

patří k za
a k nejvlí
badatelům.
základní p
vědní disc
kariéru zah
gardní uni
1902 přeše
sobil až do
ce věnova
vání spole
Od založe
ciologique
noval stu
lečností, a
společensk
ství. I kdy
vliv W. Ro
zer, nikdy
metodický
kladě vysv
ský fakt dr

*Elementární
života* byl
v roce 191
žovány za
studii v ol
ženství. Já
mismus pr
nejjednodu
a zároveň
ských skup
K jeho h
*la division
sur l'organ
périeures* (

Sociologie náboženství a teorie poznání

I

V předkládané knize chceme sledovat nejprimitivnější a nejjednodušší náboženství, které je v současné době známé, analyzovat je a pokusit se o jeho vysvětlení. Nejprimitivnějším náboženským systémem rozumíme takový systém, který splňuje dvě následující podmínky: v první řadě musí existovat v takové společnosti, která jednoduchostí svého uspořádání předčí všechny ostatní,¹ a za druhé je třeba, aby se dal vysvětlit bez využití jakéhokoli prvku vypůjčeného z jiného, staršího náboženství.

Pokusíme se uspořádání takového systému vysvětlit s přesností a důkladností etnografa nebo historika. Náš úkol tím však neskončí. Sociologie si klade jiné otázky než historie či etnografie. Nezkoumá dávno minulé formy civilizace pouze proto, aby je poznala nebo rekonstruovala, ale jako každá pozitivní věda si klade za cíl především vysvětlit nějakou aktuální realitu, která tím, že je nám blízká, ovlivňuje naše myšlenky a činy. Touto realitou je člověk, a zejména pak člověk dnešní, protože jeho chceme poznat především. Nebudeme tedy studovat ono archaické náboženství, o němž bude řeč, jen pro radost z odhalování jeho zvláštností a výjimečností. Jestliže jsme si je zvolili za předmět studia, pak je to proto, že se podle nás právě ono lépe než jakékoli jiné hodí k osvětlení náboženské podstaty člověka, a tedy k odhalení základního a stálého aspektu lidství.

Tento záměr však okamžitě vyvolá zásadní námítky. Je podivné, že na to, abychom dospěli k poznání současného lidstva, bychom se měli přenést na samý počátek dějin. Tento postup se jeví jako paradoxní zvláště ve vztahu k otázce, která nás zde zajímá. Převažuje názor, že jednotlivá náboženství nemají stejnou hodnotu ani vážnost, že neobsahují stejnou část pravdy. Zdá se tedy, že nelze srovnávat nejvyšší formy náboženského myšlení s nej-

¹ Ve stejném slova smyslu o těchto společnostech také říkáme, že jsou primitivní, a nazýváme tak i člověka v nich žijícího. Tento výraz je bezpochyby nepřesný – lze se mu však jen stěží vyhnout, a navíc při přesnějším vymezení významu pozbývá zmíněné nevýhody.

nižšími, aniž bychom prvé nesnížili na úroveň druhých. Když například připustíme, že prosté kultury australských domorodých kmenů mohou přispět k pochopení křesťanství, nezahrnuje to snad předpoklad, že obě vychází ze stejné mentality, že se opírá o stejné předsudky a spočívá na stejných omylech? Tak došlo k tomu, že význam přisuzovaný občas primitivnímu náboženství začal být považován za příznak systematické areligiozity, která sama předurčuje a ohrožuje výsledky bádání.

Na tomto místě nám nepřísluší řešit otázku, zda skutečně byli mezi badateli takoví, kteří si tuto výtku zaslouží a kteří náboženskou historii a etnografii používali jako zbraň v boji proti náboženství. Sociolog však v žádném případě nesmí zaujmout stejné stanovisko. Základním postulátem sociologie je totiž předpoklad, že žádná lidská instituce se nemůže zakládat na omylu nebo lži, bez níž by nemohla existovat. Kdyby nevycházela z přirozenosti věcí, v konfrontaci se skutečností by vždy narážela na nepřekonatelný odpor. Přistupujeme-li tedy ke studiu primitivních náboženství, činíme tak s vědomím, že vycházejí ze skutečnosti a že ji vyjadřují. Tento princip se bude během následujícího výkladu a analýz stále vracet a výčitka, kterou adresujeme stoupencům ostatních škol, od nichž se chceme distancovat, se týká právě toho, že jej opomíjely. Zvažujeme-li čistě slovní formule, pak mohou být tyto náboženské představy a praktiky bezpochyby zarážející a máme sklon považovat je za důsledek nějakého hlubokého pomýlení. Za symbolem je však třeba hledat skutečnost, jíž odráží a jež mu dodává jeho pravý význam. I ty nejbarbarštější a nejbizarnější rity či nejpodivnější mýty odrážejí nějakou lidskou potřebu, jednu ze stránek života, ať již individuálního nebo společenského. Důvody, kterými je věřící ospravedlňuje sám před sebou, mohou být – a velmi často také jsou – mylné; skutečné důvody však proto nepřestávají existovat a je to právě věda, kdo je má odhalit.

Neexistují tedy náboženství, jež by byla ve své podstatě klamná. Všechna jsou svým způsobem pravdivá: každé svým způsobem reaguje na dané podmínky lidské existence. Samozřejmě je nelze hierarchizovat – jedna mohou být nadřazena druhým na základě toho, že uvádějí do pohybu vyšší mentální činnost, jsou myšlenkově a citově bohatší, obsahují více různých konceptů a méně přímých prožitků a obrazů a jejich systém je promyšlenější. Nicméně ani jejich prokazatelně vyšší komplexnost a ideálnost nestačí na to, aby náboženství na stejných úrovních rozřadila do jednotlivých tříd. Všechna jsou náboženstvími, stejně tak jako všechny živé bytosti jsou živými bytostmi – od nejmenších plastidů až po člověka. Zaměříme-li se tedy na primitivní náboženství, nesmí se to

chápat jako zlehčování náboženství obecně, neboť tato náboženství nejsou o nic méně účtyhodná než ostatní. Odpovídají stejné potřebě, hrají stejnou roli, závisejí na stejných příčinách, a mohou proto stejně dobře pomoci odhalit povahu náboženského života, a tedy rozřešit problém, jímž se chceme zabývat.

Proč jim však dávat přednost? Proč je upřednostňovat před všemi ostatními a zvolit si je za předmět studia? Je to právě kvůli metodě, již použijeme.

