

textu je užívána, budou spočívat její výsledné individuální, komunitní a společenské efekty. Zdá se mi, že Lišková ve své pointě příliš přijala antipornografický rámec „buď a nebo“, ve kterém zaujala protichůdnou pozici. Odmítnutí *en bloc* cenzury, nemusí – a nemělo by – znamenat rezignaci na požadavky vůči specifickým jednotlivostem, které spoluurčují sociální život pornografie. Většinová společnost (stejně jako vědecký diskurz, jak na příkladu sexuologie ukazuje sama autorka) může být někdy konzervativnější než samotný stát a různá o sociální změnu usilující hnutí se musí pohybovat na rozhraní více oblastí, kombinovat požadavky a formy argumentů a využívat nejrůznější prostředky. Jinak řečeno, stát může být i spojencem.

V tomto kontextu je příznačné, že se v knize dovíme málo o tom, že je pornografie nejen prohlížena, čtena a jinak užívána svými spotřebiteli a spotřebitelkami, ale je také vyráběna, obchodována, distribuována... Jestliže autorka řeší, zda a jak porno koná při tom, když je užíváno, toto jsou činnosti, ve kterých je porno doslova vykonáváno. Na vytváření pornografie a jejího společenského efektu se neúčastní jen jeho uživatelé a uživatelky, ale jeho výrobci, obchodnice, pornoherečky a pornoherci. Stejně tak nejde jen o to, kam a jak se ne/dívají ženy, ale i kam a jak se ne/dívají muži. Porno je v rukou těchto všech aktérů a na jeho přeznačení, obávám se, ženy samotné nestačí. Lišková vykročila ve své práci důležitým směrem. Teoreticky vymezila krajinu, kde je možné klást si otázky a přetvářet reliéfy. Nyní potřebujeme feministický výzkum, který by začal objasňovat, jak a k čemu je dnes vlastně porno v sexuálních praktikách a partnerských vztazích využíváno. Od Liškové víme, že může utlačovat i osvobozovat. Empirickou otázkou je, zda to či ono skutečně dělá a jaké jsou konkrétní mechanismy jeho působení a možnosti subverze. Stejně jako je empirickou otázkou například to, nakolik je vyholené pohlaví žen, napříč sociálními vrstvami

i generacemi, které dnes uvidíte v jakýchkoli dámských šatnách, výrazem erotické hravosti a nakolik ochočením estetikou mainstreamového porna prokapávající společností, která po ženách požaduje, aby nejintimnější části svého těla přeznačily do věku bezbranného dětství.

Vraťme se tedy na závěr k tomu, o co vlastně politicky v boji o pornografii jde. O možnost přetvářet genderové a sociální pořádky, o rozložení moci, slasti a zdrojů ve společnosti. Lišková sofistikovaně a zároveň jasně říká: gender, pohlaví ani tělesnost nejsou danosti, sexualita může a má být prostorem experimentu, ženy nejsou obětí. Je v našich rukách, co s tímto poselstvím a s touto šancí uděláme.

Tereza Stöckelová

**Martin Strouhal: *Émile Durkheim – Sociolog a pedagog***

Praha, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy 2010, 196 s.

Každý další návrat ke klasikům se stává složitějším a složitějším, prostor mezi pouhým akademickým cvičením a vynucenou originalitou je malý a po většinu času se nepřestává zmenšovat. České prostředí pěstování této disciplíny na jednu stranu usnadňuje, neboť sekundární literatury často nebývá mnoho, zároveň jí ale tak docela nepřeje spolu s tím, jak nepřeje dějinám věd, nezřídka považovaným za okázalou zahálčivost. Otázka, jaké dějiny věd má smysl pěstovat, je však na místě nejen v takto nalaďeném prostředí. Je třeba přiznat, že se historici věd sociálních zdají být touto otázkou znepokojováni výrazně méně než historici věd přírodních. Nedávno nám tak třeba Michael Voříšek (ze Sociologického ústavu AV ČR, v.v.i.) doporučil zabývat se dějinami sociologie proto, „abychom se něco dozvěděli sami o sobě.“ („Břemeno (sociologické) minulosti.“ *Socioweb* 2011 (6): 7–9) Je pochopitelné, že se v takovém pří-

padě sociolog problémem, jaké dějiny věd pěstovat, znepokojoval nemusí. Že M. Voříška před vlastní benevolencí nezastavilo ani to, když z tohoto pojetí smyslu dějin sociologie odvodil *nemožnost* sociologickou minulost dělit na „správnou a špatnou, klasickou a překonanou, využitelnou a neužitečnou“, je příznačné. Zbývá snad takovému historikovi-antropologovi jiná možnost než vlastní slepotu, jež je snad nějakou pokřivenou oddaností k principu hodnotové neutrality vědy, vydávat za výhodu?

