

**DURKHEIM A EPISTEMOLOGIE,
DURKHEIMOVA EPISTEMOLOGIE¹**

Jiří Chvátal

Durkheim and Epistemology, Durkheim's Epistemology

Abstract

Based especially on The Elementary Forms of Religious Life (1912) the text tries to delimitate contours of „Durkheim's epistemology“ (i. e. relatively coherent group of assertions). It argues that the deep „objective“ of this connection is to ensure autonomy and specific field for the new-born scientific province, sociology, through the claim that this contribution can solve and actually does solve (from the French sociologist's point of view) „traditional epistemological hardships“ into which philosophical empiricism and rationalism fall. Durkheim's sociological deduction of categories (instead of transcendental deduction), as Ernst Cassirer calls it, is presented in contrast to the „holy positivists interpretations“ of his writing, exclusively intentional conceptualizations of action and notion formation, and correspondence theory of truth. The text concludes that despite noticeable inconsistencies Durkheim's suggestions provide inspiring material even for today's sociological production in this field.

¹ Následující text vychází z mé bakalářské práce *Durkheim a pragmatismus: dva přístupy k otázce srozumitelnosti sociálního světa*, když přebírá mnohé její pasáže. Za připomínky děkuji Martinu Hájkovi, Janu Balonovi a Kateřině Dufkové. Kritiku textu vítám na adrese Jiri.Emilio@seznam.cz.

„Revoluce ve způsobu myšlení, kterou v rámci teoretické filosofie uskutečnil Kant, spočívá v základní myšlence, že si vztah mezi poznáním a jeho předmětem, jak byl doposud obecně přejímán, vyžaduje radikální změny. Místo toho, abychom vycházeli z předmětu jakožto něčeho známého a daného, musíme spíše začínat zákonem poznání jakožto tím jediným, co je opravdu přístupné a co je primárně zajištěno“.

Ernst Cassirer, [1996a: 20–21]

Úvod

Émile Durkheim prožíval svou badatelskou dráhu v době, kdy se sociologie – podobně jako další sociální vědy – institucionalizovala a spory ohledně jejího ukotvení, možností či předmětu, byly aktuální a naléhavé. Tyto diskuse se musely, podobně jako v případě dalších věd, vyrovnávat a také se vyrovnávaly s celou řadou filosofických otázek. Ve svém úsilí o emancipaci tak sociologie například narážela na epistemologické problémy jako *co je možné považovat za poznatek a jak jej sociologie získává, co je možné nárokovat jako specificky sociologické vědění*² či – v ještě hlubší oblasti a v návaznosti na předcházející dotazy – *jak lidé poznávají svět a zejména jak je možné, že jej alespoň zčásti sdílí v kategoriích, pojmech či představách*. Řeceno kantovsky či simmelovsky je možné tyto otázky možno shrnout do výroků *jak je možná sociologie jako věda* či *jak je možná společnost*.

Třebaže uvedené otázky provázejí především teoretickou sociologii až do současné doby a přes tvrzení o konci sociologie jako nomotetické vědy, například ze strany „postmodernismu“, jsou nyní tato věda a její

² Viz například Durkheim [1926: 36]: „slovo společenský nemá přesného významu, leč s podmínkou, že označuje jediné jevy, které nespádají do žádné kategorie jevů již ustavené a pojmenované“.

podobor pevnou součástí universitního prostředí. Toto zdaleka neplatilo v době Durkheimově, kdy sociologie teprve získávala fyzický i symbolický prostor.³ Hledání odpovědi zde na rozdíl od uvedeného proudu současné sociologie do značné míry vycházelo z odlišného cíle, z potřeby stavět přes vědomí nesmírné fragmentace „sociální“.⁴

V tomto textu se ve střípcích pokusím na základě četby a interpretace několika primárních textů prozkoumat „Durkheimovu epistemologii“ jakožto odpovědi na určité filosofické otázky. Spojení „Durkheimova epistemologie“ jsem záměrně položil do uvozovek, neboť je z mnoha důvodů problematické: v jakém smyslu je tato epistemologie vlastnictvím Durkheima jako autora? Do jaké míry se na ní podíleli jiní a jak se zde promítá prostředí, v němž se Durkheim pohyboval? Lze tvrdit, že autorova koncepcí se v průběhu života neměnila? Je možné hovořit o jednom Durkhe-

³ K popisu prostředí, v němž Durkheimovo myšlení vyrůstá, viz zejména Collins [2005: 101–135]. Z tohoto popisu je možné odvodit několik tvrzení o Durkheimově díle, která podle mne stojí za to držet v paměti při čtení jeho textů: neustálé zdůrazňování „společnosti“ a její primárnosti může být dáno snahou o odlišení od ostatních oborů, pro hlubší argumentaci však není až tolik podstatné, neboť má především podobu jakéhosi kopí či štítu (podle toho, zda má sociologii pomoci v autonomii či bránit její postavení). Jak poznamenává Cassirer [1996a: 24], „každé základní formě ducha proto, že se vynořuje a rozvíjí, je vlastní nevydávat se za část, ale za celek, a v důsledku toho pro sebe nárokovat místo relativní platnosti platnost absolutní“. Bourdieu [1998] v této souvislosti hovoří o vymezování pole.

⁴ Vědomí fragmentace není v žádném případě výsadou či problémem (záleží na úhlu pohledu) „postmodernismu“: v rámci sociologie jej nalezneme jak u Durkheima, tak i Webera [1998]. Mění se však zacházení, neboť zmínění autoři, přestože si uvědomovali, čím zaplatí (redukce a nekonzistence), pokoušeli se nalézt základy pro sociologickou stavbu. K inspirativní diskusi tohoto problému viz interpretaci Platónova dialogu Prótagoras z pera Marthy Nussbaum [2002: 207–268]. Z této kapitoly lze také dovodit, proč sebou Weberovo trvání na nepřevoditelnosti hodnot přináší téměř nepřekonatelné obtíže pro výstavbu sociologie jako vědy spočívající na zákonitostech: taková věda se totiž nemůže opřít o žádné pevné měřítko (jakým je pro Durkheima například funkce), může se spolehnout pouze na „ideální typ“. Weber se z této situace pokouší uniknout důrazem na subjektivní smysl jednání.

imovi, není spíše „více Durkheimů“? Do jaké míry je toto spojení násilím na autorovi a díle?⁵

Při vědomí těchto otázek musím říci, že uvedené spojení vyznačuje pouze obecný směr úvah obsažených v tomto textu. Pracuji zde prostřednictvím vyostření určitých rysů díla francouzského sociologa,⁶ abych tím podložil vyznění argumentů: „Durkheimovu epistemologii“ tudíž pojímám jako konzistentní stavbu, byť jsem přesvědčen, že lidské myšlení takto uzavřít nelze. Naznačuji zde nejen metodický postup, ale také mou strategii čtení a výkladu; strategii, jejímž cílem je poukázat na některé v českém prostředí méně často rozebírané části Durkheimova díla tak, aby se staly součástí diskusí o něm.