Novější náboženství především nemůžeme pochopit jinak, než zkoumáním způsobu, jakým se během historie postupně utvářela. Historická analýza je vlastně jedinou metodou, kterou lze k jejich zkoumání použít. Ona jediná nám dovoluje rozložit danou instituci na její konstitutivní prvky, neboť nám ukazuje, jak tyto prvky v průběhu času jeden po druhém vznikaly. Každý z nich navíc odpovídá podmínkám, z nichž vzešel, a tím nám dává do rukou jediný prostředek, který umožní odhalit příčiny jeho zrodu. Vždy, když se snažíme vysvětlit nějakou z věcí týkajících se člověka v konkrétním časovém okamžiku – ať už je to náboženská víra, morální zásada, právní předpis, estetická činnost či ekonomický systém –, je třeba začít u její nejprimitivnější a nejprostší podoby, pokusit se odhalit charakteristické znaky, jimiž sama sebe v tomto období vlastní existence definuje, a poté ukázat, jak se krok za krokem vyvíjí a komplikuje a jakým způsobem se stává tím, čím v daném momentu je. Je tedy nasnadě, jaký význam má počáteční východisko, z něž se budou odvíjet všechny ostatní závislé články této řady postupných vysvětlení. Jedním z kartesiánských principů bylo, že v řetězci vědeckých vysvětlení má počáteční článek prvořadý význam. V základech vědy o náboženství nemůže být samozřejmě ani řeči o ideji rozpracované kartesiánským způsobem, to jest do logického konceptu čisté možnosti, vybudované pouze silou ducha. My naopak potřebujeme najít konkrétní realitu, k níž nás může dovést jen historické a etnografické pozorování. Avšak i přesto, že k této základní koncepci je třeba dospět jinými než kartesiánskými postupy, pravdou zůstává, že jakožto vědecká teze bude mít značný vliv. Teze o biologické evoluci doznaly značné změny právě poté, když bylo zjištěno, že existují jednobuněčné organismy. Stejně tak i náboženské fakty vysvětlujeme rozdílně podle toho, zda na počátek vývoje klademe naturalismus, animismus nebo jinou formu náboženství. Dokonce i badatelé s nejužší specializací – nechtějí-li se omezit na ryze teoretický problém a chtějí-li si uvědomit skutečnosti, jež analyzují – jsou nuceni přijmout za svou jednu z hypotéz a z ní vycházet. Otázky, jež si kladou, mají nutně – bez ohledu na to, zda chtějí či ne –

následující formu: co způsobilo, že naturalismus nebo animismus v daném okamžiku získal takovou a takovou podobu, proč byl obohacen nebo ochuzen tím či oním způsobem? Tomuto počátečnímu problému se nemůžeme vyhnout a námi navržené řešení nutně ovlivní vědu v jejím celku. Proto je vhodné, abychom se jím zabývali hned na počátku – a o to se právě chceme pokusit. Kromě toho má studium primitivních náboženství již samo o sobě, nehledě na všechny nepřímé důsledky, okamžitý a prvořadý význam.

Je-li užitečné vědět, v čem spočívá ten či onen náboženský systém, ještě důležitější je otázka, co je vlastně náboženství obecně. Tento problém odpradáвна budil pozornost filosofů, a to nikoli bezdůvodně, neboť se dotýká celého lidstva. Bohužel metoda, kterou filosofové k jeho řešení obvykle užívají, je čistě dialektická: omezují se na analyzování představy, již o náboženství mají, a výsledky této mentální analýzy ilustrují příklady vypůjčenými z těch náboženství, která nejlépe naplňují jejich ideál. Přestože filosofickou metodu je třeba opustit a hlavní problém zůstává stále nedotčený, filosofie vykonala obrovskou službu už jen tím, že se vzepřela pohrdání vědců, a tak zabránila jeho úplnému zapomenutí. Lze jej totiž uchopit jinými způsoby. [Protože všechna náboženství jsou srovnatelná a protože jsou všechna stejného rodu, mají nutně mnohé společné základní prvky.] Tím však nemíníme jen vnější a viditelné rysy, jimiž se všechna navenek projevují a jež od samého počátku zkoumání umožňují zformulovat alespoň provizorní definici náboženství. Odhalit tyto zjevné znaky je poměrně snadné, neboť k tomu stačí jen povrchní pozorování věcí. Tyto vnější podobnosti však předpokládají další, mnohem hlubší. V základu každého systému víry i všech kultů musí nutně spočívat určitý počet základních představ či pojmů a rituálních postojů, které i přes různost nabytých forem mají vždy a všude stejný objektivní význam a plní stejné funkce. Právě z těchto stálých prvků se skládá to, co je na náboženství věčné a lidské; všechny jsou objektivní součástí ideje, kterou máme na mysli, když mluvíme o *náboženství* v obecném slova smyslu. Jak se tedy dají postihnout?

Rozhodně ne zkoumáním komplexních náboženství, která v dějinách postupně vznikala. Každé z nich se skládá z takového množství rozmanitých prvků, že lze jen s obtížemi rozlišovat mezi podstatným a druhořadým. Stačí jen pomyslet na taková náboženství jako je egyptské, indické nebo náboženství antického starověku! Je to hustá spleť množství kultů, jež se mění podle lokalit, chrámů, generací, dynastií, invazí atd. Lidové pověry se v nich mísí s těmi nejpracovanějšími dogmaty.

Náboženské myšlení ani aktivity nejsou mezi masou věřících rozšířeny rovnoměrně – náboženské představy stejně jako rituály jsou v závislosti na lidech, prostředí okolnostech pociťovány nejrůznějšími způsoby. Někde jsou kněží, jinde mniši a ještě jinde laikové; jsou tu mystikové a racionalisté, theologové a proroci atd. Za těchto okolností lze jen s obtížemi zjistit, co mají všichni společného. V každém z těchto systémů můžeme s úspěchem studovat nějaký konkrétní rys, který je v něm zvláště výrazně rozvinutý, jako například oběť, profétismus, monachismus nebo mystéria – jak ale pod touto bujnou vegetací odhalit společný základ náboženského života? Jak lze pod theologickými disputacemi, obměnami rituálů, četností uskupení a rozmanitostí individuů znovu objevit onen základní stav, charakteristický pro náboženskou mentalitu obecně?

V nižších společnostech je tomu jinak. Méně rozvinutá individualita, malý rozsah skupiny, homogennost vnějších podmínek, to vše snižuje rozdíly a variace na minimum. Skupinu pojí intelektuální a morální jednotata, s níž se v pokročilejších společnostech setkáváme jen málokdy. Vše je společné. Pohyby jsou stereotypní; při stejných příležitostech je všichni vykonávají stejně a tento konformismus v chování je také výrazem konformismu v myšlení. Všechna individuální vědomí se točí ve stejném víru, typ individuální je téměř zaměnitelný s typem kolektivním. Vše je uniformní a zároveň jednoduché. Nic není zdeformováno víc než mýty založené na jednom a tomtéž tématu, jež se donekonečna opakuje, nebo rituály, které se skládají z několika gest opakovaných stále znovu, až do omrzení. Lidová představivost ani představivost kněží ještě neměly dost času ani prostředků, aby zformovaly a proměnily prvotní námět náboženských idejí a praktik, který se tak staví na odív ve vši své nahotě a sám se nabízí k ničím nekomplikovanému pozorování. To, co je druhořadé, druhotné nebo záležitostí dalšího vývoje směrem k přepychu, ještě nestačilo zakrýt to podstatné.² Vše je redukováno na nutně nezbytné, na to, bez čeho by náboženství ani nemohlo existovat. Ale nezbytné je zároveň tím podstatným, co musíme poznat v prvé řadě.

