznačuje nějakou ideální formou preskripce. Pokusili jsme se ukázat, že Durkheim vidí společnost jako jednu z forem transcendence, jako zřídlo neustálé změny a pokroku. K pokroku dochází díky vytváření kolektivního ideálu, morálního měřítko, jež krystalizuje ke stále vyšším nárokům a v dějinách se limitně blíží dokonalosti. Společnost není jen souhrnem svých členů, je morálním účelem. Není polem aplikace morálky, ale polem samotné její konstituce. Je tedy jediným místem, kde se spojuje realita s ideálem. Proto nekonzervuje (leč přechodně) dané, ale vytváří dynamický prostor pro uskutečňování toho, co má být, ideálu. Proto Durkheim říká, že máme chtít morálku, která je skutečně **vyžadována** současným společenským stavem, nikoliv tu, která aktuálně převládá.³⁷² Tím je však nahrazena funkce Kantova abstraktního transcendentálního subjektu ještě větší abstrakcí – subjektem společenským, který navíc produkuje dualitu lidské přirozenosti. Proto jde v Durkheimově případě mnohem spíše než o deskriptivní vědu o nový filosofický „moralismus“.

³⁷² Skutečné potřeby společnosti se tedy nemusejí nutně krýt s tím, jak jsou tyto potřeby vnímány jednotlivci. Úkolem sociální vědy je odhalovat tyto potřeby za spleť objektivních fakt. Durkheim tedy není zastáncem sociálního konformismu, jak se mnozí domnívali (např. Jules Monnerot a fenomenologicky orientovaní odpůrci). Není bez zajímavosti, že rozlišením mezi tím, co se jeví jako potřebné a tím, co skutečně potřebné jest, se Durkheim, učebnicový představitel pozitivistického objektivismu, dostává zcela mimo a nad tento myšlenkový směr: jeho objektivismus mívá pouze k metodě a jeho omyl je tedy toliko metodologický; spočívá ve víře, že analýzou vnějšku je možné dospět k niternosti. Neodmítá však o této niternosti mluvit a považuje ji dokonce za mnohem důležitější než to, co se z ní dosud objektivovalo.

Je patrné, že Durkheim chtěl sjednotit svět účelů a fenoménů (prostředků) a zaručit jednotu světa a člověka v nové transcendenci. V transcendenci nového typu, nikoli omezené metafyzikou uzavřených forem. V úspěšném dovršení této cesty mu zabránilo úsilí být pozitivním vědcem, nejvíce pak sama metodologická premisa jeho zkoumání, na níž mu tolik záleželo: mířila totiž přímo proti převratnému objevu provázanosti konstituce individua s kolektivními strukturami sociálního bytí. Durkheim chtěl identifikovat elementy sociálního života (v pojmech předmětně pojaté reprezentace a posvátného, na něž by bylo lze vše převést a jimi vše vysvětlit), avšak jak nám říká biologická analogie Bergsonova ve *Dvou pramenech mravnosti a náboženství* – orgán pochopíme jen vzájemnou interpretací jeho funkce a **struktury**, nikoli popisem jeho částí. Stejně tak se to má se sociálním a intersubjektivitou. To se totiž vytváří jako funkce součinnosti komplikovaných struktur a nikoli „věcí“, elementů, resp. sociálních faktů. Sociální fakty nejsou věci, resp. nelze je tak pojímat, protože, jak jsme již uvedli s odkazem k Merleau-Pontymu, jejich pochopení je závislé na pochopení jejich vnitřní struktury.

Přes všechny nedostatky, jichž tato filosofická sociologie morálky zajisté není prosta, můžeme sledovat základní autorovu intenci: vybudovat takovou vědu o morálce, jež by se stala zárukou intelektuálního a tím i celkového pokroku lidstva. Durkheim jako pozitivista svými metodickými prostředky nemohl plně explikovat všechna podstatná určení skutečností, založených v lidské niternosti a tedy ani morálku. Ukazuje jen jeden z nejvýznamnějších aspektů morálních zásad, jejich sociální funkci.