„Durkheimovu epistemologii“, přesněji řečeno epistemologii pozdních děl, se pokusím věrohodně představit jako snahu položit základy sociologii, jež by měla být vědou. Vycházím přitom z této úvahy, kterou připisují i francouzskému sociologovi: jsou-li epistemologické otázky zodpovězeny, je víceméně možné provozovat každodenní vědeckou činnost; toto se nevylučuje s případným nahromaděním otázek nových v průběhu této činnosti.

Při výkladu se kromě 1. epistemologických východisek dále zaměřím na 2. argumentaci, jíž Durkheim podpírá své přesvědčení, že sociologie dokáže uspokojivě vysvětlit problémy, s nimiž se v oblasti filosofie potýkal například již Platón a které se později promítly do sporů „racionalismu“ a „empirismu“ u autorů jako Descartes, Locke, Hume či Kant a 3. některé zavedené atributy připisované Durkheimovu myšlení, například na pozitivismus tak, že se nepřímou pokusím ukázat rozostřené podmínky jejich platnosti.

Při rozpracovávání vytyčeného úkolu vycházím zejména z Durkheimovy knihy *Elementární formy náboženského života : Systém totemismu*

⁵ Pro ilustraci závažnosti těchto otázek viz Smith a Alexander [2005: 1–33] a zejména Collins [2005: 101–135], který věrohodně zpochybňuje „heroismu je dince“.

⁶ Dodávám, že nenárokuji „určité rysy“ jako součást Durkheimova díla: ty vznikají interakcí textu a mě-čtenáře; jejich věrohodnost musí posoudit druhé či druzí.

v Austrálii (1912 [2002]) – a také z některých dalších mladších textů, například s Marcelem Maussem napsané *Primitivní klasifikace* (1903 [1963]) posmrtně vydaný soubor přednášek ze studentských zápisků *Pragmatismus a sociologie* (1913–1914 [1983]) či článku *Dualismus lidské přirozenosti a její společenské podmínky* (1914 [1964 a 1995]), v krátkosti shrnujícím některé poznatky jeho poslední knihy – a to z toho důvodu, že ji považuji za text, v níž své dřívější náznaky propojil a formuloval argumentačně nejvytříbeněji.⁷

Nepřekročitelné založení Durkheimovy epistemologie

Durkheim pojímal sociologii jako vědu bytostně historickou: vyjádření jejího předmětu, společnosti, jsou v čase i prostoru různorodá a proto obtížně porovnatelná. Společnost zabydluje svět významy (představami), jejichž variace a asociace nejsou co do pestrosti při svém vzniku omezeny.⁸ Připsat té či oné společnosti nějaké charakteristiky proto nejprve předpokládá rozsáhlé a podrobné etnograficko-komparativní studium: „[n]evíme *a priori*, které představy jsou na počátku různých proudů, ve které se dělí společenský život; teprve až jsme vysledovali proudy až k jejich pramenům, budeme vědět, odkud pocházejí“, Durkheim [1926: 60].

Do určité míry však Durkheim považuje sociologii také za vědu genealogickou, neboť je pro ni možné (a také nutné) postupovat po časové ose

⁷ Místo knihy *Elementární formy náboženského života*, jež se původně měla jmenovat *Les formes élémentaires de la pensée et de la pratique religieuse*, v Durkheimově myšlení bylo a je předmětem mnoha sporů; jeden z nich se týká otázky, zda-li jde o radikální rozchod s jeho předchozím dílem či nikoli. Ke kladné odpovědi viz například Paoletti [2000: 118–135] či Alexander [2005:136–159], k záporné viz Rawls [1996 a 1997] či Collins [2005: 101–135]. K posici tohoto díla v rámci učebnicových interpretací viz například Smith a Alexander [2005: 1–33]. Z výčtu, který jsem uvedl, je zřejmé, že nepracuji s díly *Společenská dělba práce* a *Sebevražda*, naopak zahrnuji *Pravidla sociologické metody*.

⁸ Právě zde je užitečné dále pátrat pro ty, kdož Durkheimově sociologii vytýkají nepřítomnost kreativity.

a nalézat příbuznost mezi větvemi svého zájmu – viz například Durkheim [1926: 52] či [2002: 9]. Ba co víc, sociologie musí spočívat na nějakém obecném a přetrvávajícím předmětu, jenž je jejím substrátem: onou „realitou *sui generis*, [jež] má své vlastní charakteristické rysy, s nimiž se jinde nese-
tkáváme, a které ve stejné podobě nenajdeme jinde ve vesmíru“ Durkheim [2002: 23–24] je pro francouzského sociologa společnost.

Vzhledem k nárokům obecnosti, které Durkheim na nově vznikající vědu klade, by mělo být zřejmé, že výše naznačené epistemologické otázky jsou u něj spjaty s konkrétním vymezováním substrátu: v tomto ohledu jej proto například nezajímá, co lidé té či oné kulturní vrstevnice poznávají, ale jaké jsou podmínky tohoto procesu, jaký je onen „základní a stálý aspekt lidství“, viz Durkheim [2002: 9]. Výsledky tohoto pojetí představuje zejména v publikaci *Elementární formy náboženského života*,⁹ v „shrnutí toho, co [durkheimovské] hnutí vykonalo za uplynulých patnáct let“, jak poznamenává Randall Collins [2005: 115].

Epistemologické odlišení sociologie od filosofických směrů jako „empirismus“ a „racionalismus“ tak pro něj kromě naznačeného vetkání do historie či spíše historií spočívá v rozšíření podkladu vysvětlování: není jím pouze individuum, ale také a zejména „společnost“. Již v úvodu knihy *Primitivní klasifikace* tak Durkheim a Mauss [1963: 4] kriticky poukazují, že mnohé lidské myšlenkové postupy byly a jsou běžně umísťovány do konstituce jednotlivce. Výsledkem tohoto postupu je objasňování epistemologických problémů zevnitř člověka: klíčovým a nedořešeným problémem těchto koncepcí podle Durkheima zůstává vztah ke světu mimo ni či něj, materializovaný například v otázce *jak je možné, že si dva lidé rozumí?*¹⁰

⁹ Francouzský sociolog intenzivně studoval etnografické materiály mnoho let před napsáním své poslední knihy.

¹⁰ Durkheim tímto zájmem stojí blízko Marxovi: oba jsou mj. zaujati tím, jak skutečnosti mimo jedince pronikají do jejího či jeho vědomí. Také výchozí antropologickou podobnost lze u obou autorů nalézt: když Marx pracuje s pojmem člověka jako druhu, čím jiným je Durkheimova „společnost“?

