

Závěr

Na počátku této práce jsme tvrdili, že náboženství, jímž se chceme zabývat, obsahuje nejcharakterističtější prvky náboženského života. Nyní si přesnost tohoto tvrzení můžeme ověřit. Přestože náboženský systém, který jsme studovali, je velmi jednoduchý, našli jsme v něm všechny velké myšlenky i hlavní rituální postoje, s nimiž se setkáváme v základu i těch nejrozvinutějších náboženství: rozdělení věcí na posvátné a profánní, pojmy duše, ducha, mytické postavy národního, a dokonce i nadnárodního božstva, negativní kult a asketické praktiky, jež jsou jeho krajním projevem, obřady obětování a přijímání, imitativní rituály, vzpomínkové rituály, smírčí rituály – nic podstatného v něm skutečně nechybí. Můžeme se tedy právem domnívat, že výsledky, k nimž jsme dospěli, neplatí výhradně pro totemismus, ale mohou nám pomoci pochopit, co je náboženství jako takové.

Lze namítnout, že jediné náboženství, jakkoli může být rozšířené, je pro takovou indukci příliš úzce omezenou základnou. Samozřejmě, že nechceme popírat hodnotu dalšího prověřování pro jakoukoli teorii. Zůstává však pravdou, že je-li dobře provedeným experimentem prokázána platnost jednoho zákona, pak tento důkaz platí i obecně. Pokud se byl jen jedinkrát a byl jen v případě nejjednodušší protoplazmatické bytosti podaří vědci poodhrnout roušku tajemství života, pak takto získané údaje budou aplikovatelné na všechny živé bytosti, a to i ty nejvyvinutější. Jestliže se nám tedy v oněch prostých společnostech, které jsme studovali, podařilo vysledovat některé prvky, z nichž jsou utvářeny nejprimitivnější náboženské představy, pak není důvod, proč bychom nejobecnější závěry našeho výzkumu nemohli vztahovat i na jiná náboženství. Není totiž možné, aby stejný důsledek způsobila jednou ta a jindy jiná příčina. Je to možné pouze tehdy, když spolu obě příčiny nějak souvisejí. Právě tak ani stejná idea nemůže vyjadřovat někde tu a jinde onu realitu, ledaže by tato dualita byla pouze zdánlivá. Lze-li v případě jednoho národa vysvětlit ideje posvátného, duše či

bohů sociologicky, musíme jako vědci předpokládat, že stejné vysvětlení v zásadě platí i pro všechny ostatní národy, u nichž se setkáváme se stejnými základními charakteristikami. Pokud jsme se tedy nezmýlili, bude možné alespoň některé ze závěrů, k nimž jsme dospěli, zcela legitimně zobecnit. Právě nyní k tomu nadešla vhodná doba. A indukce tohoto druhu, která je založená na podrobně popsanych a ověřených pokusech, je daleko méně troufalá než řada povšechných vysvětlení, jež sice usilují o postizení podstaty náboženství, ale neopírají se o žádnou analýzu konkrétního náboženství, a proto vyznívají naprázno.

I

Teoretici, kteří se pokoušeli o racionální definici náboženství, je považovali nejčastěji za systém idejí odpovídající nějakému konkrétnímu objektu. Tento objekt chápali nejrůznějším způsobem: jako přírodu, nekonečno, nepoznatelné, ideál, atd. Tyto rozdíly jsou však nepodstatné. Ve všech těchto případech byly ovšem za podstatu náboženství považovány představy, víra. Obřady se z tohoto hlediska jevíly pouze jako vnější, nahodilý a materiální projev vnitřních stavů, které jediné mají nějakou vlastní hodnotu. Tato představa je natolik rozšířená, že veškeré diskuse o náboženství se točí kolem otázky, zda je nebo není možné je smířit s vědou, tedy zda je možné vedle vědeckého poznání udělat místo ještě jiné specifické formě myšlení, jíž je náboženství.

Avšak věřící, to jest ti, kdo žijí náboženským životem, bezprostředně cítí, co je jeho podstatou, a odmítají tento názor, protože neodpovídá jejich každodenní zkušenosti. Cítí, že tou pravou polohou náboženství není nutit nás myslet, obohacovat své poznání a k poznatkům, za něž vděčíme vědě, připojovat představy jiného druhu a charakteru, ale nutit nás jednat, pomáhat nám žít. Člověk, který je v kontaktu se svým bohem, není pouze člověkem, který vidí nové pravdy, nevěřícímu nepřístupné; je to zároveň člověk, který více *může*. Cítí se mnohem silnější na to, aby čelil obtížím a překonával je. Cítí se povznesen nad lidské utrpení, protože se povznesl i nad svou lidskou přirozenost. Považuje se za toho, kdo byl zachráněn před zlem, ať už si toto zlo představuje jakkoli. Prvním článkem každé náboženské víry je víra v její spásnou moc. Jinak by totiž tak jednoduchá myšlenka nemohla mít takovou sílu. Myšlenka je ve skutečnosti součástí nás samotných; jak je tedy možné, že nám může poskytnout mocnější sílu než ty, které považujeme za naše přirozené síly? Ať už má jakoukoli afektivní moc, k naší přirozené

životaschopnosti přece nemůže nic dodat; může přece jen odpoutat emotivní síly, jež v nás dřímou, nemůže je vytvořit ani zesílit. Jen proto, že si něco představujeme jako účtyhodné a vyhledáváme to, se ještě nemusíme cítit o nic silnější. K tomu je zapotřebí, aby se z daného předmětu odpoutaly energie silnější než naše vlastní a navíc aby se nám podařilo nechat je do sebe vstoupit a spojit s naším vnitřním životem. K tomu však nestačí je pouze myslet – je třeba dostat se do sféry jejich působnosti, stavět se k nim tak, aby nás mohly co nejsilněji ovlivňovat. Zkrátka je třeba vykonávat a opakovat požadované jednání tak často, aby se jejich působení pravidelně obnovovalo. Z tohoto hlediska snad začínáme chápat, proč je tak důležitý soubor pravidelně opakovaných rituálů, z nichž sestává kult. Asi každý, kdo někdy skutečně prakticoval nějaké náboženství, ví, že právě kult je tím, co probouzí pocity radosti, vnitřního míru, klidu, nadšení, tedy pocity, které jsou pro věřícího důkazem jeho víry. Kult není pouhým znakovým systémem, jímž se víra projevuje navenek, ale je souborem prostředků, které ji vytvářejí a periodicky obnovují. Působí vždy a nezáleží na tom, zda sestává z materiální činnosti nebo duševních pochodů.

Celá naše studie se opírá o postulát, že tento společný pocit všech věřících nemůže být čistě iluzorní. Připouštíme, stejně tak jako jeden z posledních apologetů víry,¹ že náboženská víra spočívá na zcela specifické zkušenosti, jejíž průkazní hodnota je sice zcela odlišná, ale v jistém smyslu není o nic menší, než je tomu v případě vědeckých pokusů. Také my souhlasíme s tím, že „strom poznáš po ovoci“² a že plodnost je nejlepším důkazem kvality jeho kořenů. Ale z toho, že existuje – chcete-li – „náboženská zkušenost“ a že je nějakým způsobem opodstatněná (která zkušenost by však nebyla opodstatněná?), ještě nemusí vyplývat, že realita, na níž se zakládá, je i objektivně totožná s představou, jakou o ní mají věřící. Sám způsob, jak vznikla, je v závislosti na čase nekonečně proměnlivý a to je snad dostatečným důkazem toho, že žádná z nich není zcela přesná. Považuje-li vědec za axióm, že lidské vjemy tepla či světla odpovídají něčemu objektivnímu, ještě proto netvrdí, že tato objektivní příčina je taková, jaká se jeví našim smyslům. Stejně tak ani dojmy věřících nejsou imaginární, ale přesto proto nejsou privilegovanou institucí. Není důvodu se domnívat, že by

¹ W. James, *The Varieties of Religious Experience*.

² Tamt.

nám o podstatě svého předmětu podávaly lepší informace, než jaké nám o podstatě těla a jeho vlastnostech podávají zcela obyčejné vjemy. Abychom zjistili, v čem je jejich skutečná podstata, musíme je podrobit rozboru obdobnému tomu, který umožnil nahradit smyslovou představu o světě představou vědeckou a konceptuální.

Právě o to jsme se pokusili a zjistili jsme, že skutečností, kterou si mytologie přepracovaly do tak obrovského množství podob, ale která přesto zůstává objektivní, universální a věčnou příčinou všech pocitů *sui generis*, z nichž sestává náboženská zkušenost, je společnost. Ukázali jsme si, jaké morální schopnosti rozvíjí a jakým způsobem poskytuje pocit pevného bodu, bezpečí, ochranné závislosti, jež věřícího poutá k jeho kultu. Právě ona ho pozvedá nad sebe sama, právě ona ho dokonce vytváří. Člověk je totiž stvořen ze soustavy intelektuálních statků, z níž vzniká civilizace, a civilizace je dílem společnosti. Tím je vysvětleno výsadní postavení kultu v jakémkoli existujícím náboženství. Společnost totiž může svou působnost projevit pouze nějakým jednáním a jednat dokáže jediné tehdy, když se všichni jedinci, z nichž se skládá, shromáždí a jednají společně. Právě tímto společným jednáním si uvědomuje sebe sama a působí; je totiž především aktivním spolupracovníkem. Kolektivní ideje a pocity jsou však možné jediné díky vnějším projevům, jež je symbolizují způsobem, který jsme popsali výše.³ Jednání je tedy hlavní složkou náboženského života, protože jeho zdrojem je společnost.

Ke všem důvodům uvedeným na obhajobu tohoto tvrzení lze připojit ještě jeden, který vlastně vyplývá z celé této knihy. Dokázali jsme v ní, že základní kategorie myšlení a následně i vědy jsou náboženského původu. Zjistili jsme, že totéž platí pro magii a následně i pro další od ní odvozené techniky. Na druhou stranu je již dávno známým faktem, že až do poměrně pokročilé fáze evoluce byla pravidla morálky a práva nerozlišitelná od rituálních předpisů. V konečném důsledku lze tedy tvrdit, že prakticky všechny významné společenské instituce se zrodily z náboženství.⁴ Hlavním předpokladem toho, aby základní aspekty

³ Viz výše, str. 253 n.

⁴ Pouze jediná ze společenských aktivit zatím nebyla výslovně spojena s náboženstvím, a to aktivita ekonomická. Nicméně i techniky odvozené z magie jsou nepřímo náboženského původu. Ekonomická hodnota je navíc určitým druhem moci, výkonnosti a o náboženském původu ideje moci tu již

kolektivního života mohly jednou skutečně být pouze jednotlivými aspekty života náboženského, bylo, že náboženský život skutečně je výsadním a jaksi zhuštěným výrazem celého kolektivního života. Je-li možné, že se z náboženského života skutečně zrodilo vše, co je pro společnost podstatné, znamená to, že idea společnosti je duší náboženství.