Durkheimův odkaz

Problematika vztahu individua a společnosti, tj. socializace, nás staví (ať si to připouštíme či nikoli) vždy před otázku výchovných cílů, obecněji před otázku morálních určení lidského života – pedagogika nemůže utéct před otázkami meta-vědecké či filosofické povahy. Teprve tematizace podstaty, zdrojů a působnosti morálních fenoménů ve výchově (ačkoli dnes není často předmětem systematické pedagogické reflexe) je bránou ke konstituci *možného* smyslu lidského života – bez ní upadá pedagogické myšlení do prakticistního či úzce analytického přístupu ke skutečnosti, jež je z definice niterná a časová, a tudíž vždy určitým způsobem vymykající se ryze objektivnímu přístupu vědy a praxe. Durkheim si toto uvědomoval a dosvědčuje to svými zdánlivě rozporupnými výroky o „ideálech“, „morálních faktech“ či „pedagogickém umění kontrastujícím s vědou o výchově“, které jasně poukazují k vnitřnímu boji s pozitivistickou terminologií a metodou. Mimochodem to je jeden z důvodů, proč je vždy důležité vykládat myslitele též v historickém kontextu jeho doby. „*Durkheim si nevybral ani bitevní pole, jež se utvářelo před ním, ani zbraně, které měl k dispozici.*“³⁷³ Jeho sociologie byla v mnoha ohledech i reakcí na dobovou intelektuální atmosféru a na způsoby řešení konkrétních problémů. Výchovný rozměr sociologie je u Durkheima dán tehdy všeobecně pocíťovanou společenskou a mravní krizí, nabývající zcela konkrétních podob v růstu důsledků anomických forem sociálního života: sebevraždy, alkoholismu, otřesu pevných základů náboženské víry a tím i tradičních názorů na morální, politické a výchovné otázky atd. Řada objektivně pozorovaných skutečností poukazovala k potřebě vytvořit nový typ výchovy a vzdělání, odpovídající požadavkům nové doby: zproblematizování tradičních hodnot, rychlé změny politického systému, vzestup ideje republikánství a občanství spolu s ústupem významu a moci katolické církve.

Symptomy krize vždy indikují nutnost změny a té chtěl Durkheim dosáhnout osvětovým způsobem: proto základní sociologická motivace spočívá v reflexi socializačních procesů a v projektování socializačních metod ve světle budoucích

³⁷³ Queiroz de, J.-M.: Individualisme, individus et socialisation, s. 17.

očekávání. Proto je sociologie především morální a – lze-li to tak říci – výchovnou disciplínou, resp. její podstatnou součástí je pedagogická reflexe. Ostatně pro Durkheima byla sociologie od začátku zejména „*un nouveau point de vue sur l'homme, un nouvel instrument d'analyse de la nature humaine*“.³⁷⁴

Durkheimova sociologie je neobyčejná tím, že v sobě pretendovala zahrnout celou řadu problémových okruhů a stát se tak – v anthropologickém ohledu – nástupkyní tradiční filosofie, která samu sebe od Aristotela pojímala jako komplexní pohled na skutečnost, artikulovanou v pojmu. To lze formulovat tak, že jde o systematickou souvislost symbolických reprezentací, jejichž funkcí je „zpracovat“ objektivní skutečnost, tzn. porozumět jí a nabídnout škálu možností, jak s ní vejít v kontakt a využít ji, to vše s ohledem na celek. Durkheimovo pojetí sociologie je široké, netýká se jen zkoumání „společností“ ve smyslu institucí a objektivizovaných norem, pravidel, zákonů. „Sociální fakt“ je pojmový konstrukt aspirující na vyjádření totality *sui generis*, totality lidského světa. Zahrnuje v sobě jak svou genezi, tak svou budoucnost, reálný i ideální aspekt, resp. jeho realita není pouze *hic et nunc* v předmětně zachytitelné podobě, nýbrž tvoří složitou a časově otevřenou strukturu, která bytostně souvisí s porozuměním každého individua a konstituuje se tedy i na rovině rozhodování a jednání lidských subjektů. Sociální fakty jsou ambivalentní povahy, neboť jsou důsledkem soudové a hodnotící aktivity individuí, zároveň však tato individua soudí a jednají pod vlivem sociálních faktů a pouze skrze ně. To ale znamená, že se ambivalentními stávají i tradiční pojmy individuality, subjektu, identity. Poté, co si uvědomí sociální podmíněnost totality lidského světa, stanoví Durkheim jako hlavní poslání sociální vědy analýzu lidské přirozenosti, jež se stane základem nové antropologie, nového výkladu člověka. V tomto smyslu je klíčovým pojmem durkheimismu pojem reprezentace. Jde o reprezentaci-představu člověka, která koinciduje se sociální teorií.³⁷⁵