Durkheim tak v rozebíraných dílech [viz zejména 2002] odpovídá na epistemologické diskuse „racionalismu“ a „empirismu“, jež se dotýkaly například otázek *Jak vzniká lidské poznání, jaké jsou jeho druhy a jaký je jeho význam? Co je „pravda“, jak k ní člověk dochází a jaký je její vztah k intersubjektivitě? Jaké povahy jsou „kategorie“ a jakou roli hrají při poznávání? Jaký je vztah člověka ke „skutečnosti“ a jak je možné, že ji lidé sdílí?* doplněním vysvětlování o vnější lidskou konstituci, společnost. Ve středu jeho vysvětlování tudíž nestojí jedinec a ani stát nemůže, jak tvrdil například v polemice s pragmatismem: pro člověka je podle něj příznačné, že „neomezuje“ sebe sama, což stojí v příkrém rozporu se „společností“. Situaci člověka pro něj [1964: 328] nebo [2002: 24–25] odpovídá popis *homo duplex*.

Toto Durkheimovo zdůrazňování „společnosti“ vedlo novokantovského¹¹ myslitele Ernsta Cassirera [1996b: 224], který se ve druhém díle *Filosofie symbolických forem* soustředí na *mytické myšlení*, k postřehu, že posice francouzského sociologa ve svém důsledku ústí do aristotelského „pozdější jako předcházející“, tj. že společnost (obec) předchází jednotlivce (člověka). Pokud by tato námitka byla správná, vyvstávají otázky 1. nakolik se kritické momenty, které francouzský sociolog vytýkal utilitarismu ve vztahu k jedinci, vracejí v Durkheimově pojetí v oblasti společnosti, tj. nakolik je „společnost“ realitou transcendentální a před-empirickou¹² a 2. nakolik to pro jeho dílo znamená přítomnost substancialistického a nikoli relačního myšlení, neboť by tu byla postulována nikoli *korelace* mezi přirozeným a společenským bytím (Cassirer), ale *určení* prvního druhým.¹³

¹¹ Také Durkheim byl výrazně ovlivněn Kantem a novokantovstvím Renouvier a Boutroux aj. K tomuto viz Paoletti [2000].

¹² Podobně viz též Collins [2005: 112], který zdůrazňuje „analytickou i historickou prioritu pre-kontraktuální solidarity“. Z hlediska posice autora v historickém prostoru by bylo možné tento závěr by mj. vztáhnout k zápasům, které Durkheim pro sociologii podstupoval, a říci, že snaha zajistit její předmět jej přivedla až k vyvázání společnosti z oblasti kritizovatelného. Toto silné tvrzení by muselo projít podrobným kritickým průzkumem.

¹³ Viz Cassirer [1996b: 222]: „Všechno přirozené bytí tak v mýtu promlouvá řečí lidského sociálního bytí, všechno lidsky sociální řečí přirozeného. Není zde

Jak by mělo čtenářce či čtenáři na závěr textu vyplynout, Cassirerův postřeh považuji za platný alespoň ve dvou podobách: 1. vzhledem k Durkheimově obhajobě autonomie sociologie; 2. na nejvyšší teoretické úrovni při fragmentárním, nicméně zjevném úsilí francouzského sociologa formulovat obecnou teorii společnosti jako podmínku veškerého sociologického zkoumání. Jeho teze však dle mého názoru neplatí ve chvíli, kdy Durkheim přechází k výkladu vzniku představ: zde se pohybuje na nižší úrovni výkladu, vhodné mj. pro mikrosociologické rozpracování, jehož se například na konci šedesátých let dvacátého století ujala etnometodologie.¹⁴ Než přikročím dále, považuji za důležité dodat, že „společnost“¹⁵ u Durkheima [viz například 1964: 325] nevystupuje jako materiální nutnost, ale jako možnost, třebaže právě ona určuje člověka jako specifický druh.

Sociologie jako odpověď na epistemologické otázky

Jak jsem naznačil, dále nerozložitelným bodem Durkheimovy epistemologie je rozlišení života člověka, jeho či její materiální existence v prostoru, na individuální a sociální; tomuto členění *ve druhém plánu* odpovídá stejná charakterizace představ, jež jsou základem „vědění“, a proto i socio-

možná žádná redukce jednoho momentu na druhý, nýbrž oba ve své trvalé *ko-relaci* teprve určujíc jedinečnou strukturu a jedinečnou komplexnost mytického vědomí“. Durkheimovo dílo mj. inspirovalo Ferdinanda de Saussurea, představitele strukturalistické lingvistiky. Bourdieu [1998] ve svém konstruktivistickém strukturalismu výslovně vychází spíše z Cassirera.

¹⁴ K historickému výkladu viz Collins [2005], k výkladu argumentačnímu viz Rawls [1997].

¹⁵ Jak naznačuje předcházející text, Durkheimův pojem „společnost“ sice náleží v rámci jeho myšlení k ústředním a nejvíce rozpracovávaným, avšak také nejobtížněji uchopitelným a teoreticky vymezitelným. Důvodem může být podle mého soudu i skutečnost, že Durkheimovo dílo na mlhavé avšak přítomné nejvyšší úrovni směřuje k *obecné teorii společnosti*: Durkheim v tomto ohledu v rámci sociologie předchází Parsonse. K diskusi této otázky viz například Collins [2005: 101–135].

logie vědění;¹⁶ důkazem pro toto pojetí je *náboženství*. Z uvedeného tvrzení-východiska by opět mělo být patrné, že jeho epistemologie *není* idealistická v následujícím smyslu: nepředpokládá, že na počátku stojí idea¹⁷ a oblast myšlení v ní není primární pro způsob explanace. Jak podle mého soudu správně uvádí Randall Collins, u Durkheima „sféra ‚ideová‘ je něco, co *může* být vysvětleno, spíše než aby mělo vysvětlovací prioritu“.¹⁸

Co do způsobu konstituování je epistemologie francouzského sociologa spíše „materialistická“,¹⁹ nikoli však v Marxově smyslu, neboť její hybný moment je sice povahy fyzické (viz níže role pocitů), ale její výsledek nejenže se odvíjí od biodiversity (prostředí má vliv na podobu totému a klasifikace, neboť na různých místech Země se například vyskytují nejen různé živočišné a rostlinné druhy), nýbrž není svázán přísnou kauzalitou.²⁰ Jak stojí v Závěru *Elementárních forem náboženského života*:

„Je třeba vyvarovat se toho, abychom zmíněnou teorii chápali jako pouhou obdobu historického materialismu; to by znamenalo naprosté nepochopení naší teorie. Když jsme si ukázali, že náboženství je záležitostí výsostně společenskou, nemíníme tím, že se omezuje na převádění materiálních podob společnosti a jejích okamžitých životních potřeb do jiného jazyka. [...] Kolektivní vědomí je... něčím jiným než pouhým epifenomenem svého morfologického základu, stejně jako individuální vědomí není pouze

¹⁶ Při čtení Durkheimových textů je podle mne mimořádně důležité rozlišovat, zda se daný výrok vztahuje ke „generativním silám“ nebo k „jevení“ (viz níže): toto totiž odlišuje epistemologii od sociologie vědění. K tomuto viz podrobněji Rawls [1996 a 1997], které vděčím za mnohé z toho, co je presentováno v textu.