Náboženské síly jsou tedy silami lidskými, morálními. Kolektivní pocity se samozřejmě nemohou projevit jinak než prostřednictvím fixace na vnější objekty, a proto ani nemohly vzniknout jinak, než že přejaly něco z charakteru těchto věcí. Získaly tím jakési fyzické vlastnosti. To je důvod, proč se mísí do života materiálního světa a jsou považovány za prostředky k vysvětlení událostí. Pokud je však chápeme výhradně tímto způsobem a v této roli, všímáme si jen toho nejpovrchnějšího. Základní prvky, z nichž vznikly, spočívají ve skutečnosti v lidském vědomí. Obvykle se zdá, že nabývají lidského charakteru jen tehdy, když jsou myšleny v lidské podobě,⁵ ale ani ty nejneosobnější a nejanonymnější z nich nejsou ničím jiným než objektivizovanými pocity.

Skutečný význam všech náboženství lze ocenit jediné z tohoto úhlu pohledu. Rituály budí na první pohled často dojem čistě manuálních operací: jsou to pomazávání, omývání, hostiny. Má-li být nějaká věc posvěcena, vystaví se nějakému zdroji náboženské energie. Je to stejné, jako když dnes chceme nějaké těleso zahřát nebo zelektrizovat: přiblíží se zdroji tepla nebo elektrické energie. Oba užívané postupy se v ničem podstatném neliší. Z tohoto hlediska je náboženská technika jakýmsi druhem mystické mechaniky. Tyto materiální postupy jsou však pouhou vnější schránkou, za níž se skrývají mentální operace. V konečném důsledku totiž nejde o to, mít nějaký fyzický vliv na slepé a navíc imaginární síly, ale dotknout se lidského vědomí, posílit je a usměrnit. O nižších náboženstvích se někdy tvrdí, že jsou materialistická. Tento výraz je však nepřesný. Každé, i to nejprimitivnější náboženství je v určitém smyslu duchovní: duchovní jsou především síly, s nimiž

byla řeč. Bohatství může být zdrojem *many*, znamená to tedy, že je v něm určitým způsobem obsaženo. To svědčí o tom, že ani ideje ekonomické hodnoty a hodnoty náboženské si nemohou být zcela cizí. Otázka, jakého druhu je jejich vztah, však zatím nebyla vyřešena.

⁵ Proto Frazer a dokonce i Preuss vykazují všechny neosobní náboženské síly mimo či na samou hranici náboženství a spojují je s magií.

počítá, a jejich hlavním cílem je navíc působit na morální život. Je jasné, že vše, co bylo vykonáno ve jménu náboženství, nebylo vykonáno bezdůvodně, protože plody tohoto působení sklízelo především lidské společenství, lidstvo.

Jaká je však opravdu ona společnost, kterou tímto považujeme za základ společenského života? Je to skutečná společnost, taková, jaká existuje a funguje před našima očima, se svou morální a společenskou organizací, jež vznikala postupně během historie? Zároveň je plná vad a nedokonalostí. Zlo v ní stojí hned vedle dobra, často ji ovládá nespravedlnost, pravda bývá zastřena chybami. Jak by taková nahrubo uspořádaná bytost mohla probouzet pocity lásky, bouřlivého nadšení, odříkání, které všechna náboženství vyžadují od věřících? Tak dokonalé bytosti, jako jsou bohové, přece nemohly povstat z tak průměrné, někdy dokonce nízké skutečnosti.

Anebo je to společnost dokonalá, v níž vládne pravda a spravedlnost a z níž bylo zlo v jakékoli podobě vymýceno? Nelze pochybovat o tom, že je v úzkém vztahu s náboženskými city; právě o uskutečnění takovéto společnosti usilují všechna náboženství. Tato společnost však není empiricky daná, definovaná a pozorovatelná. Je to chiméra, je to sen, jímž si lidé tiší své utrpení, ale který ve skutečnosti nikdy neprožili. Je to pouhá idea, jež vyjadřuje naši skrytou touhu po dobru, krásnu, ideálu. Tyto touhy totiž pramení uvnitř nás samotných, vycházejí z hloubi naší bytosti. Mimo nás tedy neexistuje nic, co by nám je přiblížilo. Navíc jsou již samy o sobě náboženské – vidíme tedy, že ideální společnost náboženství nevysvětluje, ale naopak je předpokládá.⁶

Vidět náboženství z jeho idealistické stránky však znamená věci libovolně zjednodušovat. Náboženství je totiž svým způsobem realistické. Neexistuje pro ně fyzická nebo morální ošklivost, neexistují hříchy, není zla, jež by nemohlo být zbožštěno. Existovali bohové krádeže a úskoků, smilstva i válek, nemoci i smrti. Dokonce i křesťanství, v němž idea božstva stojí nejvýš, muselo ve své mytologii vyhradit místo zlu. Satan je důležitou součástí systému křesťanství; je-li totiž bytostí nečistou, pak nemůže být ani bytostí profánní. Antibůh je bohem; stojí sice níže a na podřadném místě, ale přesto má významnou moc. Může být dokonce i předmětem rituálů, alespoň těch negativních.

Náboženství tedy ani zdaleka neignoruje reálnou společnost, a je naopak jejím obrazem. Odráží všechny její aspekty, dokonce i ty nejnižší a nejudpudivější. Nacházíme v něm všechno, a pokud se v něm často setkáváme s tím, že dobro vítězí nad zlem, život nad smrtí, síly světla nad temnými mocnostmi, pak jediné proto, že ani ve skutečnosti tomu není jinak. Kdyby totiž tento vztah byl opačný, život by vůbec nebyl možný. Ve skutečnosti jde však stále dál, a dokonce se rozvíjí.

Přestože za mytologiemi a theologiemi lze vždy zahlédnout prosvítající realitu, pravdou zůstává, že tato realita je vždy nadsazená, transformovaná, zidealizovaná. V tomto ohledu se nejprimitivnější náboženství vůbec neliší od těch nejmladších a nejpropracovanějších. Viděli jsme například, že Arandové kladou na počátek času mytickou společnost, jejíž organizace je přesným obrazem organizace současné. Skládá se ze stejných klanů a fratrií, řídí se stejnými matrimoniálními zvyklostmi, vykonává stejné rituály. Osoby, z nichž sestává, jsou však ideálními bytostmi, které mají určitou moc a schopnosti, jichž žádný smrtelník nikdy nemůže dosáhnout. Tyto bytosti jsou nejen daleko výše postavené, ale jsou zcela odlišné, protože vzešly ze zvířecího a zároveň i lidského základu. Podobně jsou v nich proměněny i zlé vlastnosti: dokonce i zlo je jakoby sublimované a idealizované. Otázka, která se pak okamžitě vnučuje, zní, odkud se tato idealizace bere.

Na to lze říci, že člověk přirozeně tíhne k idealizaci, tedy k nahrazování skutečného světa světem odlišným, do něhož se přenáší ve svých myšlenkách. To však znamená pouze změnu problematiky, nikoli však vyřešení nebo pokrok k němu. Tato systematická idealizace je základní charakteristikou všech náboženství. Vysvětlovat je vrozenou schopností idealizace znamená tedy pouze nahradit jedno slovo druhým, to je však jeho ekvivalentem. Je to totéž jako tvrdit, že člověk stvořil náboženství proto, že byl sám náboženské povahy. Zvířata však znají pouze jediný svět: ten, jenž jim zprostředkovává zkušenost, která je zároveň vnitřní i vnější. Jedině člověk má schopnost vnímat také ideál a připojovat jej ke skutečnosti. Odkud však toto privilegium pochází? Dříve než jej začneme považovat za tajemnou schopnost, jejíž poznání se zcela vymyká možnostem vědy, je třeba se přesvědčit, zda nevzniká z empiricky určitelných podmínek.

Výhodou námi navrženého vysvětlení náboženství je právě to, že tuto otázku dokáže zodpovědět. Posvátné je totiž definováno právě tím, že se připojuje k reálnému, a ideál je definovatelný stejně. Vysvětlení jednoho je tedy zároveň vysvětlením druhého. Ve skutečnosti jsme

⁶ É. Boutroux, *Science et religion dans la philosophie*, str. 206–207.

viděli, že dosáhne-li kolektivní život určitého stupně intenzity a probudí náboženské myšlení, děje se tak díky jakémusi vzrušení, jež od základu promění podmínky psychických aktivit. Vitální energie mají neobyčejnou sílu, vášně jsou živější, vjemy silnější; některé dokonce vznikají pouze v tomto okamžiku. Člověk se sám nepoznává: cítí se jako proměněný, a tím proměňuje i prostředí, které ho obklopuje. Aby si dokázal vysvětlit všechny zvláštní pocity, které prožívá, propůjčuje věcem ve své bezprostřední blízkosti vlastnosti, jež ve skutečnosti nemají, výjimečnou moc a schopnosti pro obyčejné věci nedosažitelné. Krátce řečeno – reálnému světu, v němž probíhá profánní život, nadřazuje jiný svět, který v jistém smyslu existuje pouze v jeho myšlenkách, ale který ve srovnání s prvním daleko víc uctívá. Z těchto dvou důvodů jde tedy o svět ideální.

Vznik ideálu není tedy pro vědu nepřijatelným faktem; závisí na jistých zjištěných podmínkách, je přirozeným výtvorem společenského života. Aby si společnost uvědomila sebe sama a udržela nezbytně nutnou intenzitu tohoto pocitu, je třeba, aby se shromažďovala a scházela. Shromáždění totiž znamená velkou podporu morálního života, jež se projevuje v souboru ideálních představ, které zobrazují takto povstávající nový život. Odpovídají přílivu duševních sil, které se připojují k silám, jimiž disponujeme, abychom splnili naše každodenní povinnosti. Žádná společnost nemůže vzniknout ani se přetvořit, aniž by si zároveň vytvořila ideál. Stvoření ideálu není nadbytečným aktem, který se připojí k již jednou vytvořené společnosti; je to sám akt, jímž se společnost utváří a periodicky obnovuje. Postavíme-li ideální a reálnou společnost proti sobě jako dva nesmiřitelné soupeře, zacházíme pouze s abstraktními pojmy. Ideální společnost nestojí vně reálné společnosti, nýbrž je její součástí. Člověk mezi nimi vůbec není rozpolcen jako mezi dvěma opačnými póly, a dokonce ani nemůže inklinovat k jedné, aniž by se zároveň přikláněl k druhé. Společnost totiž nesestává jednoduše z masy lidí, kteří v ní žijí, z půdy, kterou společně obývají, z věcí, jichž používají, z činností, jež vykonávají, ale především z představ, které o sobě tato společnost má. A samozřejmě se stává, že o způsobu, jímž by se měla nahlížet, pochybuje: má pocit, že je vláčena nejrůznějšími směry. Dojde-li však k takovým konfliktům, pak nikoli mezi ideálem a skutečností, ale mezi různými ideály, mezi ideálem dnešním a večejším, mezi ideálem, za nímž stojí autorita tradice, a mezi ideálem, který teprve vzniká. Nepochybně je potřeba se ptát, odkud se bere fakt, že také ideály se vyvíjejí, ale ať už tuto otázku zodpovíme jakkoli, stále platí, že vše se odehrává ve světě ideálu.