³⁷⁴ Queiroz de, J.-M.: *Individualisme, individus et socialisation*, s. 20. O přesnosti Queirozova vyjádření svědčí zejména Durkheimova studie *Le dualisme de la nature humaine*, která je referátem dějin vadných pojetí člověkem stále zvnitřku pocíťované a reflektované duality.

³⁷⁵ Srv. Tamtéž, s. 20-21.

Srovnáme-li texty *Division*, přednášky o profesní etice, státu a společnosti a významné eseje z let 1898 – 1905 (zejm. esej o individuálních a kolektivních představách z r. 1898), zjistíme, že v základu všech stojí specifické pojetí vztahu celku a částí, jež podle některých autorů tvoří ústřední nerv durkheimovské sociologie.³⁷⁶ V různých textech nabývá různých podob, avšak jeho pomocí Durkheim usiluje o zdůraznění téže myšlenky: realita není přehlédnutelná naturalistickým (či jak se tehdy říkalo materialistickým) způsobem, jakožto čirá objektivita. Je tvořena různými vrstvami, které se vzájemně pronikají a některé z nich jsou stále „při díle“.³⁷⁷ Tzn., že to, co se objektivovalo v podobě sociální reality (instituce, zvyky, kolektivní představy v nejobecnějším slova smyslu), je neustále dějištěm změny, vývoje směrem k otevřené budoucnosti. Pro sociální, stejně jako fyzikální realitu platí, že celky jsou více, než agregáty, více než jen pouhý shluk či suma částí (individuí), a že mezi částmi a celkem panuje zvláštní dialektický vztah obousměrné vzájemné konstituce.

Durkheim chtěl zcela zřetelně navázat na nosnou francouzskou tradici metodického, „geometrického myšlení“, a tak je, lze-li to tak říci, kartesiánem. Jeho důraz na historicitu všeho, co podrobujeme zkoumání, na důležitost studia podmínek vzniku přítomných forem sociálních institucí, ideálů, ale i individuálních myšlenkových forem však mluví proti tradici, která chce poznání vybudovat pouze na subjektivní jistotě metody. Descartes začíná inventuru svého myšlení tím, že se rozhodl považovat všechny dosud (tj. nikoli na základě použití metody) získané poznatky za neplatné. Stavět se ale jednoduše zády k minulému vědění znamená zároveň postavit se mimo reálný svět. Také Durkheim chce však

³⁷⁶ Nielsen, D.: Three Faces of God. Society, Religion and the Categories of Totality in the Philosophy of Émile Durkheim, s. 104.

