

jsem však postrádal alespoň stručnou zmínku o jeho půtkách s Arnoštem Kolmanem, vůdčí a silnou osobností marxistické filozofie poválečných let v Praze. Král si byl vědom již před rokem 1948 všech rizik své kritiky marxismu, ale nebál se a polemizoval veřejně s A. Kolmanem na velkých shromážděních Filozofické fakulty i v časopisech. Kolman se sám o J. Královi zmiňuje neutrálně ve svých vzpomínkách *Zmýlená generace – tak jsme neměli žít* v německém vydání z roku 1982. Janišová se však nezmiňuje o dvou lidech, kteří patřili do Ullrichova okruhu a které by bylo vhodné připomenout. Prvním, který už po válce jako sociolog nepůsobil, protože během války kolaboval s nacisty, byl Jan Mertl a druhým byl asistent profesora Krále, František Dědek. Mertl byl nepochybně jedním z nejpronikavějších znalců díla Maxe Webera u nás – a to ho spojovalo s Ullrichem – a německé politické sociologie vůbec. Pracoval s Ullrichem na výzkumu poměšťování okolí Prahy a na jiných projektech katedry.

Z hlediska poválečného vývoje pražské sociologické školy byl významnou postavou František Dědek. Bez něj by neexistovalo sdružení studentů sociologie a časopis *Kruh*, který je spojoval. Katedra komunikovala s Pitirimem Sorokinem z Harvardovy univerzity a výsledkem bylo české vydání známé Sorokinovy

knihy *Krise našeho věku*. Překladačem a autorem doslovu knihy, kterou Sorokin věnoval Josefu Královi, byl právě asistent Dědek. A protože kniha vyšla v roce 1948, ale již po únoru, Dědek se nemohl podepsat vlastním jménem ani pod doslov, ani pod překlad. Figuruje tam pod pseudonymem František D. Ondřej. Tato epizoda dokresluje atmosféru období v roce 1948 a po něm, jak ji velmi výstižně popsala autorka v závěrečné části knihy. Ostatně tyto věci se opakovaly i po roce 1968 a jindy.

Když jsem pročetl oddíl knihy, ve kterém autorka vysvětluje, co rozuměl Ullrich komponentální metodou, uvědomil jsem si, jak byl blízko něčemu, co lze označit pojmem „raciálně analytická sociologie“, jak ji reprezentuje například Ernest Gellner. Ullrich doporučoval, aby se sociologové snažili rozčlenit sociální realitu do jasně vymezených elementárních komponentů a teprve poté zkoumali jejich vzájemné vztahy; konečným výsledkem by mohla být i konstrukce připomínající weberovský ideální typ. Co je z tohoto příkladu a z celé knihy zřejmé, je skutečnost, že česká sociologie 30. a 40. let byla v intenzivním kontaktu se světovou sociologií a byla ještě její součástí. Je zásluhou Heleny Janišové, že to svým výkladem díla a života Zdeňka Ullricha připomněla.

Jiří Musil

Numa Denis Fustel de Coulanges: Antická obec

Praha, Sofis ve spolupráci s vydavatelstvím Pastelka 1998, 392 s.

Recenze českého překladu knihy francouzského historika Numy Denise Fustela de Coulanges (1830-1889) by u některých čtenářů mohla vyvolat rozpaky a oprávněnou otázku, proč v odborném sociologickém periodiku věnovat pozornost dílu, jež poprvé vyšlo už v roce 1864, které je výrazně historické, jehož autor se za sociologa nepovažoval, na sociologické práce své doby téměř nereagoval a jež je orientováno na analýzu jedné, dosti specifické etapy dějin lidstva. Zdá se, že tyto rozpaky budou rozptýleny, uvědomíme-li si, že jde o autora, jenž byl učitelem nejvýznamnějšího francouzského sociologa, klasika světové sociologie

Émila Durkheima, o autora, jehož dílo oceňovali pro vývoj sociologie za natolik významné, že je zařadili do svých příruček dějin této disciplíny např. P. Sorokin a E. Chalupný, ale především o autora, jenž pěstoval dějepis takovým způsobem, který ho velmi přibližuje sociologickému pojetí sociální skutečnosti.