² To samozřejmě neznamená, že prvotním kultům je veškerý přepych cizí. Později naopak ještě uvidíme, že v každém náboženství se setkáváme s představami a praktikami, které nemají čistě utilitární funkci (viz Kniha třetí, II). Tento přepych je pro náboženský život nepostradatelný; vyplývá z jeho samotné podstaty. V prvotních náboženstvích je navíc mnohem jednodušší než v ostatních, a to nám umožní vysvětlit jeho původ.

Hlavní příklady nám v tomto ohledu poskytují primitivní civilizace, protože jde o příklady jednoduché. To je důvod, proč byla zjištění etnografů ve všech oblastech lidské činnosti často skutečnými objevy, jež přispěly k obnově studia lidských institucí. Před polovinou 19. stol. například panovalo přesvědčení, že otec je hlavním členem rodiny. Bylo naprosto nepředstavitelné, že by mohlo existovat takové rodinné uspořádání, jehož klíčovou postavou by nebyla otcovská autorita. Tuto starou představu vyvrátil teprve Bachofenův objev. Až donedávna se považovalo za samozřejmé, že veškeré morální a právní vztahy, jež jsou základem příbuzenských vztahů, jsou pouze jiným aspektem vztahů fyziologických, jejichž základem je společný původ a předkové. Bachofen a jeho následovníci – Mac Lennan, Morgan a řada dalších – byli ještě v zajetí tohoto předsudku. Naopak od té doby, kdy víme, jak fungoval primitivní klan, známe také, že definování příbuzenských vztahů se nevyčerpává určením pokrevní příbuznosti. Vraťme se však k oblasti náboženství, kde studium jeho nejznámějších forem udržovalo dlouho při životě představu, že pro vše, co se týká náboženství, je charakteristický pojem boha. Náboženství, jehož studiu se zde budeme detailně věnovat, je naopak jakákoli idea božstva z velké části cizí. Síly, k nimž se obracejí jeho obřady, se značně liší od těch, jež zaujímají prvořadé místo v našich moderních náboženstvích, ale přesto nám pomáhají je poznat. Není tedy nic nespravedlivějšího než pohrdání, s nímž mnoho historiků stále přistupuje k pracím etnografů, a naopak je nepochybné, že to byla právě etnografie, která v mnoha odvětvích sociologie podnítila ty neplodnější revoluce. A to ze stejného důvodu jako objev jednobuněčných organismů, o němž jsme mluvili výše, vedl ke změně běžné představy o životě. Život je v těchto jednoduchých bytostech redukován na své podstatné rysy, jež je proto snazší pochopit.

Primitivní náboženství nám však umožňují víc, než jen odhalit základní rysy náboženství obecně; mají také tu výhodu, že usnadňují jejich vysvětlení. Protože jsou jednodušší již samotná fakta, jsou zjevnější i vztahy mezi nimi. Důvody, jimiž lidé vysvětlují své jednání, ještě nebyly propracovány a překrouceny učenými úvahami; jsou bližší a příbuznější podnětům, jež toto jednání skutečně určovaly. Aby mohl lékař rozpoznat a úspěšně léčit halucinace, musí vědět, co je způsobilo. Tato událost je pak rozpoznatelná tím snáz, čím dříve jsou halucinace zjištěny. Dáme-li naopak nemoci čas, aby se rozvinula, lze ji stále obtížněji zachytit; a to proto, že postupně vstupují do hry nejrůznější interpretace, jež mají tendenci zatlačovat původní stav do nevědomí a nahrazovat jej stavy jinými, skrz něž je občas obtížné nalézt ten původní. Mezi halucinacemi již systematizovanými a prvotními

dojmy, z nichž vzešly, je často značná vzdálenost. Totéž platí i pro náboženské myšlení. Příčiny, které jej uvedly v život, se postupně ztrácejí z dohledu, a přestože stále zůstávají aktivní, lze je postřehnout už jen prostřednictvím rozsáhlého systému deformujících interpretací. Lidová mytologie i obratné theologické myšlení vykonaly svou práci: prvotní citění zakryly vrstvou citění zcela odlišného, které i přesto, že s původním stále souvisí – protože je pouze jeho rozvinutější formou –, jeho skutečnou povahu nechává pronikat na povrch jen velmi nedokonale. Psychologická distance mezi příčinou a následkem, mezi příčinou zdánlivou a příčinou skutečnou, je stále větší a stále obtížněji myšlenkově překlenutelná. Celá předkládaná práce bude ilustrací a ověřováním této metodologické poznámky. Uvidíme, že v primitivních společnostech nese náboženský fakt stále zřetelný otisk svého původu. Mnohem těžší by bylo hledat tento původ na základě studia rozvinutějších náboženství.

Studie, do níž se pouštíme, bude tedy další úvahou o starém problému, jímž je původ náboženství – *ale v nových podmínkách*. Kdybychom tímto původem mysleli absolutní počátek, pak by taková otázka samozřejmě neobsahovala nic vědeckého a musela by být bezesbýtku zavržena. Neexistuje konkrétní moment, v němž by se zrodilo náboženství, a stejně tak nejde ani o nalezení cesty, jež by nám umožnila přenést se k němu prostřednictvím myšlení. Stejně jako každá jiná lidská instituce, ani náboženství nikde nezačíná. Také všechny úvahy tohoto druhu postrádají jakoukoli vážnost; mohou se zakládat jen na subjektivních a arbitrárních konstrukcích, které nelze žádným způsobem usměrnit ani ověřit. Problém, před nímž stojíme, je úplně jiného druhu. Chceme se totiž pokusit o nalezení prostředku k rozlišení vsudypřítomných příčin, od nichž se odvíjejí nejelementárnější formy náboženského myšlení i náboženských praktik. Z důvodů, které jsme vyložili výše, lze tyto příčiny sledovat o to snáze, oč jednodušší jsou zkoumané společnosti. Proto se snažíme dospět až k samému počátku.³ Není to proto, že bychom nižším formám náboženství přisuzovali zvláštní ctnosti. Naopak, tato náboženství vždy zůstanou rudimentární

³ Je zřejmé, že slovům „počátek“ i „primitivní“ přikládáme zcela relativní význam. Nerozumíme jimi absolutní začátek, ale nejjednodušší známý stav společnosti, který si lze za daného stavu poznání představit. Mluvíme-li o původu nebo počátku náboženských dějin či myšlení, musíme všechny výroky chápat v tomto smyslu.