³⁷⁷ Zde, podobně jako v pojetí významu celku pro individua (coby finálního účelu jejich života), rezonuje v Durkheimovi Aristotelés se svým pojetím skutečnosti jako *ἐνέργεια*, tedy jako něčeho, co se stále děje, jehož podstata „spočívá“ v dění, v pohybu. Proto ani společenský život nemůže být podle Aristotela založen v nějakém statickém vzorci či souboru neměnných předpisů, zaručujících sociální soudržnost. Ačkoli věří, že existuje jediná spravedlnost, zdůrazňuje, že spravedlnost se odvozuje nikoli od přirozenosti (FYSIS), nýbrž z uzákonění (NOMOI) a ta se mohou vzájemně lišit. Platón jde možná ještě dál když upozorňuje, že nejdůležitější pro společnost jsou AGRÁFA NOMINA, tedy nepsané zákony, které lidé podržují v paměti jako dědictví po otcích a nějak je interpretují (*Zákony*, 793 a). Sociologicky vyjádřeno – rozhodující je to, zda se lidé ve specificky kolektivně definovaných situacích skutečně chovají tak, jak to druzí očekávají.

v jistém smyslu založit nové, objektivní vědění, jež by se vypořádalo s nedostatky svých předchůdců. A to lze jedině způsobem, který do dějin myšlení vešel právě spolu s jeho největším představitelem, Descartesem: pečlivě rozlišovat, mít smysl pro nekonečnou bohatost skutečnosti a rozvíjet tak pravého lidského ducha, jenž se může bez hanlivého příděchu nazývat antropocentrickým. Zůstává tak jedním z posledních velkých systematiků, kteří usilovali o nové a lepší porozumění evropské racionalitě, jež se vždy živila z plodné komunikace mezi filosofií a vědou.

Použitá a citovaná literatura

- Aron, R.: Les étapes de la pensée sociologique. Paris: Gallimard, 1969.
- Bachelard, G.: La formation de l'esprit scientifique. Paris: Vrin, 1999.
- Bergson, H.: Les deux sources de la morale et de la religion. Paris: PUF, 1997.
- Berthelot, J.-M.: Les règles de la méthode sociologique ou l'instauration du raisonnement expérimentale en sociologie. In: Les règles de la méthode. Paris: Flammarion, 1998.
- Bourdieu, P.: Teorie jednání. Praha: Karolinum, 1998.
- Bouvier, A.: Philosophie des sciences sociales. Paris: PUF, 1999.
- Comte, A.: Cours de philosophie positive. In: Philosophie des sciences, s. 42-122. Paris: Gallimard, 1996.
- Copleston, F.: History of philosophy. Volumes VI, VII, VIII, IX. New York: Doubleday, 1994.
- Dantier, B.: La chose sociologique et sa représentation: introductions aux Règles de la méthode sociologique d'Émile Durkheim. Elektronická verze studie z r. 2001.
http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
- Davy, G.: Introduction. In: Durkheim, É.: Leçons de sociologie, s. 9-39. Paris: PUF, 1997.
- Durkheim, É.: De la division du travail social. Paris: PUF, 1998.
- Durkheim, É.: Education et sociologie. Paris: PUF, 1999.
- Durkheim, É.: Journal sociologique. Paris: PUF, 1969. Texty a recenze z L'Année sociologique.
- Durkheim, É.: L'éducation morale. Paris: PUF, 1992.
- Durkheim, E.: L'évolution pédagogique en France. Paris: PUF, 1999.
- Durkheim, E.: La Science sociale et l'action. PUF, 1970.
- Durkheim, E.: Le suicide. PUF, 1991.
- Durkheim, É.: Les Formes élémentaires de la vie religieuse. PUF, Paris 1990.
- Durkheim, É.: Les Règles de la méthode sociologique. Paris: Flammarion, 1990.

