

ÉMILE DURKHEIM
A TZV. HOBBSŮV PROBLÉM ŘÁDU:
CO SE SKRÝVÁ NA DNĚ
„PRVNÍHO ZE SOCIOLOGICKÝCH MÝTŮ“?

Jan Maršálek

Émile Durkheim
and the So-Called Hobbes' Problem of Order:
What Lies Beneath the "First Sociological Myth"?

Abstract

This paper deals with the relationship between Emile Durkheim's sociology and the contractualist tradition of political philosophy, represented here principally by Thomas Hobbes. Its aim is to show that Giddens's strict rejection of Parsons's claim according to which Durkheim has reopened in his work the "Hobbes's problem of order", should not be accepted as such, because it's radicality hides that what is the value in Parsons's thesis. As we argue, Parsons has the merit of noticing that Hobbes and Spencer, who – in respect of their social philosophies – are usually seen as opposed, appear to be close to each other when they are considered by Durkheim as to the conception of the society their philosophies yield. Yet Durkheim's criticism of their individualistic conception of society results in a critique of their theories of the state. It is then proposed that Durkheim's sociology is an endeavour to conceive the society independently of the state, and thus, inversely, to emancipate the state from the society, so that it can be entrusted with a different function other than the guarantor of the social order.

* Kontakt na autora: Jan Maršálek, Kabinet pro studium vědy, techniky a společnosti, FLÚ AV ČR, Jilská 1, 11000 Praha 1 (jan.marsalek@univ-fcomte.fr).

Keywords: *Durkheim, Hobbes, Spencer; political philosophy; general sociology; individualism; theory of the state*

Úvodem

Snad každý, kdo se alespoň trochu začel do prací Emila Durkheima, si musel všimnout, že v nich jako jedna z nezápornějších postav vystupuje Herbert Spencer. Důvodů, proč Spencera nemít rád, měl Durkheim mnoho, počínaje zásadními výhradami k jeho metodě a odmítnutím jeho politických přesvědčení konče. Jedno přitom souvisí s druhým: Spencer totiž podle Durkheima své politické názory odvozuje z hrubého neporozumění úloze státu v moderních společnostech, přičemž oběti tohoto neporozumění je proto, neboť poctivou empirickou prací nahrazuje „ideologickou analýzou“, tedy rozvíjením konceptů *a priori*.¹

Patrně nikdo dnes vážně nepochybuje o tom, že mezi sociologií a politickým myšlením existuje nějaká souvislost. Pro 19. století to však platí dvojnásob a nejinak tomu je i v případě Durkheima, na kterého se v této studii zaměříme.² Pokud již dnes není dost dobře možné ptát se na to, zda

¹ Srov. Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*. Paris: PUF 2004, kniha I., kap. VII. Podle Durkheima již samotné Spencerovo vymezení „vojenské“ a „průmyslové“ společnosti stojí na předsudku (podle kterého je podstatou společnosti spolupráce): „Není to společnost, co je takto určeno, ale představa, kterou o ní Spencer chová. A jestliže při takovém postupu nepocituje žádnou výčitku, pak je tomu proto, že i pro něj společnost je a musí být realizací nějaké ideje, totiž té ideje spolupráce, pomocí které jí definuje. Bylo by snadné ukázat, že v každém jednotlivém problému, který otevírá, zůstává jeho metoda stejná.“ Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF 2007, s. 22.

² Podrobně o Durkheimově sociologii v jejím vztahu k politice srov. Bernard LACROIX, *Durkheim et le politique*. Paris – Montréal: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques / Presses de l'Université de Montréal, 1981. Durkheim se ve svém díle politickými tématy zabývá více či méně bezprostředně, z těch přímo diskutovaných připomeňme kromě již zmíněného problému státu a jeho funkce v moderních společnostech otázku profesních organizací (DURKHEIM, *De la division du travail social*, podrobněji Émile DURKHEIM, *Leçons de socio-*

v Durkheimově práci politiku najdeme, stále tu zůstává zajímavější otázka týkající se úrovní, na kterých se tento jeho vztah k politickému myšlení rozvíjí (a tedy otázka, k jakému typu politického myšlení se Durkheimova sociologie pojí).³