¹⁷ Viz také Durkheim [1983: 67], kde odmítá jakékoli teze typu „na počátku stojí x“. Podobně Pierre Bourdieu [1998], jež navazuje mj. i na Durkheima, vymezuje svou teorii jako „relační“ oproti teorii „substancializující“.

¹⁸ Collins [2005: 103]. Kurzíva autora tohoto textu.

¹⁹ Tento materialismus či naturalismus podle mého soudu souvisí se snahou francouzského sociologa vystavět sociologii po vzoru přírodních věd. K tomuto viz například Durkheim [1926]. Materialistické východisko také odlišuje jeho sociologii od pojetí, která tvrdí, že „neexistuje nic než text“; k tomuto podrobněji viz Rawls [1997: 27–28].

²⁰ Ke kritice této myšlenky viz Cassirer [1996b: 225].

vrcholem nervového systému. Aby vzniklo prvé, je nutná syntéza sui generis jednotlivých vědomí. Výsledkem této syntézy je otevřít celý svět pocitů, idejí, obrazů, jež se bezprostředně po svém zrodu začínou řídit svými vlastními zákony. Vzájemné se vyvolávají, zatlačují, splývají, dělí a množí, aniž by všechny tyto kombinace byly vyžadovány a podmíněny současným stavem reality, vytvářející jejich podhoubí. Takto započatý život se dokonce těší poměrně značné samostatnosti a občas se vyžívá v bezcílných projevech, jež nemají žádný účel a vznikají jen pro potěchu“.²¹

Co do každodenní práce ji charakterizuje spíše „idealismus“ (viz „svět pocitů, idejí a obrazů, jež se začínou řídit vlastními zákony“), platný v sociální oblasti „prakticky doslova“, neboť po vzoru Thomasova teorému je v ní [2002: 251] „idea daleko víc než kdekoli jinde realitou“. Například lípa může být posvátným stromem pro určité společenství a jako taková ovlivňuje jednotlivá jednání, tento význam jí však nemusí náležet ve společenství jiném: její postavení tudíž není dáno výlučně „materiálními“, ale především „ideálními“ parametry.²²

Individuální život je u Durkheima v epistemologické oblasti vymezen vjemy a obrazy omezenými zase jen na jednotlivce, neboť jsou nesdělitelné druhé osobě. Otázka francouzského sociologa [viz zejména 1983 a 2002] zde zní: *jak je možné sdělit druhému člověku, co vnímám, když nesdílíme žádné pojmy?* Pojmy či představy totiž pro něj nejsou výsledkem individuálního působení, ale působení sociálního: do epistemologického rámce

²¹ Durkheim [2002: 457–458]. *Elementární formy náboženského života* je také možné číst, podobně jako Weberovu knihu *Protestantská etika a duch kapitalismu* (1905), jako kritiku některých Marxových náhledů, zejména pak determinujícího vztahu mezi „základnou a nadstavbou“, tj. jako důkaz síly a „nahodilosti“ světa idejí. I tak existují paralely mezi Durkheimovými a Marxovými-Engelsovými myšlenkami: viz nejen výše zmíněný důraz na „rodovou podstatu člověka“, ale i roli „zvnějšnění“ či „sociologické pojmutí náboženství“. Viz také Durkheim [1998: 67], kde stojí, že „božství považují jen za transponovanou a symbolicky myšlenou společnost“.

²² Rozlišení mezi *způsobem konstituování a každodenní prací* je důležité pro následující výklad, neboť se v něm soustředím na první a nikoli druhou složku.

přidaný sociální život člověka, jehož substrátem jsou praktiky v materiální skutečnosti, přináší překročení sebe sama a vznik neosobních představ, jejichž v této chvíli vzdálenou výslednicí jsou klasifikace či myšlenkové logické operace jako definice či dedukce.

Úvaha francouzského sociologa vede po této linii: aby mohly být pojmy sdíleny, musí být původu a povahy kolektivní. Pro rozvinutí tohoto předpokladu je možné říci, že společnost „může svou působnost projevit pouze nějakým jednáním a jednat dokáže jedině tehdy, když se všichni jedinci, z nichž se skládá, shromáždí a jednají společně. Právě tímto společným jednáním si uvědomuje sebe samu a působí; je totiž především aktivním spolupracováním“, Durkheim [2002: 452], podobně viz [1998: 38–39].

Ze zkušenosti s vyjitím mimo sebe, s jakousi neosobností, jejímž základem a nosníkem jsou *pocity*, se také konstituuje onen klíčový protiklad posvátné-profánní, jenž definuje „náboženství“ studované na příkladu primitivních (ve smyslu původních) společností.²³ Tvrdí-li Durkheim, že neexistují dvě protikladnější kategorie než tyto, pak vysvětlení této myšlenky je nutné hledat ve výše zmíněné materiálně²⁴ ukotvené distinkci individuální-sociální.²⁵

²³ Výsledkem tohoto protikladu (který *není* nutný) je následně dualismus (profánního) těla a (posvátné) duše, přítomný nejen v různých „náboženstvích“, ale také například v dílech Descarta. Hans Joas [1993: 56–78] kritizuje Durkheima, že svým uvažováním ve výsledku obnovuje kartesiánské oddělení tělo-duše. Toto čtení považuji za nesprávné, neboť se zastavuje na půli cesty: Durkheim sice píše, že daný protiklad, protože existuje v mnoha společnostech, nemůže být plně ilusorní, avšak proto jej nepovažuje za nutný. Tento dualismus reprezentuje část oddělení profánní-posvátné, které vzniká ze zkušenosti překročení sebe sama.

²⁴ Slovem materiální jsou zde míněny odlišné reakce lidského těla na individuální a sociální.

²⁵ Podle mého čtení by nemělo být toto Durkheimovo rozlišení považováno za opozici na rovině materiální, neboť zde jde spíše o různé, ale nikoli neslučitelné mody lidské existence; tyto „mody“ získávají podobu opozice až v rámci „věděni“, kde vystupují jako radikálně odlišné oblasti profánní-sakrální – viz Durkheim [2002: 45 a dále]. Jde tedy o výše zmíněný rozdíl mezi „generativními silami“ a „jevením“.

Třebaže opozice profánní-sakrální může být považována za univerzální tam a jedině tam, kde homo sapiens žije ve „společnostech“, platí také, jak jsem výše naznačil, že „[o]kruh posvátných předmětů... nelze jednou provždy definovat – jeho rozsah je v závislosti na každém náboženství nekonečně proměnlivý“.²⁶ Francouzský sociolog tímto způsobem mj. empiricky zakotvuje a vysvětluje *variabilitu* kulturních vyjádření člověka, čímž otevírá prostor – byť do něj sám plně nevstupuje, když ve své koncepci sociologie zdůrazňuje hledání podobností jevů²⁷ – pro myšlenku úplné či určité nesouměřitelnosti popisů,²⁸ za jejíž vyjádření mohou být například považovány lingvisticko-antropologická Sapir-Whorfova hypotéza, optikou filosofie vědy psaná Kuhnova *Struktura vědeckých revolucí* (1962) či pragmatismus Richarda Rortyho.²⁹

Jestliže „empirismus“ podle Durkheima postuluje vznik idejí skrze spojování různých vjemů u jednotlivých osob a „racionalismus“ považuje některé kategorie za člověku dané, apriorní, on sám odvozuje jejich původ

²⁶ Durkheim [2002: 45].