a velmi jednoduchá; ani v nejmenším tedy nepomýšlíme na to, že by snad měla být považována za jakési vzory, jež měly pozdější náboženské systémy napodobovat. Ale již sama jejich prostota je činí instruktivními – stávají se tak totiž východiskem pro zkoumání, v nichž lze snáze rozpoznat jednotlivá fakta a vztahy mezi nimi. Fyzik usilující o odhalení zákonitostí jevů, které studuje, se tyto jevy snaží zjednodušit a zbavit jejich druhotných charakteristik. Ve vztahu k institucím použila příroda na počátku historie stejného druhu zjednodušení spontánně a my se zde pouze snažíme tohoto zjednodušení využít. Touto metodou můžeme samozřejmě získat pouze elementární fakta. I když se s nimi v rámci vlastních možností dostatečně obeznámíme, nebudou tak ještě vysvětleny inovace, k nimž došlo v průběhu evoluce. Takovéto otázky jistě mají svůj význam, ale domnívám se, že bude přínosné se jimi zabývat až poté, co budou vyřešeny problémy, jimž se v této studii chceme věnovat v první řadě.

II

Naše zkoumání se však netýká výhradně vědy o náboženství. Ve skutečnosti je tomu tak, že každé náboženství jednou svojí částí přesahuje okruh náboženských idejí v přísném slova smyslu, a právě zde lze prostřednictvím studia jevů souvisejících s náboženstvím obnovit také studium problémů, jež byly až dosud diskutovány jen ve filosofických kruzích.

Již dlouho se ví, že první ucelené představy, jež si člověk vytvořil o světě a o sobě samém, byly náboženského původu. Neexistuje náboženství, které by nebylo zároveň kosmologií i spekulací o božských věcech. Jestliže se filosofie i vědy zrodily z náboženství, znamená to, že i samo náboženství zaujímalo zprvu místo věd a filosofie. Méně zřejmé je však to, že se náboženství neomezilo na pouhé obohacení předem zformovaného lidského ducha o určité množství nových idejí, ale že k jeho formování samo přispělo. Lidé mu nedlužili jen významnou část sumy svého poznání, ale i formu předurčující způsob, jímž je toto poznání rozvíjeno.

U kořenů všech našich soudů existuje určitý počet základních idejí, jež ovládají veškerý intelektuální život; filosofové je již od dob Aristotelových nazývají kategoriemi chápání: pojem času, prostoru,⁴ druhu,

⁴ O času a prostoru hovoříme jako o kategoriích proto, že mezi rolí, již hrají

množství, příčiny, substance, osobnosti atd. Odpovídají nejzákladnějším vlastnostem věcí. Jsou jakýmsi pevným rámcem obepínajícím veškeré myšlení, které se z něj nemůže vymanit, aniž by zničilo samo sebe. Nezdá se totiž, že bychom byli schopni myslet předměty, jež nejsou v čase ani v prostoru, jež nejsou počitatelné atd. Ostatní ideje jsou nahodilé a pohyblivé; zdá se, že určitý člověk, společnost, doba je mohou postrádat. Ty prvé se nám však zdají od normálního fungování ducha prakticky neoddelitelné. Jsou jakousi kostrou rozumu. Při analýze primitivních náboženských představ se s hlavními z těchto kategorií budeme přirozeně setkávat. Zrodily se uvnitř náboženství a z náboženství; jsou produktem náboženského myšlení. K tomuto tvrzení se budeme v této knize opakovaně vracet.

Tato poznámka je důležitá již sama o sobě, ale podívejme se, co jí dodává skutečný význam.

Obecným závěrem této knihy je, že náboženství je záležitostí výsostně společenskou. Náboženské představy jsou představami kolektivními a představami, které vyjadřují kolektivní skutečnosti; rituály jsou pak druhem jednání, k němuž dochází jedině uprostřed shromážděné skupiny a které mají podněcovat, udržovat či proměňovat určité mentální stavy této skupiny. Jsou-li tedy naše kategorie původu náboženského, musejí participovat na podstatě společné všem náboženským faktům. Také ony musejí být sociálními záležitostmi, produkty kolektivního myšlení. Přinejmenším lze předpokládat – neboť za současného stavu poznání v této oblasti bychom se měli vyvarovat jakéhokoli radikálního a výlučného tvrzení –, že obsahují četné společenské prvky.

Dnes to můžeme u některých alespoň využit. Zkusme si například představit, čím by byl pojem času bez postupů, jejichž pomocí jej dělíme, měříme a vyjadřujeme objektivními znaky – čas, který by nebyl sledem roků, měsíců, týdnů, dnů, hodin! Byl by něčím téměř nemyslitelným. Čas můžeme uchopit jen za předpokladu, že rozlišujeme jeho různé momenty. A kde má toto rozlišování počátek? Stav vědomí, které jsme již dříve zakusili, se bezpochyby mohou v našem nitru znovu odehrávat v původním pořadí; jednotlivé úseky naší minulosti se tak znovu zpřítomňují, a přitom se od přítomnosti přirozeně odlišují. Ať už

v intelektuálním životě, a mezi rolí, jež se týká pojmů třídy a příčiny, neexistuje podstatný rozdíl (viz O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, str. 63, 76).

je však toto rozlišování pro naši osobní zkušenost jakkoli významné, k vytvoření pojmu nebo kategorie času nepostačuje. Ty nespočívají jednoduše v částečné či úplné připomínce našeho uplynulého života. Je to abstraktní a neosobní rámec, který nezahrnuje pouze naši individuální existenci, ale také existenci lidstva jako celku. Připomíná nekonečný graf, v němž se před naší myslí odvíjí veškeré trvání a v němž mohou být ve vztahu k pevným a předem určeným orientačním bodům situovány všechny myslitelné události. Není to *můj čas*, který je takto organizován; je to čas jako takový, který je objektivně myšlen všemi příslušníky stejné civilizace. Již to samo o sobě stačí, abychom vytušili, že taková organizace musí být kolektivní. A další zkoumání ve skutečnosti ukazuje, že ony nezbytné orientační body, jejichž prostřednictvím jsou všechny věci dočasně lokalizovány, jsou převzaty ze sociálního života. Dělení na dny, týdny, měsíce, roky atd. odpovídá periodicitě rituálů, svátků, veřejných ceremonií.⁵ Kalendář vyjadřuje rytmus kolektivních aktivit a zároveň je zárukou jejich pravidelného opakování.⁶

Obdobné rozlišení jako mezi kategorií času a odpovídajícími pocity lze učinit i v rámci prostoru, příčiny. Toto rozlišení by dokonce mohlo napomoci k vyjasnění některých nedorozumění, k nimž dochází ve sporech o těchto otázkách. K tomuto bodu se opět vrátíme na závěr této knihy (§ 4).