V této studii bych se chtěl vrátit k 72 let starému tvrzení Talcotta Parsonse, který ve *Struktuře sociálního jednání*⁴ nechává Durkheimovu sociologii přímo reagovat na politickou filosofii, když do jejího počátku staví tzv. Hobbesův problém řádu. Proč se k Parsonsovi vracet? Za prvé pro tuto jeho ideu samotnou, pro toto zasazení Durkheima do jedné dlouhotrvající politicko-filosofické tradice, a také tedy do jiné temporality, než na jakou jsme u sociologie zvyklí. Je tu ale ještě jeden důvod. K takovému ohlednutí nás totiž vybízí Anthony Giddens, který navázání Durkheima na „Hobbesův problém řádu“ považoval ještě docela nedávno za první ze čtyř největších mýtů dějin sociálního myšlení.⁵ Celá čtvrtina mytologie, to už stojí za pozornost!

Giddens odmítá, že by se Durkheim o „abstraktní“ problém řádu, jak jej Parsons podává, vůbec kdy staral. Sociolog na rozdíl od filosofa nespekuluje, jeho materiálem je před ním rozprostřená skutečnost. Přestože je Giddensův reflex v podstatě správný, budeme se snažit ukázat, že je

logie. Paris: PUF 2003), otázku demokracie (*ibid.*), nebo třeba Durkheimovo sociologicko-historické pojednání o socialismu (Émile DURKHEIM, *Le socialisme*. Paris: PUF 1992). Třídní boj, internacionalismus, ale také třeba Dreyfusova aféra jsou konečně námětem některých drobnějších textů, které byly publikovány pod společným názvem *Sociální věda a jednání* (Émile DURKHEIM, *La science sociale et l'action*. Paris: PUF 1970).

³ „Politické myšlení“ jako širší pojem přebírám od Leo Strausse, který za politické myšlení považuje veskrze každé intelektuální úsilí uchopit základy politiky. Politická filosofie je politickým myšlením, avšak nikoli veškeré politické myšlení je politickou filosofií. Srov. Leo STRAUSS, *Qu'est-ce que la philosophie politique?* Paris: PUF 1992, s. 18.

⁴ Talcott PARSONS, *The Structure of Social Action*. Glencoe: The Free Press 1949.

⁵ Srov. Anthony GIDDENS, *Studies in Social and Political Theory*. London: Hutchinson & Co 1977, s. 208-234, a znovu také Anthony GIDDENS, *In Defence of Sociology. Essays, Interpretations and Rejoinders*. Cambridge (USA): Polity Press / Blackwell Publishers 1996, s.127-153.

vhodné tuto jeho výzvu ke střídmosti tak úplně nevyslyšet. Velikost omylu odpovídá u Giddense rozsahu neblahých následků, které mylná teze způsobuje. To ale znamená, že musí být veškerá pozornost nejprve přenesena na její přesnou formulaci, a nikoliv na prvky, které do ni vstupují. Giddens tedy může mít v principu pravdu, aniž by proto musel být Hobbes zcela obětován.

Jak vyplyne z dalšího výkladu, Giddensův spor s Parsonsem není symetrický, ve svých interpretacích nepodstupují stejné riziko. Ať již je ale pravda na straně jednoho nebo druhého, nemůžeme se ubránit jakémusi neurčitému pocitu intelektuálního neuspokojení (jakkoliv si někdy může ve svých výkladech počínat lehce kontraintuitivně), který v nás Giddensův výklad Durkheima zanechává. Že by to nakonec nebyla jen přesnost a možnost uchopit jakoby beze zbytku jejich dílo, o co by nám při podobných návratech ke klasikům šlo především? Parsonsovo navázání Durkheima na Hobbese má proti tomu jistý šarm: překračuje století, propojuje různé způsoby vědění; zkracuje čas, sblíží vzdálené. Je to jen iluze?