²⁷ Viz například Durkheim [2002: 105]. Komparativní metodu lze podle něj uplatnit tam, kde se podobají nejen jevy, ale také společnosti.

²⁸ Hans Joas [2003: 76] v tomto kontextu zmiňuje, že Talcott Parsons kritizoval tyto Durkheimovy úvahy jako relativistické, a proto nevhodné pro výstavbu obecné teorie. Zmiňuje tento v určité míře nesouvisející odkaz proto, abych jím podpořil své přesvědčení, že Durkheim *nebyl* myslitelem pozitivistickým ve smyslu postulátů Vídeňského kruhu a neomezoval se na otázky řádu: sociální konflikt u něj například posiluje logický kontrast protikladů v klasifikacích a je tudíž správné, pokud jej sociologie studuje; změny jako takové podle něj není možné odmítnout, aniž by lidské bytosti přestala přitahovat vnější skutečnost apod.

²⁹ K tomuto viz Fajkus [1997]. „Nesouměřitelnost“ se u uvedených autorů liší: u Kuhna je silná (jedna z námitek vůči jeho koncepci se ptá, jak je možné, že dochází k revolučním změnám, když paradigma vyplňuje celé universum, tj. jak by bylo možné si takové změny všimnout), u Rortyho [1991: 21–34] nikoli (Rorty pro své koncepty odmítá označení relativismus, neboť je součástí objektivistického slovníku, který se snaží překonat; pracuje s pojmy etnocentrismus či solidarita). Ke vztahu hodnot (popisů) a souměřitelnosti viz též pozoruhodnou kapitolu u Nussbaum [2002: 207–268].

z praktik.³⁰ Sociálního – přičemž sociální zde *vyplývá* z „materiálního“ bytí – původu však pro něj nejsou pouze běžné pojmy, ale také (kantovské) kategorie jako čas, prostor, rod, druh, množství či příčina, tj. velmi abstraktní a široké pojmy, v nichž lidé uvažují o světě [2002: 24]: „jsou výrazem nejobecnějších vztahů mezi jednotlivými věcmi, svým rozsahem předčí všechny ostatní pojmy a ovládají každý detail našeho intelektuálního života“. Tyto nejobecnější pojmy jsou sdíleny různými jednotlivci a umožňují jejich vzájemnou komunikaci, *bez nich není trvající sociální a proto lidský život myslitelný*.

Existence *jakýchkoli* pojmů by přitom podle Durkheima nebyla možná, pokud by se představy nematerializovaly do objektů, předmětů či bytostí; takto označené objekty, předměty či bytosti *symbolizují* představy, dávají jim jakýsi zevnějšek či zjev a jsou považovány těmi, kdo je sdílejí, za posvátné z důvodu svého původu: „[p]rotože pouze pokud vyjádří své pocity, pokud je přeloží do znaků, pokud je znázorní vně, mohou jednotlivá vědomí, která jsou od přírody sobě navzájem uzavřena, pocítit, že komunikují a jsou v souladu“, Durkheim [1964: 336]; podobně viz též [1983: 87] či [1998: 109] či [2002: 253 a dále].

Spojení představ s „vnější skutečností“ v podobě „pojmenování“ předmětů či bytostí, toto znějšnění pocitů, podporuje jejich trvání i poté, co aktuální praktiky skončily, protože slova zpřítomňují či vzbuzují vzpomínky na emoce bázně, respektu a vděčnosti, jež praktiky shromáždění v jedincích probouzely.³¹ Materializace tedy umožňuje nejen přetrvávání,

³⁰ Anne Warfield Rawls [1996 a 1997] argumentuje, že v tomto bodě jsou Durkheimovy myšlenky dlouhodobě nesprávně čteny. Většina interpretací podle ní tvrdí, že kategorie zde pochází z lidských věr/minění (beliefs) a představ: takové výklady podle spočívají v idealismu, což odporuje východisku francouzského sociologa (viz výše). Durkheim podle jejího názoru naopak zakotvuje původ představ, jichž jsou kategorie zvláštním druhem, v sociálních praktikách. Její čtení považuji za věrohodné. Viz zejména Durkheim [1964].

³¹ Domnívám se, že vhodným příkladem pro přístupnější porozumění těmto Durkheimovým myšlenkám by mohly být partnerské či rodinné kódy: například slovo „zajíc“ může pro rodinu být spojeno se specifickou historií a významem

ale i sdílení představ. *Kolektivní representace* potom jsou *materializované představy*.³² Popsaný pohyb v sobě obsahuje dialektický moment, neboť materializované představy posilují pocity.

Institucionalizovaným a historicky vzdálenějším výrazem popsaného procesu je „náboženství“. Představy-pojmy se zde nedotýkají pouze určitých věcí „zde a nyní“, nýbrž tvoří celkový obraz fyzického, mravního či myšlenkového „universa“. ³³ Představy jsou zde posilovány skrze rituály, základní kategorie myšlení jako prostor či rod pak generovány vztahy mezi jedinci. Příkladem může být sjednocující pojem prostoru, představa odvozená od uspořádání jedinců na mapě světa, jež je zase odvislá od příslušnosti k totému. ³⁴ Ernst Cassirer [1996b: 224] k tomuto pojetí z posice duchovně kriticky poznamenává, zda tomu se vztahem společnosti a kategorií není naopak, tj. zda kategorie nejsou spíše podmínkou jejího bytí:

„Jak málo totiž je forma objektivních předmětů přírody, zákonitost našeho světa vnímání něčím zhora a bezprostředně daným, tak málo je rovněž dána forma společnosti. Tak jako forma objektivních předmětů přírody vzniká teprve teoretickým ozřejmením a zpracováním smyslových obrazů,

oproti nejběžnějším případům jeho užívání; podobně tomu může být v jiných kruzích se slovem „gavagai“.

³² Rozhodnout, co francouzský sociolog myslí pod pojmem „kolektivní representace“, není snadné, neboť jeho význam neurčuje jednoznačně. Toto označení nabývá různých podob v průběhu jeho práce: znamená *jak proces, tak i výsledek*. K tomuto podrobněji viz Bloor [2000: 159]. V každém případě však podle mého soudu spojení „kolektivní representace“ označuje to, co propojuje jedince navzájem i s vnějším světem.

³³ Podrobněji viz Durkheim [2002: 45]: „Každá známá náboženská víra, ať již jednoduchá nebo složitá, má stejnou podstatu jako víry ostatní: předpokládá klasifikaci všech reálných a ideálních věcí, které si jen člověk může představit, do dvou tříd, do dvou protikladných skupin obvykle označovaných dvěma rozdílnými termíny, jež velmi přesně vyjadřují slova *profánní* a *sakrální*“. Viz také týž [2002: 157 a dále]. Přinést lidem představu o universu však není hlavním úkolem náboženství; tím je vyjádření představy o společnosti, v níž žijí.

