

Pozoruhodným jevem je novopohanství, které navazuje na staré a místní tradice. *Piotr Wiench* ho podrobně sleduje především v Pobaltí, Prusku a Polsku. Vidí v něm spiritualitu založenou na přírodě, návratu k etnické či kmenové identitě, starým zvykům a předkřesťanským kořenům. Zvláště silná je tato tradice v Pobaltí a zdá se, že se nejedná o import ze Západu, ale oživení domácích tradic. Novopohanství mívá silný vztah k národní identitě. Podle Wienche mají tato hnutí ohromný a dosud nerozvinutý „symbolický kapitál“. Jak se bude komplex novopohanských proudů dále vyvíjet, se dá těžko odhadnout, protože kromě nacionalisticky zabarvených směrů jsou tu i proudy otevřené a multikulturní.

Po přečtení sborníku je zřejmé, že přes rozdílnost tradic a historie prochází střední a východní Evropa v mnoha rysech podobným vývojem, který je dán uvolněním hranic, ztrátou duchovního monopolu oficiální ideologie a urychlením modernizačního procesu. Překvapivá je i shoda v tom, že tradiční církve zde

vesměs nebyly na konec komunismu připraveny a jeho pád je zaskočil natolik, že se z něj zcela nevzpamatovaly dodnes. (Viz třeba eroze vlivu církve na veřejný život v Polsku.) Ani nové sekty a hnutí ale nemají tak samozřejmé pole působení, jak se počátkem 90. let zdálo. Zda je jejich nárůst jenom přechodnou módou nebo začátkem nové etapy, se ale teprve uvidí. Vliv nacionalismu a národních tradic na podobu náboženství v jednotlivých zemích je zcela markantní.

Sborník poměrně přesně vystihuje pozici organizovaného náboženství v postkomunistických zemích. Některé drobné obsahové nedostatky knihy jsou dány zřejmě perspektivou daleké ciziny. Například to nebyli husité, kdo byl vytlačen z naší země v 17. a 18. století, jak soudí jeden autor. Ale to je jen detail. Některé z článků by stály za český překlad, aby se s nimi mohla seznámit i naše odborná a laická veřejnost.

Jan Jandourek

Émile Durkheim: Sociologie a filosofie

Praha, Sociologické nakladatelství 1998, 176 s.

Po dnes už značně antikvárním překladu *Pravidel sociologické metody*, publikovaném roku 1926, po útlém sešitku z roku 1948, obsahujícím práci *Sociologie a sociální vědy* a po významné stati *Dualismus lidské přirozenosti a její společenské podmínky*, uveřejněné v antologii francouzských společenských věd, vydané zásluhou Francouzského ústavu pro výzkum ve společenských vědách (CEFRES) v Praze roku 1995, máme možnost seznámit se v češtině s další Durkheimovou prací nazvanou *Sociologie a filosofie*. Jde o knihu, která byla vydána posmrtně (roku 1924) Durkheimovými žáky a spolupracovníky v čele s C. Bouglém (1870-1940), jenž k ní napsal předmluvu, a která obsahuje výběr Durkheimových studií a příspěvků, týkajících se individuálních a kolektivních představ, definice mravního faktu a hodnotových a popisných soudů, publikovaných, respektive přednesených v letech 1898, 1906 a 1911. Čeští editoři knihy ji doplnili výše zmíněnou prací *Sociologie a sociální vědy* (poprvé

vyšla roku 1903), přičemž její původní překlad Z. Strmisky upravili M. Petrusek a M. Šedová.

Uvedené studie spadají do vrcholného období Durkheimovy tvorby. Autor měl již za sebou tři klíčová díla svého života (*O dělbě společenské práce*, *Pravidla sociologické metody* a *Sebevražda*), začal vydávat *Sociologické ročenky*, působil jako profesor na univerzitě v Bordeaux a od roku 1902 na Sorbonně, vytvořil kolem sebe skupinu žáků a spolupracovníků, jež měla nesporně všechny znaky v pravém slova smyslu vědecké školy, stal se nejvýznamnějším a nejvlivnějším francouzským sociologem a připravoval dílo, které znamenalo završení jeho vědecké práce a je patrně jeho dílem nejdůležitějším, tj. *Elementární formy náboženského života* (1912).