- Durkheim, É.: *Leçons de sociologie, physique des mœurs et du droit*. Paris: PUF, 1997.
- Durkheim, É.: *Sociologie a sociální vědy*. In: *Sociologie a filosofie*. Praha: SLON, 1998.
- Durkheim, E.: *Sociologie et philosophie*. Paris: PUF, 1996.
- Durkheim, É.: *Le „Contrat social“ de Rousseau*. Elektronická verze textu z r. 1918.
http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
- Fauconnet, P.: *L'œuvre pédagogique de Durkheim*. In: Durkheim, É.: *Education et sociologie*, s. 11-40. Paris: PUF, 1999.
- Finkelkraut, A.: *Destrukce myšlení*. Brno: Atlantis, 1993.
- Gautherin, J.: *Le durkheimisme: sociologie ou pédagogie, science ou doxa?* In: *Durkheim sociologue de l'éducation. Journées d'étude 15 – 16 octobre 1992*. Paris: L'Harmattan 1993, s. 178-185. (sborník dále označen jako DSE)
- Giddens, A.: *Důsledky modernity*. Praha: SLON, 1998.
- Grange, J.: *Présentation*. In: Comte, A.: *Philosophie des sciences*, s. 7-40. Paris: Gallimard, 1996.
- Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992.
- Hubík, S.: *Sociologie vědění*. Praha: SLON, 1999.
- Challenger, D. F.: *Durkheim through the Lens of Aristotle*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1994.
- Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996.
- Kant, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976.
- Karady, V.: *Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens*. In: *Revue française de sociologie XX – 1. Numéro spécial „Les durkheimiens“*, s. 49-82.
- Karsenti, B.: *Présentation du texte Sociologie et philosophie*. In: Durkheim, É.: *Sociologie et philosophie*, s. V-LIX. Paris: PUF, 1996.
- Lukes, S.: *Emile Durkheim. His Life and Work*. Stanford: Stanford University Press, 1985.

- Merleau-Ponty, M.: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1953.
- Merton, R. K.: *Studie ze sociologické teorie*. Praha: SLON, 2002.
- Meštrović, S.: *De Durkheim à l'ère postmoderne et au-delà*. In: DSE, s. 157-166.
- Meštrović, S.: *Durkheim and Postmodern Culture*. New York: Aldine de Gruyter., 1992.
- Mialaret, G.: *Les sciences de l'éducation*. Paris: PUF, 1991.
- Nielsen, D.: *Three Faces of God. Society, Religion and the Categories of Totality in the Philosophy of Émile Durkheim*. New York: SUNY, 1999.
- Patočka, J.: *Doslov ke Kantově kritice praktického rozumu*. In: Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 281-307. Praha: Svoboda, 1996.
- Pešková, J.: *Role vědomí v dějinách*. Praha: NLN, 1998.
- Petrusek, M.: *Durkheimův návrat do Čech*. In: Durkheim, É.: *Sociologie a filosofie*, s. 135-168. SLON, Praha 1998.
- Petrusek, M.: *Marcel Mauss a durkheimovská sociologická škola*. In: Mauss, M.: *Esej o daru*, s. 169-198. Praha: SLON, 1999.
- Pickering, W. S. F.: *La morale laïque de Durkheim était-elle réellement laïque?* In: DSE, s.100-109.
- Prades, J. A.: *Durkheim*. Paris: PUF, 1990.
- Prades, J. A.: *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*. Paris: PUF, 1987.
- Queiroz, J. – M. de: *Individualisme, individus et socialisation*. Paris: Habilitační práce na Université Paris V, 1997.
- Queiroz, J. – M. de: *Socialisation et individuation chez Durkheim*. In: DSE, s. 22-32.
- Reboul, O.: *Les valeurs de l'éducation*. Paris: PUF, 1992.
- Revue française de sociologie XX – 1. Numéro spécial „Les durkheimiens“.* Études et documents réunis par Philippe Besnard. Paris: CNRS, 1979.
- Rousseau, J.-J.: *Émil*. Elektronická verze textu.
http://www.uqac.ca/class/classiques/Rousseau_jj/emile/emile.html
- Rousseau, J.-J.: *O společenské smlouvě*. Praha: Svoboda, 1989.

Saussure de, F.: Kurs obecné lingvistiky. Praha: Academia, 1996.

Sedláček, J.: Východiska Durkheimovy sociologie. Analýza a kritika. Praha: UK, 1979.

Steiner, Ph.: La sociologie de Durkheim. Paris: La Découverte, 1998.