Ani Martin Strouhal se ve své práci věnované „sociologovi a pedagogovi“ Ěmilu Durkheimovi otázkou, jaké dějiny sociologie psát, příliš nezdržuje. Za cíl si zvolil pojednat o Durkheimově díle „z hlediska původních autorových intencí a v kontextu doby, v níž jeho texty vznikaly“ (s. 7). Tento záměr jako by jej ale zbavoval povinnosti prostudovat Durkheima žijícího v současné sociologii (např. ve francouzské „pragmatické sociologii“, v sociologii vědy) a naopak mu umožňoval charakterizovat „Durkheimův odkaz“ (s. 182–185) způsobem, který z něj činí velkého muže – minulosti. A přece to neznamená, že by Strouhalova studie byla pouhým školometským *exposé* opírajícím se o důvěru v samozrození onoho čehosi, co se máme z každé historie sociologie o sobě dozvědět. Jeho práce je také kritikou, i když pravda spíše nenápadnou, současných (relativistických a pedocentrických) trendů v pedagogice a zároveň návrhem, aby byla v dnešních úvahách o výchově posílena pozice sociologie (srov. s. 14–15). Jenomže uspět při zakládání kritiky v minulosti není nic samovolného.

Durkheimovi-pedagogovi ve Strouhalově knize předchází Durkheim-sociolog, jehož základní ideje, ale také jejich předpoklady, autor představuje v prvních dvou třetinách knihy. V kapitole o „myšlenkové situaci v 19. století a duchovnímu kontextu Durkheimovy sociologie“ (s. 23–38, tato část následuje za úvodem a krátkou kapi-

tolou věnovanou Durkheimově biografii a bibliografii na s. 7–15, resp. 16–22). Martin Strouhal nejprve charakterizuje pozitivismus, který vykládá jako reakci na německý idealismus. Poněkud potlučený vychází z této kapitoly Durkheimův sociologický předchůdce Auguste Comte (např. když autor píše, že pozitivismus upozadoval zkoumání člověka jakožto poznávajícího subjektu, zdá se, že je toto tvrzení ochoten spojit právě i s Comtem, srov. s. 27; na s. 34 pak čteme, že „Comte nahlíží sociologii (původně sociální fyziku) jako předpoklad ostatních věd“). Užitečná je zato podkapitola věnovaná Montesquieuu a Rousseauovi, kterými se Durkheim zabýval ve své latinské dizertaci v roce 1892. Z Durkheimových současníků se Strouhal krátce pozastavuje u H. Spencera (kterého by se hodilo doplnit G. Tardem), F. Tönniese, A. Schäfflea a W. Wundta (ten by zase mohl být postaven vedle Cl. Bernarda).

Durkheima podle M. Strouhala nelze označit jednoduše za pozitivistu, ačkoliv se nechal pozitivismem hluboce ovlivnit. V jen několikastránkové kapitole věnované „epistemologickým východiskům Durkheimova sociologismu, paradoxu jednoty dvojího a specifiku durkheimovského pozitivismu“ (s. 39–43) M. Strouhal Durkheimův badatelský přístup označuje za „legitimně paradoxní“. Tento paradox prý spočívá v tom, že Durkheim současně uplatňuje dvojí postoj k vědě a společnosti, totiž postoj přísně pozitivní a postoj přece jen metafyzický, když se snaží „překonat omezenost světa fakticity, který studuje a na který se omezuje pozitivní věda“ (s. 42).