I v tomto období zůstal ovšem v podstatě věrný těm teoretickým i metodologickým zásadám, které se konstituovaly už na počátku jeho vědecké činnosti. Někteří interpreti Durkheimova díla sice upozorňují na to, že ve svých prvních velkých pracích kladl Durkheim důraz spíše na jevy z oblasti sociální morfologie, tj. na fakty související s formami organizace kolektivního života, se sociálními strukturami i

jejich základními složkami a se způsoby seskupování jedinců, zatímco v už zmíněném vrcholném období své tvorby, jehož počátek bývá umísťován zhruba do roku 1900, se začal více zaměřovat na jevy z oblasti vědomí, na symbolické systémy, ideje, představy a kategorie myšlení. Jakkoli lze tento posun zájmu v Durkheimově díle vskutku zaznamenat, nemění to nic na skutečnosti, že i všechny tyto jevy nepřestával chápat jako sociální fakty, na něž aplikoval jedna a tatáž „pravidla sociologické metody“, konstituovaná již dříve. Krátce řečeno, i když Durkheimova tvorba procházela samozřejmě určitým vývojem, byl to vývoj bez dramatických zvratů a přelomů. Základní ideje nastíněné v prvních velkých pracích Durkheim nikdy neopustil ani drasticky nezměnil, nanejvýš je rozvinul a obohatil. Z tohoto hlediska je proto Durkheimovo dílo teoreticky i metodologicky mimořádně konzistentní a jen obtížně bychom v dějinách sociologie našli jiného autora, jehož myšlení by se po celý život vyznačovalo tak výjimečnou jednotou a důsledností. Přesvědčivě to dokazuje i kniha *Sociologie a filosofie*.

Název, který pro ni před téměř třemi čtvrtinami století její francouzští vydavatelé zvolili, se mi však jeví poněkud zavádějící. Zdá se, že v knize s tímto titulem bude čtenář hledat zejména Durkheimovy názory na vztah dvou disciplín, který byl od vzniku sociologie neustále předmětem zájmu a často velmi ostrých polemik. Nic takového však v textu explicitě vysloveno nenajdeme, i když se Durkheim této problematice věnoval, jak o tom svědčí např. závěrečné stránky jeho *Pravidel sociologické metody*. Název je snad oprávněný pouze v tom smyslu, že se Durkheim v knize ze sociologického hlediska zabývá některými tradičními filozofickými problémy, jako je např. podstata morálky a rozdíl mezi hodnotícími a popisnými soudy, a dospívá k závěru, ostatně typickému pro celé jeho dílo, že některé základní otázky, s nimiž si po staletí nedokázala poradit filozofie, jsou řešitelné ze sociologických pozic. Tak např. Durkheimovou odpovědí na dávný gnozeologický spor mezi senzualisty (empiriky) a racionalisty (aprioristy) o původ klíčových filozofických kategorií, jako je dejme tomu prostor a čas, je tvrzení, že je třeba jej hledat v jejich sociální genezi. Např. představy pů-

vodních kmenů o prostoru a čase nejsou podle Durkheima ničím jiným než odrazem jejich sociálního uspořádání. Nikoli náhodou nazval A. Giddens tuto teorii poznání sociologickým kantismem.

Zdá se, že z aspektu studia a poznávání Durkheimova díla lze dnes knihu *Sociologie a filosofie* číst dvojím způsobem: Předně jako příklad důsledné realizace a rozvíjení už dříve vytvořených teoretických a metodologických principů a za druhé jako pokus ukázat, v jakém smyslu a do jaké míry může sociologie přispět k řešení některých filozofických problémů. Na nejdůležitější body takového čtení si nyní dovoluji upozornit.

1. Společnost je skutečností specifickou, neredukovatelnou na pouhou sumu jedinců, právě tak jako psychický život individua není redukovatelný na procesy probíhající v jednotlivých mozkových buňkách. Durkheim vychází z přesvědčení, že „kolektivní i mentální život jednotlivce je utvářen představami; lze se tedy domnívat, že představy jednotlivce i představy kolektivní jsou nějakým způsobem srovnatelné“ (s. 17-18). Na základě toho se snaží dokázat, že jedny i druhé mají k svému substrátu (tj. v prvním případě k mozkovým buňkám a ve druhém k lidským jedincům) stejný vztah. Toto srovnání však neznámá, že lze sociologii redukovat na individuální psychologii, ale pouze naznačuje, že to, co se dá zjistit v psychické oblasti, že totiž „život představ netkví v niterné povaze tkáně, protože částečně přetrvává vlastními silami a má svůj vlastní specifický způsob bytí“ (s. 38), platí i pro sociální fakty, které jsou také „v jistém smyslu nezávislé na jednotlivcích a leží mimo individuální vědomí“ (tamtéž). „Jestliže ovšem nevidíme nic mimořádného na tom“, dodává Durkheim, „že individuální představy, vyprodukované akcí a reakcí mezi nervovými prvky, v těchto prvcích netkví, proč bychom měli být překvapeni tím, že kolektivní představy, vyprodukované akcí a reakcí mezi elementárními vědomími utvářejícími společnost, nepocházejí přímo z nich a později je přesahují?“ (s. 39).