Kolektivní ideál, jehož výrazem je náboženství, není tedy výtvorem bůhvíjaké vrozené moci člověka, člověk se spíš naučil idealizovat díky škole kolektivního života. Schopnost vytvořit si ideál získal přejímáním ideálů vypracovaných společností. Právě společnost ho vtahuje do sféry své působnosti a dává mu zakusit potřebu povznést se nad svět smyslových zkušeností. Zároveň mu poskytuje prostředky, aby si dokázal představit svět jiný. Nový svět totiž stvořila společnost sama, když vznikala, protože právě jej vyjadřuje. Lze tedy říci, že na schopnosti vytvářet ideály není nic záhadného, ani v případě společnosti, ani v případě jednotlivce. Není žádným luxusem, bez něž by se člověk mohl obejít, ale podmínkou jeho existence. Bez ní by nebyl společenskou bytostí, tedy nebyl by člověkem. Kolektivní ideály však přirozeně mají sklon individualizovat se tím, že se inkarnují v jednotlivých individuích. Každý z lidí si je pak doplňuje po svém, poznamená je, některé prvky zmizí a jsou nahrazeny novými. Ze společenského ideálu tak vzniká ideál osobní, a to tím, jak se individuální osobnost rozvíjí a stává se zdrojem autonomního jednání. Chceme-li však porozumět této schopnosti žít mimo realitu, která je na první pohled tak jedinečná, stačí ji znovu spojit se sociálními podmínkami, na nichž závisí.

Je tedy 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. Za prokázané samozřejmě považujeme tvrzení, že sociální život závisí na svém substrátu a je jím viditelně poznamenán, podobně jako duševní život člověka závisí na jeho mozku a na celém organismu. Kolektivní vědomí je však něčím jiným než pouhým epifenomenem svého morfologického základu, stejně jako individuální vědomí není pouze 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 začnou řídit svými vlastními zákony. Vzájemně 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 bezcílých projevech, jež nemají žádný účel a vzniká

kají jen pro potěchu. Ukázali jsme si, že právě o to často jde v rituálních aktivitách a mytologickém myšlení.⁷

Je-li však náboženství produktem společenských příčin, jak lze potom vysvětlit individuální, či naopak universalistický ráz některých náboženství? Jestliže se zrodilo *in foro externo*, jak je možné, že přešlo do nitra individua a stále pevněji se v něm usidlovalo? A jak je možné, že když je výtvorem konkrétních a individualizovaných společenství, odpoutalo se od nich natolik, že je považováno za věc společnou celému lidstvu?

V této studii jsme se setkali s prvotními zárodky individuálního náboženství a náboženského kosmopolitismu a sledovali jsme, jak se obé formovalo. Nyní tedy máme k dispozici nejobecnější prvky odpovědi na tuto dvojí otázku.

Ukázali jsme si, jak se náboženská síla oživující klan vtělením do partikulárních vědomí sama partikularizuje. Tímto způsobem vznikají posvátné bytosti druhého řádu. Každý člověk má svoje – vytvořené k vlastnímu obrazu a úzce spjaté s jeho intimním životem a osudem: těmito bytostmi jsou individuální totem, ochranný předek atd. Tyto bytosti jsou předměty rituálů, které může každý vykonat sám, nezávisle na jakékoli skupině. Jsou tedy prvotní formou individuálního kultu. Tento kult je samozřejmě zatím velmi primitivní, ale protože individuální osobnost je dosud málo patrná a není jí přisuzován prakticky žádný význam, ani tento kult nemůže být zatím příliš rozvinutý. Nicméně s tím, jak se lidé stále více odlišovali od kolektivu a stoupala hodnota osobnosti, také odpovídající kult zaujímal stále významnější místo v celku náboženského života, a zároveň se navenek stále víc uzavíral.

Existence individuálních kultů tedy nijak neodporuje ani nebrání sociologickému vysvětlení náboženství. Náboženské síly, k nimž se obracejí, jsou jen individualizovanými formami kolektivních sil. Zatímco se tedy zdá, že náboženství cele spočívá v nitru člověka, jeho životodárným zdrojem je společnost. Nyní již dokážeme ocenit reálnou hodnotu radikálního individualismu, který by z náboženství udělal čistě osobní záležitost: zcela opomíjí základní podmínky náboženského života. Až dosud zůstával ve stavu nerealizovaných theologických aspirací

⁷ Viz výše, str. 409 n. Ke stejné problematice srv. É. Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives*.

jedině proto, že je nerealizovatelný. V tichu vnitřní meditace lze vypracovávat filosofii, nikoli však náboženskou víru. Víra je totiž především teplo, život, nadšení, probuzení veškeré duševní aktivity, pozvednutí individua nad sebe sama. Jak jinak by totiž člověk dokázal rozmnožit energii, kterou již má, než vystoupením ze sebe sama? Jak jinak by překročil své vlastní síly? Jediným bezpečným zázemím, kde se můžeme morálně povzbudit, je společnost našich bližních; jediné morální síly, jimiž můžeme podpořit a posílit své vlastní, jsou ty, jež nám dodávají druzí. Připusťme si, že skutečně existují bytosti analogické bytostem zobrazeným v mytologiích. Aby dokázaly dostát svému úkolu, jímž je působit na duše, je třeba, aby v ně lidé věřili. Víra je totiž aktivní pouze tehdy, je-li sdílená. Osobním úsilím by člověk posvátné bytosti pouze nějakou dobu udržel při životě, ony by se však nemohly rodit ani růst, a dokonce ani není jisté, zda by za těchto okolností vůbec mohly existovat. Člověk, který skutečně věří, cítí nepřekonatelnou potřebu svou víru šířit, a proto vystupuje ze svého osamění a přibližuje se k ostatním, snaží se je přesvědčit a právě síla přesvědčení, jež dokáže vzbudit, posiluje i jeho. Kdyby jeho přesvědčení zůstávalo osamocené, velmi rychle by ochabovalo.

S náboženským universalismem je to podobné jako s individualismem. Není výlučným atributem několika největších náboženství – setkali jsem se s ním i v australském systému, a to nikoli u jeho základu, nýbrž na samém jeho vrcholku. Bunjil, Daramulun ani Baiame nejsou prostými kmenovými bohy – každého z nich uznává několik různých kmenů. Jejich kult je v jistém slova smyslu mezinárodní. Toto pojetí je tedy blízké tomu, s nímž se setkáváme i v těch nejmladších theologických. Proto se někteří autoři dokonce snažili popřít jeho autenticitu, která je však nepopíratelná.

Nám se podařilo ukázat, jak náboženský universalismus vznikl.

Sousední kmeny a kmeny stejné civilizace spolu nepřetržitě udržují vztahy. Mají k tomu příležitost v nejrůznějších situacích: kromě obchodu, který zde existuje ve velmi primitivní formě, jsou to sňatky. V Austrálii jsou totiž mezinárodní sňatky velmi běžné. Během těchto setkání si lidé často uvědomují morální příbuznost, která je spojuje. Žijí ve stejné společenské organizaci, stejným způsobem se dělí do fratrií, klanů, manželských tříd, praktikují stejné iniciační i jiné velmi obdobné rituály. Vzájemné výpůjčky nebo společné zvyklosti tyto spontánní shody jen posilují. Proto ani bohové, k nimž se tyto zjevně stejné instituce vztahovaly, nemohli být v uvažování lidí odlišní. Vše svědčilo

o jejich příbuznosti, a tak i přesto, že každý klan si svou představu o nich utvořil nezávisle na ostatních, museli postupně vzájemně splývat. Navíc je pravděpodobné, že původně vznikli při velkých shromážděních kmenů. V tomto případě jde především o bohy iniciace a při iniciačních rituálech bývají obvykle zobrazovány nejrůznější kmeny. Jestliže tedy vznikly posvátné bytosti, které nenáleží žádné konkrétní, geograficky determinované společnosti, není to proto, že by byly nesociálního původu. Za svůj vznik vděčí tomu, že nad geografickými uskupeními existují ještě další, jejichž obrysy jsou méně zřetelné: nemají přesně vymezené hranice, ale zahrnují nejrůznější kmeny, jež spolu víceméně sousedí a jsou si příbuzné. Zvláštní forma sociálního života, která vzniká z tohoto uskupení, má tedy sklon šířit se po nedefinovatelném území. Odpovídající mytologické postavy mají tedy zcela přirozeně stejný charakter: jejich sféra vlivu není přísně ohraničená, stojí mimo konkrétní kmen i prostor. To jsou oni velcí mezinárodní bohové.

Tato situace není typická jen pro australské společnosti. Neexistuje žádný národ ani stát, který by zároveň nenáležel do nějaké další společnosti, víceméně neohraničené, jež by zahrnovala všechny národy, všechny státy, s nimiž první národ přichází do styku; neexistuje žádná forma národního života, jež by nebyla ovlivněna mezinárodní povahou kolektivního života. Tato mezinárodní společenství postupem času nabývají stále většího významu a dosahu. Zde už si všímáme, jak se universalistická tendence mohla v některých případech rozvinout natolik, že ovlivnila nejen nejvyšší ideje náboženského systému, ale i samotné principy, na nichž spočívá.

II

V náboženství je tedy cosi věčného, co přežívá všechny jednotlivé symboly, do nichž se náboženské myšlení postupně halí. Neexistuje žádná společnost, jež by necítila potřebu pravidelně udržovat a upevňovat kolektivní pocity a ideje utvářející její jednotu a osobitost. Této morální obnovy lze dosáhnout jedině prostřednictvím střetávání, shromáždění a kongregací, při nichž se jednotlivci sejdou, navzájem se sblíží, a tak společně utvrdí své společné pocity; tyto obřady se svým cílem, důsledky ani užívanými prostředky v ničem neliší od náboženských obřadů v pravém slova smyslu. Jaký podstatný rozdíl je mezi křesťanskou kongregací oslavující jednotlivé významné události Kristova života nebo Židy oslavujícími odchod z Egypta či předání Desatera

a mezi shromážděním občanů připomínajících si zavedení nového morálního zákoníku či nějakou významnou událost z dějin národa?