Stejně se to má s prostorem. Hamelin ukázal,⁷ že prostor není oním prázdným a neurčitým prostředím, jak si jej představoval Kant: kdyby byl ryze a absolutně homogenní, ničemu by nesloužil a nedal by se uchopit myšlením. Prostorová představa spočívá v podstatě v prvotní koordinaci faktických údajů převzatých ze smyslové zkušenosti. Tato koordinace by však nebyla možná, kdyby všechny části prostoru byly kvalitativně rovnocenné a vzájemně zaměnitelné. Možnost prostorové-

⁵ K tomuto tvrzení viz H. Hubert – M. Mauss, *Mélanges d'histoire religieuse*, zvl. kap. „La représentation du temps dans la religion“.

⁶ Zcela zjevný je rozdíl mezi skupinou pocitů a obrazů, které nám pomáhají orientovat se v čase, a kategorií času. První je souhmem individuálních zážitků, jež mají význam jen pro jedince, který je prožil. Kategorie času však vyjadřuje čas společný pro celou skupinu, lze jej nazvat sociálním časem. Tento čas je sám o sobě opravdovou sociální institucí. Je specifická právě pro člověka; zvířata podobnou představu nemají.

⁷ O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, str. 75 n.

ho rozestavení věcí předpokládá, že je můžeme různě situovat – jedny vpravo, druhé vlevo, tyto nahoru, tamty dolů, na sever, na jih, na východ nebo na západ a tak dále a tak dále –, stejně jako možnost časového zařazení stavů vědomí předpokládá možnost ztotožnit je s určitými daty. Znamená to totéž, jako říci, že prostor by nemohl být sám sebou, kdyby stejně jako čas nebyl rozdělen a rozlišen. Odkud se však ony tolik podstatné mezníky berou? Sám od sebe nemá prostor ani nahoře, ani dole, ani sever, ani jih atd. Všechna tato rozlišení zjevně pocházejí z toho, že různým územím byly přiřčeny různé afektivní hodnoty. Protože si všichni příslušníci jedné civilizace představují prostor stejným způsobem, je také zřejmě zapotřebí, aby všichni sdíleli i na něm závislé afektivní hodnoty a rozlišení. A z toho téměř nutně plyne, že musejí být sociálního původu.⁸

Navíc existují případy, v nichž se tento společenský charakter otevřeně projevuje. V Austrálii a Severní Americe existují společnosti, které chápou vesmír jako obrovský kruh, neboť kruhový tvar má i jejich tábor.⁹ Vesmírný kruh je rozdělen přesně podle kmenového dělení. Objevuje se v něm tolik oblastí, kolik je klanů v kmenu, a orientaci jednotlivých oblastí určuje místo, které klany obývají uvnitř tábora. Každá oblast je odlišena totemem klanu, k němuž přísluší. Například puebla kmene Zuñi se skládá ze sedmi částí; v každé z nich žije jednotná skupina klanů: původně to byl podle všeho klan jediný, který se postupně rozděloval. Podobně i vesmír má sedm oblastí a každá z těchto sedmi světových stran je v úzkém vztahu k jedné z částí puebla, tedy k jedné skupině klanů.¹⁰ Cushing k tomu dodává: „Takto je jedné skupině určeno udržovat vztah se severem, jiná představuje západ, další jih...“¹¹ Každá z částí puebla má svou charakteristickou barvu, která jej symbolizuje; svou barvu má také každá z oblastí a tato barva odpovídá

⁸ Jinak bychom museli připustit, že každý jedinec podléhá na základě své organicko-psychologické konstituce spontánnímu vlivu různých částí prostoru: je to tím nepravděpodobnější, že jednotlivé části prostoru jsou navzájem indiferentní. Dělení prostoru je navíc u každé společnosti jiné, což je důkazem toho, že se nezakládá na vrozené lidské přirozenosti.

⁹ Viz É. Durkheim – H. Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, str. 47 n.

¹⁰ Tamt., str. 34.

¹¹ F. Hamilton – F. H. Cushing, *Zuñi Creation Myths*, str. 367 n.

barvě té části puebla, v níž žije kmen. Během doby se množství hlavních klanů měnilo a s ním se měnil i počet oblastí vesmíru. Uspořádání společnosti tak bylo vzorem uspořádání vesmíru a jeho znázorněním. Tak je tomu dokonce i s rozlišením levé a pravé strany, jež ani zdaleka není obecnou součástí lidské přirozenosti, a daleko spíš je produktem náboženských, a tedy kolektivních představ.¹²

Později se setkáme s analogickými důkazy, jež se vztahují k pojmům třídy, síly, osobnosti či schopnosti. Na místě je dokonce otázka, zda snad i sám pojem odporu nezávisí na společenských podmínkách. Pro kladnou odpověď svědčí fakt, že vliv, který tato idea měla na myšlení, se v různých dobách a společnostech měnil. Dnešnímu vědeckému myšlení dominuje princip identity, ale existují rovněž jiné rozsáhlé systémy představ, kde je tento princip opomíjen a které v historii idejí přesto sehrály významnou roli: jsou to mytologie, a to od těch nejprimitivnějších až po ty nejučtější.¹³ Opakovaně se v nich setkáváme s bytostmi, jež mají zároveň ty nejprotikladnější atributy, jsou mnohé i jediné, materiální i duchovní, mohou se donekonečna dělit, aniž by přišly o svou podstatu; v mytologii platí, že část má stejnou hodnotu jako celek. Tyto variace, které stvrdily pravidla ovládající naši logiku dodnes, potvrzují, že ona pravidla ani zdaleka nejsou zakořeněna v mentalitě člověka, a naopak že alespoň z části závisí na historických – a následně i sociálních – faktorech. Nevíme přesně, které faktory to jsou, ale můžeme předpokládat, že existují.¹⁴

Připustíme-li jednou tuto hypotézu, pak se ve zcela novém světle jeví i problém poznání. Dosud byly navrženy pouze dvě teorie. Podle jedné se kategorie nemohou zakládat na zkušenosti – logicky jí předcházejí

¹² Viz R. Hertz, *La prééminence de la main droite. Étude de polarité religieuse*. K problematice vztahů mezi znázorněním prostoru a společenským uspořádáním viz také F. Ratzel, *Politische Geographie*, kap. „Der Raum im Geist der Völker“.

¹³ Nechceme tvrdit, že mytologické myšlení jej zcela pomíjí, ale že mu odporuje častěji a otevřeněji než myšlení vědecké. Naopak ještě ukážeme, že jeho porušování se nevyhne ani věda, přestože se jej drží urputněji než náboženství. V tomto bodě – stejně jako v mnoha jiných – jsou mezi vědou a náboženstvím jen malé rozdíly, ale i když je není třeba zveličovat, musíme je mít neustále na paměti, neboť jsou podstatné.