V nejrozsáhlejší kapitole své knihy se Martin Strouhal zabývá Durkheimovým programem sociální vědy, tedy jeho představou o tom, jakým předmětem se má sociologie zabývat a jakou metodou by měla postupovat (s. 44–74). Jde o vcelku standardní výklad Durkheimových *Pravidel sociologické metody* z roku 1895 a některých základních pojmů, se kterými Durkheim v tomto slavném díle pracuje (sociální

fakt, předvědecké pojmy, představy atd.). Podrobněji se v rámci této kapitoly M. Strouhal zabývá Durkheimovým rozlišováním mezi „normálním“ a „patologickým“, ačkoliv ani ne tak za účelem jeho kritického zhodnocení, jako spíše pro zdůraznění Durkheimova nároku na (vědecky) normativní funkci sociologie. Stojí za povšimnutí, že jakkoli nekriticky M. Strouhal Durkheimovu pozici vykládá, přece jen ji nedokáže přijmout tak docela za svou. Prozrazuje to jeho shrnutí Durkheimova názoru na fenomén zločinu, který je pro francouzského sociologa – v určité míře – pro společnost „normální“, a dokonce užitečný. M. Strouhal naproti tomu trvá na jeho patologické podstatě: „Zločin tak představuje předmět ‚normální sociologie‘, ačkoli ovšem víme, že sama jeho přirozenost je patologická a že i on může dosahovat abnormálních rozměrů.“ (s. 67, kurzíva J. M.) Na několika posledních stranách této kapitoly pak M. Strouhal shrnuje některé kritiky, se kterými byla Durkheimova *Pravidla* přijata (zejména odmítnutí jeho „reismu“). Tyto kritiky však podle autora vycházely především z nepochopení Durkheimových tezí. Poněkud nejasná je v této souvislosti Strouhalova zmínka o tvrdé marxistické a fenomenologické kritice (srov. s. 70), neboť marxismu ani fenomenologie nebylo, či dokonce nemohlo být, ve Francii v době vydání *Pravidel* mnoho (marxistickým kritikem by sice mohl být míněn G. Sorel, jeho přijetí Durkheima však nebylo čistě odmítavé).

O vztahu mezi jednotlivcem a společností, tedy o tématu Durkheimovy *Dělbý společenské práce* (1893), a významu, který pro společenský život Durkheim přikládal náboženství, Martin Strouhal pojednává v páté kapitole (s. 75–89). I zde je autorův výklad standardně učebnicový, tedy dostatečně solidní (ačkoli v něm „posvátné“ až příliš splývá s „transcendentním“) a přijatelné (tedy v míře přiměřené dvousetstránkové obecné studii) povrchní.

V navazující kapitole s názvem „Individuální a kolektivní subjekt“ (s. 90–103) se

Martin Strouhal opírá o některé Durkheimovy drobnější texty (konkrétně o studii „De quelques formes primitives de classification“ z roku 1903, dále o Durkheimův pozdní text s názvem „Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales“ (1914) a v menší míře také o jeho slavný článek „Représentations individuelles et représentations collectives“ (z roku 1898). M. Strouhal nejprve upozorňuje na zásadu poznávání lidského rozumu v jeho vnějších projevech, která Durkheima svazuje na jedné straně s A. Comtem a na straně druhé – jak si zajímavě všímá – s dnešními kritiky kognitivní psychologie (např. se současným francouzským filosofem V. Descombesem). Pozornost poté přenáší ke způsobu, jakým je podle Durkheima jednotlivec pronikán kolektivními představami, jichž je vedle představ individuálních nositelem. V nepřiliš jasném vztahu je k tomuto výkladu stejně málo jasné srovnání Kantova a Durkheimova pojetí „morálního“, které jako by o zaslouženou pozornost připravovalo jiné a podle našeho názoru pro toto místo dokonce vhodnější srovnání mezi Kantovou a Durkheimovou (a Maussovou) teorií poznání.

Srovnáním Durkheima s Kantem, pokud jde o pojetí „morálky“, „morálního“ a „morálního činu“, se Martin Strouhal zabývá i v kapitole sedmé („Definice morálního faktu“, s. 104–125). Tato kapitola zároveň zajišťuje přechod k problematice výchovy, která bude dominovat zbytku knihy. Autor ukazuje, jakým způsobem byl Durkheim s to aplikovat svůj sociologický přístup právě i v oblasti, která se zdá takovému sociologickému zpracování vzdorovat. A to tím spíše, že Durkheim nemíní podlehnout hodnotovému relativismu, jakkoli přiměřeně se mu zdá poukázat na historickou proměnlivost hodnot. „Jednost a pravost každé morálky“, píše M. Strouhal a důraz přitom klade na slovo „každé“, podle Durkheima garantuje „svět kolektivních představ“ (s. 120). Kolektivní ideály, z nichž hodnotové soudy vycházejí, jsou

pevně svázány s objektivní povahou společnosti, která je formuluje. Věda o morálních faktech má být proto podle Durkheima vědou sociologickou.

V jistém smyslu sociologickou má být ale i pedagogika, o níž je Durkheim přesvědčen, že musí ze sociologického poznání společnosti vždy vycházet. Kapitola s názvem „Durkheimova teorie morální výchovy a některá její východiska“ (s. 126–146) je vlastně cele věnována problému, jehož formulace otevřeně zazní teprve na jejím konci: „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 s morální výchovou mládeže.“ (s. 145) Martin Strouhal si přitom Durkheima cení právě jako myslitele, který se snaží výchovu normativně založit, přestože mu k tomu chybí, zkráceně řečeno, bůh. Lze-li výchovné cíle odvodit ze stavu společnosti, stále ještě zbývá odpovědět na otázku, jak zajistit, aby byly takové cíle přijaty těmi, koho se snažíme formovat, a to při plném respektování jejich autonomie (a tedy jejich rozumu jako arbitra). Odtud vyplývá pozornost, kterou Durkheim věnuje otázce autority (srov. s. 141–143), jež má být odvozována z přirozené síly kolektivu (toho je učitel zástupcem).

Poslední kapitolu („Výchova a sociologie“, s. 147–174) Martin Strouhal dělí na tři části. V části první rekapituluje Durkheimův postup při hledání definice „výchovy“, část druhou věnuje prostředkům výchovy (a otázce autority učitele, který má být podle Durkheima jakýmsi laickým knězem, srov. s. 165) a konečně v části třetí se zabývá Durkheimovým rozlišováním mezi „výchovou“, „pedagogikou“ a „vědou o výchově“. V souladu se svou obecnou sociologickou metodou Durkheim odmítá definovat „výchovu“ na základě jakéhokoli „arbitrárně“ zvoleného ideálu (např. dokona-

lost, štěstí). Protože jde o společenský fenomén, zaslouží si vědecké uchopení, tj. nejprve ze všeho má být *pozorován*, a to napříč společnostmi a historickými epochami. Durkheim tímto způsobem dospívá k definici, podle níž je třeba „výchovou“ rozumět „působení vykonávané staršími generacemi na generace mladší, které ještě nejsou zralé pro sociální život. Jejím cílem“, pokračuje, „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.“ (cit. s. 158) O vědecké uchopení fenoménu výchovy v té podobě, v jakém jej lze empiricky pozorovat, se má přitom podle Durkheima postarat *věda o výchově*. Konečně *pedagogika* se od vědy o výchově liší – jakkoli úzce s ní souvisí – svoji odvahou určovat, jaká má výchova být. Martin Strouhal sice připouští, že jsou některé aspekty Durkheimova pojetí výchovy překonané, chová však k jeho principům velké sympatie. To, co je v Durkheimovi zastaralé, je podle M. Strouhala více než kompenzováno jemu vlastním humanismem a respektem k individualitě (s. 174).

Pevná půda posledních kapitol přechází v závěru Strouhalovy práce (s. 175–185) v tekuté písky, jimiž jako by se čtenář propadal – z knihy ven. Durkheimův projekt je v něm znovu a z výšky charakterizován (v gradaci – snad jde o gradaci – „základní záměr“, „ještě důležitější záměr“, „hlavní cíl“, „hlavní poslání“, srov. s. 175–176, 184), aby bylo jeho provedení podrobeno dvěma posledním kritikám („Durkheimovo paradoxní užívání náboženského jazyka“, srov. s. 177–179, a Durkheimův principiální omyl stran studia morálky, spočívající v přání pozorovat univerzální fakt, srov. s. 179–180). Strouhalův závěr je pak překvapivě ryze anti-durkheimovský: „Tyto otázky nás vedou k závěru, že Durkheim svými metodologickými prostředky nemůže plně explikovat, tj. rozvinout, vyloužit všechna podstatná určení skutečností,

založených v lidské *niternosti*, a tedy ani morálku.“ (s. 180, kurzíva J. M.) Ano, takový „neúspěch“ byl ale jaksi záměrem Durkheimova intelektuálního programu. Těžko se lze tedy se Strouhalem shodnout na tom, že to byl od Durkheima přese všechno pěkný pokus, jenž z něj činí „jednoho z posledních systematicků, kteří významně přispěli k novému a lepšímu porozumění podstatě evropské racionality“ (s. 185).

Podstatě evropské racionality tedy. Poněkud zbrklé užívání slov, velkých i malých, Strouhalově knize škodí. Durkheimovy texty jsou kolikrát těžko srozumitelné, někdy se mohou jevit jako vágní, jindy se naopak zdají být příliš zhuštěné. Martin Strouhal bohužel ne vždy dokáže čtenáři pomoci proti tomuto charakteru Durkheimova rukopisu bojovat. Přitom, jak jsme již poznamenali v úvodu, sekundární literatury u nás nemáme mnoho, každé dobré knihy je škoda. A propos, je zarážející, že autor zcela přehlíží výsledky nedávné bratislavské durkheimovské konference, ve sborníku vydaném slovenským Sociologickým ústavem SAV by totiž našel textů věnovaných problematice výchovy hned několik (srov. Z. Kusá, M. Tížik (eds.). *Elementárne formy sociologického myslenia. Súčasné reflexie Durkheimovho diela*. Bratislava: Sociologický ústav SAV, 2009).

Nejde však jen o slova. Strouhalova kniha je přece jen intelektuálně lenivá, k čemuž možná autorovi dopomáhá jím provedený výběr z obsáhlé zahraniční durkheimovské literatury. Z poslední doby lze odkázat minimálně ke dvěma autorům, kterým se podařilo vnést do durkheimovských studií nové napětí, M. Strouhal o nich však mlčí. Cituje-li z Karsentiho předmluvy k *Pravidlům*, zcela bez povšimnutí přechází Karsentiho pozdější a velmi poctivé *Durkheimovské studie* (*La Société en personnes. Études durkheimiennes*. Paris: Economica, 2006). O Anně Rawlové se pak M. Strouhal nezmiňuje vůbec (její studie „Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument.“ *The American Journal of Sociology* 102, 1996

(2): 430–482 je dnes nepřehlédnutelná). O to hojněji se ale autor odvolává k drobným přehledovým pracím (Durkheim Josého A. Praděse v edici „Que sais-je?“ z roku 1997, *La sociologie de Durkheim* Philippa Steinera v podobném formátu nakladatelství *La Découverte*, 1994), které jej k žádným hlubším úvahám nevyzývají.

Návrat k Durkheimovi s důrazem položeným na jeho pojetí výchovy, vědy o výchově a pedagogiky může být výborným nápadem, není jím však automaticky. Přiblížit Durkheima „pokud možno autentického a pojednat o durkheimismu z jeho vlastních pozic“ (s. 177) podle našeho názoru nestačí. Pokud navíc zvolený formát (necelých dvě stě stran textu na široce vymezené téma) tlačí takto zaměřenou práci k příliš rychlému tempu, platí taková pochybnost dvakrát (ponechme stranou vždy dostupnou výmluvu na poptávku po „pedagogických“ textech). Přesněji řečeno, takový program nestačí těm dějinám sociologie, které se rozhodly o svůj předmět pečovat, aniž by tak činily z čiré nostalgie či abstraktního egoismu.

Jan Maršálek

**Pavel Dufek: Úrovně spravedlnosti: Liberalismus, kosmopolitismus a lidská práva**

Brno, Masarykova univerzita,  
Mezinárodní politologický ústav 2010,  
297 s.

Spravedlnost představuje podle Jacquese Derridy „zkušenost nemožného“ (*Síla zákona*. Praha: OIKOYMENH 2002: 22), a snad právě proto sociální vědci usilují o její uchopení a teoretické zpracování o to usilovněji. Činí tak ale nejen oni, ale i politici či náboženští představitelé, kteří s kategorií spravedlnosti spojují vlastní vize o uspořádání společnosti. Spravedlnost tak v nejednom případě slouží jako zastřešující hodnota pro diametrálně odlišné koncep-