Dnes si dokážeme jen stěží představit, v čem by mohly spočívat slavnosti a obřady budoucnosti. Je to způsobeno tím, že právě procházíme přechodným obdobím morální průměrnosti. Velké dějinné události, jež v minulosti vzrušovaly naše otce, nás již tolik nenadchnou. Buď proto, že jsme si na ně zvykli natolik, že si je už neuvědomujeme, nebo proto, že již nedostačují našim současným nárokům. Přesto však zatím nemáme nic, co by je mohlo nahradit. Již se nedokážeme nadchnout pro principy, jejichž jménem křesťanství přikazovalo pánům, aby se svými otroky zacházeli lidštěji, a jeho dnešní idea lidské rovnosti a bratrství ponechává na druhou stranu příliš velký prostor nespravedlivé nerovnosti. Křesťanské slitování nad ubohými se nám zdá příliš platonické. Toužili bychom po něčem účinnějším, ale zatím nevíme, jaké by mělo takové slitování být ani jak by se dalo realizovat. Zkrátka staří bohové stárnou a umírají, zatímco noví se ještě nezrodili. Proto musel ztroskotat i Comteův pokus o zavedení nového náboženství na základě starých, uměle oživených historických vzpomínek. Živý kult totiž může vzejít pouze ze života samotného, a nikoli z mrtvé minulosti. Tento stav nejistoty a zmatku však nemůže trvat věčně. Jednou lidské společnosti opět zakusí hodiny tvůrčího pohnutí, z nichž vzejdou nové ideály a nové myšlenky, jež lidstvo jistou dobu povedou. Prožitek těchto hodin vyvolá v člověku spontánní potřebu, aby se tyto zážitky čas od času alespoň v jeho myšlenkách zopakovaly; potřebu udržovat při životě vzpomínku na ně prostřednictvím slavností, jež by občas znovu nesly jejich ovoce. Známe příklad Francouzské revoluce, která zavedla celou řadu svátků, jejichž cílem bylo udržovat její principy věčně mladé. Tato instituce však brzy zanikla, protože ani revoluční víra netrvala příliš dlouho. Prvotní nadšení bylo totiž příliš záhy vystřídáno zklamáním a nechutí. I když ztroskotala, umožňuje nám představit si, co by se mohlo stát za jiných okolností, a všechno zřejmě ukazuje k závěru, že se dříve nebo později bude opakovat. Neexistují nesmrtelná evangelia, ale není nutné se domnívat, že by lidstvo nebylo schopno vymyslet si nová. Co se týče symbolů, jimiž bude vyjádřena nová víra, pak otázka, zda se budou či nebudou podobat symbolům minulým, zda budou či nebudou adekvátnější skutečnosti, jež by měly vyjadřovat, zcela přesahuje možnosti lidské představivosti, a navíc se netýká podstaty věci.

Svátky, obřady, zkrátka kult, však nejsou pro náboženství vším. Náboženství není jen systémem určitých praktik, ale je to také ideový

systém, jehož cílem je vyjadřovat určitý modus. Viděli jsme, že i ti nejnižší mají své kosmologie. Ať už je mezi těmito dvěma prvky náboženského života jakýkoli vztah, navzájem se příliš neliší. První se obrací k jednání, jež doporučuje nebo usměřňuje, druhý k myšlení, jež obohacuje a řídí. Nezávisejí na stejných podmínkách, a je proto na místě se ptát, zda i druhý z obou prvků odpovídá stejně universálním a trvalým potřebám jako první.

Přisuzujeme-li náboženskému myšlení zcela specifický charakter a domníváme-li se, že jeho základní funkcí je vyjadřovat svými vlastními metodami ten aspekt skutečnosti, který uniká jak obyčejnému poznávání, tak i vědě, přirozeně odmítáme připustit, že by náboženství mohlo někdy přijít o svou spekulativní roli. Analýza faktů v našem případě však tuto specifičnost nepotvrdila. Náboženství, jehož studiem jsme se zabývali, je jedním z těch, která užívají symboly pro rozum velmi znepokojivé. Vše se v něm zdá tajemné. Bytosti, participující zároveň na těch nejrozmanitějších říších, ustavičně se množící, a přesto stále jediné, rozpadající se do fragmentů, aniž by se tím zmenšovaly, nám na první pohled připadají jako z jiného světa, který se úplně liší od toho, v němž žijeme. Vše dokonce směřovalo k tvrzení, že myšlení, na jehož základě vznikly, naprosto ignoruje veškeré zákony logiky. Kontrast mezi rozumem a vírou možná nikdy nebyl ostřejší. Jestliže se v nějakém historickém momentu měla jejich rozporuplnost projevit naplno, pak to byl právě tento. Navzdory prvnímu zdání jsme konstatovali, že skutečnosti, k nimž se vztahuje náboženské myšlení, jsou shodné s těmi, jimiž se později bude zabývat věda: příroda, člověk, společnost. Tajemství, které je zdánlivě zahaluje, je velmi povrchní a při hlubším zkoumání se rozplyne: stačí nadzdvihnout závoj, jímž je zahalila mytologická obrazotvornost, a vyjeví se nám ve skutečném světle. Náboženství se snaží převést tyto skutečnosti do srozumitelného jazyka, který se svou povahou nijak zásadně neliší od jazyka vědy. V obou případech jde o nalezení vzájemných vnitřních vztahů a souvislostí mezi věcmi, o jejich klasifikaci a systematizaci. Zjistili jsme dokonce, že i základní pojmy vědecké logiky jsou náboženského původu. Aby je věda mohla použít, musí je samozřejmě nově zpracovat a očistit je od všech nahodilostí. Obecně vzato, věda s sebou vždy přináší kritického ducha, což náboženství opomíjí; věda dělá všechno možné pro to, aby se „vyhnula ukvapenosti a předpojatosti“ a aby zamezila předsudkům i všem subjektivním vlivům. Tato metodologická vytříbenost však nestačí na to, aby ji odlišila od náboženství. Náboženství stejně jako věda usilují

z tohoto hlediska o totéž; vědecké myšlení je pouze dokonalejší formou myšlení náboženského. Zdá se tedy zcela přirozené, že druhé před prvním postupně ustupuje, zatímco prvé se dokáže stále lépe zhostit svého úkolu.

Ve skutečnosti nelze pochybovat o tom, že k tomuto úpadku došlo až v průběhu dějin. Věda, jež vzešla z náboženství, má tendenci postupně přebírat jeho kognitivní a intelektuální funkce. Tuto substituci již ve světě materiálních věcí definitivně posvětilo křesťanství, které ve hmotě spatřuje profánní věc *par excellence*, a její zkoumání proto rádo přenechalo jiné disciplíně, *tradidit mundum hominum disputationi*. Proto se přírodní vědy dokázaly tak snadno osamostatnit a dosáhnout svého uznání. Světa duší se však křesťanství nedokázalo vzdát tak lehce, protože křesťanský bůh vládne právě jemu. Proto se také dlouho zdálo, že idea podříditi duchovní svět vědě je jakousi profanací, a mnoho lidí tuto myšlenku odmítá dodnes. Přesto vznikla experimentální a komparativní psychologie, se kterou dnes již musíme počítat. Svět náboženského a morálního života však zůstává stále zakázaným územím. Většina lidí věří, že v něm existuje určitý řád věcí, který je rozpoznatelný jen velmi zvláštním způsobem. Odtud také pramení veškerý odpor, s nímž se setkáme vždy, když se snažíme náboženské a morální jevy uchopit vědecky. Tyto pokusy se však navzdory veškerému odporu množí a tato vytrvalost nám umožňuje předpovídat, že i poslední překážka padne a věda ovládne i tuto zapovězenou oblast.

V tom vlastně spočívá konflikt mezi vědou a náboženstvím. Často o něm panuje mylná představa. Říká se, že věda náboženství principiálně popírá. Náboženství však přesto existuje; je to systém daných faktů, zkrátka skutečnost. Jak by věda mohla popřít nějakou skutečnost? Náboženství je navíc jednáním, pomáhá člověku žít a v tom by je věda nedokázala zastoupit – přestože život vyjadřuje, nevytváří jej. Může se přirozeně snažit vysvětlit náboženství, ale tím je vlastně předpokládá. Ke konfliktu tedy dochází pouze v jediném bodě. Ze dvou funkcí, jež náboženství původně plnilo, mu jedna – ale pouze ona jediná – stále víc uniká: tou je jeho spekulativní funkce. Věda neupírá náboženství jeho právo na existenci, ale právo pronášet dogmatické soudy o povaze věcí a osobovat si jistý druh zvláštní kompetence v poznávání člověka a světa. Náboženství vlastně nezná samo sebe. Neví, z čeho sestává ani jakým potřebám odpovídá. Je samo předmětem vědeckého poznání, a není tudíž s to předepisovat vědě nějaké zákony! A protože kromě skutečnosti, jíž se zabývá vědecké zkoumání, neexistuje žádný jiný

předmět, jímž by se zabývalo výlučně náboženství, je zřejmé, že v budoucnosti nebude moci hrát stejnou roli jako v minulosti.

Přesto se zdá, že se spíš proměňuje, než zaniká.

Řekli jsme si, že v náboženství je cosi věčného: je to kult a víra. Člověk by však nedokázal světit svátky, aniž by v nich viděl nějaký smysl, ani by nepřijal víru, které by nerozuměl. Aby víru mohl šffít, či dokonce jen udržovat, musí si ji zdůvodnit, tedy vytvořit její teorii. Podobná teorie se samozřejmě musí opírat o různé vědní obory v tom pořadí, v jakém začnou existovat: v první řadě o sociální vědy, protože náboženská víra vychází ze společnosti, dále o psychologii, protože ta je syntézou lidského vědomí, a nakonec o přírodní vědy, protože člověk i společnost jsou funkcí universa a mohou z něj být vyňati jen uměle. Výpůjčky z oblasti vědy jsou podstatné, ale samy o sobě nestačí, protože zákon je především odhodláním jednat a věda, doháněná ke stále krajnějším pozicím, má k jednání velmi daleko. Věda je fragmentární, neúplná, postupuje jen velmi pomalu a nikdy není dokonalá. Život však nečeká. Teorie, jež mají člověku pomáhat žít a jednat, musí vědu předejít a dokončit její úkol v nezralém stavu. Jsou možné jen tehdy, když praktické požadavky a životní potřeby pohánějí myšlení kupředu, daleko před to, co dokáže potvrdit věda. I ta nejracionálnější a nejvíce laicizovaná náboženství se tedy nemohou a nikdy nebudou moci obejít bez zvláštního druhu spekulace, který se sice vztahuje ke stejným věcem jako sama věda, ale přesto není přísně vědecký: tajemná tušení a pocity tu často stojí na místě logického uvažování. Tato spekulace se tedy svým způsobem podobá té, s níž se setkáváme v náboženských systémech minulosti, a zároveň se od ní svým způsobem liší. Přestože si náboženství osobuje právo předčít vědu, mělo by ji nejdříve poznat a nechat se jí inspirovat. Věda má jistou autoritu, a s tou je třeba počítat. Je-li to nutné, může zajít dále než ona, ale stále je z ní třeba vycházet. Nelze potvrdit nic, co věda popírá, popřít nic, co dokazuje, ustanovit nic, co se přímo nebo nepřímou neopírá o její principy. Víra již tedy nemá nad systémem idejí, které nazýváme náboženskými, tutěž nadvládu jako kdysi. Proti ní se tyčí mocný nepřítel, který vznikl z ní samé a který ji neustále podrobuje kritice a kontrole. A vše, zdá se, nasvědčuje tomu, že tato kontrola bude stále rozsáhlejší a účinnější, přestože meze jejího budoucího vlivu ještě nelze odhadnout.