2. Metodologické principy konstituované a popsané v *Pravidlech sociologické metody* jsou aplikovatelné i při zkoumání a poznávání tak složitého jevu, jakým je morálka. Právě sociologismus jako teorie i jako metoda je

podle Durkheima schopen uspokojivě odpovědět na otázku, co je morálka, s níž se po staletí marně potýkají různé filozofické systémy. Morálka se Durkheimovi primárně jeví jako soustava pravidel chování, která jsou nadána zvláštní autoritou. Durkheim tudíž souhlasí s Kantem, že povinnost je jednou ze základních charakteristik mravní normy. Ale na rozdíl od Kantova tvrzení není pojem povinnosti vyčerpávajícím pojmem morálky. „Není možné, abychom vykonali nějaký čin jen proto, že nám byl přikázán, bez ohledu na jeho obsah. Abychom byli ochotni stát se jeho aktéry, musí do jisté míry probudit naše city, musí nám v nějakém ohledu připadat *žádoucí*“ (s. 50). Morální čin dále vždy podle Durkheima obsahuje i nutnost vynaložení určitého úsilí, omezení sebe sama, což se neobejde bez těžkostí a napětí. A právě ono žádoucí se podle Durkheima běžně nazývá dobrem. Dobro a povinnost jsou tedy dvě základní charakteristiky morálního činu. Jde samozřejmě o dva částečně rozporné aspekty a aby Durkheim tento rozpor srozumitelněji vysvětlil, přirovnává jej k pojmu posvátného, který se podle něj vyznačuje stejnou dualitou. „Posvátná bytost je v jistém smyslu bytostí zapovězenou, nikdo se ji neopovází zneuctít; ale je to i bytost laskavá, milovaná, vyhledávaná“ (tamtéž).

Z čeho však pramení onen pocit povinnosti a žádoucnosti, doprovázející každý morální čin? Není to ani prospěch jedince jako vykonavatele tohoto činu, ani prospěch jiných jedinců, na něž je čin zaměřen. V souladu se svým sociologismem dospívá Durkheim k jednoznačnému závěru, „že pokud *existuje nějaká morálka*, nemůže mít jiný cíl než skupinu utvořenou sdružením mnoha různých jednotlivců, to jest společnost, *nicméně za podmínek, že společnost lze považovat za osobnost kvalitativně odlišnou od individuálních osobností, z nichž se skládá*. Morálka tedy začíná tam, kde začíná vazba na jakoukoli skupinu“ (s. 51). V této souvislosti vyslovuje Durkheim myšlenku, která jasně poukazuje na zvláštnost jeho sociologického pojetí morálky: „Kant postuluje Boha, protože bez této hypotézy je morálka nepochopitelná. My postulujeme společnost, specificky odlišnou od jednotlivců, protože jinak nemá morálka žádný předmět a povinnost nemá záchytný bod“ (s. 66). Na to

navazuje významná teze, kterou posléze Durkheim hlouběji rozpracoval v *Elementárních formách náboženského života*: „Věřící se sklání před Bohem, protože se domnívá, že od něj pochází jeho bytí, a zejména duševní bytí, tedy duše. My se ze stejných důvodů skláníme před společenstvím, kolektivitou“ (s. 89).

Morálka i podle obecného mínění začíná tam, kde začíná nezištnost a obětavost. „Ale nezištnost má smysl jen tehdy, má-li subjekt, jemuž se podřizujeme, větší morální hodnotu než my, jednotlivci. Ovšem v praktickém životě znám jen jeden subjekt, který je nadán rozvinutější a složitější morální skutečností, než je ta naše, a sice společenství. Ale ne, mylím se, existuje ještě někdo, kdo by mohl sehrát stejnou roli: božství (*divinité*). Musíme si vybrat mezi Bohem a společností. Nebudu zde zkoumat důvody mluvící ve prospěch toho či onoho řešení; logická jsou obě. Dodám jen, že mně osobně je podobný výběr vcelku lhostejný, protože božství považuji jen za transponovanou a symbolicky myšlenou společnost“ (s. 66–67).

3. Ve společnosti je nutné hledat rovněž původ všech hodnot a ideálů, jež lidé vyznávají. Není tomu podle Durkheima tak, jak předpokládají mnohé teorie, že hodnota je ve věcech samých a vyjadřuje jejich podstatu. „Modla je věcí nadmíru posvátnou a posvátnost je nejvyšší hodnotou, jakou kdy lidé uznávali. Ale modla je velice často jen hromadou kamení nebo kusem dřeva a sama o sobě nemá žádnou hodnotu“ (s. 101).

Neznamená to však potom, ptá se Durkheim, že hodnota má svůj zdroj mimo skutečnost a mimo to, co je dáno, jak to tvrdí teologie. Ta totiž předpokládá, že svět ideálů je skutečný, že existuje objektivně, ale že jeho existence je nadzkušenostní a že empirická skutečnost, jejíž součástí jsme, z něj pochází a je na něm závislá. Proti takovému řešení argumentuje Durkheim názorem, že by znamenalo hypostazi ideálu, jeho znehybnění a zbavení se všech možností, jak vysvětlit jeho nekonečnou proměnlivost, přičemž je známo, že ideál se v závislosti na lidské skupině nejen mění, ale dokonce musí měnit. Pak bychom podle Durkheima museli připustit, že se v prostoru a čase proměňuje i sám Bůh a hledat příčiny této