³⁴ Viz Durkheim a Mauss [1963: 11 či 82 a dále]. Například ke kategoriím *rod* (odvozeno od příbuzenství) a *hierarchie* (nadřazenost a podřazenost ve společnosti) viz týž [2002: 163 a dále], ke *kauzalitě* (mimetické rituály) viz [2002: 260 či 381 a dále].

tak také výstavba společnosti představuje zprostředkované, ideálně podmíněné bytí. Není proto poslední ontologicko-reálnou příčinou duchovních, zejména náboženských kategorií, jako je jimi sama spíše rozhodujícím způsobem určována. Pokoušíme-li se tyto kategorie vysvětlit tím, že je nahlížíme jako pouhá opakování a do jisté míry jako otisky skutečných útvarů společnosti, pak zapomínáme, že právě do této skutečné podoby už vešly procesy funkce myticko-náboženského utváření. Neznáme žádnou natolik primitivní formu společnosti, která by už nevykazovala nějakou náboženskou „ražbu“; a jako významnou formu můžeme společnost nahlížet teprve tehdy, když druh a zaměření této ražby můžeme již mlčky předpokládat.“³⁵

Ponechám-li stranou rozhodující kritiku primátu formy společnosti, která je u Durkheima v oblasti teoretických nároků sociologie přítomna, zůstává ono „opakování“; k němu francouzský sociolog nepřímě odpovídá, že „[s]polečnost nebyla prostě model, který klasifikační myšlení následovalo; byla to její vlastní členění, která sloužila jako členění pro systém klasifikace. První logické kategorie byly sociální kategorie; první třídy věcí byly třídy lidí, do nichž byly tyto věci integrovány“, Durkheim a Mauss [1963: 82]. Z jeho pohledu se tudíž kategorie konstituují, aniž by existovala společnost jako ideální pojem.³⁶

Výše naznačené „sdílení“ pro Durkheima neznamená, že kolektivní reprezentace jsou neměnné a nepodléhají individualizaci: ba naopak, konkrétní osoba přizpůsobuje vyvolané představy svým individuálním potřebám či zvykům. Jejich posvátný charakter jim však zůstává, což dokazuje respekt, jaký vzbuzují: „[k]dyž se proto pokusíme třeba jen ve svém nitru osvobodit od těchto základních pojmů, cítíme, že nejsme dokonale svobodní, že nám uvnitř i vně nás samých cosi odolává. Vně nás je pohled,

³⁵ Není bez zajímavosti, že Cassirer tuto svou kritiku opírá o sociologii náboženství Maxe Webera, tj. autora, který bývá stavěn do protikladu k Durkheimovi.

³⁶ Cassirer [1996b: 226] kritizuje samo jádro Durkheimova pojetí, když poukazuje, že totemismus není „základním a prapůvodním jevem mytického myšlení“, neboť to pojímá život jako jednoduchý celek: klasifikace, příznačné pro totemismus, jsou proto až záležitostí pozdější.

na jehož základě jsme posuzováni, ale co víc: společnost je zastoupená také uvnitř každého z nás, a proto se v našem nitru bouří proti těmto revolucionářským rozmarům. Domníváme se, že se jim nemůžeme oddat, aniž by naše myšlení přestalo být myšlením skutečně lidským“, Durkheim [2002: 25], kurzíva autora textu. Kolektivní reprezentace jsou v lidských vědomích roztržité, omezené: společnost není přítomna u všech jedinců stejně.

Durkheim takto propojuje lidské představy s vnějším prostředím, pochopeném v nejširším smyslu, a takto transformuje problém korespondence myšlenky se skutečností, konkrétněji řečeno korespondenční teorii pravdy, kritizovanou v době jeho tvorby pragmatismem, jež provázela/provázá racionalismus či některá pojetí vědy – viz Fajkus [1997]. „Korespondence“ se napříště netýká vztahu myšlenky a skutečnosti, nýbrž *sociální* skutečnosti: „[m]ytologické výtvořby proto mají nějakou souvislost s realitou. Musí existovat realita, které jsou tyto reprezentace vyjádřením. Ona realita není nic jiného než společnost“, Durkheim [1983: 87]. Durkheim sice *uznává* pragmatickou kritiku korespondence, avšak současně tomuto myšlenkovému směru předkládá otázku, jak mohou být představy nástroji jednání, pokud nekorespondují s ničím. Pokud by tato teze platila, musela by podle něj mezi myšlením a skutečností existovat *radikální* heterogenita, a proto by v důsledku nebylo vysvětlitelné jednání, jedna z jeho základních kategorií: neboť jak by bylo možné jednat ve světě, v němž neexistuje vztah myšlení k tomu, co se nachází mimo něj?³⁷

³⁷ Takováto pozice podle Durkheima [1983] vykazuje mnoho společného s idealismem či dokonce solipsismem. Durkheimův střet s pragmatismem vyplývá ze základní neshody mezi oběma posicemi: pragmatismus podle něj totiž ve výsledku rozbíjí onu základní distinkci lidského života individuální-sociální, tj. neuznává existenci „společnosti“ jako reality *sui generis*, čímž zůstává věren přístupům „racionalismu“ a „empirismu“. Na druhé straně se však Durkheim podle mého soudu výrazně inspiroval knihou *The Varieties of Religious Experience* (1902 [1983]) Williama Jamese, „jednoho z posledních apologetů víry“, zejména co se role pocitů týče.

Posici francouzského sociologa shrnuje tato věta [1983: 68]: „[j]edna věc je uvádět v pochybnost korespondenci mezi symboly a skutečností; ale druhá – docela rozdílná – je odmítnout symbolizovanou věc spolu se symbolem“.³⁸ Korespondence se takto týká objektů, předmětů a bytostí na straně jedné a představ, které vzbuzují, na straně druhé. Představy zde však vznikají ve společné praxi a vznikají z pocitů: nejsou to proto samy předměty, které je vzbuzují, a současně ani představy nejsou odtrženy od materiální skutečnosti. Aby bylo možné propojit jedince a vnější svět, sekvence musí být podle Durkheima převrácena. Kolektivní praxe v materiálním světě vzbuzují uvnitř lidí pocity-představy (posvátné), jimž jakožto překlady či symbolizace odpovídají předměty, objekty a bytosti (totemismus): „[m]ytologické představy nebyly považovány za pravdivé, protože byly založeny na objektivní realitě. Právě naopak: jsou to naše představy a přesvědčení, které udílejí předmětům myšlení jejich vitalitu. Idea je tudíž pravdivá ne proto, že se shoduje s realitou, ale na základě své tvůrčí síly“, Durkheim [1983: 84].³⁹ V tomto kontextu správně poukazuje Anne Warfield Rawls [1996], že náboženské rituály byly nejen v letech 1858-1917 mnohdy uváděny jako důkaz ne-racionality a proto podřadnosti „primitivních společností“. Durkheim nejenže stojí vůči tomuto náhledu v opozici, když považuje klasifikace primitivních i moderních společností či klasifikace náboženské a vědecké za příbuzné, ale také předkládá jejich teoretické objasnění – viz například Durkheim [1963: 81 a dále] či [2002: 248].⁴⁰

³⁸ Podobně viz též [2002: 243]: „Je obecně známým pravidlem, že pocity, jež v nás probouzí jedna věc, se spontánně proměňují v symbol, který je zastupuje. [...] Tento přenos pocitů je způsoben výhradně tím, že idea věci a idea jejího symbolu jsou v našem myšlení úzce spojeny“.