III

Základní vědecké pojmy jsou náboženského původu; jak se však mohly zrodit z náboženství? Na první pohled je zřejmé, jaký vztah může být mezi logikou a náboženstvím. Skutečnost, již vyjadřuje náboženské myšlení, je společnost, a proto lze otázku položit i jiným způsobem, a všechny obtíže se tak projeví daleko jasněji: co mohlo učinit sociální život tak důležitým zdrojem života logického? Zdálo by se, že jej k tomu nic nepředurčovalo, protože lidé se přece nezačali sdružovat proto, aby uspokojili svou potřebu spekulace.

Možná se bude zdát příliš smělé, že se na tomto místě chceme věnovat tak složitému problému. Abychom jej mohli uspokojivě zhodnotit, bylo by třeba lépe prozkoumat i sociologické podmínky poznání. Zatím jen začínáme některé z nich rozpoznávat. Tato otázka je však natolik důležitá a vše, co v této studii předcházelo, ji vlastně implikuje do té míry, že se musíme alespoň pokusit na ni odpovědět. Navíc lze již nyní pojmenovat některé obecné principy, jež mohou napomoci jejímu rozřešení.

Materiálem logického myšlení jsou pojmy. Ptát se, jak mohla společnost hrát tak významnou roli při zrodu logického myšlení, je tedy totéž, jako si klást otázku, jakou mohla hrát roli při utváření pojmu.

Nejčastěji se stává, že je v konceptu spatřována obecná idea, a problém se proto zdá neřešitelný. Každý jedinec ve skutečnosti dokáže svými vlastními silami srovnávat vjemy nebo obrazy, odhalovat, co mají společného, zkrátka zobecňovat. Jen stěžejí lze tedy zjistit, proč by mělo být zobecňování možné jen v rámci a prostřednictvím společnosti. V první řadě je však nepřipustné, aby logické myšlení bylo charakterizováno výhradně prostřednictvím co nejširšího záběru představ, z nichž sestává. Pokud na jednotlivých myšlenkách není nic logického, proč by tomu mělo být jinak s obecnými představami? Obecné existuje pouze v jednotlivostech; je vlastně zjednodušenou a ochuzenou jednotlivostí. Prvé tedy nemůže mít jiné vlastnosti ani privilegia než druhé. A naopak, pokud se i omezené konceptuální myšlení může vztahovat na rod, druh, variantu, proč by nemohlo být vztaženo i na jedince, to jest na hraniční případ, k němuž ve zmenšené podobě směřuje? Ve skutečnosti existuje řada pojmů, jejichž předmětem je individuum. Bohové jsou v každém náboženství navzájem rozdílnými individualitami, a to i přesto, že zůstávají představami a nejsou vjemy. Každý národ si své historické a legendární hrdiny představuje jinak, v závislosti na době; tyto představy jsou konceptuální. Každý z nás má navíc nějakou

představu o jednotlivcích, s nimiž je v nějakém styku, o jejich povaze a fyziognomii, o charakteristických rysech jejich fyzické a morální povahy: tyto představy jsou skutečnými pojmy. Je samozřejmé, že obvykle vznikají značně primitivním způsobem, ale ani mezi vědeckými pojmy není mnoho takových, jež by s ohledem na svůj předmět byly naprosto přesné. Z tohoto hlediska je mezi oběma skupinami jen malý rozdíl.

Pojem je tedy třeba definovat prostřednictvím jiných charakteristik. Od všech druhů smyslových představ (pocitů, vjemů, obrazů) se liší následujícím způsobem.

Smyslové představy nepřetržitě plynou; jedna pohání druhou jako vlny v řece a ani v době, kdy trvají, nejsou neměnné. Každá z nich má v okamžiku svého vzniku určitou funkci. Nikdy si nemůžeme být jisti tím, že máme stejný vjem jako poprvé. I kdyby se vnímaná věc nijak nezměnila, my už jsme jiní. Pojem naopak stojí jaksi mimo čas a proměny, stojí mimo jakýkoli pohyb, řekli bychom, že je ve zcela jiné oblasti lidského myšlení, v oblasti mnohem jasnější a klidnější. Nepodléhá žádnému spontánnímu vnitřnímu vývoji, a naopak odolává jakékoli změně. Je to způsob myšlení, který je v každém okamžiku pevný a přesně vykrystalizovaný.⁸ Zůstává-li tím, čím má být, je neměnný. Změní-li se, pak to není tím, že by to pro něj bylo přirozené, ale proto, že jsme v něm objevili nějaký nedostatek, který musí být opraven. Pojmový systém, jehož prostřednictvím v běžném životě myslíme, je systémem vyjádřeným v základní slovní zásobě našeho mateřského jazyka. Každé slovo odpovídá nějakému konceptu. Jazyk je totiž fixovaný a mění se jen velmi pomalu. Totéž platí pro organizování pojmů, jež vyjadřuje. Ve stejné situaci se nachází i vědec, který stojí před odbornou terminologií svého vědního oboru, a tudíž i před zvláštním pojmovým systémem, jemuž tato terminologie odpovídá. Může přirozeně inovovat, ale tyto inovace jsou vždy jistým druhem násilí páchaného na zavedených formách myšlení.

Pojem je relativně nehybný a zároveň universální anebo se universálním může stát. Pojem není mým pojmem, sdílím jej s ostatními lidmi anebo jim jej alespoň mohu vysvětlit. Naopak stav svého vědomí nikomu jinému předat nedokážu; tak úzce souvisí s mým organismem a s mou osobností, že je od nich neoddělitelný. Jediné, co mohu udělat, je vyzvat druhého, aby se postavil před stejný předmět jako já a nechal

⁸ W. James, *The Principles of Psychology*, I, str. 464.

jej na sebe působit. Naopak konverzace, intelektuální styk mezi lidmi, je založena na výměně pojmů. Pojem je v podstatě neosobní představou: jeho prostřednictvím spolu jednotlivá lidská vědomí komunikují.⁹

Takto definovaná povaha pojmu prozrazuje jeho původ. Je-li všem společný, pak musí být výtvorem skupiny. Nenese stopy žádného konkrétního rozumu, což znamená, že vznikl díky jediné společné inteligenci, která je souhrnem a zdrojem všech ostatních. Kolektivní představy jsou stabilnější než představy individuální, a jsou proto stálejší než pocity nebo představy. Jediné je totiž vnímavý i k těm nejmenším změnám, k nimž dochází uvnitř něho nebo v jeho okolí, avšak mentální stav společnosti mohou ovlivnit jen skutečně významné události. Kdykoli se setkáme s nějakým *typem*¹⁰ myšlení nebo jednání, jemuž bez rozdílu podléhají všechna individuální vědomí i vůle, pak lze v tomto druhu nátlaku rozpoznat vliv kolektivu. Navíc jsme si již dříve řekli, že pojmy, jejichž prostřednictvím běžně myslíme, jsou zakotveny ve slovní zásobě. Není totiž pochyb o tom, že jazyk a následně i jím vyjádřený pojmový systém, je výsledkem kolektivní práce. Vyjadřuje způsob, jímž si celá společnost představuje předměty ve své každodenní zkušenosti. Pojmy odpovídající jednotlivým prvkům jazyka jsou tedy kolektivními představami.

O tomtéž svědčí i sám obsah pojmů. Ani mezi běžně užívanými slovy se ve skutečnosti nevyskytují žádná, jejichž význam by nepřesahoval naši osobní zkušenost. Často se stává, že nějaký termín vyjadřuje věci, které jsme nikdy nespátřili, událost, kterou jsme nikdy nezažili ani jsme nebyli jejími svědky. I když některé z věcí, k nimž se vztahuje, známe,

⁹ Tato universalita pojmu nesmí být směřována s jeho obecností, jde o dvě rozdílné věci. Universalitou nazýváme tu vlastnost pojmu, díky níž je sdílitelný velkému množství lidí, potažmo všem. Tato srozumitelnost je naprosto nezávislá na šíři jeho obecného významu. I takový pojem, který se vztahuje pouze k jednomu objektu, a jeho význam je proto velmi úzký, může být i přesto universální v tom smyslu, že znamená pro všechny totéž: příkladem je pojem božstva.

¹⁰ Lze namítnout, že opakování vede u jednotlivce často k fixaci a krystalizaci způsobů myšlení do podoby návyků, které odolávají veškerým změnám. Zvyk je však pouze sklon automaticky opakovat za stejných okolností určité jednání nebo myšlení. Neimplikuje však, že by toto jednání nebo myšlení bylo nějakým exemplárním typem, který by se rozumu a vůli nabízel či vnucoval. Společenské jednání může a musí být předpokládáno pouze tehdy, je-li onen typ předem ustanoven, tedy existuje-li nějaké pravidlo či norma.

slouží jedině jako ilustrační příklady, ale samy o sobě by k jejímu vytvoření nikdy nestačily. V jediném slovu je tedy zhuštěná celá věda, na níž jsem se nikdy nepodílel a která je víc než individuální. Přesahuje mne natolik, že si nikdy ani nebudu schopen osvojit všechny její poznatky. Kdo z nás zná všechna slova jazyka, jímž mluví, a navíc ještě všechny významy každého slova?

Tato poznámka nám pomůže objasnit, v jakém smyslu je míněno naše tvrzení, že pojmy jsou kolektivními představami. Celé sociální skupině jsou společné nikoli proto, že jsou snadným prostředníkem mezi individuálními představami, jež si navzájem odpovídají. V tomto případě by byly co do intelektuálního obsahu mnohem chudší než tyto individuální představy, ale ony jsou ve skutečnosti nabity poznáním přesahujícím poznání prostého člověka. Nejsou abstrakty, jež by se konkretizovala teprve v jednotlivých vědomích, ale představami stejně konkrétními, jako jsou představy, jež si člověk vytváří například o svém bezprostředním okolí. Odpovídají způsobu, jímž ona zvláštní bytost – společnost – myslí věci ve své vlastní zkušenosti. Jsou-li pojmy ve skutečnosti nejčastěji obecnými idejemi a vyjadřují-li spíš kategorie a třídy než jednotlivé předměty, je to proto, že jedinečné a proměnlivé vlastnosti individua zajímají společnost jen málo. Společnost už jen kvůli jejímu rozsahu dokáže ovlivnit pouze jejich obecné a trvalé vlastnosti. Její pozornost se tedy týká právě tohoto aspektu: již od své přirozenosti táhne k tomu, vidět věci ve velkých celcích a v nejcharakterističtějších podobách. Není to však vždy pravidlem, a i když má tento druh představ obecný charakter, je dílem společnosti, která do něj promítá svou zkušenost.