Není zřejmě náhoda, že z mnoha svých učitelů na pařížské *École normale supérieure*, kde studoval v letech 1879-1882, si Durkheim vedle filozofa Boutrouxe nejvíce vážil právě Fustela de Coulanges. Svědčí o tom skutečnost, že každému z nich věnoval jednu část své doktorské disertace z roku 1893. Boutrouxovi část psanou francouzsky a nazvanou *O dělbě společenské práce* a Fustelovi její latinský dodatek *Montesquieuův příspěvek ke konstituování společenské vědy*.

Byly to patrně zejména tři vlastnosti Fustelova díla, které Durkheima nejvíce ovlivnily a jejichž odraz můžeme najít v Durkheimových pracích. Mám na mysli předně Fustelovu hluboce propracovanou kritickou a přísnou metodu historického zkoumání, která zřejmě mj. inspirovala Durkheima k tomu, aby se pokusil vytvořit a důsledně aplikovat obdobně spolehlivou metodu i v sociologii, jak o tom svědčí nejen jeho *Pravidla sociologické metody* jako její systematická explikace, ale všechny jeho velké i menší studie, jež se vyznačují právě mimořádnou metodologickou jednotou.

Je to za druhé to, co Chalupný nazval Fustelovým sociologizováním dějepisu, neboli soustavný výklad historických událostí v sociologických kategoriích, jako je náboženství, vlastnictví, rodina, město, a v jejich vzájemných vztazích. Tato snaha o komplexní přístup ke společenské skutečnosti, o postižení funkcionální závislosti jejich jednotlivých složek, je pro Durkheima rovněž typická.

A je to konečně velký, ve Fustelových očích rozhodující význam náboženství pro všechny ostatní stránky společenského života. Jakkoli sám Durkheim nikdy takto jednostranně náboženství nehodnotil, jeho zájem o jeho sociální roli byl mimořádný.

Příbuznost Durkheimových názorů s myšlenkami Fustela de Coulanges, vyslovenými v *Antické obci*, je snadno zjištělná a můžeme ji demonstrovat na několika příkladech.

Tak na s. 11 Fustel píše: „Největší význam pro nás má poznání těch nejstarších náboženských představ. Neboť instituce a náboženské představy, které nacházíme ve zlatých dobách Řecka a Říma, jsou pouhým rozvedením těch předchůzích.“ Durkheim na tuto myšlenku ve svých *Elementárních formách náboženského života* (1912) navázal, ale již dříve ji zobecnil a učinil z ní svůj hlavní metodologický nástroj studia nejen náboženství, ale všech jevů společenského života. Uvádí, že zaměřujeme-li se na původní náboženství, není v tom skrytý záměr zlehčovat náboženství vůbec, poněvadž tato náboženství nezaslouží méně úcty než jiná. Odpovídají téměř nutnostem, hrají tutéž roli, závisejí na těchže příčinách. Mohou tedy stejně dobře posloužit tomu, aby byla odhalena povaha náboženského života a v důsledku toho i řešení problému, jímž se

chce Durkheim zabývat. Proč jim Durkheim dává přednost, proč je volí jako předmět zkoumání raději než ostatní? Odpovídá, že výlučně z metodologických důvodů. Nejnovější náboženství můžeme totiž podle něho pochopit pouze tak, že sledujeme, jak se postupně tvořila v průběhu dějin. Historii považuje za jediné možnou metodu vysvětlující analýzy. Jen ona umožňuje rozložit instituce na jednotlivé složky, protože ukazuje jejich postupné vznikání v čase. Kromě toho tím, že situuje každou z těchto složek do souboru okolností jejího vzniku, poskytuje jediný způsob určení příčin, které ji vyvolaly. V každém případě, když se vysvětluje věc spjatá s člověkem, zachycená v určitém časovém bodu, ať jde o náboženskou víru, morální pravidlo, právní předpis, uměleckou techniku či ekonomické zřízení, je podle Durkheima třeba začít s tím, že se vrátíme k nejpůvodnější a nejjednodušší formě, že se budeme snažit popsat znaky, které ji definují v této době existence, a potom ukázat, jak se postupně rozvíjela a komplikovala a jak se stala tím, čím je ve zkoumaném okamžiku. Není tudíž těžké si představit, uzavírá Durkheim svou úvahu, jaký význam pro tuto řadu postupných vysvětlení má určení výchozího bodu, na němž jsou závislá (viz *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 4. vyd., Paris 1960, s. 4-5).

Inspirací Durkheimova pojetí náboženství jako svou povahou i genezí výrazně sociálního jevu mohl být Fustelův názor uvedený na s. 109, že např. představy typické pro tzv. domácí náboženství „se mohly zrodit v duších lidí pouze v době, kdy ještě nevznikly velké společnosti. Pokud se náboženské citění spokojilo s tak úzkým pojetím božského, bylo to proto, že i lidské společenství bylo úměrně úzké. Doba, kdy člověk věřil pouze v domácí bohy, je také dobou, kdy existovaly pouze rodiny“.

Durkheimovu sociologismu musela být blízká i Fustelova myšlenka ze s. 126, týkající se toho, že obec není seskupení individuí, nýbrž konfederace několika skupin, které se vytvořily před ní, jichž jsou jedinci součástí a bez nichž je jejich život nemyslitelný. V konkrétním případě antických Athén šlo podle Fustela o rodinu, fratrii a kmen.

Příbuznost až totožnost nacházíme i mezi Fustelovým pojetím náboženské víry, která je

sice výtvořem jedinců, ale ovládá je jako mimo ně existující síla a mezi Durkheimovým pojetím kolektivního vědomí a kolektivních představ, jež jsou vůči jedinci vnější a vykonávají na něj nátlak, kterému se pod hrozbou sankcí nejružnějšího druhu musí podříditi. Svědčí o tom např. Fustelovy věty ze s. 130, že náboženská víra „má největší moc nad duši. Přestože je dílem našeho ducha, nemůžeme ji podle libosti měnit. Je našim stvořením, ale my o tom nevíme. Je lidská – ale my věříme, že je božská. Je důsledkem naší moci – a je silnější než my. Je v nás, neopouští nás, v každé chvíli k nám mluví. Kdykoli rozkáže, poslechneme, když něco uloží, podřídíme se“. Tyto názory přímo sugerují myšlenku, že Fustelův vliv na některé Durkheimovy závěry byl mnohem hlubší, než se zpravidla v dílech o Durkheimovi uvádí. Potvrzuje to i další věta z téže stránky: „Společenské zákony byly dílem bohů, ale tyto mocní a blahodární bohové nebyli ničím jiným než lidskými vírami.“

U Fustela nacházíme také názor, že v antické obci zasahovalo náboženství do všech lidských činů, všude bylo přítomno, všemu vládlo, usměrňovalo všechny lidské činy a vládlo lidské bytosti s tak úplnou autoritou, že nebylo nic, co by zůstalo mimo ně (viz s. 166–167). Ve zobecněné podobě najdeme tuto myšlenku v proslulé Durkheimově větě z díla *O dělbě společenské práce*, že „na počátku náboženství pokrývalo všechno; vše společenské bylo náboženské; tato dvě slova jsou synonyma“ (*De la division du travail social*, 7. vyd., Paris 1960, s. 143). Durkheim zajisté souhlasil i s Fustelovým závěrem, že „domnívat se, že toto náboženství starých bylo podvodem a vlastně komedií, by znamenalo tvořit si nesprávnou představu o lidské povaze“ (s. 167), vysloveným v polemice s Montesquieuem. Svědčí o tom známá Durkheimova teze, že neexistují v zásadě náboženství, jež by byla falešná; všechna jsou svým způsobem pravdivá, neboť všechna odpovídají, byť různým způsobem, daným podmínkám lidské existence (viz *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit. vyd., s. 3).

Zdá se, že když Durkheim tvořil jeden z klíčových pojmů své teorie, jimž je mechanická solidarita, mohl být inspirován mj. Fustelovou myšlenkou ze s. 201, že v počátečních

etapách vývoje antické řecké a římské společnosti „nebylo téměř možné, aby se soukromý zájem rozešel s veřejným“ i myšlenkami ze s. 229, že občan byl tehdy podřízen obci ve všem a bez výhrady, že v člověku nebylo nic nezávislého, nemohla zde existovat osobní svoboda a ani soukromý život této všemoci státu neunikl. Vždyť přece mechanickou solidaritu jako sociální vazbu převládající v původních, archaických společnostech Durkheim charakterizoval kromě jiného tak, že „může být silná pouze potud, pokud ideje a tendence, společně všem členům společnosti, překračují z hlediska počtu i intenzity osobní tendence a ideje jednotlivých členů společnosti“ (*De la division du travail social*, cit. vyd. s. 99) a že tato solidarita dosahuje svého maxima tehdy, když se celé vědomí jedince přesně kryje s kolektivním vědomím, ve všech bodech mu odpovídá a individualita člověka je nulová (viz tamtéž, s. 99–100).

Příbuznost mezi Durkheimem a Fustelem nalezneme i v chápání náboženství jako něčeho, co trvale doprovází existenci člověka. Fustel na s. 279 píše, že náboženské citění je neoddelitelné od naší povahy a vytváří v nás potřebu uctívat a prosit. Také u Durkheima se objevuje myšlenka, že si nelze představit společnost, jež by byla úplně zbavena náboženství. V jeho specifickém, nikoli tradičně teologickém pojetí náboženství to ovšem znamená, že lidský život je nemožný bez ideálů, bez něčeho, co jedince přerůstá a co jej v jistém smyslu ujařmuje. „Náboženské“ aspekty mají totiž podle Durkheima všechny formy společenského vědomí, protože všechno, co je sdíleno určitou pospolitostí lidí, dostává nutně náboženský ráz.

Poslední významná shoda mezi Durkheimem a Fustelem, na kterou chci upozornit, spočívá v tom, že pro oba bylo náboženství zdrojem dalších důležitých společenských jevů. Uvádí-li Fustel na s. 377, že starou společnost ustavilo staré náboženství, že z tohoto náboženství vyrostlo i právo, vztahy mezi lidmi, vlastnictví a dědictví, a že ustanovilo také vládu mezi lidmi, pak u Durkheima nalezneme tezi, že základní kategorie myšlení, a tudíž i věda, právo a morálka, souhrnně řečeno, téměř všechny velké společenské instituce se zrodily

z náboženství (viz *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit. vyd., s. 598).

V žádném případě nechci tvrdit, že všechny uvedené myšlenky převzal Durkheim od svého učitele a že neměly i jiné zdroje. Kromě toho každá z nich byla Durkheimem hlouběji a širěji rozpracována, uvedena do nových souvislostí, obohacena rozsáhlejší argumentací, podložena bohatším a mnohostrannějším materiálem, čímž nabyla originální podoby. Na druhé straně by ovšem nebylo správné tuto Durkheimovu názorovou spřízněnost s jeho učitelem z *École normale supérieure* při studiu geneze Durkheimova díla přehlížet a podceňovat.