¹⁴ Tuto hypotézu prosazovali již zakladatelé *Völkerpsychologie*. Zabýval se jí především W. Windelband ve svém článku *Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkt*, str. 166 n. S1v. Steinthalovu poznámku ke stejnému problému, tamt., str. 178 n.

a podmiňují ji. Představujeme si je jako jednoduché, neredukovatelné údaje, vrozené lidskému duchu. Proto o nich říkáme, že existují *a priori*. Naopak podle zastánců druhé teorie jsou kategorie vykonstruované, sestavené z částí a drobných kousků a původcem celé této stavby je každý člověk sám.¹⁵

Obě řešení však vedou k vážným obtížím.

Přijmeme empiristickou tezi? Pak je třeba zbavit kategorie všech jejich charakteristických vlastností. Od ostatních druhů poznání se odlišují svou universálností a nezbytností. Jsou to ty nejobecnější koncepty, neboť se týkají všech aspektů skutečnosti, a zároveň nesouvisejí s žádným konkrétním objektem, a jsou proto nezávislé na jakémkoli konkrétním subjektu: vytvářejí společný prostor, v němž se setkává myšlení všech lidí. Toto setkání je nevyhnutelné, neboť rozum, který není ničím jiným než souborem všech základních kategorií, je nadán mocí, jíž se nelze zbavit pouze vlastní vůlí. Pokusíme-li se proti ní vzepřít, osvobodit se od některých z těchto základních pojmů, narazíme na nepřekonatelné překážky, jež jsou na nás nejen naprosto nezávislé, ale dokonce nás ovládají. Charakter empirických údajů je totiž diametrálně odlišný. Vjem, čili obraz se vztahuje ke konkrétnímu předmětu či k souboru předmětů tohoto druhu a vyjadřuje momentální stav daného vědomí, které je nezbytně individuální a subjektivní. Podobně můžeme poměrně svobodně zacházet s představami stejného původu. Naše aktuální počítky nás nepochybně ovlivňují *de facto*, ale *de iure* zůstáváme svými vlastními pány s možností vnímat je jinak, než jaké ve skutečnosti jsou, představovat si je jinak, než v pořadí, v němž se skutečně odehrály. Tváří v tvář těmto počítkům se nám nic nevnucuje, dokud nezasáhnou úvahy jiného druhu. Zde tedy stojíme před dvěma druhy poznání, jež představují dva protipóly lidského rozumu. Ztotožnit rozum se zkušeností za těchto podmínek znamená nechat jej zmizet; znamená to totiž

¹⁵ Dokonce i podle Spencerovy teorie vznikají kategorie na základě individuální zkušenosti. Jediný rozdíl, který lze z tohoto hlediska najít mezi prostým empirismem a evolucionistickým empirismem, spočívá v tom, že podle evolucionistického empirismu se individuální zkušenosti hromadí dědičností. Toto hromadění k nim však nic podstatného nepřidává; do jejich sestavy nevstupuje žádný prvek, který by neměl původ v individuální zkušenosti. Naléhavost, s níž se nám tyto kategorie vnucují, je podle této teorie výsledkem iluze, pověr a předsudků, jež se nezakládají na přirozenosti věcí, ale v každém organismu jsou samozřejmě hluboce zakořeněny.

redukovat universálnost a nezbytnost na pouhé zdání, na iluze, jež mohou být v praxi užitečné, ale neodpovídají žádné z konkrétních věcí: následně to znamená odepřít logickému životu, řízenému a organizovanému kategoriemi, jakoukoli objektivní existenci. Klasický empirismus vede k iracionalismu a snad by se tak dal i přímo nazývat.

Aprioristé – přes význam, jenž se této nálepce běžně přisuzuje – chovají fakta ve větší úctě. Nepovažují za dokázanou pravdu, že by se kategorie měly skládat ze stejných prvků jako naše smyslové představy, a proto je nemusí systematicky ochuzovat, vyprazdňovat jejich skutečný obsah, redukovat je na pouhou verbální exhibici. Naopak, ponechávají jim všechny jejich charakteristické vlastnosti. Aprioristé jsou racionalisty; domnívají se, že svět má svou logickou stránku, jejímž svrchovaným výrazem je právě rozum. Proto jsou však nuceni přiřknout duchu moc překračovat hranice zkušenosti, schopnost dodat něco navíc k tomu, co přímo vnímá. Tuto jedinečnou schopnost však nijak nevysvětlují ani neobhajují. Omezit se na konstatování, že je přirozenou součástí podstaty lidské inteligence, totiž neznamená ji vysvětlit. Je třeba ukázat, odkud se tato překvapivá schopnost bere, a jak je možné, že mezi věcmi nacházíme vztahy, jež jsou pouhým okem nezjistitelné. Tvrdit, že i sama zkušenost je možná pouze pod touto podmínkou, znamená problém jen odsunout, nikoli však vyřešit. Především je třeba zjistit, proč je zkušenost sama o sobě nedostatečná a vyžaduje určité vnější a předchozí předpoklady, a jak je možné, že ke splnění těchto předpokladů může dojít v libovolném čase i libovolným způsobem. Mnozí si na tuto otázku odpovídali představou, že nad individuálním rozumem je rozum nadřazený a dokonalý, z něhož vyzařují všechny individuální a od něhož prostřednictvím jakési mystické participace získávají onu zázračnou schopnost. Tímto nadřazeným rozumem je rozum božský. Vážným nedostatkem této hypotézy je však přinejmenším to, že je experimentálně neověřitelná, a nevyhovuje proto nárokům kladeným na vědeckou hypotézu. Kategorie lidského myšlení navíc nikdy nejsou fixovány v žádné definitivní podobě – stále se tvoří, přetvářejí i zanikají, mění se v závislosti na místě a čase. Božský rozum je naopak neměnný. Jak by tato neměnnost mohla stát za nekonečnou proměnlivostí?

Toto jsou tedy ony dvě koncepce, které spolu již po staletí soupeří, a tato debata bude věčná, protože argumenty používané jednou i druhou stranou jsou do značné míry rovnocenné. Je-li rozum pouhou formou individuální zkušenosti, pak neexistuje. Přiznáme-li mu naopak moc, na

niž si činí nárok – aniž bychom si to uvědomovali – , pak se zdá, že stojí mimo hranice přírody i vědy. Ve světle těchto dvou protichůdných námitek zaujímá rozum jen velmi nejisté místo. Připustíme-li však, že kategorie jsou původu společenského, otevře se před námi nová cesta, která nám – jak doufáme – umožní vyhnout se těmto obtížím.