V tom spočívá hodnota kolektivního myšlení, kterou mu přisuzujeme. Kdyby byly pojmy jen obecnými idejemi, nedokázaly by poznání příliš obohatit; obecné – jak jsme si již řekli – nikdy neobsahuje nic víc než jedinečné. Protože jsou však především kolektivními představami, obohacují naši osobní zkušenost o moudrost a poznání, jež celá společnost nahromadila během staletí. Myslet prostřednictvím pojmů neznamená jen vidět reálné věci z jejich obecné stránky, ale znamená to vystavit pocit světlu, které jej osvětluje, proniká jím a proměňuje jej. Chápat nějakou věc zároveň znamená lépe porozumět jejím základním prvkům a zařadit ji do nějaké souvislosti; každá civilizace má totiž určitý pevný systém pojmů, který je pro ni charakteristický. Tváří v tvář tomuto systému idejí je individuální rozum ve stejné situaci jako Platónův voůs ve světě idejí. Snaží si je přivlastnit, neboť je to předpokladem

komunikace s jeho bližními. Toto přivlastnění však není nikdy dokonalé. Každý z nás je vidí po svém. Existují přivlastnění, jež se zcela vymykají našemu chápání a zůstávají zcela mimo ně; jiné jsme schopni pochopit jen z určité stránky. Také je mnoho těch, které ve svém myšlení zcela zbavujeme jejich podstaty, protože jsou již od přirozenosti kolektivní, a lze je tudíž individualizovat jedině s řadou změn, retuší – a tedy vlastně překrouceně. Proto také často míváme problémy se vzájemným porozuměním a proto si mnohdy navzájem lžeme, aniž bychom si toho byli vědomi: užíváme stejná slova, ale nepřikládáme jim stejný význam.

Nyní už chápeme, jakou roli hraje společnost při zrodu logického myšlení. Logické myšlení je možné teprve v okamžiku, když člověk dospěje k bodu, kdy je za pomíjivými představami pocházejícími ze smyslové zkušenosti schopen zahlédnout svět neměnných ideálů, společnou základnu veškerého lidského rozumu. Myslet logicky znamená vlastně myslet do jisté míry neosobně, znamená to myslet *sub specia aeternitatis*. Neosobnost a stálost jsou dvěma základními znaky pravdy. Logický život totiž zjevně předpokládá, aby člověk alespoň mlhavě tušil, že existuje nějaká pravda, která je zcela odlišná od smyslových dojmů. Jak ale k tomuto zjištění dospěl? Nejčastěji se tato pravda vysvětluje tím, že vyvstala před člověkem v okamžiku, kdy poprvé otevře oči. V naší bezprostřední zkušenosti však není nic, co by ji mohlo být jen naznačovat, naopak jí řada věcí spíš protirečí. Však také dítě ani zvíře o ní nemají ani potuchy. Dějiny navíc dokazují, že vznikala po celá staletí. V západním světě se poprvé projevila v myšlení řeckých filosofů, kteří si ji poprvé uvědomili i se všemi důsledky. Tento objev byl skutečným překvapením, které se Platónovi podařilo vyjádřit nádherným jazykem. Přestože tato idea byla vyjádřena filosofickým jazykem až v této době, existovala již dříve jako nejasné tušení. Právě filosofové se snažili objasnit toto tušení, ale rozhodně jej nestvořili oni. Předpokladem toho, aby o něm mohli uvažovat a analyzovat jej, byla jeho danost a oni se jen snažili odhalit jeho původ, tedy zkušenost, na níž se zakládá. Jeho původcem je kolektivní zkušenost. Neosobní myšlení se lidstvu poprvé zjevilo právě v podobě kolektivního myšlení. Žádnou jinou možnost si nedokážeme přestavit. Už jen z toho důvodu, že existuje společnost, musí kromě individuálních pocitů a představ existovat zároveň i celý systém představ, jež mají zázračné vlastnosti. Díky nim si lidé navzájem rozumí, chápou jeden druhého. Tyto představy mají obrovskou moc, svůj morální ascendent, díky němuž ovládnou každé jednotli-

vé vědomí. Od tohoto okamžiku si jedinec alespoň nejasně uvědomuje, že nad jeho soukromými představami existuje svět typizovaných pojmů, podle nichž musí své vlastní myšlenky usměrňovat. Začíná chápat, že nad ním stojí celá intelektuální říše, do níž patří, a která mu zároveň vévodí. To je první tušení existence říše pravdy. Je přirozené, že od chvíle, kdy začne tušit tuto nadřazenou intelektuální moc, napne všechny své síly k tomu, aby ji poznal; snaží se pochopit, odkud tyto představy čerpají svá výsadní práva, a jakmile má za to, že je odhalil, začne sám tohoto zdroje využívat pro své vlastní účely: to znamená, že si sám začne osobovat právo vytvářet pojmy. Schopnost formulování pojmů se tedy individualizuje. Abychom však lépe pochopili funkci této schopnosti, musíme ji vztáhnout k příslušným společenským podmínkám.

Lze namítnout, že pojem chápeme pouze z jedné jeho stránky, že jeho prvořadou úlohou není zaručit soulad myšlení jednotlivých lidí, ale spíš uvést myšlení do souladu s přirozeností věcí. Zdá se, že pojem může existovat pouze pod podmínkou, že je naprosto pravdivý, tedy objektivní, a že jeho neosobnost je pouze důsledkem jeho objektivnosti. Lidské myšlení by se mělo shodovat na co nejadekvátnejším myšlení věcí. Nepopíráme, že by vývoj pojmového myšlení neprobíhal alespoň částečně v tomto směru. Pojem, který byl původně považován za pravdivý, protože je kolektivní, má tendenci stávat se kolektivním právě proto, že je pravdivý. Dříve než mu dáme svou důvěru, žádáme od něj záruky. Především však nesmíme ztrácet ze zřetele, že naprostá většina pojmů, které používáme, nevznikla zcela metodicky. Pocházejí z jazyka, tedy ze společné zkušenosti, aniž by byly předem podrobeny nějaké kritice. Vědecky a kriticky vypracované pojmy jsou dodnes v naprosté menšině. Mezi těmito pojmy a pojmy, jejichž hodnota je založena výhradně na tom, že jsou kolektivní, je jen velmi malý rozdíl. Kolektivní představa už jen tím, že je kolektivní, nese záruku objektivnosti. Nemohla by přece bezdůvodně zobecnět ani se udržet při životě. Kdyby neodpovídala přirozenosti věcí, nemohla by trvale ani všeobecně ovlivňovat lidské myšlení. Důvěra ve vědecké pojmy se zakládá v podstatě na faktu, že jsou metodicky ověřitelné. Kolektivní představa je totiž stále ověřována: lidé, kteří s ní souhlasí, ji donekonečna ověřují svou každodenní zkušeností. Není tedy možné, aby neodpovídala svému předmětu. Může jej sice vyjadřovat nedokonalými symboly, ale i vědecké symboly jsou vždy jen přibližné. Právě to je základem metody, jíž jsme se drželi při studiu náboženských jevů: za axióm považuje-

me přesvědčení, že každá náboženská víra, jakkoli se může zdát podivná, má svou vlastní pravdu, kterou je třeba objevit.¹¹

Autorita pojmů, přestože jsou vytvořeny v souladu se všemi vědeckými zásadami, by naopak jen stěží mohla pocházet jen z jejich objektivní hodnoty. Na to, aby jim lidé uvěřili, nestačí, aby byly jen pravdivé. Nejsou-li v souladu s jinými vírami a jinými názory, zkrátka s celkem kolektivních představ, jsou zavrženy. Rozum se před nimi uzavírá a ony jako by neexistovaly. Stačí-li dnes k jejich důvěryhodnosti, aby jim věda vtiskla svou pečeť, je to proto, že věříme ve vědu. Tato víra se však v podstatě neliší od náboženské víry. Váha, kterou přikládáme vědě, závisí na naší představě o charakteru vědy a o její roli v životě. To znamená, že věda vlastně vyjadřuje určitý názor a i v životě společnosti se o určitý názor opírá. Názor samozřejmě lze považovat za předmět zkoumání a udělat z toho vědu – v tom vlastně spočívá sociologie. Věda o názorech však názor nevytváří, dokáže jej pouze vysvětlit nebo utvrdit. Tím jej samozřejmě dokáže změnit, ale věda závisí na názoru i tehdy, když se zdá být jeho zákonem. Ukázali jsme si přece, že síla, jíž na názory působí, závisí na názoru.¹²

Tvrdit, že pojmy vyjadřují způsob, jímž si společnost představuje různé věci, zároveň znamená tvrdit, že pojmové myšlení je stejně staré jako lidstvo samo. Skutečně v něm odmítáme spatřovat výtvar nějaké pozdější či ranější kultury. Člověk, který by neuvažoval v pojmech, by nebyl člověkem. Nebyl by totiž společenskou bytostí. Byl by redukován na individuální vjemy a vlastně by se v ničem nelišil od zvířete. Jestliže i přesto existují zastánci opačného tvrzení, pak je to možné jen proto, že pojem definovali prostřednictvím charakteristik, které pro něj nejsou podstatné. Pojem byl identifikován s obecnou ideou¹³ či s přesně vymezenou obecnou ideou.¹⁴ Za těchto okolností se mohlo zdát, že nižší společnosti pojem v pravém slova smyslu neznají, protože disponují jen velmi primitivními prostředky zobecnění a pojmy, jichž užívají, obvykle nejsou přesně vymezené. Stejně neurčitá je však i většina pojmů,

¹¹ Vidíme, že představa může jen stěží pozbýt své objektivní hodnoty, kterou jí zajišťuje její sociální původ.

¹² Viz výše, str. 231.

¹³ É. Durkheim, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, str. 131–138.