³⁹ Tento závěr se shoduje s názorem *Filosofie symbolických forem* [1996], třebaže jsou zapleteny v jiné výchozí posici.

⁴⁰ Primitivní klasifikace jsou podobné jako vědecké systémem hierarchizovaných pojmů; jejich účel je shodně čistě spekulativní, neboť mají za úkol rozšířit lidské porozumění. Odlišnosti tudíž existují v komplexitě, ale nikoli v podstatě. Podobný názor vyslovuje také Cassirer [1996b: 20–21].

Na základě této korespondence je teprve možné individuální jednání, neboť v „těchto společenstvích samozřejmě jsou jedinci, a mají tu nějakou roli; ale tato role je možná pouze jako výsledek jednání společnosti“, Durkheim [1983: 85].⁴¹ Toto jakési „sjednocení“ představ a předmětů nicméně pro Durkheima neznamená, že neexistují alternativní perspektivy: rozmanitost předmětů podporuje rozmanitost čtení světa, jeho přizpůsobování individuálním potřebám, zvláště ve chvíli, kdy vzroste komplexita společností.⁴²

Tato různá čtení mohou být ve vztahu k epistemologii považována za „druhotná“, neboť se týkají teoretizace v již ustaveném sociálním prostředí, a nacházejí se na nižší úrovni vysvětlování, neboť se neptají po „zákonu poznání“. Tomuto náhledu odpovídá i Durkheimův metodický přístup k „sociálnímu“ [2002: 451]: pocity a představy jednotlivců sice bere jako známku empirické relevance, jako indikátor pro zahájení zkoumání, ale nepovažuje je za „privilegovanou instituci“.⁴³ Má-li být podle této koncepce sociologie vědou, musí se oprostit od každodenních mínění a vysvětlení, do určité míry vyjít za svět fenoménů: vysvětlení vědecká a každodenní se sice *mohou* shodovat, nicméně většinou tomu tak není. K argumentaci pro toto pojetí později přispívá Pierre Bourdieu [1998],

⁴¹ Objevení jedince je pro Durkheima, podobně jako pro Cassirera [1996a: 31–32], záležitostí historicky pozdější, nikoli zakládající; viz například jeho text [1998: 49–77] *Definice mravního faktu*, v němž mj. rozvíjí myšlenku, že morální život jedince začíná skrze vazbu na společnost.

⁴² Viz Durkheim [1983: 92]: „s tím, jak se skupiny stávají stále komplexnější, je nemožné, aby společnost měla jediný smysl sebe samé. [...] všechny... ideje jsou důvodné, protože odpovídají různým potřebám, jež vyjadřují rozmanité způsoby, jimiž si společnost uvědomuje a zakouší samu sebe“.

⁴³ Pro epistemologii francouzského sociologa tak není nejdůležitější, co si lidé *myslí*, ale co *dělají*, tj. nikoli *přesvědčení*, ale *praktiky*. Přístup, který tomuto konceptu vytýká, že nezohledňuje jedince s její či jeho interpretací skutečnosti, čelí problému, jak získávat obecnější poznatky, protože výklady a přesvědčení jednotlivých osob mají podobu idejí a mohou být značně kontingentní, protože významy jsou pružné (kolik teoretické práce je potřeba k nalezení shody? Není „množství shody“ tohoto konkrétního případu redukováno teoreticky?); jinak řečeno, problém takového východiska je tento: jak je možné *nezůstat* u individua?

když tvrdí, že posice v sociálním prostoru určuje „soudnost“: je-li tomu tak, není možné sociologii jakožto vědu, pokud nárokuje „obecnou teorii“ založenou na „nutných“ vztazích, začít stavět od „vědění“ jedinců, neboť jejich vysvětlení mají přes předpokládanou universálnost pouze partikulární charakter. Otázka po přiřazení francouzského sociologa k pozitivismu v této souvislosti nabývá na naléhavosti: není například jedním ze znaků novopositivistického Vídeňského kruhu orientace na „dané“ či ideál korespondence mezi pojmem či teorií a skutečností?

S Durkheimovým návrhem řešení problému korespondence souvisí i otázka „správnosti“ či „pravdivosti“. Kolektivní reprezentace totiž poskytuje členkám a členům společnosti měřítko pro souzení: jak ve svém článku k problému poznamenává David Bloor [2000: 165], „pokud nemáme nic kromě sebe samých... nemáme žádný objektivní standard správného a nesprávného, který je použitelný na naše individuální reprezentace a jejich práci. Ve hře není žádná skutečná „normativita“.⁴⁴ „Společnost“ tak sice na jedné straně jedince omezuje, na druhé jim k životu dává opěrné body. Slovy francouzského sociologa [1983: 98] „pravda je *norma myšlení stejným způsobem, jako je morální ideál norma pro jednání*“,⁴⁵ a proto logická nutnost je jinou formou nutnosti morální. Zde je nutné pro zpřesnění dodat, že oba momenty podle jeho názoru stojí v primitivních náboženstvích do velké míry nerozlučně. Tvrzení, že „pravda“ představuje *nezbytnou* podmínku existence kultury v tom smyslu, že bez ní není možný komunikovatelný intersubjektivní lidský svět, je mj. odvozeno z této nerozlišenosti.

Z výše naznačeného vyvstává další důležitý závěr: Durkheim *skutečnost představ zakládá ve skutečnosti pocitů*, a proto nemusí – a ani tak nečiní – předpokládat onen pojem racionality člověka, podle nějž universální (apriorní) rozumnost umožňuje lidem poznat a komunikovat

⁴⁴ Viz zvláště Durkheim [1983: 102]: „Jsme si jisti pouze tehdy, když jsme si jisti, že nejsme jediní, kdo jsou si jisti. I když jsme si vytvořili osobní přesvědčení, potřebujeme jej sdělit, abychom si byli jisti, že se nemýlíme“.

⁴⁵ Viz také týž [2002: 166]: „Tato organizace, jež se zpočátku jeví jako čistě logická, je také morální“.