Základní tezí apriorismu je, že poznání se skládá ze dvou druhů prvků, jež na sebe nelze vzájemně redukovat a jež tvoří dvě jakoby se překrývající vrstvy.¹⁶ Na stejném principu je založena také naše hypotéza. Poznání, které nazýváme empirickým a jež jako jediné používali teoretikové empirismu, aby zkonstruovali rozum, je ve skutečnosti poznání zprostředkované duchu přímým působením předmětů. Skládá se z takzvaných individuálních stavů, jež lze bezezbytku vysvětlit¹⁷ psychickou přirozeností individua. Jsou-li však kategorie naproti tomu – jak se domníváme – představami v zásadě kolektivními, vyjadřují především duševní stavy skupiny: závisejí tedy na způsobu, jakým je skupina vytvořena a organizována, na její morfologii, na náboženských, morálních a ekonomických institucích atd. Mezi těmito dvěma druhy představ je tedy obrovská vzdálenost, jež odděluje individuální od sociálního, a nemůžeme tedy jedny odvozovat od druhých, stejně jako nemůžeme společnost odvodit z jedince, celek z části nebo komplexní z jednoduchého.¹⁸ Společnost

¹⁶ Někoho možná překvapí, že nedefinujeme aprioristickou teorii vrozenosti. Tato koncepce však v celé teorii hraje pouze druhořadou úlohu. Je to zjednodušený způsob, jak prosazovat nemožnost redukce racionálního poznání na empirická fakta. Tvzení, že racionální poznání je vrozené, je pouze pozitivní způsob vyjádření toho, že není produktem zkušenosti v běžném slova smyslu.

¹⁷ Alespoň natolik, nakolik přistoupíme na existenci představ, jež jsou individuální, a proto zcela empirické. Oba druhy prvků jsou však spolu patrně vždy velmi úzce propojeny.

¹⁸ Tuto neredukovatelnost však není třeba brát úplně doslova. Nechtěli bychom tvrdit, že v empirických představách není nic, co by je činilo racionálními, ani že v jednotlivci není nic, co by se dalo považovat za náznak společenského života. Kdybychom zkušenosti oddělili od všeho racionálního, rozum by pro ně přestal existovat; podobně i psychologická podstata člověka, kdyby byla v zásadním rozporu s životem společnosti, činila by jakoukoli společnost neuskutečnitelnou. Detailní analýza těchto kategorií by se měla snažit nalézt zárodky racionality také v individuálním vědomí. Na závěr ještě budeme mít příležitost se k tomuto bodu vrátit. Na tomto místě chceme jen zdůraznit, že mezi nezřetelnými zárodky rozumu a rozumem samotným je rozdíl srovnatelný s tím, jak se vlastnosti jednotlivých chemických prvků, z nichž je složena každá živá bytost, liší od charakteristických vlastností jednou vzniklého života.

je realitou *sui generis*, má své vlastní charakteristické rysy, s nimiž se jinde nesetkáváme a které ve stejné podobě nenajdeme nikde jinde ve vesmíru. Představy, které se k ní vztahují, mají tedy přirozeně zcela jiný obsah než představy ryze individuální a můžeme si být již předem jisti, že ty první ke druhým něco přidávají.

Lze je odlišit již podle způsobu, jímž se jedny i druhé utvářejí. Kolektivní představy vznikají z rozsáhlé spolupráce v prostoru, ale i v čase. Aby mohly vzniknout, bylo třeba mnoha myslí, které se spojily, smísily a zkombinovaly své ideje a pocity; zkušenosti a znalosti nashromážděné dlouhou řadou generací. Proto je v nich soustředěna velmi specifická intelektuální aktivita, která je nepoměrně bohatší a komplexnější než intelektuální aktivita jednoho každého individua. Nyní snáze pochopíme, proč rozum dokáže překročit hranice empirického poznání. Za tuto schopnost nevděčí žádné tajemné moci, ale pouhé skutečnosti, že člověk je dvojitý. Obsahuje dvě bytosti: individuální, vyrůstající z organismu, čímž je okruh její působnosti úzce vymezen, a sociální, představující nejvyšší hodnotu intelektuálního a morálního řádu, k němuž můžeme dospět přímým pozorováním a jímž je společnost. Praktickým důsledkem této duality naší přirozenosti je neredukovatelnost morálního ideálu na utilitární motivy, důsledkem v rovině myšlení je pak neredukovatelnost rozumu na individuální zkušenost. Každý jedinec stejnou měrou, jakou se podílí na společnosti, přesahuje sebe sama, a to jak ve svém myšlení, tak ve svém jednání.

Tato sociální vlastnost nám také umožňuje pochopit, na čem je založena nezbytnost kategorií. O ideji říkáme, že je nezbytná, když se pomocí jakési vnitřní síly vnucuje myslí, aniž by byla podepřena jakýmkoli důkazem. Obsahuje tedy cosi, co omezuje inteligenci, co si vynucuje souhlas bez předběžného ověření. Apriorismus tuto jedinečnou vlastnost postuluje, ale nepočítá s ní; říci, že kategorie jsou nezbytné proto, že jsou pro fungování myšlení nezastupitelné, znamená jen opakovat, že jsou nezbytné. Mají-li však skutečně ten původ, který jsme jim přisoudili, na jejich potomstvu není nic překvapivého. Ve skutečnosti jsou výrazem nejobecnějších vztahů mezi jednotlivými věcmi, svým rozsahem předčí všechny ostatní pojmy a ovládají každý detail našeho intelektuálního života. Kdyby se lidé v každém okamžiku nedokázali shodnout na základních idejích, kdyby nesdíleli homogenní koncepci času, prostoru, příčiny, množství atd., nebyla by možná žádná dohoda, a tak by nebylo možné ani soužití. Společnost se proto nemůže vzdát kategorií ve prospěch libovůle jedinců, aniž by se tak vzdala sebe

samé. Ke svému životu nepotřebuje jen dostatečnou míru morálního konformismu, neobejde se ani bez minima konformismu logického. Působí proto na své členy celou vahou své autority, aby tak předcházela jakémukoli disentu. A pokud se mysl osvobodí od všech takovýchto forem myšlení? Pak už není považována za lidskou mysl v plném slova smyslu a podle toho se s ní také zachází. Když 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, 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. Zdá se, že právě tady se rodí ona zvláštní autorita, která je vlastní rozumu a díky ní s důvěrou přistupujeme na jeho návrhy. Na tom je založena také autorita společnosti,¹⁹ projevující se v různých způsobech myšlení, jež jsou nezbytnými předpoklady každého společného jednání. Naléhavost, s níž na nás tyto kategorie působí, není tedy důsledkem pouhých zvyklostí, jichž bychom se s trochou úsilí dokázali zbavit; není to v žádném případě ani naléhavost fyzická nebo metafyzická, protože kategorie se s místem a časem mění. Je to zvláštní druh morální nutnosti, jež se má k intelektuálnímu životu stejně jako morální závazek k vůli.²⁰

Ale jestliže kategorie původně jen reprezentovaly společenský status, neznamená to, že na zbytek přírody se mohou vztahovat jedinečně jako metafory? Jestliže vznikly výhradně jako výraz společenských záleži-

¹⁹ Již vícekrát jsme upozornili, že důsledkem sociálních nepokojů je nárůst mentálních poruch. To je pouze dalším důkazem, že logická disciplína je zvláštním druhem disciplíny společenské, jejíž oslabování vede k úbytku prvé.

²⁰ Existuje analogie mezi touto logickou nutností a morálním závazkem, obojí však není zcela identické. Společnost dnes zachází se zločinci jinak, než jako se subjekty s nenormální inteligencí; svědčí o tom, že autorita přisuzovaná logickým pravidlům a autorita obsažená v pravidlech morálních nejsou totožné, přestože se v mnohém navzájem podobají. Jsou dvěma druhy, jež patří ke stejné třídě. Bylo by zajímavé detailně prostudovat charakter a původ tohoto rozdílu, s nímž bychom se pravděpodobně setkali v prostředí narušených lidí a delikventů. Zde na tento problém pouze upozorňujeme. Tento příklad mimo jiné ukazuje, kolik otázek vyvstává z analýzy těchto idejí, jež jsou obvykle považovány za základní a jednoduché, přestože jsou nesmírně složité.

ností, zdá se, že na ostatní domény mohou být vztaženy výhradně v tomto smyslu. Užíváme-li jich ve vztahu k fyzickému nebo biologickému světu, mají výhradně hodnotu umělých symbolů – užitečných pro praxi, ale bez vztahu ke skutečnosti. Oklikou bychom se tedy vraceli zpět k nominalismu a empirismu.

Snaha interpretovat tímto způsobem sociologickou teorii poznání však znamená zapomínat, že i když je společnost specifickou realitou, neznamená to, že by byla říší v říši. Zůstává součástí přírody a je jejím nejvyšším projevem. Sociální doména je přírodní doménou, která se od ostatních liší jen svou větší komplexností. Není totiž možné, aby se příroda ve svých základních rysech zásadně odlišovala od sebe sama. Základní vztahy mezi věcmi – právě ty, jež vyjadřují ony stanovené kategorie – se tedy v jednotlivých doménách nemohou nijak podstatně lišit. I když z důvodů, jež se později pokusíme najít,²¹ vystupují zřetelněji v sociální doméně, není možné, aby jinde neexistovaly alespoň ve skryté formě. Společnost jim umožňuje vyniknout, ale není jejich výsadní doménou. Právě takto nám pojmy vypracované na příkladu sociálních faktů mohou pomoci promýšlet i věci jiné povahy. Tyto pojmy odtržené od svého prvotního významu mohou přinejmenším v jistém slova smyslu hrát roli symbolů, a to symbolů pevně podložených. Jestliže pak proto, že jsou to koncepty vykonstruované, vstupuje do hry určitá umělost, je to umělost, jež přesně kopíruje přírodu a jež se jí snaží stále více přiblížit.²² Na základě toho, že jsou ideje času, prostoru, druhu, příčiny nebo osobnosti vytvořeny ze sociálních prvků, nelze ještě dojít k závěru, že nemají žádnou objektivní hodnotu. Naopak, jejich sociální původ nás vede spíše k závěru, že také ony jsou založeny na přirozenosti věcí.²³

²¹ K této otázce se opět vrátíme v závěru naší práce.

²² Racionalismus obsažený v sociologické teorii poznání je takto postaven mezi klasický empirismus a apriorismus. První z nich kategorie považuje za čistě umělé konstrukce, druhý je naopak považuje za přirozené. Pro nás jsou v jistém slova smyslu uměleckým dílem, ale takovým, jež dokonale napodobuje přírodu a dokonalost této nápodoby je schopno nekonečně zlepšovat.

²³ Základem kategorie času je například rytmus sociálního života; existuje-li však rytmus kolektivního života, pak musí také jiný rytmus existovat v životě každého jednotlivce a obecněji i celého universa. První z nich je pouze zjevnější a zřejmější. Podobně – jak ještě uvidíme – také pojem třídy se zakládá na pojmu lidského společenství. Jestliže však člověk vytváří přirozená společenství, můžeme odtud vyvozovat, že analogická a zároveň samostatná přiro-

Takto nově zformulovaná teorie poznání se zdá být přímo povolána k tomu, aby bez větších obtíží sjednotila jednotlivé navzájem protichůdné výhody obou zmíněných soupeřících teorií. Uchovala si všechny základní principy apriorismu, ale zároveň se inspirovala oním pozitivním duchem, jemuž se snažil sloužit empirismus. Ponechává rozumu jeho specifickou moc, ale počítá s ní, aniž by překročila hranice světa viditelných jevů. Stvrzuje dualitu našeho intelektuálního světa, ale vysvětluje ji z přirozených příčin. Kategorie přestávají být považovány za prvotní a neanalyzovatelná fakta, ale přitom je jim ponechána komplexnost, jež byla zjednodušujícím analýzám, s nimiž se spokojoval empirismus, nepřístupná. Přestávají být nejjednoduššími pojmy, které může kdokoli vyvodit ze svých vlastních pozorování a jež lidová představivost nešťastně zkomplikovala, ale stávají se sofistikovanými nástroji myšlení, jež lidská společenství pracně vytvořila během staletí a v nichž nashromáždila to nejcennější ze svého intelektuálního kapitálu.²⁴ Jsou jakýmsi shrnutím celé jedné části dějin lidstva. Znamená to, že abychom jim porozuměli a dokázali je posoudit, musíme zvolit jiné postupy, než byly ty dosavadní. Abychom zjistili, z čeho se skládají koncepty, jež jsme sami nevytvořili, nestačí se jen ptát svého vědomí; je třeba rozhlédnout se vně sebe sama, prozkoumat historii, ustanovit celou jednu vědu, a to vědu komplexní, která bude postupovat jen velmi pomalu a díky kolektivní práci, a k níž chce předkládané dílo přispět alespoň několika fragmenty. Aniž bychom z těchto otázek chtěli učinit vlastní cíl naší studie, pokusíme se využít každé příležitosti, která se nám během práce naskytne, abychom v okamžiku zrodu uchopili alespoň některé z pojmů, jejichž původ je náboženský, ale které i přesto spočívají v základech lidské mentality.

zená společenství existují i mezi věcmi. Takovými přirozenými společenstvími jsou třídy a druhy.

Pokud se příliš mnoha myslitelům zdá, že sociální původ nelze přičítat kategoriím, aniž bychom je tím ochudili o jejich specifický spekulativní význam, je to tím, že společnost je dosud příliš často považována za cosi nepřirozeného, a odtud pramení i závěr, že ani představy, které ji znázorňují, se netýkají ničeho přirozeného. Tento závěr však nemá větší hodnotu než uvedený princip.

²⁴ Proto je legitimní přirovnávat kategorie k nástrojům; nástroj totiž pochází z nahromadění hmotného kapitálu. A navíc jsou pojmy nástroj, kategorie a instituce příbuzné.