¹⁴ Tamt., str. 446.

kteří užíváme my. Snažíme se je definovat jen v diskusích nebo ve vědeckých pojednáních. Na druhou stranu jsme viděli, že vytvářet pojmy je něco jiného než zobecňovat. Myslet v pojmech neznamena jednoduše izolovat a sdružovat znaky společné určitému souboru věcí, ale podřídit proměnlivé stálému, individuální sociálnímu. A protože logické myšlení začíná s pojmem, vyplývá z toho, že existovalo odjakživa. Není ani jedno období dějin, kdy by lidé nežili v chronickém zmatku a protikladech. Logika si samozřejmě nemohla udržet žádné vlastnosti, jež pro ni byly v jednotlivých dobách charakteristické, a vyvíjela se stejně jako samy společnosti. Avšak i přesto, že tyto rozdíly jsou citelné, neměly by zakrýt shody, jež nejsou o nic méně podstatné.

IV

Nyní se můžeme konečně věnovat poslední otázce, kterou jsme si položili již v úvodu¹⁵ a která se jako červená nit vinula celou knihou. Všimli jsme si, že alespoň některé kategorie věcí jsou sociální. Je třeba zjistit, odkud tato jejich vlastnost pochází.

Už jen proto, že jsou to pojmy, je přirozeně jasné, že jsou dílem kolektivu. Dokonce ani neexistují žádné jiné pojmy, jež by se stejnou měrou vyznačovaly znaky, podle nichž se pozná kolektivní představa. Ve skutečnosti jsou natolik stálé a neosobní, že bývají často považovány za naprosto universální a neměnné. Navíc vyjadřují základní podmínky mezilidského dorozumívání, a proto je zřejmé, že mohly vzniknout jedině ve společnosti.

V jejích případech jde však o složitější problém: jsou totiž sociální v jiném slova smyslu a jaksí na druhém, vyšším stupni. Nejen že pocházejí ze společnosti, ale zároveň vyjadřují sociální věci. Nejen že je vytvořila společnost, ale jejich obsahem jsou různé aspekty sociálního bytí. Kategorie rodu byla původně nerozlišitelná od pojmu lidské skupiny, v základu kategorie času stojí rytmus sociálního života, základem kategorie prostoru se stal prostor obývaný společností. Kolektivní síla se stala prototypem pojmu příčinné síly, základní složky kategorie kauzality. Přesto se tyto kategorie nevztahují jen na sociální říši, ale na celou skutečnost. Jak došlo k tomu, že vzory, podle nichž byly tyto kategorie utvořeny, pocházejí ze společnosti?

¹⁵ Viz výše, str. 26.

Umožnil to fakt, že jde o výsadní pojmy, jež hrají v poznání nezastupitelnou roli. Funkcí kategorií je vlastně ovládat a zahrnovat všechny ostatní pojmy. Jsou pevným rámcem duševního života. Aby však takovému cíli mohly dostát, musely vzniknout na základě podobné významné skutečnosti.

Vztahy, jež vyjadřují, samozřejmě implicitně existují v každém individuálním vědomí. Každý jedinec žije v určitém čase a má určitý smysl pro časovou orientaci. Nachází se v určitém bodu vesmíru a podařilo se dokázat, že všechny jeho vjemy mají v sobě cosi prostorového.¹⁶ Cítí podobnosti, v jeho nitru se příbuzné představy navzájem vyvolávají, sblížují a každá takto nově vzniklá představa již v sobě má cosi generickeho. Zakouší také jistou pravidelnost v souslednosti jednotlivých věcí; zvíře toho není schopno. Tyto vztahy se však týkají přímo individua, které se jimi obírá, a tudíž představa, již si o nich utvoří, nemůže přesáhnout jeho úzký osobní horizont. Generické obrazy – vznikající v mé vlastní představivosti splýváním podobných obrazů – představují výhradně předměty, jež bezprostředně vnímám. Není v nich obsaženo nic, co by mi mohlo vnuknout ideu třídy, tedy rámce, který může obsahovat celou skupinu všech předmětů vyhovujících dané podmínce. Navíc bychom již předem museli mít ideu skupiny, kterou však náš vnitřní život nedokáže probudit. Ale především neexistuje žádná individuální zkušenost, jakkoli rozsáhlá a trvalá, jež by nám dokázala vnuknout představu o existenci nejvyššího rodu zahrnujícího všechny bytosti, na němž všechny ostatní rody závisejí a jemuž jsou podřízeny. Tento pojem *všeho*, který je základem klasifikací, o nichž jsme hovořili, nemůže pocházet z individua, které je ve vztahu k celku pouhou částí a dokáže obsáhnout jen zlomek skutečnosti. Přesto neexistuje žádná důležitější kategorie, a protože úlohou kategorií je zahrnovat všechny ostatní pojmy, kategorií *par excellence* se zdá být pojem *totality*. Přestože jej teoretikové poznání obvykle postulují jako samozřejmost, nekonečně přesahuje jakékoli samostatné individuální vědomí.

Ze stejného důvodu nemůže být nikdy ani prostor, který znám prostřednictvím svých smyslů, jehož jsem středem a v němž je vše uspořádáno ve vztahu ke mně, celým prostorem v obecném slova smyslu, který zahrnuje všechny jednotlivé konkrétní rozměry a v němž jsou tyto prostory navíc uspořádané vzhledem k neosobním výcho-

¹⁶ W. James, *The Principles of Psychology*, I, str. 134.

diskům, jež jsou pro všechny stejná.¹⁷ Totéž platí pro konkrétní čas, který cítím plynout a jímž jsem unášen, ani ten mi nemůže poskytnout představu o čase v obecném slova smyslu. První pojem vyjadřuje pouze rytmus mého individuálního života, zatímco druhý by měl vyjadřovat takový rytmus života, který neodpovídá žádnému konkrétnímu jedinci, ale na němž se podílejí všichni. Stejně tak i pravidelná opakování, jehož si mohu všimnout ve střídání svých vjemů, může mít hodnotu pouze pro mne; vysvětlují, jak je možné, že nastane-li jev, po němž vždy a pravidelně následuje tatáž sekvence dalších, již tento důsledek očekávám. Tento stav osobního očekávání však nelze zaměňovat s universálním řádem následnosti, který platí pro každý lidský rozum i pro všechny události.

Svět, vyjádřený úplným systémem pojmů, je světem, jak si jej představuje společnost, a proto nám nejobecnější ideu toho, jak si ho máme představovat, může poskytnout jediné společnost. Předmět, jímž je svět, může být pochopen jen subjektem, který zahrnuje všechny ostatní subjekty. Svět existuje jen tehdy, je-li myšlen; a protože ve své totalitě může být myšlen jediné společností, stává se její součástí, jedním z prvků jejího vnitřního života. Společnost se tak stává nadřazeným rodem, nad nímž už nic neexistuje. Pojem totality je abstraktní podobou pojmu společnosti. Společnost je celkem, který zahrnuje všechny ostatní věci, nejvyšší třídou, která je pojátkem všech ostatních tříd. Jde o hluboce zakořeněný princip všech primitivních klasifikací, v nichž jsou bytosti ze všech říší roztrženy a zařazeny do společenského rámce, stejně jako člověk.¹⁸ Je-li však svět součástí společnosti, pak prostor, který společnost zaujímá, splývá s prostorem v obecném slova smyslu. Všimli jsme si, že každé věci přísluší ve společenském prostoru určité místo: důkazem toho, nakolik se obecný prostor liší od jakékoli jiné konkrétní rozlohy vnímatelné našimi smysly, je, že toto umístění je naprosto ideální a v ničem se nepodobá lokalizaci vytvářené na základě smyslové zkušenosti.¹⁹ Rytmus ko-

¹⁷ O prostoru a čase se často mluví, jako by šlo o pouhé abstraktní redukce konkrétní rozlohy nebo konkrétního trvání, pochopitelné individuálním vědomím. Ve skutečnosti jsou to však představy zcela jiného druhu, jež vznikly z jiných prvků, na zcela odlišném základě a za zcela jiným účelem.

¹⁸ Pojem totality, pojem společnosti i pojem božstva jsou pravděpodobně ve své podstatě jen různé aspekty jednoho a téhož pojmu.

¹⁹ Viz É. Durkheim, *De quelques formes primitives de classification*, str. 40 n.

lektivního života ze stejného důvodu zahrnuje a ovládá všechny rozmanité rytmy jednotlivých individuálních životů, z nichž se skládá. Čas, který jej vyjadřuje, proto zahrnuje a ovládá všechna konkrétní trvání. Je to čas v obecném slova smyslu. Dějiny světa nebyly dlouho ničím jiným než jedním z aspektů dějin společnosti. První začíná s druhým; jednotlivá období prvního jsou určována obdobími druhého. Měřítkem tohoto neosobního a globálního trvání a zároveň tím, co stanovuje pevné body, s jejichž pomocí se toto trvání dělí a organizuje, jsou dostředivé nebo odstředivé pohyby společnosti: její shromažďování a rozptylování. Obecněji řečeno, jde o pravidelně se opakující potřebu obnovy. Tyto kritické momenty se nejčastěji pojí s nějakým materiálním jevem – jako například pravidelné vycházení nějaké hvězdy nebo střídání ročních období –, protože k tomu, aby všichni pocítili celou tuto sociální organizaci, jsou nutná objektivní znamení. Totéž platí pro kauzální vztah od okamžiku, kdy jej skupina kolektivně ustanoví – tehdy se stává nezávislým na jakémkoli individuálním vědomí a přesahuje všechny lidi a všechny konkrétní události. Je to zákon, který má nadosobní hodnotu. Již jsme si ukázali, že vznikla právě takto.

Zcela jiné jsou příčiny, proč základní prvky obecných kategorií vznikly ze života společnosti. Stalo se tak proto, že vztahy, jež vyjadřují, si lidé mohli uvědomit pouze ve společnosti a jejím prostřednictvím. V jistém slova smyslu jsou imanentní každému lidskému životu, avšak člověk neměl důvody ani prostředky k tomu, aby se jim učil, uvažoval o nich, řídil se jimi nebo je přetvářel do pojmů. Aby se sám dokázal orientovat v prostoru nebo aby poznal, v jakém okamžiku má uspokojovat ty které organické potřeby, nepotřeboval žádný obecný pojem prostoru ani času. I zvířata přece dokážou najít cestu na známá místa; ve správnou chvíli se na ně vracejí a nepotřebují k tomu žádné kategorie. Jejich vjemy je vedou naprosto automaticky. Kdyby měly pohyby člověka uspokojit pouze jeho samotného, také by mu stačily jen vjemy. Na to, abychom zjistili, že nějaká věc se podobá jiným, které jsme už viděli, nepotřebujeme tyto věci dělit do rodů ani druhů. K navození pocitu podobnosti stačí, že podobné obrazy mají samy od sebe sklon se vyvolávat a splývat. Pocit, že jsme něco již viděli nebo zažili, neimplikuje žádné třídění. Abychom věci, které je třeba vyhledávat, rozlišili od těch, před nimiž se máme mít na pozoru, stačí logicky spojit účinky jedněch i druhých s jejich příčinami, protože zde je ve hře pouze osobní prospěch. Pro naši vůli je naprosto bezpečným průvodcem čistě empirická následnost, silně zakoušené vztahy mezi konkrétními představa-

mi. Stejně se řídí i zvířata a nic víc nepotřebuje ani naše vlastní chování. Obezřetný člověk je ten, který přesně ví, co má udělat, ale obvykle to nedokáže vyjádřit v podobě pravidla.