(v posledku principiálně stejnou) skutečnost.⁴⁶ Racionalita pro něj není jakousi „premisou“, ale teprve „závěrem“, neboť ji pojímá jako výraz společenského života lidských bytostí: umísťuje ji ve společenské každodennosti a nikoli v izolované a z přírody vydělené existenci člověka.⁴⁷ Setkání individuálních myslí se u něj děje na základě bezprostředně zakoušených pocitů a nikoli na základě *diskursivního vyjasňování*, v němž si jednotliví lidé navzájem pokoušejí vysvětlit své „ideje“. Třebaže v průběhu lidské historie, jak dochází k rozčleňování společnosti, nárůstu její komplexity doprovázené individualizací a reflexivním myšlením, role pocitů vzhledem k obecným pojmům uvádá, přetrvává to, co bylo „založeno“: vnímání a pojímání věcí ve třídách.

Pocity také zakládají nejen „subjektivní věrohodnost“ kolektivních reprezentací (kategorií, představ, pojmů), ale i jejich „objektivní platnost“. Anne Warfield Rawls [1997: 26] toto přemostění shrnuje slovy, že „jako důsledek tu neexistuje žádné hluboké napětí mezi individuální zkušeností a zkušeností sociálního či mezi reálným a ideálním“. Durkheimova epistemologie z tohoto hlediska odpovídá na masarykovský základní problém sociologie, totiž na vztah mezi jedincem a společností.

Závěr

Výše jsem se pokusil ukázat, jaké momenty určují Durkheimovu epistemologii a s jakými cíli k této problematice přistupuje: v nahrazení „trans-

⁴⁶ V knize *Primitivní klasifikace* [1963] Mauss a Durkheim proti racionalistickému pojetí argumentují, že kdyby klasifikace existovaly nezávisle in res, nemohly by se věci mísit, k čemuž však často dochází.

⁴⁷ Durkheimovo teoretizování pocitů je výzvou těm koncepcím, které emocionalitu vylučují z „vědy“ s odvoláním na její partikulárnost, nerozumnost, a proto neteoretizovatelnost. Viz zvláště důležitost tohoto tématu pro texty psané optikou gender studies. K tomuto viz zejména týž [2002: 355]: „Nakažlivost, která je příčinou sblížování či smísení, nesmí být tedy poznamenána cejchem iracionality, kterou bychom jí na první pohled rádi přisoudili. Právě ona otevřela cestu budoucím vědeckým výkladům“.

cendentální‘ dedukce kategorií dedukcí sociologickou“, jak se vyjádřil Cassirer [1996b: 223], francouzský sociolog zakládá autonomii a pole svého oboru.

Při uvážení předvedených argumentů lze také podle mého soudu porozumět, proč Durkheim v knize *Elementární formy náboženského života* deklaruje, že usiluje o prozkoumání náboženské podstaty člověka, a proč pracuje se souhrnným pojmem „náboženství“: vznik náboženství totiž není možné oddělit od vzniku společnosti jako modu lidské existence, tj. od hlavního předmětu studia sociologie. Náboženství hraje v jeho konceptualizacích z historických důvodů prvořadou a nezastupitelnou úlohu, neboť v jeho rámci povstávají kategorie myšlení primitivních společností i myšlení vědecké; náboženství však nikoli ve smyslu, jakým pojímá sebe sama,⁴⁸ nýbrž zkoumané prismatem sociologie či jiné vědy.

Jiří Chvátal vystudoval sociologii a politologii na FSV UK. Věnuje se dějinám sociologie, filosofii vědy a aplikovanému výzkumu.

Literatura

Alexander, J. 2005. „The Inner Development of Durkheim’s Sociological Theory: from Early Writings to Maturity.“ Pp. 136–159 in Alexander, J. & P. Smith (eds.). *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bloor, D. 2000. „Collective Representations as Social Institutions.“ Pp. 157–166 in Pickering, W. S. F. (ed.) *Durkheim and Representations*. New York and London: Routledge.

Bourdieu, P. 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.

Cassirer, E. 1996a. *Filosofie symbolických forem I: Jazyk*. Praha: Oikoymenh.

⁴⁸ Durkheim jako sociolog vylučuje nadřazenost nějakého náboženství nad dalšími.

Cassirer, E. 1996b. *Filosofie symbolických forem II : Mytické myšlení*. Praha: Oikoymenh.

Collins, R. 2005. „The Durkheimian Movement in France and in World Sociology.“ Pp. 101–135 in Alexander, J. & P. Smith (eds.). *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.

Durkheim, É. 1926. *Pravidla sociologické metody*. Praha: Orbis. Pp. 11–78.

Durkheim, É. 1964. „The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions.“ Pp. 325–340 in Durkheim, É. et al. *Essays on Sociology and Philosophy*. New York: Harper Torchbooks. [česky: Durkheim, É. 1995. „Dualismus lidské přirozenosti a její společenské podmínky“. Pp. 16–34 in *Cahiers du CeFReS. No. 8. Antropologie francouzských společenských věd: Antropologie – Sociologie – Historie*. Praha: CeFReS.]

Durkheim, É. 1983. *Pragmatism and Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Durkheim, É. 1998. *Sociologie a filosofie*. Praha: SLON.

Durkheim, É. 2002. *Elementární formy náboženského života : Systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenh.

Durkheim, É. & M. Mauss. 1963. *Primitive classification*. Chicago: University of Chicago Press.

Fajkus, B. 1997. *Současná filosofie a metodologie vědy*. Praha: Filosofia.

James, W. 1983. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Harmondsworth: Penguin Books.

James, W. 2003. *Pragmatismus: nové jméno pro staré způsoby myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003.

Joas, H. 1993. *Pragmatism and social theory*. Chicago: University of Chicago Press. Pp. 14–78.

Joas, H. 1990. „The Creativity of Action and the Intersubjectivity of Reason: Mead’s Pragmatism and Social Theory“. *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society* 26 (2).

Jones, R. A. 2005. „Practices and Presuppositions: Some Questions about Durkheim and *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*.“ Pp. 80–100 in Alexander,

J. & P. Smith (eds.). *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, M. C. 2003. „*Prótagoras*: umění praktického rozvažování.“ Pp. 207–268 in *Křehkost dobra : náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*. Praha: Oikymenh.

Paoletti, G. 2000. „Representation and Belief: Durkheim's Rationalism and the Kantian Tradition.“ Pp. 118–135 in Pickering, W. S. F. (ed.). *Durkheim and Representations*. New York and London: Routledge.

Rawls, A. W. 1996. „Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument“. *American Journal of Sociology* 102 (2).

Rawls, A. W. 1997. „Durkheim and Pragmatism: An Old Twist on a Contemporary Debate“. *Sociological Theory* 15 (1).

Rorty, R. 1991. „Solidarity or Objectivity?“ Pp. 21–34 in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers. Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, P. & J. Alexander. 2005. „Introduction: the New Durkheim.“ Pp. 1–33 in Alexander, J. & P. Smith (eds.). *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vandenbergh, F. 1999. „‘The Real Is Relational’: An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism“. *Sociological Theory* 17 (1).

Weber, M. 1998. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikymenh.