

zant vůdce, který ve svých rukou soustředuje veškerou politickou moc. Vůdce ve své osobě reprezentuje celou pospolitost těch, kdo ho následují, a politika čerpá svoji sílu z mystického pocitu všeobjímající jednoty veškerého společenství.

Michelsova kritika organizované modernity tak paradoxně vyústila v jeho ztotožnění se s právě těmi jejími rysy, které ho na této formě modernity v různých fázích jeho myšlenkového vývoje nejméně odpuzovaly.

KAPITOLA 6

EMILE DURKHEIM (1858–1917)

Co je to vlastně morálka? Sociální prostředí, které do nás vniká ze všech stran, vtiskává našemu duchu všechny druhy idejí a pocitů. Jejich jediným cílem je velikost a zachování společnosti.

Emile Durkheim roku 1885 v recenzi na Gumplowiczovu knihu *Grundriss der Soziologie*

Přibližně půl století po Augustu Comtovi se Emile Durkheim zasloužil o definitivní ustavení sociologie jako samostatné společenskovední disciplíny a uvedl studium tohoto oboru na vysoké školy ve Francii. Jeho sociologie se utváří v době nástupu organizované modernity a tomu odpovídá celé její zaměření. Durkheim studuje především zdroje, na nichž je založena integrita sociálního řádu, a snaží se určit síly, které fungování tohoto řádu regulují. Téma sociální integrity a sociální regulace, na němž Durkheim postavil své pojetí sociologie, bylo odpovědí na první krizi modernity koncem 19. století. Druhá krize modernity, k níž dochází zhruba o sto let později, Durkheimovo pojetí sociologie nejen výrazně aktualizuje, ale umožňuje také nově zhodnotit jeho meze a dobovou podmíněnost.

6.1 FRANCIE V DOBĚ EMILA DURKHEIMA

V době Durkheimova mládí se v rámci Třetí republiky odehrával tvrdý boj mezi klerikální pravíci, která chtěla v zemi opět nastolit monarchii, a sekulární levici, jež usilovala o to, aby politika a vzdělávací systém byly postupně zbaveny vlivu církve. V zemi přitom vládl značný sociální a politický chaos. V osmdesátých letech 19. století propuká hospodářská krize, kterou doprovázejí četné korupční skandály. Sílí vlny antisemitismu, vrcholící v Dreyfusově aféře. Od počátku devadesátých let se stává významnou politickou silou socialistické hnutí a sociální otázka od té doby postupně zatačuje do pozadí boj mezi republikou a církví.

O slovo se hlásí kromě starých středních vrstev (majitelé krámků, drobní podnikatelé, lékaři, advokáti a další svobodná povolání) již také nové střední vrstvy (učitelé, drobní úředníci, bílé límečky), jejichž počet i význam rychle

narůstá. Tyto vrstvy jsou svým zaměřením výrazně antiklerikální a rovnostářské. Sdruzují se v radikální straně, kterou vede Clemenceau, a podporují jeho „republiku profesorů“. Ideologii politického liberalismu jim dodává pařížská Sorbonna, kde zaujal Durkheim v té době významnou pozici.

Na přelomu 19. a 20. století také ve Francii ubývá rolníků a prudee narůstají počty továrních dělníků. Ti jsou značně rozptýlení, v devadesátých letech se však výrazně radikalizují. Teprve roku 1905 Jean Jaurès francouzské socialistické hnutí částečně sjednocuje. Dělníci ovšem zůstávají roztrženi i nadále, část je jich orientována marxisticky a odmítá spolupráci s drobnou buržoazií, jiní spoléhají především na odbory. Při této rozkolísanosti průmyslového dělnictva zůstává až do první světové války hlavní politickou silou právě střední vrstva.

Radikální socialisté, vedení Léonem Bourgeoisem, byli obdobou německých katedrových socialistů. Podporovali vznikající sociální stát, jenž se měl opírat o solidaritu všech občanů. Tento postoj byl teoreticky vyjádřen v učení solidarismu filozofa Alfreda Fouillého, který se snažil propojit organicistické pojetí společnosti s liberální myšlenkou svobodného kontraktu.

V intelektuálních kruzích patřili v sedmdesátých a osmdesátých letech 19. století mezi vedoucí osobnosti Hippolyte Taine a Ernest Renan, stoupenci pozitivistické tradice. Tento racionalistický trend se zlomil koncem století, kdy nastupuje velká vlna iracionalismu, která útočí na pozitivistické vyzvedávání rozumu a na odkaz osvícenství. Od devadesátých let 19. století až do první světové války tak zůstává pařížská Sorbonna, na níž působil Emile Durkheim od roku 1902, posledním ostrovem racionalismu a liberalismu.

6.2 ŽIVOT A DÍLO

Emile Durkheim (plným jménem David Emile Durkheim) se narodil 15. dubna 1858 v lotrinském městečku Epinal v poměrně chudé židovské rodině s dlouhou rabínskou tradicí. Po brzké smrti svého otce Durkheim studuje nejprve na střední škole v Epinalu a poté díky svému prospěchu na elitním lyceu Ludvíka Velikého v Paříži. Původně se měl stát také rabínem, studoval proto zároveň hebrejštinu, Starý zákon a Talmud. Krátce se začal zajímat o katolicismus, poté se stal ještě v mládí agnostikem a z hlediska politické orientace přesvědčeným republikánem. Již zde jsou spatřovány kořeny jeho náruživého hledání sekularizované morálky, která by měla působit jako náhrada náboženských hodnot.

Po dvou neúspěšných pokusech složil v roce 1879 přijímací zkoušky na prestižní École Normale Supérieure v Paříži, kde tehdy studovala budoucí intelektuální a politická elita Třetí republiky. Mezi jeho spolužáky byl kupříkladu Henri Bergson, budoucí zakladatel vitalistické filozofie, a mezi jeho přáteli z dob studii byl budoucí vědec socialistického hnutí Jean Jaurès. Durkheim navštěvuje v té době mimo jiné přednášky historiků Fustela de Coulanges

a Gabriela Monoda a novokantovských filozofů Emilia Boutrouxe a Charlesa Renouviera.

Po ukončení tříletého studia vyučoval od roku 1882 filozofii na lyceích nejprve v Sens, poté v Saint-Quentin a posléze v Troyes. V té době čte intenzivně knihy Saint-Simona, Comta, Espinase a Spencera, jehož obliba ve Francii tehdy právě vrcholila. V roce 1885 přemínil své pedagogické působení a nastoupil roční stipendijní pobyt v Německu, a to nejprve v Berlíně a poté v Lipsku, kde stážoval ve slavné psychologické laboratoři Wilhelma Wundta. V Německu se seznámil s myšlenkou sociálních kořenů morální povinnosti a utvářel se v přesvědčení učinit z etiky nezávislou vědní disciplínu. Kromě názorů socialisty Alberta Schäffleho čte také práce německých katedrových socialistů Gustava Schmollera a Adolfa Wagnera. Po návratu do Francie napsal pak řadu článků o německé společenské vědě a recenzi na německou sociologickou knižní produkci.¹

Krátce po návratu z Německa byl v roce 1887 ve věku necelých třiceti let jmenován mimořádným profesorem pedagogiky a společenské vědy na filozofické fakultě univerzity v Bordeaux. Zahájil zde poprvé ve Francii výuku sociologie, a to přednáškou nazvanou Sociální solidarita. Během svého šestnáctiletého pobytu v Bordeaux se oženil s Louisem Dreyfusovou, s níž měl dceru Marii a syna André. Na univerzitě v Bordeaux, kde byl roku 1896 jmenován řádným profesorem a kde téhož roku založil první katedru sociologie ve Francii, působil až do roku 1902, kdy odchází do Paříže.

Mezitím v roce 1893 obhájil v Paříži s velkým úspěchem svoji doktorskou práci *O dělbě společenské práce (De la division du travail social)*, na níž pracoval od poloviny osmdesátých let. O dva roky později publikoval útlou práci, pojednávající o pravidlech sociologické metody – *Les Règles de la Méthode sociologique*. Kniha byla přijata s rozpaky a vyvolala četné diskuse a polemiky. Za další dva roky vydal monografii o sebevraždě – *Le Suicide*. V průběhu devadesátých let vedl celou řadu tvrdých polemik s členem ustavit definitivně sociologii jako samostatnou vědeckou disciplínu. Za tímto účelem založil v roce 1898 též první odborný francouzský sociologický časopis *L'Année sociologique*. V témže roce v něm publikoval text „Individuální a kolektivní reprezentace“, jenž sloužil jako manifest vznikající francouzské sociologické školy. Kolem časopisu se zformovala skupina významných sociologů, ale také antropologů, právníků a představitelů dalších vědních oborů. Postupně začal časopis ovlivňovat také lingvisty, sociální psychology, historiky a malou skupinu ekonomů. Do roku 1913 vyšel časopis ve dvanácti svazcích a kolem redakce sdružil pět desítek spolupracovníků z nejrůznějších vědních oborů.

¹ Kromě státní referujících o stavu společenských věd v Německu píše Durkheim v letech 1885–1886 také své první recenze, jež uveřejňuje v *Revue philosophique*. Jedná se o recenze na knihu Alberta Schäffleho *Bau und Leben des sozialen Körpers*, dále na knihu Ludvíga Gumplowicze *Grundriss der Soziologie* a konečně na knihu francouzského filozofa Alfreda Fouillého *La propriété sociale et la démocratie*.

Již za pobytu v Bordeaux zasahuje Durkheim výrazně také do veřejného dění. Aktivně se zúčastnil Dreyfusovy aféry a byl mezi prvními, kdo podepsali dopis na Dreyfusovu obhajobu. Již tehdy prosil svým úsilím o morální obrátku francouzské Třetí republiky na základě sekulární občanské morálky a bojem za laickou výchovu na francouzských školách.

V roce 1902 odchází Durkheim na pařížskou Sorbonnu, kde je pověřen vedením kursů, aby se zde pak roku 1906 stal řádným profesorem pedagogiky. Již od přelomu století měl na pařížské univerzitě velice silnou pozici, později působil jako prosthedník mezi ministerstvem školství a univerzitou. Díky tomuto postavení mohl uplatnit svůj hlas nejen při obsazování kateder na Sorbonně, ale dařilo se mu rozmišřovat své žáky do vzdělávacího systému po celé zemi, aby zde podpořili reformu vzdělávání. Byl za to kritizován jak ze strany klerikální pravice, tak také marxisticky orientované levice.

Od počátku století se Durkheim živě účastnil intelektuálního života v Paříži, kde se stal uznávaným hostem salónů, v nichž se scházeli učenci, politici, filozofové a literáti. I když byl politicky zařazován na levice, nikdy se nepřiklonil vysloveně ani k solidarismu, ani k socialistické straně Jeana Jaurès, svého osobního přítele již z dob studii. Někteří z jeho spolupracovníků v *L'Année sociologique* byli ovšem členy socialistické či radikálně socialistické strany a Durkheim, byť nikdy nevstoupil do žádné politické strany, měl přesně úzké vazby na obě tato hnutí.

Roku 1912 vychází jeho poslední velká kniha *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, poměrně obsáhlá studie o základních formách náboženského života. Následujícího roku byla jeho katedra na Sorbonně přejmenována zvláštním ministerským dekretem na katedru pedagogiky a sociologie.

V průběhu první světové války zahynul roku 1915 na srbské frontě jeho jediný syn André, již v té době slibný sociologvista. Z této rány se Durkheim již nevrátil. Poslední jeho texty jsou namířeny proti pangermanismu a jmenovitě proti německému nacionalistickému historiku Heinrichu von Treitschckemu. Durkheim s podlomným zdravím předčasně zemřel ještě během války v Paříži 15. listopadu 1917.

6.3 MÝŠLEŇKOVÉ VLVIVY

Emile Durkheim usiloval o ustavení sociologie jako samostatné vědecké disciplíny v době, kdy práce Augusta Comta byly ve Francii již prakticky zapomenuty. Durkheim na Comta v celé řadě myšlenek navazuje, aktualizuje je především pomocí vlivů německé sociologie a sociálních teorií, s nimiž se seznámil v polovině osmdesátých let. S touto teoretickou výbavou vystupuje výrazně polemicky jak proti naturalistickým sociologům, zejména rasově antropologickým, tak také proti ekonomickému redukcionismu a ovšem též proti psychologismu, a to především v podání svého celoživotního myšlenkového odpůrce Gabriela Tarda.

Durkheimovo dílo je ovlivněno jak odkazem osvícenství, tak také konzervativní tradicí. Jedna z ústředních myšlenek Durkheimovy sociologie, jeho důraz na integrující působení nadindividuálních tlaků sociální solidarity, bývá odvozována z Rousseauovy koncepcce „obecné vůle“, a to přesto, že zakladatel sociologismu měl k Rousseauovi výrazně kritický postoj.

Snaha nalézat a formulovat zákonitosti v oblasti společenského života a uspořádat různost historických faktů pomocí zobecnujících typologií našla svůj výraz v díle barona de Montesquieu, jehož analýze Durkheim věnoval svoji latinsky psanou tezi *Quid Secundatus politicae omstitiendae contulerit* (1893).

Mnohem výraznější než vliv osvícenských myslitelů byl ovšem vliv Augusta Comta a rovněž Saint-Simona. Ve skutečnosti najdeme v Durkheimově díle jen velmi málo motivů, které by se nedaly vysledovat již v pracích obou těchto myslitelů. Podobně jako oba otcové pozitivismu také Durkheim chce hledat pozitivní zákony, které řídí chod společnosti a které se v zásadě neliší od zákonů přírodních. Zároveň se odvolává na Comta ve svých polemikách proti biologickému či psychologickému redukcionismu při vysvětlování sociálních jevů a opírá o něj svoji obhajobu relativní autonomie sociálního světa. Stejně jako Comte také Durkheim chce budovat sociologii jako univerzální společenskovědní disciplínu, která do sebe pojme všechny již existující dílčí vědy, zabývající se jednotlivými aspekty života společnosti.

Durkheim přiznává Comtovi převenství v úvahách o děbě práce jako zdroji nového typu solidarity ve společnosti. Přitom myšlenka, že děba práce vede ke větší vzájemné závislosti a odpovědnosti, je obsažena dokonce již v pracích Saint-Simona, stejně tak jako v nich lze najít obavu z egoismu, který společnost rozkládá, a důraz na morální závazky jednotlivce vůči celku, jež mají tomuto egoismu čelit.

V Durkheimově koncepci „kolektivního vědomí“ bývá spatřována variace na Comtovy úvahy o zásadním významu hodnotového konsensu pro stabilitu společnosti. Tento konsensus se bude, podle Comta, neustále zdokonaňovat, což je zárukou vzestupného trendu vývoje lidstva. Důraz na hodnotový konsensus zatlačil zájem o analýzu toho, co společnost rozděluje, a podobně jako Saint-Simon či Comte ani Durkheim nepovažoval existenci tříd v moderní společnosti za překážku ustavení nové a stabilní jednoty společnosti. Naopak, konflikt tříd nikdo z nich nepovažuje za významný faktor sociální dynamiky. Spíše v něm vidí jen výraz špatné organizace společnosti. S oběma předchůdci spojuje Durkheim a výrazná skepse ohledně možnosti ekonomické reorganizace společnosti a ve svých úvahách o sociální stabilizaci nepovažuje nikdo z nich za dležitou změnu vlastnických poměrů.

Jiné prvky Comtova a Saint-Simonova díla podrobuje Durkheim naopak silné kritice. Vytrýká Comtovi, že se soustředil pouze na zkoumání idejí, a jeho zákon tří stadií považuje za příliš spekulativní a neschopný zachytit

vývoj lidské společnosti v celé jeho rozrůzněnosti a bohatosti. Tento zákon je jen výrazem spekulativního ducha a neschopnosti Comta postupovat při studiu společnosti induktivní metodou. Saint-Simonovi zase vytýká přílišný ekonomismus a malou důslednost při oceňování morální stránky lidského soužití.

Silné prvky konzervativního myšlení jsou u Durkheima patrně zprostředkovány, a to přinejmenším zčásti, rovněž četbou Augusta Comta. To platí jak pro důraz kladený na závislost individuí na společnosti, tak pro volání po autoritě a závaznosti povinnosti, ale také pro ocenění významu náboženství, rodiny, lokální komunity a gild jako nezbytných institucí, jež svazují individua se společností a dokáží mírnit excesy jeho egoismu.

Z mála současníků, kteří se na Comta i přes nelibost tehdejších akademických kruhů odvolávali, Durkheima výrazně ovlivnil Alfred Espinas, autor práce *Les sociétés animales* (1878), jež byla ve své době vnímána jako manifest pozitivistické sociologie. Durkheim tuto práci často cituje jako oporu pro svůj holistický a strukturální přístup ke zkoumání společnosti.

6.3.2 POLEMIKA S TEORIEMI RASISMU

Ve dvou desetiletích, jež následovala po smrti Augusta Comta, zůstává sociologie ve Francii prakticky neznámou disciplínou. Nepatrná hrstka Comtových žáků je rozdělena mezi skupinku ortodoxních, kteří v čele s Pierrem Lafitem pěstují v mystické rovině kult náboženství svého mistra, a mezi pozitivisty s vědeckými ambicemi, z nichž nejznámější byl E. Littré. V sedesátých a sedmdesátých letech se, s výjimkou úzkého kroužku soustředěného kolem Littrého, ve Francii o sociologii prakticky vůbec nemluví. Pokus Littrého založit v roce 1872 první sociologickou společnost brzy ztroskotal a roku 1875 se tato instituce rozpadla.

Ambice vytvořit univerzální vědu o člověku má tehdy ve Francii především antropologie pěstovaná na fakultách medicíny. Pracovala s pojmem rasy, již rozuměla celkovou fyziologii určité populace, a to nejen v jejích vnějších znacích, jako je barva kůže či tvar lebky, ale též v souvislosti s duševními rysy, schopnostmi a charakterem rasově odlišných populací.

Významný chirurg Paul Broca (1824–1880) založil roku 1859 v Paříži Antropologickou společnost, které dal do vínku řadu rasistických přesudků a své přesvědčení o neschopnosti takzvaných nižších ras vládnout si samy. Arthur Gobineau publikoval ve stejné době své pojednání o nerovnosti lidských ras – *Essai sur l'ingéralité des races humaines* (1855). V této rasistické tradici pokračoval vlivný antropolog Georges Vacher de Lapouge (1854–1906), který zamýšlel ještě v polovině osmdesátých let vytvořit novou sociální vědu na základě zákonů o přirozené selekci a dědičnosti. Lapouge, autor knihy o sociálním výběru *Les Sélections sociales* (1896), kritizoval odstranění otroctví v USA a vyzýval ve francouzských antropologických časopisech k poli-

tice sociální selekce, jež bude eliminovat nižší rasy krátkolebých ve prospěch dlouholebých bílé rasy, která má být všem ostatním nadřazena.

Zcela pod vlivem těchto názorů sepsal jiný lékař a člen Antropologické společnosti Gustave Le Bon dvoudílnou práci *L'Homme et les Sociétés* (1880/1881), v níž požadoval ustavit novou „sociální vědu“. Kromě teze o nerovnosti ras a volání po politice eugeniky propagoval Le Bon řadu přesudků o nižší inteligenci žen a obviňoval křesťanství a socialismus z toho, že umožňují, aby se k moci dostali lidé slabí a průměrní.

Durkheim se později v polemice s těmito názory mohl naopak opřít o práce křesťanského antropologa Armanda de Quatrefagese a o jeho celoživotní polemiku s rasismem Paula Brocy, stejně tak jako o myšlenky jiného vlivného antropologa Paula Topinarda (1830–1911), jež popíral existenci čistých ras a zdůrazňoval význam vzdělávání pro charakter člověka, a to bez ohledu na jeho rasovou příslušnost.

Celá Durkheimova sociologie je tvrdou polemikou s biologizujícími směry poloviny 19. století a je vedena snahou dosadit namísto konceptu rasy pojem společnosti jako hlavního vysvětlujícího faktoru lidské povahy a všeho lidského jednání. Tato polemika o úloze vrozených a získaných kvalit při determinaci lidského jednání nebyla náhodná, lze ji považovat za výraz hlubšího sporu mezi elitářským charakterem omezeně liberální modernity a širšími demokratickými aspiracemi rodící se moderní organizované.

6.3.3 KRITICKÝ POSTOJ K HERBERTU SPENCEROVI

Od poloviny sedmdesátých let 19. století je Francie silně zasažena evolucionismem Herberta Spencera. Jeho úvahy o sociální vědě a celý jeho systém evolucionismu vyvolávaly tehdy velké množství komentářů a popularizací a Spencer byl prakticky až do let devadesátých také ve Francii zdaleka nejčtenějším filozofem. Právě dva z nejvýznamnějších kritiků Spencera díla, novokantovci Charles Renouvier (1815–1903) a Emile Boutroux (1845–1921), patřili mezi Durkheimovy učitele.

Filozof Renouvier, vydávatel vlivného žurnálu *La Critique philosophique*, jenž byl sám počátkem třicátých let ovlivněn Saint-Simonem a osobně navštěvoval ještě přednášky Augusta Comta, inspiroval Durkheima především svým ztotožněním sociálního a morálního určení člověka, svým důrazem na nadobní pravidla regulující lidské jednání, dále pak úvahami o náboženství jako sakralizovaném výrazu morálky a konečně také svým konceptem vědění jako novou vědu chápaní filozofie a etiky jako nástrojů morální rekonstrukce společnosti Durkheim bezechytku přijal.²

² O vlivu Renouvierra a Boutroux na Durkheima viz blíže Muchielli 1998.

Filozof vědy a metodolog Émile Boutroux, autor knihy *De la contingence des lois de la nature* (1874), byl Durkheimovi blízký svým vyzvedáváním kvantitativní specifčnosti systémů, jejichž povahu nelze pochopit mechanicky z vlastností jejich částí, neboť každá oblast reality je ovládnuta odlišnými zákony. Při pohledu na společnost pak z této zásady vyplývá odmítnutí psychologického či biologického redukcionismu. Boutroux byl ostatně jedním z mála etablovaných filozofů, kteří se odvažovali v sedmdesátých letech 19. století odvolávat na myšlenky Augusta Comta, konkrétně na jeho klasifikaci věd.

Především o tyto zdroje se Durkheim v obecné rovině opíral ve svém vztahu k dílu Herberta Spencera. Durkheim často Spencera cituje, a to zejména v knize o dělbě společenské práce.³ Rozchází se s ním v názorech na povahu společnosti, na vztah mezi individuí a sociálním celkem, na povahu sociální evoluce, na příčiny rozvoje dělbý práce. Rozchází se s ním též v hodnocení regulačních mechanismů státní moci a v otázce významu hodnotového konceptu pro stabilitu moderní společnosti. Naprosto nesohlasil se Spencerovými individualistickými východisky a tvrdí, že usilování o maximalizaci osobního štesčí není zdrojem lidské sociability, nýbrž samo je teprve sociálním výro-rem, který se navíc objevuje pouze v jistých typech společnosti a převažuje jen v některých historických epochách. Kontrakt mezi dvěma lidmi či skupinami nelze chápat jako základ společnosti, právě naopak, všechny uzavírané smlouvy vždy již předpokládají existenci složitějšího systému sociálních norem, které teprve umožňují jejich ustavení a zajišťují jejich dodržování.

Durkheim je ovšem nepochybně ovlivněn Spencerovým evolucionismem a jeho dva typy solidarity nápadně korespondují se Spencerovým směřováním od nekoherentní homogenity ke koherentní heterogenitě. Rané Durkheimovy texty vykazují zřetelný vliv organicismu, tak jak ho nalézáme rovněž u Herberta Spencera. Z velké části je ze Spencera odvozen také Durkheimův důraz na postupující diferenciaci lidských společností a na dělbu práce, která činí jednotlivé lidi navzájem různými, přitom však na sobě úzce závislými. Durkheim souhlasí se Spencerem rovněž v tom, že významem individua se s vývojem civilizace neustále zvyšuje a návrat do doby, kdy jedinec byl pohlcen kolektivem, není možný ani žádoucí.

6.3.4 STŘETÝ O CHARAKTER SOCIOLOGIE

Durkheimovo úsilí o renesanci sociologie probíhalo ve stálých sporech s myšlenkovými proudy, které měly tytéž ambice jako on – vytvořit univerzální disciplínu zabývající se studiem člověka ve společnosti. Své pojetí sociologie obhajuje Durkheim zejména v polemice s rasovou antropologií a s biologic-

³ Podrobně o vztahu Durkheima a Spencera referuje Massimo Borlandi ve studii *Durkheim lecteur de Spencer* (in: Besnard 1993).

kyými přístupy, dále pak s psychologii Gabriela Tarde a s Wormsovým organicismem.⁴

Gabriel Tarde (1843–1904) se stal známým již v prvé polovině osmdesátých let svou sérií polemických článků namířených proti tehdy vlivné italské škole kriminologie. Mezinárodní ohlas mu získala práce o zákonech nápodoby *Les Lois de l'imitation* (1890) a Gabriel Tarde se stal v letech devadesátých zdaleka nejznámějším francouzským sociologem. Jeho „sociologická psychologie“ byla reakcí na biologický determinismus uplatňovaný zejména rasovými antropology a na sociální darwinismus. Jeho teorie imitace, kterou poprvé představil v roce 1882 na stránkách *Revue philosophique*, polemizovala s učebním o vrozených dispozicích kriminálního chování, ale měla i širší teoretické ambice – chtěla se stát nástrojem pro uchopení zákonitostí v oblasti fyzikální, biologické i společenské.

Durkheim polemizoval s Tardem velmi intenzivně a dlouhodobě, tím spíše, že jisté rysy Tardova přístupu (podřízení jednotlivce nadindividuálním silám, odpor vůči přírodovědnému redukcionismu) nebyly Durkheimovi rozhodně cizí. Durkheim zpochybňoval především přecenění principu imitace, jenž se měl podle Gabriela Tarde stát univerzálním výkladovým principem všeho sociálního dění.

V zásadě Durkheim a jeho škola nevystupovali proti psychologii obecné, vadyli jim pouze přehnané aspirace, ať již psychologie národů, anebo psychologie davu, jimiž tato disciplína zdůvodňovala své oprávnění stát se univerzálním výkladovým principem veškerého sociálního dění.

Právník a filozof René Worms (1867–1926) představoval spíše organizační než myšlenkovou konkurenci Durkheima a jeho školy. Worms založil v roce 1893 časopis *Revue internationale de sociologie* a v témže roce Institut international de sociologie s cílem organizovat každoročně prestižní sociologické kongresy. V roce 1895 zakládá Worms v Paříži Société de sociologie, jejímž prvním prezidentem se stal tehdy již světově známý Gabriel Tarde.

Worms prosazoval společně s Eugenem de Robertym, Jacquesem Novicowem, či Paulem Lilienfeldem organicistický přístup ke společnosti, silně ovlivněný Spencerovým evolucionismem a biologismem. Wormsova kniha *Organisme et société* (1896) vyvolala výraznou kritiku, zaměřenou proti povrch-ním analogiím mezi živým organismem a společností, mezi medicínou a sociologií. Durkheim polemizoval s organicismem již ve svých prvních textech z poloviny osmdesátých let a kritizoval prvky organicismu také u Comta, Spencera a Schäffleho. Přijal s velkým zadostiučiněním, když koncem let devadesátých byla teorie organicismu opuštěna dokonce i bývalými Wormsovými kolegy.

⁴ Podrobně o těchto polemikách, v jejichž průběhu se konstitovalo pole vědy o sociálu, viz druhou část již zmíněné práce Mucchietelli 1998.

Ve snaze obhájit a precizovat svoji vlastní koncepci sociologie polemizoval Durkheim i s dalšími vlivnými směry a školami své doby. V osobě geografa Paula Vidala de la Blache (1845–1918) se Durkheim a zejména jeho žáci Marcel Mauss a François Simiand střetli s tehdy rozšířeným geografickým determinismem. Proti tezi geografického regionalismu, jenž na přelomu století zdůrazňoval vlivy půdy, teritoria a „duše regionů“ na charakter společnosti, Durkheim a jeho škola trvají na tom, že geografické faktory působí na člověka teprve zprostředkovaně, skrze vyvíjející se podobu sociálního prostředí.

Emile Durkheim a zejména François Simiand polemizovali zcela programově s klasickou politickou ekonomikou, především s jejím modelovým východiskem – racionálně kalkulujícím individuem. Takové individuum je, podle Simianda, jen mýtem 19. století, který nahradil mýtus „přirozeného práva“ fyziokratů století osmnáctého. Klasická ekonomie zkoumá člověka odděleně od společenských faktorů, které jsou pro jeho jednání určující, ať již jde o systémy formalizovaného práva, o neformální obyčej či o sociálně sdílené představy o skutečnosti. Durkheim a jeho škola mají v tomto ohledu nesporně mnohem blíže k ekonomům typu německého katedrového sociálního Gustava Schmollera, který ve svých historických studiích právě společenskou determinovanost ekonomického jednání dokázal ocenit.

6.3.5 NĚMECKÉ VLIVY

Studijní pobyt v Německu v roce 1886 Durkheimova myšlenkově výrazně ovlivnil. Z klasické německé filozofie ho zaujal zejména Immanuel Kant, a to především svou filozofii morální povinnosti.⁵ Naproti tomu Kantovu gnozeologii Durkheim odmítá a staví proti ní teorii sociálního původu základních kategorií lidské mysli, jako je kategorie prostoru či času. Vcelku ovšem vliv kantovské filozofie poněkud oslabil Durkheimův obdiv pro pozitivismus a odvedl ho od naturalismu.

Velký vliv měla na Durkheimova koncepcce historie lidstva filozofa a psychologa Wilhelmua Wundta (1832–1920), zakladatele prvního institutu experimentální psychologie a autora deseti svazkové *Völkerpsychologie*. Durkheim byl ovlivněn zejména myšlenkami obsaženými ve třísvazkové Wundtově práci *Ethik* (1886), kde sociální fakty typu jazyka, mýtů, zvyků či práva jsou odvozeny nikoliv z vědomých aktů individuů, nýbrž je jim přisuzován kolektivní původ. Tuto koncepci pak Durkheim využil ve své polemice proti Spence-ovi. Wundtova kategorie „ducha národa“ poznamenala zase Durkheimův pojem „kolektivního vědomí“. Rovněž Durkheimovy úvahy o náboženství

byly ovlivněny Wundtem, podle něhož náboženství, morálka a právo tvořily nejprve jediný nediferencovaný celek a teprve postupně se osamostatňují.

Z německých sociologů je zřejmý vliv Ferdinanda Tönniese a jeho dichotomie pospolitosti a společnosti, která koresponduje se dvěma typy Durkheimovy solidarity, byť je Durkheim pojmenoval přesně opačně než Tönnies. Nesdílel přitom romantizující představu šťastné pospolitosti, naopak, jako dědic francouzského osvícenství sledává organičtější, progresivnější a záducnější moderní formu solidarity. Durkheim ovšem mohl v Tönniesově kritickém vyličení moderní společnosti najít předobraz pro své pojetí anomickeho stavu, jakožto stavu naprosté hodnotové desorientace a vzájemného odcizení lidí. Tönnies dává také návod, jak sociální desintegraci čelit – pomocí profesních korporací, které opět vyzvednou prvky pospolitostiní vzájemnosti, a pomocí státu, který jakožto nejvyšší forma pospolitosti podpoří bezpečí všech svých členů. U Tönniese mohl Durkheim najít rovněž úvahy o vzniku individualismu v podobě individualismu starověkých despotů, právě tak jako propracovaný názor o významu mimosmluvního prostředí pro vybudování pocitu závaznosti při dodržování uzavřených úmluv.

Durkheim sledoval pozorně dění v německé sociologii, jak o tom svědčí jeho komentáře ke knihám Georga Simmela (1858–1918), Alberta Schäffleho (1831–1903) či Ludwiga Gumplowicze (1838–1909). Jeho reakce na Gumplowiczovu knihu *Grundriss der Soziologie* (1885) byla krajně negativní, a to přesto, že řada Gumplowiczových názorů nebyla jeho vlastní koncepcí příliš vzdálená, ať již se jednalo o důraz na význam dělní práce pro podobu společnosti, či o odpor vůči biologickému a psychologickému redukcionismu. Čím více později Durkheim propracovával svoji koncepci sociologismu, tím byl jeho postoj vůči Gumplowiczovu systému vstřícnější.

Práce Alberta Schäffleho, psané s porozuměním pro sociální problémy a kriticky zaměřené proti ekonomickému liberalismu, ale také proti regulačním ambicím státu, oceňoval Durkheim velmi vysoko, byť nesohlasil s jeho organicismem. Některé oblibené pojmy organicismu (např. společenská fyziologie a morfologie) ovšem Durkheim běžně užíval. Také v díle Alberta Schäffleho mohl Durkheim nalézt motiv korporací jako staronových subjektů regulace sociálního a ekonomického života.

Durkheim se z německých sociologů znal dobře rovněž s Georgem Simmlem, který byl prakticky jeho současníkem. Oba vycházeli z teze o radikální dvojakosti lidské povahy, velmi podstatně se však lišili jak v pohledu na povahu společnosti a na možnost jejího bezrozporného vývoje, tak také v názoru na úlohu sociologie. Simmel se od Durkheimova liší například svým pohledem na úlohu konfliktů ve společnosti a svou vizí tragičnosti celé lidské existence a veškeré kultury. Sociologii vymezuje Simmel mnohem úžeji než Durkheim a přisuzuje jí zejména zkoumání forem mezosobních a meziskupinových interakcí, zatímco zkoumání jejich konkrétních obsahů přenechává samostatným vědám. Oba však spojuje úsilí dobrat se povahy nadindi-

⁵ O vlivu německé filozofie, ekonomie, právní vědy a sociologie na formování myšlení Emila Durkheimova viz R. A. Jones *La science positive de la morale en France. Les sources allemandes de la division du travail social* (in: Besnard 1993).

viduálních determinant lidského jednání. Zatímco Durkheim je hledá v oblastí sociálních faktů, Simmel hovoří o stabilizovaných formách interakcí. Oba bývají obviňováni z toho (Simmel větším neprávem než Durkheim), že společnost, respektive ustálené formy jednání odtrhávají od svých nositelů a vybarvují je vlastním životem. Oba sociologové kladou tytéž základní otázky, byť se v odpovědích na ně mohou rozcházet. V popředí Simmelova zájmu je stejný problém, který formuluje Durkheim v závěru předmluvy k prvnímu vydání knihy *O dělbě společenské práce*: Jak je možné, že jedinec, stávající se stále autonomnějším, závisí stále více na společnosti?

6.3.6 VLIVY V OBLASTI VÝZKUMU NÁBOŽENSTVÍ

I když Emile Durkheim zdurazňoval, že v podmínkách moderních společností je integrace dosahována skrze vzájemnou závislost diferencovaných částí, uvědomoval si, že sociální integrace nelze dosáhnout bez nějakého systému společné víry. Proto zejména ve svém pozdějším období intenzivně studuje náboženství. Postupuje zde ostražně přesně v tradici Saint-Simona, jenž psal o nutnosti „nového křesťanství“, a také Augusta Comta s jeho náboženstvím lidstva. Ústředním významem jednotného kultu a společného náboženství pro celou organizační společnost se zabíral ve svém díle jeden z Durkheimových učitelů, významný francouzský historik Fustel de Coulanges, autor mimořádně vlivné práce *La Cité antique* (1864). V této knize je veškeré společenské a politické zřízení v řeckém a římském starověku odvozováno z charakteru tehdejších náboženských představ a v samotném náboženství je spatřováno hlavní pojítko společenského života.

Neméně byl Durkheim ovlivněn pracemi britského antropologa Williama Robertsona Smitha, autora knihy *Lectures on the Religion of the Semites* (1889). Právě jeho vlivem bývá vysvětlována specifčnost Durkheimova přístupu ke zkoumání náboženství, na němž ho tolik nezajímá konkrétní obsah náboženské víry, ale mnohem více sociální vztahy, které se utvářejí mezi věřícími v průběhu jejich společných rituálů. Durkheim se ve své koncepci náboženství soustředil právě na prvek kolektivních rituálů, což se stalo později předmětem kritiky například z pera významného britského antropologa polského původu Bronislawa Malinowského.

6.3.7 DURKHEIMŮV POSTOJ K SOCIALISMU

Durkheimův vztah k socialismu byl v souladu s jeho teorií, která klade do středu všech úvah společnost, a s jeho důrazem na mezilidskou solidaritu. Socialismus definuje jako snahu o přičlenění ekonomických aktivit do rozhodovacích kompetencí státu, jakožto vědomého a řídicího centra celé společnosti, přičemž důraz klade na to, že „přičlenění“ znamená automaticky „podřízení“ (Durkheim 1971: 49).

Domníval se, že výrazná integrace ekonomiky do společenských činností koordinovaných státem je v zájmu nejen dělníků, ale naprosto celé společnosti, neboť to snižuje míru chaosu a nepředvídatelnosti, již se vyznačuje živelně se vyvíjející ekonomika.

Podle Durkheima je vzestup víru socialismu způsoben především třemi faktory. Za prvé je to právě živelný vývoj výroby, který nebere ohledy na potřeby všech konzumentů, konkrétně je lhotejný vůči spotřebitelům s nižší kupní silou. Za druhé je to prudký vzestup víru velkých firem, které by se mohly svým postavením stát nebezpečné pro samotnou státní moc. A za třetí jsou tendence k socialismu posilovány tím, že pracující přicházejí v důsledku prudkého vývoje technologií o jakoukoliv jistotu a sociálně se propadají (Durkheim 1971: 66).

Socialismus v Durkheimově pojetí neruší konkurenci mezi firmami, pouze ji v určitém rozsahu z pozice státu řídí. Nepotlačuje žádný ze soupeřících zájmů, pouze se je snaží organizovat, aby jejich střetávání nevedlo ke zbytečným ztrátám pro společnost, ale bylo využito k jejímu prospěchu.

Durkheim byl skeptický ohledně možnosti řešit sociální otázku sebeprůmyslenějšími reformami, pokud nedojde ke změně hodnot v širokých vrstvách obyvatel. Pokud budou chtít lidé mít stále více, pak je žádné reformy neuspokojí, každá pracovní doba se jim bude zdát příliš dlouhá a jakákoliv výplata či sociální dávka napopak příliš skromná. Jediné změna, která povede k opuštění přehnaných materiálních aspirací širokých vrstev, může pomoci sociální otázku vyřešit.

Durkheim se v politické rovině pro socialistické proudy výslovně neangažoval, pravidelně se však stýkal a diskutoval s řadou socialistických politiků. Jeho postoj se tím výrazně lišil od jednoznačně odmítavého stanoviska, jež zaujímali k socialismu a ke snahám využít stát k řešení naléhavé sociální otázky liberální myslitelé typu Herberta Spencera, Gustava Le Bona, či Vilfreda Pareta a Maxe Webera.

6.4 HLAVNÍ PRÁCE, NOVÉ POJMY A KONCEPCE

Emile Durkheim vytvářel své pojmy a precizoval je vždy v souvislosti s konkrétními analýzami určitých společenských jevů, jimiž se právě zabýval. Proto je možno podar vyklad základních pojmů, s nimiž pracoval, v úzké vazbě na monografie, ve kterých analyzoval různé společenské jevy, ať již to byla dělba práce, problematika sebevražednosti či fenomén náboženství.

6.4.1 O DĚLBĚ SPOLEČENSKÉ PRÁCE

Téma své doktorské práce, jejíž obhajobu uskutečnil v březnu roku 1893 na Sorbonně, promýšlel Durkheim již od počátku osmdesátých let. V jeho obšírné doktorské disertaci *De lá division du travail social* (1893) šlo o snahu

sladit jednotlivce s pospolitostí a hodnotu individuální svobody s hodnotou sociální solidaritoy. Právě toto úsilí bylo osatrně charakteristické pro sociální vědu celého 19. století.

Durkheim se snaží nové odpovědět na prastarou otázku – je společnost výsledkem racionálního rozhodnutí, uváženého úsilí jednotlivců, anebo jsou jednotlivci s veškerým svým úsilím produkty společnosti? Tato klasická otázka získává na aktuálnosti právě v podmínkách moderní společnosti, kdy se souběžně prosazují dva zdánlivě zcela protikladné trendy: na straně jedné se individuuum stále více oprostuje od všech tradičních vazeb, na straně druhé ovšem předpokládá fungování komplexní společnosti stále větší mírou integrace jednotlivců do sociálního celku. Durkheimova základní otázka, kterou formuluje v předmluvě k prvnímu vydání knihy o dělbě společenské práce, tedy zní: „Jak je možné, že stále autonomnější individuuum závisí na společnosti stále těsněji?“ (Durkheim 1922: XLIII)

V odpovědi na tuto otázku se nepřiklonil k žádnému ze známých paradigmat. Odmítl individualismus liberálních ekonomů, soustředěný kolem konceptu osobních práv, jenž chápal společnost jako výsledek kontraktů uzavřených mezi jednotlivci, kteří usilují o maximalizaci svého osobního zisku. Odmítl rovněž přístup tradovaný v teoriích státu, které již od počátku novověku chápaly integraci individuů do společnosti jako výsledek působení mechanismů politické moci.

Abych ukázal, do jaké míry se vztah mezi jedincem a společností v dějinách proměnil, a v čem zůstává naopak konstantní, rozlišuje Durkheim dva základní typy společnosti – dřívější společnost založenou na mechanické solidaritě a moderní společnost založenou na solidaritě organické.⁶

6.4.1.1 Mechanická a organická solidarita

Základní indikátor, z něhož lze usoudit na to, jaký typ solidarity převládá v dané společnosti, nalézá Durkheim v charakteru právních norem. Zatímco repressivní právní normy mají za cíl potrestat viníka, právo restituční chce zabezpečit nápravu věci. Trestající charakter práva je příznačný pro společnosti s mechanickou solidaritou, kompenzační charakter mívá právo ve společnostech založených na solidaritě organické. V nich již nejde pouze o to, aby potrestaný svůj přečin odpýkal, nýbrž především o to, aby věci byly navráceny do původního stavu.

⁶ Kromě dvou typů solidarity rozlišuje Durkheim společnosti segmentární a společnosti s moderní dělbou práce. Jako segment označuje sociální skupinu, ve které jsou individua úzce integrována. Ale segment je také skupina lokálně situovaná, relativně izolovaná od druhých a vedoucí svůj vlastní život. Segment si vystačí sám, s vnějším světem jen málo komunikacích vazeb. Segmentární struktura se udržuje i ve vyspělé společnosti (např. v Anglii), pokud je tam silná tradice a lokální autonomie. Je zájmem, že pojem „segmentární společnost“ užívá Durkheim v podobném smyslu, v jakém sociologie běžně hovoří o „komunitě“.

Společnosti se solidaritou mechanickou jsou založeny na podobnosti svých částí. Jednotlivci ani skupiny, z nichž se taková společnost skládá, se ještě nediferencovali. Navzájem se jen málo odlišují ve svých pocitech, hodnotách a postojích. Všichni praktikují stejné rituály a uznávají stejné svátosti. Díky tomu je společnost ve vysokém stupni homogenní a koherentní. Všichni členové jsou integrováni přímo do sociálního celku bez jakýchkoliv zprostředkujících článků. Jednotlivci nesledují své vlastní zájmy, jsou plně podřízeni zájmům společnosti, jež zcela mechanicky respektují. Náleží celou svou bytostí celku a toto své náležitosti niak nezpochybňují, nejsou totiž schopni distancovat se od všeho zahrnujícího společenství, nemají ještě svoji vlastní osobnost. „Ve chvíli, kdy je tato solidarita v akci, naše osobnost se vytrácí, přestáváme být sami sebou, stáváme se kolektivní bytostí“ (Durkheim 1922: 100). Společnost ovládaná mechanickou solidaritou tvoří absolutně homogenní masu, nediferencovanou hordu, kterou Durkheim někdy nazývá „sociální protoplasmou“.

Mechanická solidarita postupně slábne a je nahrazována solidaritou organickou, která se odvíjí z rozdílnosti mezi jednotlivci spíše než z podobnosti mezi nimi. Durkheim vysvětluje princip organické solidarity, založené na diferenciaci individuů, pomocí tehdy běžně užívané analogie s orgány živé bytosti. Každý z orgánů právě tím, že naplňuje svou vlastní funkci, je stejně nepostradatelný pro život celku jako všechny orgány ostatní. Jedinec zde již není integrován do společnosti bezprostředně, nýbrž skrze svoji účast na činnosti některé ze specializovaných částí, z nichž se společnost skládá. Oba typy společnosti tak ustavují, a to každý svým specifickým způsobem, základní konsensus, který je nutným předpokladem všeho sociálního soužití. Ve společnosti s mechanickou solidaritou je tento konsensus založen na podobnosti všech částí a na jejich naprosté podřízenosti celku, ve společnosti se solidaritou organickou spočívá naopak na diferencovanosti, která přímo ze své povahy vyžaduje kooperaci funkčně rozrůzněných částí.

6.4.1.2 Dělbá práce a sociální diferenciacce

Přechod od mechanické k organické solidaritě je výsledkem rostoucí dělby práce. Durkheim přitom chápe dělbou práce velmi široce, hovoří o jejím prohlubování nejen v ekonomice, ale také v oblasti politiky, správy, výkonu práva, ve vědě, či ve filozofii. Nejde mu přitom v prvé řadě o ekonomické dopady dělby práce, ale o tu její funkci, kterou považuje za mnohem důležitější, a sice o vytváření pocitu solidarity mezi členy společnosti. Dělbá práce navzájem propojuje jednotlivce a celé skupiny, jež by jinak zůstávaly navzájem nezávislé, oddělené a izolované.

S rostoucí diferenciací funkcí ve společnosti přichází rostoucí diferenciacce mezi jejími členy. Každý člen diferencované společnosti je méně vázán na společnou kolektivní rutinu, věnuje se specializovaným úkolům a cílům. I když mají jednotliví členové méně společných vlastností než dříve, jsou na

sobě mnohem úžeji závislí, než tomu bylo v podmínkách mechanické solidarity, protože jejich rozrůzněné aktivity se musejí navzájem doplňovat. Dělbá práce „předpokládá, že dvě bytosti závisí navzájem jedna na druhé, protože jedna bez druhé jsou nekompletní“ (Durkheim 1922: 25).

Rozvoj dělby práce zvyšuje míru sociální diferenciace. Obojí je důsledkem vzrůstu počtu lidí na daném území (fyzická či materiální hustota) a nárůstu intenzity komunikace a výměn mezi nimi (morální či dynamická hustota).

Durkheimova koncepce sociální diferenciace byla namířena proti tehdy módnímu darwinismu ve společenských vědách. Díky specializaci v rámci dělby práce dochází podle Durkheima k tomu, že různí jednotlivci a skupiny nesoupeří o tytéž zdroje. Sociální diferenciace tak umožňuje pacifistické řešení boje o život.⁷ Umožňuje většímu počtu lidí přežít, aniž by mezi nimi rostla neúprosná konkurence o tytéž zdroje. „Voják hledá válečnou slávu, kněz morální autoritu, politik podíl na moci, průmyslník bohatství, učenec vědecké renomé...“ (Durkheim 1922: 249).

Rozvoj dělby práce zároveň snižuje rivalitu mezi jednotlivci i skupinami a zároveň je uvádí do závislosti na druhých a na celku, bez něhož již nemohou sami existovat. Tímto způsobem vytváří dělba práce vyšší typ solidarity, založený na závazcích, právech a povinnostech, které vznikají a reprodukcují se v průběhu směny. Dělbá práce tak zachraňuje sociální integritu poté, co její původní základ – kolektivní vědomí – nevratně ztrácí svou sílu.

6.4.1.3 Kolektivní vědomí

Sociálně homogenní společnosti, založené na mechanické solidaritě, byly drženy pohromadě kolektivním vědomím, tedy souborem více či méně pro-pojených věr a pocitů, které sdíleli běžní členové společnosti. Toto vědomí žilo svým vlastním životem, bylo rozptýleno v cele společnosti, přecházelo z generace na generaci, bylo nezávislé na obměně konkrétních osob. Kolektivní vědomí neexistuje pochopitelně jinak než v obsazích individuálních vědomí, analyticky je však od nich odlišitelné, vyvíjí se podle svých vlastních zákonů, a není tedy jen výrazem individuálních vědomí (Aron 1967: 322).

Ve společnostech s mechanickou solidaritou pokrývá kolektivní vědomí převážnou část vědomí individuálního. Lidský život je zde téměř bez-zbytku řízen sociálními imperativy a zákazy, jímž se individuum podřizuje jako nějaké vyšší instanci. S rozvojem dělby práce však kolektivní vědomí slabne, neboť odborné vědění doprovázející specializované úkony je osvov-jováno vždy jen částí společnosti. Čím jsou úkony specializovanější, tím je

početně omezenější okruh lidí, kteří příslušným vědáním disponují. Rozsah vědění, který sdílejí ve společnosti všichni, prudce klesá, kolektivní vědomí je oslabováno.

Zatímco ve společnosti s mechanickou solidaritou je role kolektivního vědomí nepřehlédnutelná a určující pro integritu celku, v případě společnosti založené na organické solidaritě se stává postavení kolektivního vědomí dvojnásobně. Jeho relativní oslabení je blahodárné z hlediska formování nezávislých individualit. Překročí-li však toto oslabení určitou mez, hrozí společností rozklad. Sama dělba práce není schopna kolektivní vědomí v jeho integrační funkci nahradit, neboť „sociální život je odvozen z dvojího zdroje – z podobnosti vědomí a z dělby práce ve společnosti“ (Durkheim 1922: 205).

Durkheim zdůrazňuje, že také systémy s organickou solidaritou potřebují nutně nějakou společnou víru, společně „conscience collective“, nemají-li podlehnout desintegraci a rozpadnout se na antagonistická a soběstředná individua. Přetrvat může jediné taková společnost, jejíž všichni členové sdílejí určité symbolické reprezentace, mají alespoň v určitém rozsahu společně názory na svět, ve kterém žijí.

6.4.1.4 Proces individualizace

Durkheimova sociologie není filozofií kolektivismu, byť byl Durkheim právě z toho nejdělnou obviňován. Ve skutečnosti stojí od počátku v popředí jeho pozornosti mimo jiné také zkoumání podminek vzniku a rozvoje nezávislého individua. Nesouhlasí ovšem s tím, co nazývá liberální fikcí, tedy s tvrzením, podle něhož na počátku dějin a společnosti stojí izolovaná a nezávislá individua, která z něčeho vytvářejí smluvní vztahy. „Kolektivní život se neznodil z individuálního života, právě naopak, individuální život vznikl z kolektivního“ (Durkheim 1922: 264).

Na počátku byli jednotlivci zcela absorbováni životem a mentální skupiny, teprve postupně – s tím, jak se společnost stává složitější a diferencovanější – se individua z celku stále více vymaňují a utvrzují se ve své jedinečnosti. V tomto smyslu lze proti tvrzení liberálního utilitarismu postavit tezi, že individua jsou spíše produktem společnosti než jejími tvůrci. Právě rozvinutá společnost modeluje jednotlivce do jejich různorodých podob, a pokud bychom společenský faktor odečetli, z pestrosti individuí by příliš nezbylo. Největší část našeho individuálního vědomí by v případě izolace od společnosti vůbec nevznikla, a pokud bychom žili ve skupinách jinak uspořádaných, mělo by naše vědomí jinou podobu, konstatuje Durkheim a předznamenává tak základní tezi své sociologie vědění (Durkheim 1922: 342).

⁷ Durkheim si ovšem uvědomuje, že pacifistické řešení problému boje o životyí skrze profesní specializaci není jediné možné. Existuje také například emigrace, kolonizace, chudoba, v meziním případě dokonce sebevražda z nouze (Durkheim 1922: 270).

místo nastupuje nová integrační síla, dělba práce, která umožňuje členům společnosti uvědomit si, nakolik jsou na celku závislí.⁸

Rostoucí dělba práce tak současně stále více upevňuje závislost jednotlivců na celku (a přejímá tak integrační funkci kolektivního vědomí), současně individualizuje vědomí každého jednotlivce (a působí tak proti socializační funkci kolektivního vědomí).

Určujícím obsahem kolektivního vědomí se v této situaci stává paradoxně kult individua. Jeho paradoxnost spočívá v tom, že jako každý jiný kult také on čerpá veškerou svoji sílu ze společnosti. Využívá však této síly k tomu, aby v nás živil iluzi nezávislosti na společnosti. Bez rozvinutého individualismu je ovšem organická solidarita nemožitelná. Jedině ten, kdo se cítí být naprosto samostatný, může osvědčit svoji morálku tím, že se solidarizuje s druhými.

V podmínkách mechanické solidarity byla provázanost vlastního osudu s osudy druhých naprosto samozřejmostí. Skutečnou hodnotou se mezi lidská solidarita může stát právě až v době, kdy samozřejmosti kolektivního vědomí již pominuly. Udržet v těchto podmínkách, které tolik svědčí individualci, alespoň minimum společných hodnot, se stává naprosto nezbytné pro zabránění sociální desorganizaci.

6.4.1.5 Anomická dělba práce

Rozvoj dělby práce sice automaticky spouští proces individualace, nemusí však stejně spolehlivě nahrazovat staré mechanismy sociální soudržnosti. Ve své funkci náhražky kolektivního vědomí při udržování sociální integrity může dělba práce naprosto selhat. Máme pak před sebou její anomickou podobu.

Anomická dělba práce se projevuje v ekonomice v podobě výrobních a obchodních krizí, v oblasti sociální se projevuje v podobě antagonismu mezi prací a kapitálem. Může zasáhnout také oblast vědění a potom má podobu příliš jednostranné specializace bez schopnosti provádět zpětnou syntézu.

Durkheim se domnívá, že riziko anomie nevyhází přímo z povahy dělby práce, dochází k němu pouze v případě jejího selhání, kdy diferencované společenské aktivity nejsou sladěny tak, aby to odpovídalo potřebám vzájemněných. „Pro to, aby dělba práce produkovala solidaritu, nestačí, aby každý měl svůj úkol. Je třeba, aby každému jeho úkol též vyhovoval“ (Durkheim 1922: 368). Toho lze dosáhnout jedině tím, že každý bude moci vykonávat takovou

práci, ke které má dispozici. To ovšem předpokládá odstranění společenských nerovností, které příliš často učují, kdo zastává ve společnosti a v její ekonomice jakou pozici. Přípusné jsou jen takové nerovnosti, jež vyjadřují rozdílnost přirozených dispozic. Bez odstranění umělých, nepřirozených sociálních nerovností se dělba práce nemůže vyvíjet spontánně, je deformovaná a nepří- náší společensky žádoucí efekty.

Své pojetí anomie, kterou původně spojoval jen s nevyhovující podobou dělby práce, Durkheim podstatně rozšiřuje o několik let později ve studiu o sebevraždě.

6.4.2 PRAVIDLA SOCIOLOGICKÉ METODY

Ve svém úsilí ustavit sociologii jako uznávanou vědní disciplínu cítil Durkheim nutnost zabývat se hlouběji její metodou. Bylo to pochopitelné vzhledem k tomu, že metodologie společenských věd nebyla v sociologických kruzích v průběhu 19. století nijak zvlášť propracovaná. Existovaly Marxovy filozofické úvahy o dialektické metodě, Comtovy obecné základy pozitivismu z konce třicátých let, na něž navazoval ve své *Logice* v prvé polovině let čtyřicátých John Stuart Mill, dále pak úvahy Herberta Spencera, obsažené v jeho *Uvodu do sociálních věd* z počátku sedmdesátých let, a technicky podrobný výklad Le Playe, který se zabýval ovšem pouze svou vlastní metodou studia rodinných útů.

V průběhu roku 1893 píše Durkheim čtyři texty z oblasti metodologie vědy, které vyšly nejprve následujícího roku v *Revue philosophique* a v roce 1895 byly publikovány samostatně pod názvem *Les Règles de la méthode sociologique*.

Publikování *Pravidel sociologické metody* prohloubilo střet mezi Emilem Durkheimem a Gabriellem Tardem, tedy spor mezi sociologizujícím a psychologizujícím výkladem sociální reality. Durkheimova *Pravidla sociologické metody* byla odbornou veřejností přijata velmi kriticky a autor byl obviňován z toho, že hodlá ustavit realitu sociálních skutečností zcela nezávislou na projevech probíhajících na úrovni individuálního vědomí. Hlavním cílem Durkheimova v tomto metodologickém sporu bylo ukázat, že sociologie se může stát objektivní vědou po vzoru věd přírodních, má však přitom svůj specifický objekt bádání, objekt sui generis, který nelze vykládat za pomoci biologického, psychologického či jiného redukcionismu. K tomuto účelu slouží Durkheimovi konstrukce sociálního faktu.

6.4.2.1 Sociální fakt

⁸ Podle Durkheimova bylo chybou Augusta Comta, že si neuvědomoval, že právě dělba práce, o jejím významu pro konstrukci solidarity obecně nepochyboval, je schopna nahradit kolektivní vědomí v jeho integrační funkci. Comte si nepřipouštěl, že zeslabení kolektivního vědomí je jev normální, a považoval to za něco morbidního a nenahraditelného (Durkheim 1922: 356).

Sociální jevy vznikají, když individua v interakci vytvářejí realitu, která už nemůže být vložena pouze pomocí vlastností těchto individuí. Sociálním faktem pak je vše v lidské společnosti, co existuje nezávisle na každém z individuí, která danou „věc“ používají. Může to být například jazyk, peníze,

úvěrový systém, móda, profesní znalosti apod. Právě díky tomu, že má systé-
temový charakter, vystupuje sociální fakt vůči každému jednotlivci jako něco
vnějšího, jako něco, co je nadáno donucující mocí, s níž na člověka působí
i proti jeho vůli.⁹

Donucující charakter sociálních faktů se projevuje zvlášť názorně v procesu
socializace, kdy je mysl dítěte formována tak, že je ji vnucován určitý způsob
vidění světa a určitý způsob chování, který by si mladý člověk sám spontánně
neosvojl. Rodiče přitom působí jako laičtí zprostředkovatelé a učitelé jako
profesionální zprostředkovatelé těchto formativních tlaků.

Sociální fakty nejsou statické, obvykle mívají podobu „sociálních proudů“,
které nás v různých dobách s různou intenzitou vedou k tomu, abychom jako
by ze své vlastní vůle reprodukovali určité jednání. Tyto proudy se projevují
například v různé míře snatečnosti, rozvodovosti, porodnosti, anebo sebe-
vražednosti. Mívají též podobu proudů názorových, ať již se jedná o hnutí
náboženská, či hnutí politická, o směry literární anebo umělecké. Durkheim
liší různé sociální proudy podle míry jejich elasticity, tedy mělnivosti, anebo
naopak setrvalosti, s níž působí v čase.

Sociální fakty působí na jedince zvnějšku, mají nadindividuální povahu.
Projevuje se v tom jejich společenský charakter, neboť pravým místem jejich
vzniku je buďto celá společnost, anebo její část. Tento společenský charakter
je odlišuje na jedné straně od jeví čisté biologických, na straně druhé od jeví
individuálně psychologických.

Kategorie sociálního faktu plní v Durkheimově sociologii dvojí roli. Jednak
dává vědě o společnosti její vlastní předmět, který je svou povahou odlišný od
předmětů jiných věd, jednak tento předmět vymezuje způsobem, který soci-
ologii umožňuje být právě tak objektivní a exaktní disciplinou, jako jsou již
etablované přírodní vědy. Sociální fakt tak zároveň sociologii od jiných věd-
ních disciplín spolehlivě odlišuje, zároveň ji však klade v nárocích na exakt-
nost s nimi do stejné roviny.

6.4.2.2 Klasifikace sociálních typu

Durkheim chtěl uchránit sociologii v rovině metodologické nejen od různý-
ných forem redukcionismu, ale také od extrémů, jimž propadají, podle jeho
návoru, na straně jedné vědy historické, na straně druhé pak filozofie. His-
torické vědy, ponorené do studia dějinných zvláštností, mají potíže s genera-
lizacemi výsledků svých bádání. Filozofie naopak generalizuje tak velkoryse,
že ji snadno uniká specifčnost zkoumaných jeví a procesů. Výsledkem his-
torického bádání bývají hory monografií, jejichž vědní nelze zobecnit do
podoby zákonů či pravidelnosti. Výsledkem filozofování bývají abstraktní

⁹ Není bez zajímavosti, že Max Weber stejným způsobem později defnuje kategorií
moci.

evoluční schémata, v nichž se beznadějně ztrácí vše zvláštní. Sociologie by
měla postupovat střední cestou a usilovat o konstrukci typů, jež umožní
vyhnout se oběma krajnostem a dovolí badateléi postihnout obecné, aniž by
přitom ignoroval zvláštní.¹⁰

6.4.2.3 Kritika sociálního faktu

Durkheim trvá na tom, že sociální fakty jsou nezávislé na svých konkrétních,
individuálních manifestacích. Právě to mu vyneslo kritiku za údajnou snahu
učinit ze sociálních jeví jakési fantomy, které žijí svým vlastním životem. Ve
filozofičtějším podání tato kritika tvrdí, že Durkheimovy sociální fakty jsou
typickým projevem odcizení, kdy původně lidský výtvor ožívá svým vlastním
životem a funguje nezávisle na svém tvůrci, dokonce i proti jeho vůli.

Durkheimovu pozici lze však v tomto bodě poměrně snadno obhájit. Ve
své koncepci sociálních faktů upozorňuje pouze na princip, který o více než
půlstoletí později analyzuje například Anthony Giddens ve své teorii dualitní
struktury.¹¹ Jde o vzájemný vztah mezi aktivním provozováním lidské čín-
nosti a mezi pravidly, která se v průběhu tohoto provozování vytvářejí, aby
poté průběh dalšího jednání regulovala. Durkheim tutéž myšlenku vyjádřil
obrazně: Například komunikační taby určují zcela nekompromisně směr,
jímž probíhají migrace a výměny. Tyto komunikační taby přitom nejsou nic
jiného než lože, které si vyhloubil sám proud migrací a výměn (Durkheim
1919: 18).

Jiný typ kritiky, již byl Durkheim podrobován, připomíná Raymond Aron,
když problematizuje základní rys celé jeho metody, a sice požadavek přistu-
povat k sociálním faktům jako k věcem. Označení sociálních faktů za „věci“
může znamenat, že k sociálním jevům není třeba přistupovat jinak než k je-
vům přírodním. Tím by se ovšem popírala nutnost interpretace, uchopení
významů, již se vědy sociální odlišují od věd přírodních (Aron 1967: 365).

Tento spor existoval již za Durkheimova života a byl později oživen
v polovině 20. století pod vlivem nástupu interpretativních sociologií. Emi-
le Durkheim výslovně upozorňoval, že „sociální věci“ se realizují jediné skrze
člověka a jsou produktem jeho vlastní aktivity. Toto ujištění ho sice částečně
ochránilo před nařčením z přitakání odcizení, neumožňuje však samo o sobě
rozřešit problém absence dvojité hermeneutiky v jeho metodologii.¹²

¹⁰ O trvalé aktuálnosti tohoto programu svědčí velký ohlas, jaký měl o půl století později
pán R. K. Merton a budovat teorie středního dosahu, které měly řešit naprostou stejný
problém, jenž trápil již Durkheima.

¹¹ Viz Giddensovu durkheimovský pojmátou práci *New Rules of Sociological Method* (1976).

¹² O výklad Durkheimovy metodologie v intencích interpretativní sociologie se pokou-
šaji například Berger s Luckmannem v práci *The Social Construction of Reality* (1967).

6.4.2.4 Sociologické ukotvení Durkheimovy metodologie

Durkheimova koncepce sociálního faktu, prezentovaná v knize *Pravidla sociologické metody* (1895), zcela logicky zapadá do jeho pojetí společnosti, které představil o dva roky dříve v knize *O dělbě společenské práce*. Durkheim v ní odmítl jak mocensko-politické, tak také ekonomické vysvětlení povahy společnosti a vztahu mezi jednotlivcem a celkem. Nesouhlasí s těmi teoriemi společenské smlouvy, podle nichž člověka lze k životu ve společnosti přimět jen silou, která ho zbaví přinejmenším části jeho svobod. Odmítá vidět v sociálnímu jen clonu zakrývající toto násilné omezení svobody. Nesouhlasí však ani s pojetím liberálních ekonomů či Herberta Spencera, podle nichž je společnost jen více či méně obtížný přívěsek zcela spontánních lidských aktivit, tedy více či méně zbytným omezením přirozené lidské svobody.

Podle Durkheima je definičním znakem každého sociálního jevu donucení. Není to však donucení, jež si lidé připravili sami a svévolně, není to jednoduše mašinerie odcizená svým tvůrcům. Nátlak, jemuž jsou lidé ve společnosti vystaveni, je nezbytný a plyne přímo z povahy věci. Podřízení jednotlivců celku vychází z uznání, že „sociální bytost je bohatší, komplexnější a trvalejší než bytost individuální“ (Durkheim 1919: 151).

Právě toto pochopení dříve lidem zprostředkovalo v symbolické rovině náboženství. Nyní jim ho má zprostředkovat v rovině exaktní moderní věda. A právě na tomto principu spočívá Durkheimova koncepce sociálního faktu. Nátlak, s nímž na nás sociální fakty působí, je sice nekompromisní, není to však donucení, v jehož pozadí by stála moc či bohatství. Nekompromisní síla sociálního faktu vychází jednoduše z toho, že společnost není prostá suma individuů, nýbrž systém, jenž získává zvláštní kvality neredukovatelné na kvality svých jednotlivých členů. Každá skupina, a tím spíše pak společnost, myslí, cítí a jedná zcela jinak, než by činili její členové, pokud by žili izolovaně.

„Protože společnost nekonečně překračuje individuum jak v čase, tak v prostoru, chápeme, že je schopna vnútrí mu způsoby jednání a myšlení, které posvětla svoji autoritou. Tento nátlak, který je specifickým znakem sociálních faktů, je nátlak, který vykonávají všichni nad každým“ (Durkheim 1919: 126).

Nadindividuální, systémovou povahu a zároveň historický charakter sociálních faktů přibližuje Durkheim snad nejsrozumitelněji ve své studii zabývající se elementárními formami náboženského života. My všichni, konstatuje v této práci, hovoříme jazykem, který nikdo z nás nevymyslel, používáme nástroje, které jsme nevytvořili, odvoláváme se na právo, které jsme nekodifikovali. Jako společenské bytosti se podřizujeme všem těmto tlakům, které nejsou naším dílem a o jejichž původu toho obvykle příliš nevíme (Durkheim 1925: 303). Ukazuje se, že Durkheimův sociální fakt není ničím jiným než metodologickým přeписem Comtoy (a před ním Bonaldovy) myšlenky o tom, že mrtví hrají ve společnosti větší roli než živí. Vyjádřeno s pomocí Durkhei-

мова příměru: předchozí generace vytvořily svět jako soubor komunikačních tahů, ve kterých je dalším generacím souzeno se pohybovat.

6.4.3 SEBEVRAŽDA

Problematiku sebevraždy si Durkheim vybral ke zkoumání proto, aby na ní dokumentoval specifčnost sociologické metody. Snaží se ukázat, že i rozhodnutí natolik intimní, jako je vlastní sebeztrouka člověka, není z pohledu sociologického zdaleka jen individuální záležitostí. Také v tomto krajním případě jsou jednotlivci ve svém jednání determinováni kolektivními faktory, jež vytvářejí sociální realitu. Obhajoba této teze tvoří osnovu jeho práce *Le Suicide* (1897).

Knihou o sebevraždě je v jistém ohledu pokračováním, prohloubením, konkretizací a především vyhrcoáním úvah, jež byly rozvinuty již ve studii o pravidlech sociologické metody. Jestliže v *Pravidlech* Durkheim požaduje, aby sociolog nevěřil postojům takzvaného zdravého rozumu, v knize o sebevraždě jde ještě dále – požaduje nevěřit motivům samotných aktérů, v tomto případě tedy motivům sebevrahů (Mucchielli 1998: 188).

Jestliže v knize o dělbě práce Durkheim polemizoval zejména s filozofii Herberta Spencera, kniha o sebevraždě je vyvrcholením jeho polemiky s psychologickou teorií Gabriela Tarda. Na rozdíl od *Pravidel sociologické metody* byla kniha o sebevraždě přijata veskrze kladně a zajistila Durkheimovi definitivně renomé významného francouzského sociologa.

6.4.3.1 Hypotéza „suicidogenních proudů“

Durkheim polemizuje s existujícími teoriemi o příčinách sebevražd. Postupně vyvrací teorii o vrozených či rasových příčinách, o určujícím vlivu klimatických faktorů, mentálních poruch a alkoholismu a konečně i Tardovu teorii nápodoby. Na statistických údajích z různých evropských zemí dokazuje, že „míra sebevraždy není nepřímá úměrná stupni integrace sociálních skupin, do nichž individuum patří“ (Durkheim 1930: 223).

Nespokojuje se však tímto zjištěním a pokouší se vysvětlit sebevraždnost pomocí hypotézy, která úzce koresponduje s jeho sociologismem. Podle ní probíhají každou společností v různých dobách s různou intenzitou „suicidogenní proudy“, v jejichž rytmu míra sebevraždnosti varuje. Podle této koncepce je individuum zbaveno své vlastní vůle a stává se jen nástrojem, skrze který společnost jedná, aniž si to jednotlivci uvědomují.

Společnost, která individuum vytvořila, může ho stejně snadno zničit. Motiv, jež si sebevrah pro svůj čin hledá (například osamělost, zoufalství, pocit hanby či potupy), jsou jen umělémi racionalizacemi, jež mu umožňují vlastní sebevraždě si pro sebe i pro druhé srozumitelně vysvětlit. Ve skutečnosti však intenzita suicidogenních proudů varuje podle míry desintegrace

a deregulace celé společnosti. Stav, ve kterém se nachází společnost, rozhoduje o tom, nakolik snadnou kořistí sebevraždy se individua stanou. Podle vlastních Durkheimových slov: „Každá společnost je předurčena k tomu, dodat stanovené množství dobrovolných sebevražd“ (Durkheim 1930: 15).

Sebevraždy se tímto způsobem stávají pro Durkheima nikoliv nástrojem pro popis extrémních forem individuálního chování, nýbrž spíše jen pomůckou k analýze stavu společnosti, tedy k odkrytí toho, co společnost sama o sobě není a co si její členové zakrývají svými falešnými racionalizacemi.

6.4.3.2 Typologie sebevražd

Durkheim rozlišuje celkem čtyři typy sebevražd v závislosti na charakteru „suicidogenních proudů“, které společností probíhají. Za sebevraždu přitom považuje i takové jednání, které vede k tomu, že člověk nezahyne vlastní rukou, jako je tomu v případě hrdinů, kteří se obětují pro celek.

Egoistická sebevražda. Protestanté vykazují vyšší míry sebevražděnosti než katolíci, i když obě vyznání zakazují sebevraždu se stejnou rozhodností.¹³ Vyšší výskyt sebevražd u protestantů je způsoben tím, že jejich církve, které podporují individualismus svých členů, jsou slaběji vnitřně integrovány, než je církev katolická. Nikoliv typ vyznání, ale míra integrity celé skupiny rozhoduje o četnosti výskytu sebevražd. Deformovaný rozvoj individualace směřem k egoismu, tedy k povýšení individuálního Já nad Já sociální, vede k tomuto prvnímu typu sebevražd. A naopak: „Je-li společnost silně integrována, drží-li jednotlivce v závislosti na sobě, stojí-li jednotlivci v jejích službách, společnost jim nedovolí, aby libovolně disponovali sami sebou. Nedovolí jim, aby smrti unikli povinnostem, které vůči ní mají“ (Durkheim 1930: 223).

Jsou-li lidé navzájem spojeni ke společným činům, pak je toto pouto udržuje při životě, míní Durkheim. Žije-li naopak sami a izolovaní od druhých a od celku společnosti, pak snadno ztrácí pocit, že je samé něco přesahuje a přetrvává, a život se pro ně může stát nesnesitelným. Pocity deprese a bezútěšnosti, jimiž trpí, jsou pak jen vnitřním výrazem rozkladu, ve kterém se nalézá společnost. Jestliže se pouto, které váže člověka k životu, uvolní, pak je to v tomto případě proto, že se uvolnilo pouto, které ho vázalo ke společnosti. Je pak už druhotné, jaká konkrétní životní událost sebevraždu spustí.

Altruistická sebevražda. Opakem přehnané individualace, která vede k egoistické sebevraždě, je individualace nedostatečná, která může mít stejně osudový důsledek. Příliš silná integrace do společnosti může končit altruistickou sebevraždou. To je případ sebevražd starých a nemocných lidí, kteří se stali přítěží společnosti, a proto zvolili odchod z ní, anebo případ manželek, které

páchaly sebevraždu po smrti manžela, sluhů, kteří nepřežili smrt svého pána, kapitánů, kteří nepřežili ztroskotání své lodi. Je-li člověk zcela absorbován společností, je ochoten obětovat život, který má pro něj menší cenu než to, co přísluší skupině.

V současnosti je, podle Durkheima, altruistická sebevražda nejčastější ve vojenském prostředí, které se podobá svou kompaktností a kolektivností života nejvíce společenstvem minulosti. Právě v těch byl tento typ sebevražd, způsobený naprostou nadvládou skupiny nad jednotlivcem, hojně rozšířen. Požadavky společnosti na individuum byly příliš silné a individualismus byl jen málo vyvinut, takže jednotlivec se rozplynul ve skupině a instinkt přežití byl přehlúšen zvnitřněným sociálním imperativem.

Anomická sebevražda. Sebevraždy narůstají nejen v době hospodářských krizí, ale také v dobách prosperity. Lze to vysvětlit tím, že v těchto dobách dochází k přílišnému uvolnění normativních regulací, které řídí jednání lidí. V běžných časech mají lidé obvykle realistický pohled na to, co si mohou a co nemohou dovolit. Tento pohled zhruba odpovídá jejich sociálnímu rozvrstvení. V dobách velkých zvratů však příslušná reglementace chybí, sociální rozvrstvení se promíchává a realističnost očekávání je zamlžena. „Člověk už rozvrstvení se promíchává a realističnost očekávání je zamlžena. Člověk už neví, co je možné a co možné není, co je spravlivé a co nespravlivé, které požadavky a naděje jsou legitimní a které překračují míru. Není pak nic, nač by si nečinil nároky“ (Durkheim 1930: 280).

Lidé, jejichž očekávání nebyla naplněna, bývají náchylni spáchat anomickou sebevraždu. Tento typ sebevražd je tedy výsledkem přemířěných a neaplněných očekávání, je výsledkem rozdílu mezi vyšší individuálních aspirací a mírou jejich uspokojení.¹⁴

Čím méně se v těchto převratných dobách člověk cítí omezován, tím nesnesitelnější mu každé omezení připadá. Egoistická i anomická sebevražda jsou důsledkem toho, že společnost není dostatečně zprítomněna v individuích. V případě egoistické sebevraždy je individuum málo integrované, zůstává izolováno od společnosti druhých. V případě sebevraždy anomické v něm nejsou dostatečně zvnitřněny normy, které by společlivě regulovaly jeho jednání. Zatímco egoistická sebevražda se týká hlavně intelektuálů, kteří se izolovali od druhých v přehnaném individualismu, sebevražda anomická je častá u úspěšných obchodníků a průmyslníků, kteří ztratili měřítko pro posouzení toho, co si ještě mohou nárokovat.

Fatalistická sebevražda. Jen jedinou poznámku věnuje Durkheim ve své knize čtvrtému typu sebevražd, který je nicméně zcela logickým doplněním jeho typologie. Zatímco anomická sebevražda má svůj zdroj v mimořádně oslabeném regulačním systému společnosti, příčinou sebevražd fatalistické

¹³ Tato slavná teze byla zpochybněna poukazem na skutečnost, že Durkheimem studovaní katolíci žili převážně na venkově, zatímco protestanté ve městech. Viv prostředí mohli tedy převážít nad vlivem náboženského vyznání.

¹⁴ Nelze přehlédnout, že Durkheimovo vymezení anomické sebevraždě na základě poměru mezi aspirací a možností je nápadně podobné pozdějšímu Mertonovu vymezení kriminálního chování.

je naopak příliš silná společenská regulace. Uchylují se k ní lidé, jejichž větší a očekávání jsou nekompromisně společností potlačovány, takže se ocitají v osudové bezvýchodnosti. V minulosti byl tento typ sebevraždy poměrně častý a Durkheim uvádí příklad otroků, kteří se zabíjeli, protože nemohli aspirovat na slušné zacházení ze strany společnosti.

6.4.3.3 Anomie

Při výkladu anomické sebevraždy Durkheim prohlašuje svůj koncept anomie, který poprvé tematizoval již v knize *O dělbě společenské práce*. Již v souvislosti s délbou práce považoval Durkheim za anomickou takovou situaci, kdy chybí odpovídající regulace diferencovaných aktivit. Také v práci o sebevraždě se anomie týká absence sociálních pravidel, tentokrát však ve vztahu k nezvládnutým individuálním touhám. Anomické jsou takové poměry, kdy tužby jednotlivců nejsou dostatečně regulovány společnými normami a v důsledku toho nemají jednotlivá individua při sledování svých cílů žádné vodítko morální povahy.

Riziko anomie nese s sebou každý výraznější a rychlý pohyb v rámci sociální struktury, který narušuje dřívější síť sociálních vztahů. Naprostá anomie je ovšem empiricky nemožná, neboť všechny společnosti jsou charakterizovány větším či menším stupněm normativní regulace. Uvnitř téže společnosti se mohou mírou své anomie lišit jednotlivé skupiny, a to podle stupně, v jakém pozbyly své morální jistoty a byly desorientovány ve svých očekáváních. Nebezpečí anomie zvyšuje ekonomický vzestup, který stimuluje lidskou žádostivost a budí mylné zřetění, že vše závisí pouze na jednotlivci. Chudoba naopak proti anomii vcelku spolehlivě chrání. „Čím méně člověk má, tím méně je v pokušení rozšiřovat doněkonečna rozsah svých potřeb“ (Durkheim 1930: 282).

6.4.4 ELEMENTÁRNÍ FORMY NÁBOŽENSKÉHO ŽIVOTA

Určující význam náboženství pro celou lidskou společnost si Durkheim, podle svých vlastních slov, začal uvědomovat v polovině devadesátých let. Ke konci století se u něj projevuje narůstající zájem o náboženské problémy především soustavným studiem etnografické literatury a úvahami nad koncept kolektivních reprezentací, již tehdy věnoval zásadní text *Les représentations individuelles et collectives* (1898).

Samá kniha *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), která je poslední velkou Durkheimovou prací, obsahuje tři rovinu výkladu: V první jde o empirický popis klanů a totemismu australských domorodců. Ve vyšší rovině obecnosti podává Durkheim svoji teorii o podstatě náboženství. A konečně v nejobecnější rovině nalézáme jeho sociologii vědění, tedy pokus o sociologickou interpretaci základních forem lidského myšlení.

6.4.4.1 Teorie náboženství

Francouzské myšlení se od konce 18. století pod dojmem osvícenské kritiky náboženství zabývá problémem, jak lze udržet sociální řád a morálku ve společnosti bez náboženských sankcí. Tato otázka stojí v pozadí revolučního náboženství rozumu, právě tak jako Saint-Simonovy koncepce Nového křesťanství i Comtova náboženství lidstva.

Také Durkheim se táže, jak lze společnost ochránit před desintegrací, jestliže náboženství, které fungovalo vždy v minulosti jako spolehlivý tmel sociálního celku, je s příchodem moderní doby v úpadku. Durkheima přitom nezajímá různost náboženské zkušenosti individuí, zkoumá náboženství vzhledem k sociálním vazbám, které jim jsou udržovány a posilovány.

Již ve své analýze primitivních forem náboženství upozorňuje Durkheim na to, že totemismus není náboženství vyvíjející to či ono zvíře, tu či onu konkrétní věc. Je to především víra v určitý druh zcela anonymní a neosobní síly, která se nalézá v každé z těchto bytostí, aniž by byla totožná s některou z nich. Nikdo tuto záhadnou sílu nevlastní celou, všichni na ní však participují. Tato síla je natolik nezávislá na zvláštních předmětech, do nichž se věluje, že dokáže být před nimi i následovat po nich. Jednotlivci umírají, jedna generace je nahrazena druhou, tato síla však zůstává stále aktuální a stále tažá. Právě v tomto transcendentním rozměru spočívá podstata náboženství i podstata boha (Durkheim 1925: 269).¹⁵

Základem náboženství přitom není idea boha a mohou existovat náboženské systémy, které tuto ideu vůbec nepotřebují. Základem všech náboženství je specifický druh klasifikace. Všechna náboženství rozdělují svět na dvě zcela nespojitě oblasti: na oblast světského a oblast posvátného. Toto rozdělení je určující jak pro náboženské víry, tak pro náboženské rituály. Nejruznější víry, mýty, dogmata i legendy jsou reprezentacemi, jež vyjadřují povahu posvátných věcí, posvátných čností a sil, které jsou jim přisuzovány. Týkají se jejich historie, jejich vzájemných vztahů i jejich poměru k věcem profánním.

Svět posvátný a profánní má zcela odlišnou povahu a oba stojí vůči sobě v zářlivé opozici. Zároveň profánní je předmětem běžného instrumentálního užívání, posvátné se stává objektem nevědeckého uctívání. Mezi oběma světy se však lze pohybovat, lze přecházet z jednoho do druhého. Prostředkem

¹⁵ Konkrétně přiznává Durkheim každému náboženství čtyři funkce: disciplinizační, udržování koheze, dále funkci vitalizační a euforickou. Náboženské rituály připravují lidi pro sociální život tím, že je učí sebedisciplíně a určitému asketismu. Náboženské ceremonie sváťejí lidi dohromady, tím potvrzují jejich společná pouta a posilují sociální solidaritu. Udržují a reaktivizují sociální dědictví skupiny a pomáhají přenášet trvalé hodnoty budoucím generacím. Náboženství má konečně euforickou funkci v tom, že pomáhá přemýšlet pocty frustrací potvrzováním úcty člověka v morálním světě. Pomáhá ustavit rovnováhu soukromé a veřejné důvěry v situacích, které jedince znepokojí, jako jsou nejruznější životní krize a vědomí vlastní smrti.

upravujícím vztahy mezi oběma světy jsou rituály.¹⁶ Lidé, kteří si posvátné představují stejným způsobem a kteří pro styk s ním užívají stejných rituálů, tvoří společnou církev.¹⁷

Když se členové klanu scházejí, aby ucitli svůj totem, který není ničím jiným než dostatečně jednoduchým symbolem jednoty klanu, pocítují přitom, že je spojuje něco, co každého z nich dalekosáhle přesahuje. V tomto pocitu se nemylí. Síla, která je při kulturních příležitostech všechy prostupuje, skutečně pochází z něčeho, co každého z nich přesahuje, co je všechny zformovalo, co trvá nezávisle na jejich vlastním životě a co bude trvat i po jejich smrti. Členové klanu si pouze neuvědomují, že touto silou je sama společnost, kterou sdílejí spolu s druhými.

Funkci rituálů, které slouží domněle k reglementaci vztahů mezi světským a posvátným, je ve skutečnosti obnovovat pocit vzájemnosti mezi členy společnosti a posilovat vliv celku na jeho části. Rituály jsou prostředkem periodického potvrzování existence sociální skupiny, slouží k revalidaci toho, co je všem členům skupiny společné, posilují sociální kohezi a vyzvedávají bezpodmínečnou závaznost nadindividuálních sociálních norem a pravidel.¹⁸

Společnost má v sobě vše, čeho je zapotřebí k tomu, aby u svých členů vzbudila pocit božství. Je vůči svým členům v takovém vztahu jako bůh vůči věřícím. Je člověku nadřazena a on je na ni ve všem závislý. Projevuje se skrze lidské skutky, zároveň však nutí lidi k omezení a k obětem, bez nichž by byl sociální život zhola nemožný. Nutí nás podřizovat se pravidlům myšlení a jednání, která jsme nemyšleli a která jdou nejdnou proti našim sklonům a nejzákladnějším instinktům. Tato omezení však nepřijímáme jen z pouhého donucení, ale zároveň s respektem vůči síle, která si je tak nekompromisně vynucuje (Durkheim 1925: 295).

Bohové, kterým se lidé klanějí, jsou tedy jen projekcí moci samotné společnosti, ve které žijí.¹⁹ Pokaždé, když věřící oslavují posvátné, nevědomky

¹⁶ Durkheim rozlišuje tři druhy rituálů, a sice kult negativní, kult pozitivní a rituály pokání. Úlohou negativního kultu je zabránit smíchávání posvátného s profánním. Jde o rituály tabu, jejichž extrémním vyjádřením je asketismus, stav toráhního zákatu. Pozitivní kult naopak umožňuje člověku vstupovat do přímého kontaktu s posvátným. Děje se tak skrze rituál obětování.

¹⁷ Pojem církve odlišuje podle Durkheima náboženství od magie, která nepředpokládá konsensus věřících. Magie lidí navzájem nespojuje a nevede k jednotnému životu. Neexistuje žádná magická církev, magik má jen svou klientelu.

¹⁸ Tato schopnost společnosti povýšit se na boha a bohy tvořit v moderní době nemizí. Naposlady se s překvapivou silou projevila v prvních letech Francouzské revoluce, kdy věci čisté laické – vlast, svoboda, rozum – byly transformovány v posvátné záležitosti a staly se na okamžik všeobecně uctívaným kultem (Durkheim 1925: 305).

¹⁹ Jednu z ústředních myšlenek obsažených v práci z roku 1912, myšlenku o společnosti jako vlastním zdroji představy boha, lze nalézt již v Durkheimově práci o sebvaržedě. Durkheim zde doslova píše: „Silou, která si takto vynucuje uznání člověka a která se

oslavují a klaní se moci společnosti, která je stvořila a ve které mohou jediné existovat. Náboženství není ničím jiným než transcendentální reprezentací moci společnosti. Pokud by si lidé v minulosti byli schopni uvědomit, že víry, jímž podléhají, vyznačují přímo ze společnosti, systém mytologických reprezentací by se byl nikdy nezrodil.

Na druhé straně to znamená, že zánik tradičních náboženství nemusí nutně vést k rozpadu společnosti. Stačí, když si moderní člověk uvědomí svoji naprostou závislost na sociálním celku, kterou dříve halil do náboženských představ, aby pochopil, že společnost dluží to, co dříve chtěl spláčet bohům.

6.4.2 Kolektivní reprezentace

Právě náboženské představy jsou pro Durkheima pravzorem kolektivních reprezentací. Náboženství je ve skutečnosti systém pojmů, jejichž prostřednictvím si jednotlivci představují (reprezentují) společnost, jejímž jsou členy, a vztahy, které s ní udržují (Durkheim 1925: 323). Jestliže je však náboženství jen společně pěstovanou představou, za níž se skrývají síly a kvality vlastní společnosti, pak to znamená, že kolektivní reprezentace obecně jsou jen výrazem existujících kvalit a určitého uspořádání této společnosti. Tímto způsobem se, podle Durkheima, v náboženských koncepcích rodí všechny základní kategorie lidského myšlení, jako je prostor, čas, počet, druh, síla, příčina a účinek.

Kategorie, které používá naše inteligence pro orientaci ve světě, jsou odvozeny z kolektivních praktik. Například skrze kolektivní rituály společnost odpradávná posiluje svou vlastní soudržnost a identitu. Podstatné není to, kvůli čemu se při příležitosti společných rituálů všichni její členové domněle scházejí, nýbrž právě to, že se pravidelně scházejí. Kvůli tomu, že z důvodů praktických nemožnou kolektivní obřady trvat neustále, vznikly periody svátků, tedy času posvátného, v protikladu k času všednímu. Pojem času a jeho periodizace se tak vynořuje díky instituci rituálů, jejichž rytmus kopíruje.

Protože člověk žil vždy ve skupinách, zvykl si do skupin setrzovat také objekty, s nimiž pracovala jeho mysl. Klasifikační úkony, které umožňují odlišit podstatné od podružného, jsou inspirovány sociální hierarchií, která existuje v každé společnosti a která udává, kdo je v ní nakolik významný, či naopak druhořadý. V klasifikacích, jež byly užívány již v totemových společnostech, se objevuje fratrie jako model pro vylčení rodů a klany jako model pro vylčení druhů. Rituály, podle nichž „podobné ovlivňuje podobné“ stojí na počátku našeho chápání kauzality jako vztahu, kdy jedna entita má schopnost ovlivňovat druhou. Idea moci – a odtud i síly ukryté v kauzální relaci – je odvozena od moci, kterou společnost vykonává nad svými členy. Tuto

stává objektem jeho zbožňování, je společnost, a bůh je jen její hypostazovanou formou“ (Durkheim 1930: 352).

me je třeba hledat v pozadí síly, jež je příčinou veškerého pohybu. Podobně prostor, který daná společnost v přírodním prostředí zaujímá, stojí na počátku uchopení kategorie prostoru obecně. Všechny pojmy jsou pak všeobecnými reprezentacemi neosobní skutečnosti právě proto, že vznikají a udržují se jako reprezentace kolektivní.

Durkheim je ve své sociologii vědění naprosto důsledný a tvrdí, že naše dnešní víra ve vědu se příliš nelíší, vzhledem k původu kategorií, s nimiž pracuje, od původní víry v náboženství. Reprezentace, které jsou vytvářeny a udržovány kolektivně, jsou pro jednáni lidí určující, a nemá příliš smyslu ptát se, nakolik odpovídají nějaké objektivní, mimospolečenské realitě. Jestliže se příslušník kmene Arunta cítí po očistném rituálu čistší, pak prostě v té chvíli čistší je.²⁰

I když Durkheimova teorie sociálního původu základních kategorií myšlení byla opakovaně podrobována tvrdé kritice, přispěla nepochybně ke studiu korelaci mezi systémy myšlení a systémy sociální organizace, což ovlivnilo pozdější vývoj sociologie vědění.

6.5 DURKHEIMOVO POJETÍ SPOLEČNOSTI

Chápání společnosti je u Durkheima výrazně evolucionistické. Na počátku existovaly relativně jednoduché, homogenní společenské útvary, které striktně kontrolovaly veškeré myšlení a chování všech svých členů. Postupně se vyvíjí společnost mnohem komplexnější, ale také mnohem tolerantnější, která přiznává individuální svobodu, respektuje jejich autonomii, jejich vlastní vůli a svobodu rozhodování. To je stručným obsahem procesu, v jehož průběhu byla mechanická solidarita vystřídána solidaritou organickou.

Rozvoj individualace, svobodné a nezávislé individuality, není přitom náhodný, nýbrž je logickým vyústěním historického vývoje společnosti. Zároveň však zůstává předpokladem existence jakékoliv společnosti pevná vnitřní integrita, kterou Durkheim označuje názvem solidarita.

V tradičních společnostech byla sociální integrita zcela spolehlivě zajišťována silným kolektivním vědomím. Myšlení všech členů bylo v zásadě identické, vědění předávané v málo změněné podobě po celé generace bránilo sice rozvoji individualismu, zároveň však společnost bezpečně chránilo před rozpadem. Náboženství, které původně vyplňovalo celé kolektivní vědomí, je však v moderní době na ústupu a Durkheim již ve své práci z roku 1893 popisuje tento proces způsobem, který připomíná Weberovu koncepci „odkouzlení světa“. Z náboženského hávu postupně vystupují politika, ekonomika i věda a získávají, jedna vedle druhé, zcela světský charakter. „Bůh, který byl dříve přítomen ve všech lidských vztazích, se z nich

stále více vzdaluje, odchází ze světa a přenechává ho lidem a jejich sportům“ (Durkheim 1922: 143).

Moderní, individualizovaná společnost nemá však zapotřebí solidarity o nic méně, než kolik jí měly společnosti vývojově nižší. Hlavní Durkheimův problém tedy zní – jak uchovat solidaritu uvnitř značně diferencované společnosti, navíc uvnitř společnosti prodchnuté silným kultem individualu. Jinými slovy: jak je vůbec možná organická solidarita.

Durkheim přitom zásadně odmítá přijmout odpověď, kterou na tuto otázku dávají teorie společenské smlouvy, filozofové utilitarismu, liberální ekonomové a v samostatné sociologii zejména Herbert Spencer. Společnost není založena na kontraktu a nedrží pohromadě v důsledku kalkulu, tedy racionálního rozhodnutí zúčastněných individuí. Moderní společnost nevzniká tím, že svobodný kontrakt jednoho dne nahradí dříve všemocnou nevnitřní tým, že svobodný kontrakt podobně nekompromisně, komunitu. Durkheim kritizuje liberální ekonomy podobně nekompromisně, jako před ním činil Auguste Comte. Shodu vůli, která je podmínkou sociální stability, nelze vytvořit z rivalitý individuálních zájmů či z jakési předjednané harmonie mezi těmito zájmy. Stejně tak jako dříve Auguste Comte, také Durkheim zdůrazňuje, že schopnost domluvit se na společném soužití nestojí u zrodu společnosti, nýbrž je jejím odvěkým produktem. Schopnost a ochota k soužití není dílem záměrného a účelového ekonomického kalkulu, nýbrž vyvěrá z mimoeconomických a nadindividuálních souvislostí, daných rodovou příbuzností, společným vztahem ke sdílené lokalitě, kultem předků, pospolitostí zvyků a podobně (Durkheim 1922: 261).²¹

Durkheim následuje Comta (a Saint-Simona) v tom smyslu, že otázku sociální integrity nepovažuje za problém ekonomický, ale především za záležitost hodnotového konsensu. Bez základních společných hodnot není možno ve společnosti tlumit konflikty, zvládat egoismus a udržovat mír. Sociální problém je tedy v prvé řadě problémem socializace. Je nezbytné učinit z individuí členy kolektivní, vtisknout jim respekt ohledně imperativů, zákazů a povinností, bez jejichž respektování je kolektivní život nepředstavitelný.

Otázka, jak je možná organická solidarita, nelze-li ji založit jednoduše na kontraktu, se Durkheimovi stále znovu vnučuje a jeho odpověď stále znovu kolísá. Prolínají se v ní tvrzení normativní s faktickými. Na jedné straně u něj nalezneme pasáže, které jako kdyby svědčily o tom, že problém je v zásadě vyřešen. Normy morálky a profesní etiky platné v moderní společnosti vedou jednotlivce k tomu, aby své zájmy prostě sladovali s požadavky společnosti. „V důsledku toho dokonce i tam, kde společnost zcela spočívá na dělbě práce, nerozpadá se v prach atomů spojených pouze dočasnými

²⁰ Je zřejmé, že zde Durkheim popisuje princip, který označujeme jako „definici situace“ a který bývá připisován americkému sociologu Thomasovi.

²¹ Durkheim zde formuluje tutéž myšlenku jako před ním Ferdinand Tönnies, který zdůrazňoval, že závaznost kontraktů pramení z hodnot uctivaných v rámci tradičních pospolitostí a že moderní společnost, byť je na kontraktech celá založena, jejich závaznost víno své individualistické a čistě účelové zaměření mentality spíše oslabuje než posiluje (Tönnies 1920: 163).

a vnější kontakty“ (Durkheim 1922: 206). Každá z funkcí, kterou kdokoliv ve společnosti vykonává, je trvale propojena s ostatními funkcemi, závisí na nich a vytváří spolu s nimi solidární systém. S každou funkcí, kterou vykonáváme, je spojena sada povinností, jež nemáme právo ignorovat. Celý tento systém je navíc pojištěn státem, který nám naše povinnosti a solidární závazky neustále připomíná.

O kus dál pak čteme, že ve společnosti s organickou solidaritou je vzájemnost lidí zajištěna v jistém smyslu dokonce ještě spolehlivěji než ve společnostech dřívějších. Protože v systému rozvětvené dělby práce nikdo není soběstačný, dostává každý od společnosti to, co potřebuje, a na oplátku jí odevzdává svou práci. „Odtud se formuje silný pocit závislosti, v níž se každý nachází: člověk si zvyká pohlížet na sebe podle své skutečné hodnoty, to znamená dívat se na sebe jen jako na část celku, jako na orgán určitého organismu. Společnost se zase učí pohlížet na ty, z nichž se skládá, ne již jako na věci, nad nimiž má plnou moc, ale jako na spolupracovníky, bez nichž se nemůže obejít a vůči nimž má své povinnosti“ (Durkheim 1922: 207).

Na mnoha jiných mistrech svých prací však Durkheim nepoužívá ani zdaleka tak uklidňujícího tónu. Jeho dílo pak vcelku vyznívá jako výzva řešit narůstající problémy moderní společnosti cílenou intervencí. Je zapotřebí znovu obnovit sociální konsensus a posílit autoritu kolektivních imperativů, závazků a zákazů, které při přechodu k organické solidaritě povážlivě zeslably. Durkheim však nechce potlačovat individualitu, jako to navrhoval, zejména ve svém mysticko-náboženském období, jeho předchůdce Auguste Comte. Jde mu o společnost stabilní, ale zároveň takovou, jejímž hlavním principem je respekt k lidské osobě a rozvoji osobní autonomie každého.

Podle toho, zda položíme při výkladu Durkheimova díla větší důraz na posílení sociálních norem, anebo na rozvoj autonomie individuí, bude interpretace jeho učení buďto konzervativní, anebo liberální. Durkheim je liberál, který sdílí s konzervativci obavu z toho, že společnost propadne anonii, pokud konsensus ohledně platných závazků a norem nebude výrazně posílen. Jeho sociologie zároveň ospravedlňuje racionalistický individualismus a káže respekt ke kolektivním normám.

Stejně ambivalentní postoj, jaký má k individualní svobodě ve vztahu k závažným normám společnosti, zaujímá Durkheim také ke státu jako k možnému nástroji uskutečnění intervencí do společnosti. Stát se v minulosti vyznamenal podílem na zajišťování práv individuí. Již v antice se individuum vynořuje z kmenové společnosti teprve za pomoci státu. Stát stojí historicky u zrodu samotné ideje individuality, a to nejdříve v právním slova smyslu, pak také v ekonomickém a morálním. Moderní stát prokázal své emancipační kvality, když rozbil tradiční skupiny, jež individuum přilís svazovaly.

Trojúhelník „komunita, stát, individuum“ platí univerzálně. Nejprve vše ovládá komunita, ať již v podobě klanu, kmene či jiného primitivního útvaru. Postupně však jednotlivce získává stále širší práva disponovat sám sebou

i věcmi, které mu náleží. V tomto individualním úsilí mu vydatně napomáhá stát, který je mocenským soupeřem komunit a jejich následovníkem.

Stát tedy individua osvozuje, může mít však též opačné účinky, pokud hypertrofuje. Potom státní moc jednotlivce nivelizuje, vytváří z nich atomizovanou masu a potlačuje jejich práva. Populace pod příšným státním dohledem se stává podobna hromadě izolovaných zrnek písku. Stát absorbuje funkce vykonávané dříve jinými instancemi, což vede ke zvyšování byrokracie. V důsledku své velikosti přitom ani nedává jednotlivcům pocit příslušnosti ke komunitě.²²

Aby stát skutečně člověka osvobodil, musí mít státní moc protíváhu ve zprostředkujících skupinách, tedy především v rodině, církvi, korporacích a podobně. Teprve z konfliktů mezi státem a těmito skupinami se rodí a udržuje individualní svoboda.²³

Podobné podmíněný přístup, jaký zaujímá ke státu, má Durkheim také k socialismu. Socialismus je podle něj zcela přirozenou a pochopitelnou reakcí na ekonomickou anarchii doby. Po Francouzské revoluci se jasně zjevil rozpor mezi zvýšenou schopností produkce a bídou velkého počtu lidí. Zatímco revoluce vyzvedla hodnotu rovnosti, prudká industrializace zpochybnila integritu společnosti. Socialismus proto požaduje lepší organizaci kolektivního života, která bude integrovat individuum do sociálního rámce, do vyšší pospolitosti nadané morální autoritou. Zároveň socialismus požaduje postavit výrobní aparát pod vědomou kontrolu společnosti, neboť výroba dnes hraje, mní Durkheim, takovou úlohu, že ekonomické síly nesmějí zůstat vně jakékoliv regulace.

Člen socialismu má tedy být konsensuální sociální reorganizace a posílení řídicích funkcí státu nad ekonomikou. Tím bude odvrácen boj tříd a veškeré volání po přeměně vlastnických vztahů se stane neaktuálním. Klíčovou úlohu v navrhované sociální reorganizaci mají sehrát profesní skupiny. Durkheimova koncepce socialismu, jež spojovala úvahy o reorganizaci společnosti s potřebou nové morálky, byla zejména v letech 1885 až 1895 ve francouzském intelektuálním prostředí poměrně vlivná.

²² O krizi moderní společnosti způsobené asymetrií mezi všemocným státem a izolovanými individui mluví Durkheim podobně jako konzervativci. Chce učinit společnost organičtější tím, že se zároveň vyhne totální moci státu i bezmocnosti individuí. Ovšem namísto toho, aby jako konzervativci snil o restauraci regionálních zprostředkujících útvarů (provincií), preferuje hospodářské organizace – korporace.

²³ Podobně jako Auguste Comte, také Durkheim považuje parlamentní instituce, volby a politické strany za věc povrchní a nepodstatnou. Sociální a morální reformy, které je nutno ve společnosti provést, jsou parlamentním neporádkem a věcnými konflikty stran spíše paralyzovány.

Existuje množství studií, které vyvracejí názor, podle něhož je Durkheimovo dílo filozofií kolektivismu.²⁴ Durkheim věnuje ve všech svých pracích značnou pozornost individu, počínaje knihou *O dělbě společenské práce*, v níž považuje proces „individuace“ za důsledek rozvoje dělby práce ve stejné míře jako organickou solidaritu. V celém svém díle se snaží vysvětlit, jak je vůbec možné, aby moderní společnost podržela svoji integritu i přesto, že na rozdíl od společnosti založených na mechanické solidaritě musí již počítat s nezávislostí a svobodnou vůlí svých členů, pro které integrita sociálního celku nebyvá vždy prioritou.

Na tuto otázku hledá odpověď ve své koncepci dvojí povahy člověka. Člověk je podle něj „Homo duplex“, tedy jednak tělo naplněné nezměnnými touhami a neukojitelným apetitem, jednak socializovaná osobnost, která je po všech stránkách dílem společnosti.²⁵ Již v knize o dělbě práce k tomu říká: „V každém z nás jsou dvě vědomí. Jedno máme společně s celou naší skupinou a projevuje se v něm společnost, která žije a jedná skrze nás. Druhé naopak představuje to, co je na nás osobní a co nás odlišuje od ostatních, co z nás dělá individuum“ (Durkheim 1922: 99).

Ve společnosti založené na mechanické solidaritě prvá část našeho vědomí zcela zatláčela část druhou. Prevládalo tehdy to, co mají všichni lidé společně, zatímco vlastní individualita byla potlačena na minimum.²⁶ Na počátku byla společnost vším, individuum nebylo ničím,“ tvrdí Durkheim v práci o sebevraždě (Durkheim 1930: 382). Člověk byl považován jen za nástroj v ruce společnosti a určitá práva měl pouze tehdy, pokud mu to společnost výslovně povolila.

Teprve s nárůstem komplexnosti společnosti a s rozvojem dělby práce se rozdělily mezi jednotlivci postupně zvyšující, až nastane okamžik, kdy již jed-

²⁴ Přehled nejvýznamnějších z těchto studií podává François-André Isambert v úvodu své stati *La Naissance de l'individu* (Besnard 1993).

²⁵ Nejplněji popsal Durkheim svoji koncepci dvojakosti člověka ve stati „Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales“, jež byla publikována v časopise *Sciences* roku 1914. Z dalších povahy lidské podstaty plyne také dvojí význam individualismu, který u Durkheima nalezáme. Na jedné straně hovoří o utilitaristickém individualismu, který se projevuje snahou o maximalizaci vlastního zisku a ve druhých líček vidí jen prostředky k dosažení tohoto cíle. Druhou formou je sociální individualismus, který není oslavou egoistického já, nýbrž úctou k individu u obecně. Jeho zdojem není sobectví, ale sympatie pro všechno, co je na člověku lidské, a soucit se všemi, kteří trápí.

²⁶ Individualní zvláštnosti však ani v minulosti zcela neabsentovaly. Konstatuje Durkheim v knize o dělbě společenské práce: „Individualismus a svobodné myšlení se nedatuje teprve dneškem, ani rokem 1789, ani reformací, ani filozofií scholastiky, ani pádem říčkofinského polyteismu či orientálních teokracií. Je tojev, který nemá žádný přenesný počátek, nýbrž který se bez přestání vyvíjí po celou dobu dějin lidstva (Durkheim 1922: 146).

notliví lidé nebudou mít společného zhora nic s výjimkou prostého faktu, že všichni jsou lidmi. Tento okamžik se stane pro soudržnost společnosti kritický, neboť může snadno vést ke stavu anomie.

Zásadní problém rozvoje individualismu vidí Durkheim v tom, že jedinec, pokud ho společnost vhodně neusměrňuje, je plně pohlcen svými vlastními potřebami. Dvojakost jeho povahy se v tomto ohledu projevuje jako rozdělení na tvora fyzického a na bytost sociální. Lidé jsou od přírody bytosti s neomezenými tužbami a na rozdíl od zvířat nejsou uspokojeni ani poté, když jsou jejich biologické potřeby naplněny. Čím více lidé mají, tím více chtějí mít. Každá satisfakce je jen stimuluje k dalšímu stupňování ambicí. Člověk ponechaný sobě samotnému je ovládnut neomezenou žádostivostí. Individuum chce vždy více, než kolik právě má, a je vždy zklamáno těmi uspokojeními, která nachází. Člověk se svými touhami se tak podobá „bezdečné propasti, kterou nic nemůže naplnit“ (Durkheim 1930: 273).

Neomezené tužby nespoutaných individuí mohou být brzděny jediné vnější kontrolou ze strany společnosti, která musí nekompromisně klást meze lidským touhám. V době regulované společnosti si každý uvědomuje limity svých ambicí a snaží se své aspirace držet v přijatelných mezích. Pokud taková sociální regulace nefunguje, individua se stávají otroky svých žádostí. Nastupuje anomie, stav absence závazných norem a hodnotové desorientace.²⁷

Základním mechanismem společenské regulace je pro Durkheima morálka. Jeho koncepcí morálky je ovšem ostře namířena proti utilitarismu Herberta Spencera a všech, kdo prospěch redukuje na touhu individuí zvýšit sumu svého štěstí. Durkheim se snaží ukázat, že takové úsilí vede nutně nikoliv k prospěchu všech, nýbrž k rozkladu společnosti.

Podstatou morálního jednání je naopak obětování určitých individuálních tužeb ve službách skupině a společnosti. Již v knize o dělbě společenské práce o tom Durkheim píše: „Lze říci, že morální je vše, co je zdrojem solidarity, vše, co nutí člověka k tomu, aby počítal s druhými, aby řídil své jednání podle jiných principů než na základě svého egoismu... Vidíme, jak je nepřesné, definovat morálku, jak se často dělalo, pomocí svobody. Spočívá mnohem spíše ve stavu závislosti. Nemá sloužit emancipaci individua a jeho nezávislosti na prostředí, které ho obklopuje. Naopak, její podstatnou funkcí je učinit z člověka integrální část celku, a tedy odebrat mu něco ze svobody jeho jednání“ (Durkheim 1922: 393).

Durkheim ovšem současně odmítá úplné a bezpodmínečné podřízení jednotlivců společnosti, tedy jakýsi návrat do poměrů mechanické solidarity. Takový stav by vyústil jen ve zvýšený výskyt altruistických sebevražd. Trvá na tom, že bez určitých obětí nelze kohezi společnosti udržet, zároveň však opa-

²⁷ Není těžké postřehnout, že Durkheim zakládá svou antropologii na spojení Hobbesovy představy o člověku ovládaném přirozeným sobectvím a nekončícími tužbami a Kantovy představou morálního imperativu, který člověka disciplinizuje.

kované zdůrazňuje, že tyto oběti musejí být přiměřené a zejména dobrovolné. Je třeba, aby lidé sami ze své vůle uznali meze, jež jejich svobodě klade společnost, jako oprávněné, píše ve studii o sebevraždě. Pokud by jim byly vnuceny, nerespektovali by je. Přijmou je pouze od autority, kterou spontánně uznávají. A jednou takovou autoritou je společnost (Durkheim 1930: 275).

V práci věnované idejím socialismu Durkheim tuto úvahu opakuje s ještě větší nálehavostí. Pro zachování sociálního řádu je nezbytné, aby se lidé smířili se svým osudem, aby pochopili, že nemají právo chít stále více (Durkheim 1971: 291).

Už v práci o sebevraždě však uvádí, že míra askenze má být přiměřená postavení v sociální hierarchii. V závislosti na svém postavení má každý odhadnout, jaké mohou jeho potřeby být, a má si také uvědomit, „že není dobré vyžadovat více“ (Durkheim 1930: 277). Taková přiměřenost je koncem úspěšná i pro samotného jedince, protože nebrzděné touhy vedou ke frustracím a formují nešťastnou bytost. Člověk pak běží za něčím, co nemůže uchopit, a ruce zůstávají prázdné (Durkheim 1930: 281).

Je třeba, aby náš egoismus usměřňovala a ukázněvala nějaká vyšší síla, její autorita však musí být zároveň laskavá, aby ji mohl člověk přijímat vsutícně. Touto silou, která je schopna zároveň vyvíjet na člověka nátlak a zároveň ho přitahovat, může být opět jediné společenství. Téma individualismu se tak Durkheimovi neustále prolíná s tématem disciplíny. Moderní člověk, který je zbaven tlaku dříve všemocného kolektivního vědomí, má pochopit, že pokud tyto tlaky ze své vlastní vůle nenahradí sebedisciplínou a obětmi ve prospěch celku, nijak na tom nevydělá. V morálním vakuu se setká s hrozbou sebevraždy egoistické a bude vystaven riziku sebevraždy anomické. Ta první je výsledkem prázdnoty, která vzniká, jakmile je jednotlivec pohlcen svými vlastními potřebami a vidí jen sám sebe. Druhá je výrazem absence závažných a zřetelných norem, které by člověku mohly sloužit ke spolehlivé orientaci na jeho cestě ke druhým lidem.

Právě nalezení rovnováhy mezi jednotlivcem a celkem v podmínkách moderní společnosti je osou nejen Durkheimových praktických úvah, ale celého jeho teoretického myšlení. Vyrovnává se s kritiky, kteří ho obviňovali z toho, že nechává individuuum rozpusit se ve společenských tlacích. Tomuto načení se brání, zároveň však trvá na primátu společnosti vůči jejím členům.²⁸

V knize *O dělbě společenské práce* má Durkheimovo stanovisko podobu známé teze, podle níž sice platí, že život společnosti je vytvářen pouze individuálními vědomími, ovšem s tou výhradou, že obsahy individuálních vědomí

²⁸ Jak nověji ukázal například Irving Zeitlin (2001), Durkheim sice význam individua nijak nepopírá, chápe je však vyhradně v jeho roli socializované bytosti (Meadovo „me“), nikoli jako autonomního, nezávislého, kritického a tvůrčího subjektu (Meadovo „I“). Pokud připouští existenci nějakého napětí mezi jedincem a společností, řeší je vždy ve prospěch společnosti.

jsou vytvářeny vlivem společnosti. „Je nepochybné, že v sociálním životě není nic, co by nebylo v individuálních vědomích. Ovšem téměř vše, co se v nich nalézá, pochází ze společnosti“ (Durkheim 1922: 342).

V *Pravidlech sociologické metody* je ještě kategoričtější: Život společnosti je produktem vzájemného reagování jednotlivců. V tomto výsledku však vzniká vyšší kvalita, kterou nelze vysvětlit rozložením na jednotlivé aktéry. Tato kvalita v podobě sociálních faktů funguje jako forma či kadlub, který determinuje podobu našich individuálních projevů (Durkheim 1919: 37).

V práci o sebevraždě se Durkheim k tématu opět vrací. Společnost, není pochopitelně možná bez individuí. Avšak povahu skupin, z nichž se společnost skládá, ani povahu představ, které v nich vznikají, nelze vysvětlit pouze z vlastností zúčastněných jednotlivců (Durkheim 1930: 362).

V *Elementárních formách náboženského života* Durkheim vysvětluje, že vztah mezi jednotlivcem a společností vyjadřuje podobnou vzájemnost jako vztah mezi bohem a těmi, kdo v něj věří. Bohové se neobejdou bez obce věřících o nic méně než věřící bez svého boha. Společnost nemůže existovat bez svých členů, zároveň však platí, že bez společnosti by lidé vůbec nebyli lidmi, klesli by na úroveň animální. Dokonce i to nejnintimnější a nejindividuálnější, co v sobě člověk nosí, jeho vlastní duše, vzniká působením společnosti, je otiskem duše kolektivní a jediné díky tomu může být vnímáno jako něco, co má božský charakter (Durkheim 1925: 378).

V moderní době nedokáže již klasické náboženství pokrýt významnější část kolektivního vědomí. V této chvíli se stává posledním zachytným bodem víry samo individuuum a kult jeho osobní distojnosti. Durkheim se domnívá, že uctívání individua může přispět k integritě společnosti, stejně tak jako k ní přispívaly v minulosti jiné kultury. Je to však v každém případě riskantní sázka. Kult individua může mít svoji socializující funkci jediné tehdy, bude-li projevem úcty k obecné, abstraktní lidskosti, která všechny lidi propojuje. V tom případě by byl schopen všechny sjednotit na společném díle. Pokud by však tento kult poklesl do podoby uctívání obyčejného egoismu, v němž není žádná možnost duchovního přesahu, pak by naopak lidi od společnosti odtrhával. I když také uctívání egoismu, jako každá víra, čerpá veškerou svou sílu z podmiček společnosti, svým obsahem nás na společnost nijak neváže, každý se soustřeďuje jen sám na sebe. Takový kult není schopen vytvořit žádné sociální pouto. „Nejde tedy o to, aby se každý zvláštní subjekt soustředil na sebe a na své vlastní zájmy, ale aby se podířil obecným zájmům lidského rodu“ (Durkheim 1930: 382).

Durkheim se domníval, že tento úkol je schopen zvládnout moderní systém výchovy a vzdělávání, ve kterém mělo právě sociologii patřit místo nikoli nevýznamné.

6.7 DURKHEIMOVA KONCEPCE SOCIOLOGIE

Emile Durkheim se nijak výrazně neodchyloje od Saint-Simonova a Comtova pojetí sociologie.²⁹ Věda o společnosti má být pozitivním, konstruktivním nástrojem reorganizace společnosti, která byla znejistěna příliš prudkými sociálními změnami. Úkolem sociologie je přispět k eliminaci konfliktů a odvrátit hrozbu anarchie ustavením nového morálního řádu, který by v podmínkách vědecké a průmyslové společnosti hrál roli analogickou té, jakou sehrálo náboženství ve společnosti předprůmyslové. Namísto starého řádu, který již nelze obnovit, je třeba usilovat o zvýšení stupně integrity řádu nového zavedením institucí adekvátních nové době. V případě Durkheimově se jedná především o profesní korporace, které mají integrovat společnost dynamizovanou a zároveň desorganizovanou prudkým nástrojem dělbý práce.

Stejně jako oba jeho předchůdci se také Durkheim domnívá, že sociální zákony platí z vnitřní nutnosti, podobně jako zákony přírodní, a ovládají člověka třeba i proti jeho vůli. Předmětem sociologie je studium sociálních faktů, které jsou vnější vůči každému jednotlivci. Přetrvávají v čase, zatímco individua se obměňují. Vyvíjejí na každého jednotlivce mocný tlak bez ohledu na jeho individuální přání. Durkheim vysvětluje dokonce i rozvoj moderního individualismu a soběstředného sobectví jako zákonitou tendenci, již se pohytky dotčených individuí pouze přizpůsobují. V tomto smyslu lze tvrdit, že ani individualismus není projevem svobodné vůle individuí.³⁰

Sociologie je schopna odhalit směr působení objektivních zákonů, aby se jim lidé mohli o to snažit a bez zbytečných komplikací přizpůsobit. Jak v knize o sebevraždě, tak také při analýze náboženství Durkheim vychází z toho, že představy samotných lidí o jejich vlastním jednání nebyvají adekvátní realitě a je úkolem vědy odkrývat skutečně souvislosti, které determinují lidské jednání.³¹

Sociologie má sloužit především potřebám co nejučinnější socializace jednotlivců do společnosti. Vzdělávání, na něž kladl Durkheim po celou dobu svého působení tak velký důraz, má plnit funkci, kterou od něj očekávali již osvícenci – má neinformovaným laikům osvětlovat směr vývoje společnosti

²⁹ Názavnost Durkheimova pojetí sociologie na koncepci Comtova a zejména Saint-Simonova velmi dobře vystihuje Irving Zeitlin ve 22. kapitole již zmíněné práce (Zeitlin 2001).

³⁰ Pojetí individualce jako procesu, který nevyplývá z vůle dotčených jednotlivců, nýbrž je výsledkem systémových proměn, jež mohou sám systém zpětně ohrozit, řadí Durkheima ke kritickým předchůdcům teorie reflexivní modernity. Podrobně analyzuje pojetí individualismu u Durkheima a u dalších klasiků sociologické tradice Markus Schroer ve vynikající přehledové studii *Das Individuum der Gesellschaft* (2000).

³¹ V tomto je Durkheim nepochybně přímým předchůdcem a možná dokonce inspirátorem Mertanova rozlišení manifestních a latentních funkcí a Mertanova pojetí sociologie jako nástroje k odkrývání běžné neuvědomovaných funkcí latentních.

a vysvětlovat jejich místo a poslání v něm. Cílem je co nejvštrcnější adaptace jednotlivců na potřeby Společnosti a na plnění funkcí, jež jsou jim ve společenském systému přiděleny.

Durkheimova sociologie byla již od dob svého vzniku podrobována četné kritice, a to jak z hlediska odborného, tak také kvůli své ideologické pozici. Z hlediska ideologického jí byl nejčastěji vytýkán přílišný konzervatismus. Durkheimova koncepce vyžaduje od člověka, aby se bezzbytku přizpůsobil existujícím podmínkám. Neuvažuje o možnosti měnit tyto podmínky podle vůle a preferencí samotných lidí. Durkheimova sociologii lze chápat i jako učení o bezpodmínečné nutnosti rezignace, a to zvláště pro sociálně znehybněné vrstvy. Jejich svoboda je redukována na schopnost dobrovolného přestování sebekontroly a sebeovládání jako nástrojů, jak čelit přílišným ambicím, které přinášejí jen zbytečnou frustraci. Předmětem sociologie v Durkheimově pojetí nejsou úvahy o případné změně řádu. Durkheim se zabývá vyhradně analýzou překážek, jež lidem brání respektovat status quo a upřímně se s ním ztotožnit.

Z hlediska sociologie konfliktu bývá Durkheim obviňován z toho, že podcenil význam tříd v moderní společnosti a že po vzoru Augusta Comta nadřadil celospolečenskou závaznost hodnotového konsensu rozdílnostem skupinových zájmů. Tím se nejen zbavil možnosti analyzovat dynamiku vývoje moderní společnosti, ale podlehl iluzi o společnosti jako o celek nediferencovaném celku. Jen díky tomu mohl tvrdit, že společnost jako celek má svoji morálku, a mohl opomíjet skutečnost, že v ní existují skupiny s odlišnými normami, hodnotami a zájmy, přičemž věda nedokáže stanovit, které z nich jsou pozitivní a které nesprávné.

Z hlediska interpretativních sociologií zase není zřejmé, nakolik Durkheim připouští, že sociální fakt je svým charakterem přece jen odlišný od jiných faktů a je nadán lidskými významy, jež je třeba interpretovat. Durkheimova pozice připomíná spíše pozici pozitivisty. V tom případě ovšem zase vadí, že společnost se pro něj stává objektem náboženského a morálního uctívání. Pozitivista Durkheim tak ve svých analýzách smíchává principy posvátné a světské, tedy dopouští se praktik, před nimiž sám důrazně varuje. Právě proto, že smíchává věcné pojetí společnosti jako souboru sociálních faktů a její exaltované chápání coby objektu uctívání, nedari se mu vždy rozlišit hodnotící soudy a soudy faktůální.

Lze dodat, že Durkheimova sociologie v sobě nezapře hlubokou motivaci náboženstvím. Individuum je v ní považováno za hříšnou bytost, kterou může jediné Společnost (jež má všechny atributy boha) pozvednout z jejího stavu a probudit v ní to, co je v ní nejlepší. Cestou k této sociální spáse má být odříkání, seobeobětování a bezvýhradná poslušnost. Společnost musí nad hříšníkem neustále bdít, nemá-li upadnout zpět do stavu nemilosti – do stavu pokleslého egoismu. Pro morálku je nebezpečné, když božové zmiří. Společnost se může a má, podle Durkheima, stát garantem morálky namísto

ních a sociologie jako nové učení o spáse dosažené prostřednictvím nového náboženství má k tomu otevřít cestu. Také v tomto bodě jde Durkheim zcela v Comtoových stopách.

6.8 VLIV EMILA DURKHEIMA

K Emiliu Durkheimovi se hlásila již za jeho života celá řada sociologů, ale také mnoho odborníků z jiných společenskovědních disciplín. V tomto širším významu ovlivnil například lingvistu Ferdinanda de Saussura, psychologa Jeana Piageta, ethnologa Radcliffe-Browna, antropologa Bronisława Malinowského a častěji i Clauda Lévího-Strausse.

Skutečná Durkheimova škola, zvaná též francouzská sociologická škola, však vznikla ze spolupracovníků, kteří se sdrúžili kolem časopisu *L'Année sociologique*, jehož editorem byl Durkheim v letech 1896 až 1913.³² S redakcí spolupracovala kromě sociologů také řada etnologů, právníků, ekonomů, statistiků, historiků i jazykovědců. Mezi nejbližší Durkheimovy spolupracovníky zde patřili Marcel Mauss, Paul Fauconnet a Georges Davy, výrazně renomé získali rovněž Célestin Bouglé, Maurice Halbwachs a François Simiand.

Enolog a sociolog náboženství Marcel Mauss (1872–1950), jenž byl Durkheimovým synovcem, se výrazně podílel na institucionalizaci etnologie ve Francii. Nejvýznamnější z jeho prací se stala studie *Essai sur le don* (1925), v níž analyzoval instituci darování s důrazem na mimoeconomickou, kulturně symbolickou funkci darů. Zkoumal rytmus a periodičnost života různých kultur a ve svých rozbozech kultury Eskymáků se zabýval proměnami jejich způsobu života v souvislosti se střídáním ročních období. Polemizoval s evolucionismem a s koncepcí prelogického myšlení archaických kultur, kterou razil Lucien Lévy-Bruhl.

Sociolog Célestin Bouglé (1870–1940) zastával významné postavení ve francouzském univerzitním životě a po pobytu na univerzitě v Toulouse a na Sorbonně působil od konce dvacátých let až do své smrti jako ředitel École Normale Supérieure. Úzce spolupracoval s Durkheimovou školou, byť v oblasti metodologie měl kritické výhrady vůči kategorii kolektivního vědomí. Z jeho studií získala největší ohlas analýza vývoje myšlenek rovnosti, obsažená v knize *Les Idées égalitaires* (1899), a analýza kastovního zřízení podaná v práci *Essai sur le régime des castes* (1908).

Filozof a sociolog Maurice Halbwachs (1877–1945) se zabýval především otázkami sociální stratifikace, psychologií a životním stylem různých sociálních vrstev. Zkoumal také kategori kolektivní paměti v jejím významu pro udržování sociální integrity. Zabýval se též výzkumem sebevražednosti a pro-

blematikou urbanismu. Věnoval se hlouběji metodologickým otázkám a ve svých výzkumech používal statistiku. Výrazně přispěl k popularizaci německé (např. Weberovy) a americké (Weblen, chicagská škola) sociologie ve Francii. Po dlouholetém působení na univerzitě ve Strasburku nastoupil jako následovník Bouglého na Sorbonně. Byl politicky činný, těsně před koncem války zabýval v německém koncentračním táboře.

Ekonom François Simiand (1872–1935) v polemice s klasickou ekonomikou zdůrazňoval sociální aspekty národního hospodářství. Pomocí konceptu „kolektivních preferencí“ se pokusil rozvinout sociologicky poučenou teorii peněz, ceny a mzdy. Ve svých výzkumech kombinoval historický přístup se statistickými metodami a zabýval se mimo jiné studiem dlouhodobých ekonomických cyklů.

Sociologickými aspekty práva se zabývali mimo jiné dva blízcí Durkheimovi žáci a spolupracovníci Paul Fauconnet a Georges Davy. Paul Fauconnet, jenž se stal nástupcem Durkheima na katedře pedagogiky a sociologie pařížské Sorbonny, se věnoval problematice zodpovědnosti a trestu v jejich historickém vývoji. Georges Davy, který působil po dlouhou dobu jako děkan filozofické fakulty v Dijonu, zkoumal z hlediska vývoje práva instituci kontraktu. Snažil se dokázat, že tato instituce vyrůstá původně z rodinných vztahů a povinností a teprve postupně nabývá individuálního charakteru.

Durkheimův vliv ovšem nezástl omezen na jeho školu a výrazně překračoval hranice Francie. Silně ovlivnil Parsonsa a Mertonův funkcionalismus, stejně jako teorii funkcionální diferenciace Niklase Luhmanna. Svými analýzami kolektivních rituálů inspiroval také například Goffmanův zájem o studium ritualizovaných interakcí. Anthony Giddens parafrázoval název jedné z Durkheimových knih v názvu své práce, pojednávající o nových pravidlech sociologické metody. Na Durkheimovy myšlenky o moderním „kultu individualu“ a procesu individualace mohl navázat například Ulrich Beck. Naopak na konzervativní prvky v jeho učení se odvolával Robert Nisbet.

Obecně lze říci, že místo, které Emile Durkheim připsouli otázkám integrity a regulace sociálního řádu, zůstává dodnes nezpochybněno a teorii, která by tato durkheimovská témata odsunula do pozadí, by přestala být v pravém slova smyslu teorií sociologickou.

³² Po první světové válce a po Durkheimově smrti se pokusil oživit činnost *L'Année sociologique* v roce 1923 Marcel Mauss. Již v následujícím roce však musel z finančních důvodů jeho vydávání ukončit. Od roku 1934 byl pak časopis vydáván pod jménem *Annales sociologiques*.