Se společností se to má jinak. Společnost je možná až tehdy, když jsou všichni lidé i věci roztrženi do různých skupin, tedy klasifikováni, a když jsou navíc podle svého vztahu k ostatním klasifikovány i tyto skupiny. Společnost tedy předpokládá vědomou organizaci, která není ničím jiným než touto klasifikací. Tato společenská organizace se přirozeně promítá i do prostoru, který společnost obývá. Aby se zamezilo jakýmkoli střetům, je třeba, aby každé skupině připadlo určité místo. Jinak řečeno, je třeba, aby totalita prostoru byla rozdělena, rozrůzněna, orientována a aby toto rozdělení a orientaci všichni uznávali. Nicméně svolání ke slavnosti, k lovu či k vojenské výpravě na druhé straně implikuje přesné určení data, na němž se všichni shodnou, a tím se vymezí společný čas, který budou všichni vnímat stejně. Společné úsilí lidí o dosažení stejného cíle je konečně možné jen tehdy, když se shodnou na vztahu mezi tímto cílem a prostředky k jeho dosažení, tedy když všichni, kdo se na takovém podniku podílejí, připouštějí stejný kauzální vztah. Nepřekvapí nás tedy, že sociální čas, sociální prostor, sociální třídy a kolektivní kauzalita stojí u zrodu odpovídajících kategorií, protože lidské vědomí tyto různé vztahy poprvé jasně pochopilo právě v jejich sociální podobě.

Lze tedy shrnout, že lidská společnost není ani zdaleka nelogickou nebo alogickou bytostí, ani bytostí nekoherentní a fantaskní, za niž bývá často považována. Právě naopak – kolektivní vědomí je nejvyšší formou duševního života, protože je vědomím vědomí. Stojí mimo všechny individuální a dílčí nahodilosti a všechny věci spatřuje v jejich stálé a základní podobě, kterou zachycuje ve sdílitelných pojmech. Vše vidí z nadhledu a zároveň se všemi konečnými důsledky. V každém okamžiku zahrnuje společnost veškerou známou realitu, a proto jedině ona dokáže poskytnout lidskému vědomí pevný rámec, který zahrnuje všechny bytosti a umožňuje je myslet. Tento rámec nevytváří uměle, ale nachází jej v sobě samé a pouze si jej jasně uvědomuje. Rámec zahrnuje všechny způsoby bytí, s nimiž se lze setkat na libovolném stupni reality, které se však v plném světle projeví až na samém vrcholku, protože nezměrná komplexnost duševního života vyžaduje dosažení vyššího stupně vývoje vědomí. Přisuzovat logickému myšlení sociální původ tedy neznamená jej snižovat, zpochybňovat jeho hodnotu a redukovat jej na jakýsi systém umělých kombinací, ale naopak jej uvést do vztahu

k věci, která jej zcela přirozeně implikuje. To samozřejmě neznamená s jistotou tvrdit, že takto vypracované pojmy jsou adekvátní daným předmětům. Je-li společnost ve vztahu k jedinci něčím universálním, neznamená to, že by sama přestala být individualitou s vlastní fyziologií a idiosynkretismy. Je konkrétním subjektem, který tudíž konkretizuje vše, co myslí. Kolektivní představy tedy zahrnují rovněž subjektivní prvky, které je třeba odstraňovat, aby se tyto představy co možná nejvíce přiblížily věcem. Ať už byly původně sebeprimitivnější, je jisté, že právě ony zasely sémě nové mentality, jíž by člověk svými vlastními silami nemohl nikdy dosáhnout. V tomto okamžiku se otevřela cesta ke vzniku a dalšímu samostanému rozvoji stálého, neosobního a organizovaného myšlení.

Příčiny tohoto vývoje se navíc příliš neliší od prvotního podnětu. Logické myšlení se neustále zbavuje počátečních subjektivních prvků nikoli proto, že do vývoje zasáhly mimosociální faktory, ale proto, že se stále více rozvíjí nový život společnosti. Jde o internacionální život, jehož cílem je universalizovat náboženskou víru. S jejím postupným šířením se rozšiřují i kolektivní obzory. Společnost přestává být celkem *par excellence* a stává se částí daleko většího celku s nedefinovatelnými a stále se rozšiřujícími hranicemi. Následkem toho přestanou být všechny věci součástí původních sociálních rámců a žádají si organizaci na základě svých vlastních principů. Logická organizace se tedy liší od organizace sociální a stává se na ní nezávislou. Zdá se, že pouto, jež původně spojovalo myšlení s určitými kolektivními individualitami, se právě tímto způsobem postupně uvolňovalo a stávalo se stále neosobnější a universálnější. Myšlení, které je člověku skutečně vlastní, není žádným primitivním faktem. Je produktem historie, je jakousi ideální hranicí, k níž se neustále přibližujeme, ale jíž patrně nikdy nedosáhneme.

Mezi vědou na straně jedné a morálkou a náboženstvím na straně druhé není tedy žádný rozpor, o němž se tak často uvažovalo, ale tyto různé druhy lidské aktivity mají jeden a týž zdroj. To jasně pochopil již Kant, který spekulativní a praktický rozum považoval pouze za různé aspekty téže schopnosti. Jejich jednota spočívá podle něj v tom, že se oba obrácejí k universálnímu. Uvažovat racionálně znamená uvažovat podle zákonů, jež platí pro všechny rozumně uvažující bytosti; jednat morálně znamená řídit se maximami, které platí pro vůli každého jednotlivce bez výjimky. Jinak řečeno, věda a morálka předpokládají, že jedinec je schopen povznést se nad své vlastní stanovisko a žít neosobní

život. Právě to je nepochybně společným rysem všech vyšších forem myšlení a jednání. Kantiánství nevysvětluje pouze to, odkud se vzal tento rozpor, k němuž člověk dospěl. Proč se člověk cítí nucen překročit svou vlastní individuální přirozenost a naopak, proč se neosobní zákon musí svým vtělením v individuum zcela zničit? Lze říci, že existují dva zcela protikladné světy a my patříme do obou zároveň: na jedné straně je to hmotný svět a svět smyslů, na druhé straně svět čistého a neosobního rozumu? Tím však jen opakujeme otázku a ani neužíváme příliš odlišných slov: jde totiž právě o zjištění, proč musíme vést dvě existence zároveň. Proč tyto dva světy, které si zdánlivě protřečejí, nezůstanou prostě zcela mimo sebe? Co je nutí, aby se navzdory rozporům neustále prostupovaly? Jediné vysvětlení, které kdy bylo na tuto naléhavou otázku navrženo, je hypotéza o prvotním hříchu a pádu člověka, se všemi jejími problémy, které zde není třeba znovu vyjmenovávat. Naopak, jakmile přiznáme, že neosobní rozum není ničím víc než jiným jménem pro kolektivní myšlení, celé tajemství se rozplyne. Kolektivní myšlení je totiž možné pouze ve shromáždění individuí – předpokládá je, a ona na oplátku předpokládají je. Mohou totiž přežít jen díky tomu, že se sdružují. Vláda neosobních účelů a neosobní pravdy je možná jen díky souhře vůle jednotlivých lidí a jejich senzibility. Na této souhře se podílejí ze stejného důvodu jako na vzájemné spolupráci. Je v nás tedy cosi neosobního, právě tak jako v nás je i cosi sociálního, a protože sociální život zahrnuje jak představy, tak jednání, přirozeně existují neosobní myšlenky i neosobní činy.

Někoho možná překvapí, že ke společnosti nyní vztahujeme nejvyšší vývojové formy lidské mentality. S ohledem na váhu je příčina, jakou přisuzujeme důsledkům, velmi prostá. Mezi světem smyslů a chutí na straně jedné a světem morálky na straně druhé je vzdálenost tak velká, až se zdá, že druhý musel být k prvnímu připojen jediné aktem stvoření. – Přisuzovat společnosti tak významnou úlohu v procesu zrodu naší přirozenosti neznamená popírat stvoření. Společnost má tvůrčí sílu, již se nevyrovná síla žádné jiné bytosti. Každé stvoření je vlastně produktem nějaké syntézy, není žádnou tajemnou operací, jež by se vymykala vědě i rozumu. Jsou-li tedy syntézy jednotlivých představ, k nimž dochází uvnitř každého kolektivního vědomí, již samy původci inovací, jakou účinnost pak musí mít obrovské syntézy vytvořené na základě všech vědomí společností! Společnost je tím nejmocnějším svazkem fyzických a morálních sil, které sledujeme v divadle přírody. Nikde jinde se nesetkáme s tak rozmanitými a tak koncentrovanými látkami.

Proto není nic překvapivého na tom, že z ní vzniká vyšší forma života, jež zpětně ovlivňuje všechny prvky, z nichž původně vychází, pozvedá je na vyšší úroveň existence a proměňuje je.

Zdá se tedy, že sociologie je přímo povolána k tomu, aby otevřela cestu nové vědě o člověku. Dosud jsme stáli před volbou mezi dvěma alternativami: buď vyšší a specifické vlastnosti člověka vysvětlit spojením s nižšími formami bytí (rozum se smysly, ducha s hmotou), což vlastně znamenalo popřít jejich specifičnost anebo je spojovat s nějakou realitou přesahující naši zkušenost, jejíž existence se sice tiše předpokládá, ale je neprokazatelná. Nicméně člověk byl zároveň považován za *finis naturae*, a to vedlo k problémům: zdálo se, že za ním už není vůbec nic, anebo alespoň nic takového, co by mohlo zajímat vědu. Od okamžiku, kdy bylo uznáno, že nad člověkem stojí společnost, která není pouze nominální bytostí stvořenou rozumem, ale je systémem aktivních sil, otevřela se cesta pro nové vysvětlení komplexnosti člověka, které podřazuje všechny jeho charakteristické vlastnosti, aniž by je muselo odsouvat mimo zkušenost. Nyní je alespoň možné před tímto extrémním řešením prozkoumat, zda to, co je v člověku, a přesto ho překračuje, nepochází z oné nadindividuální skutečnosti, ale z faktu zakotveného ve zkušenosti, jímž je společnost. V tuto chvíli samozřejmě nedokážeme odhadnout, kam až může dospět toto vysvětlení a zda se díky němu skutečně podaří překonat všechny dosavadní problémy. Nedokážeme však odhadnout ani hranici, kterou nebude moci překročit. Nyní je třeba hypotézu vyzkoušet a metodicky ji prověřovat na jednotlivých faktech. Právě o to jsme se chtěli pokusit.