Jakkoli se ve svých příručkách dějin sociologie zmiňují o Fustelovi Sorokin, Szczepański, Martindale, Coser i další, relativně nejvíce pozornosti mu věnoval a patrně nejvystižněji jeho význam pro sociologii zhodnotil E. Chalupný ve své práci *Vývoj sociologie v 19. století* (1948). Píše o něm, že zejména svým sociologickým pojetím dějepisu (v čemž se blíží Tainovi) se stal průkopníkem sociologie, aniž si toho byl vědom. Chalupný, jak už víme, oceňuje zejména to, že Fustelův popis společnosti podaný v *Antické obci* se velice blíží popisu sociologickému, neboť jde o soustavný

výklad v sociologických kategoriích, a dále to, že si Fustel uvědomuje soulad jednotlivých stránek společenského života se společností jako celkem. Podobně jako Sorokin Fustelovi vytýká, že přecenil roli náboženství v životě společnosti, zároveň však poznamenává, že Sorokin si všímá pouze této slabiny Fustelovy teorie, zatímco její hlavní, pozitivní sociologický význam opomíjí. Nadto Chalupný dodává, že jednostrannost svého prvního spisu, tj. *Antické obce*, Fustel později překonal a postavil vliv hmotných zájmů na roveň vlivu idejí, čímž jeho dílo dostalo ještě solidnější sociologické základy.

České vydání Fustelovy práce je uzavřeno stručným doslovem Jana Sokola, který byl spolu s Jitkou Bryksí a Kateřinou Mikšovou rovněž jejím překladatelem.

Je škoda, že jinak přesný a čtivý překlad obsahuje několik neodpuštělných gramatických chyb (např. hrubé chyby na s. 210, 218 a 293, nesprávně psaná jména a názvy Středomoří, Středozemí, Caesar, helénský, heilóti, ale i další slova). Zvláště rušivě pak působí soustavně chybné skloňování jména Cicero, přičemž právě toto jméno se v knize objevuje velmi často.

Jan Sedláček

Steve Kroll-Smith a H. Hugh Floyd: *Bodies in Protest: Environmental Illness and the Struggle Over Medical Knowledge*

New York, New York University Press 1997.

V této konsekvantně napsané studii spojují autoři S. Kroll-Smith a H. H. Floyd osobní a institucionální svět. V obou z nich probíhají pokusy o interpretaci nové a obtížné zdravotní poruchy známé odbornému světu pod názvem *multiple chemical sensitivity* – MCS. Ačkoli MCS není lékaři uznávána jako nemoc (projevy jsou velmi rozmanité) a liší se od případu k případu, hluboce dezorientování a ohrožení se cítí ti, kteří ji zažívají na vlastní kůži, i ti, kteří spoluvytvářejí jejich sociální svět – přímo i nepřímo angažovaní odborníci. Autoři zajímá, jak lidé vnímají a vysvětlují svoji zkušenost; proto je kniha vystavěna na vyprávěních pacientů přímo trpících MCS. Autoři zároveň uvádějí do souvislosti zmíněné etnografické

údaje a problémy, jež nastoluje kapitalistická společnost konce 20. století (která při výrobě zboží produkuje látky škodlivé prostředí), ale též s biomedicínským modelem, jenž dává lékařům právo tvořit a interpretovat lidské tělo. V očích těch, kdož trpí MCS, dosud tyto systémy selhávají. Odtud je odvozen i název knihy *Těla v protestu*.

Kroll-Smith a Floyd jsou dobře obeznámeni se současnými teoretickými disputacemi o moderním a postmoderním světě. Na začátku knihy nás seznamují s myšlenkami A. Giddense, U. Becka, A. Touraina a M. Foucaulta a představují MCS v zajímavých souvislostech: „Nadměrná produkce společnosti pozdního kapitalismu, zásahy do životního prostředí a uspokojování potřeb zákazníka spustily tuto novou pandemii. MCS není virus, na který lze najít lék; je to, riskujeme-li obvinění ze zveličování, tělesná obžaloba moderní doby.“ (s.