První dvě části této studie věnujeme srovnání mezi tím, co říká o Hobbesovi a Durkheimovi Parsons, a tím, co říká Giddens, že o nich Parsons říká. Půjde ale samozřejmě jen o záminku, jak téma vztahu mezi Durkheimovou sociologií a Hobbesovou politickou filosofií rozpracovat, jak mu zajistit první variaci. Ve třetí části této hry na „co kdo o kom řekl“ zanecháme, abychom si připravili cestu k otázce křížení společensko-smluvní teorie, kterou pro nás bude reprezentovat právě Hobbes (a okrajově také Rousseau), se Spencerovou teorií společnosti, v níž je důraz položen na význam dělby práce. Najít půdu, která by jim byla společná, znamená jednak překonat zdánlivou neslučitelnost těchto dvou teorií, ale také těsněji spojit minulost se současností (minimálně se současností 19. století), resp. ukázat, že diskutovat s Hobbesem neznamená odvrátit tvář od přítomnosti. Že je touto společnou půdou „individualistické“ pojetí společnosti, ukážeme s Durkheimem ve čtvrté části naší studie, abychom v jejím závěru vyvodili důsledky této teze pro teorie státu, které Hobbes

a Spencer předkládají. Durkheimovo tažení proti individualismu tak zde bude předvedeno jako pokus o *osvobození státu od společnosti*.

Problém řádu jako první z mýtů dějin sociálního myšlení

Jak už bylo naznačeno, kritika Parsonsovy interpretace Durkheima není v Giddensově pohledu na historii a současnost sociologie žádnou marginalií. Samotná skutečnost, že hned dva ze čtyř největších „mýtů“ dějin sociálního myšlení spočívaly podle Giddense v mylných interpretacích Durkheima, bezesporu svědčí o trvalém významu, který Giddens Durkheimově práci přisuzoval.

V textu, který najdeme jak ve *Studies in Social and Political Theory*, tak také v pozdější *In Defence of Sociology*,⁶ viní Giddens Parsonse z osobní odpovědnosti na prvním z řečených „mýtů“, podle kterého „může být myšlení některých autorů, jejichž práce byla pro moderní sociologii mimořádně důležitá, a zejména pak práce Durkheimova, chápána jako pokus o vyřešení abstraktního „problému řádu“, který je hluboce zakořeněn v západní filosofii.“⁷ Ne že by měl Parsons tu čest vydat svojí vlastní osobou za celou čtvrtinu sociologické mytologie, právě u něj ale prý tento mýtus získává nejsilnější a nejautoritativnější formulaci. „Hobbesův problém řádu“, píše Giddens, je podle Parsonse velmi jednoduchý:

V přirozeném stavu spějí podle Hobbesa touhy jednotlivců k vzájemné neslučitelnosti. Proto jsou lidé vtaženi do války všech proti všem, nebo spíše byli by vtaženi, kdyby výměnou za ochranu proti potenciálním útokům ze strany druhých nepostoupili svoji přirozenou svobodu suverénnímu (*sovereign power*).⁸

⁶ Viz pozn. 5.

⁷ GIDDENS, *In Defence of Sociology*, s. 127.

⁸ *Ibid.*, s. 129.

Tato pasáž však neobsahuje jen samotnou formulaci problému řádu, nýbrž také jeho řešení, jak si jej měl Hobbes představovat. Problém řádu, máme-li jej znovu vyjádřit vlastními slovy, je tedy problémem neudržitelosti „přirozeného stavu“, ve kterém každý jednotlivec požívá neomezené svobody (tj. ve kterém neexistují normativní omezení individuálních jednání). Jeho řešením má být opuštění takového přirozeného stavu, a to dobrovolným podřízením se ochránářskému suverénovi. Ani široké a dlouhotrvající přijetí tohoto řešení z něj ovšem nedokázalo učinit řešení přesvědčivé, domníval se prý Parsons. Odtud jeho sympatie k těm sociálním filosofům 19. století – s Durkheimem v čele – kteří je podrobili zásadní kritice.

Samotná diskuse různých řešení „problému řádu“, která sociální myslitelé a ovšem Hobbes sám nabídli, pro nás však stejně jako pro Giddense nebude nijak zvlášť důležitá. Podobně pro nás také nebude hned podstatné, zda problém řádu, jak jej formuluje Parsons, lze mít za autenticky Hobbesův. Na rozdíl od Giddense ale nechceme dát od Hobbese tak docela ruce pryč. Giddens se zajímá pouze o to, v jakém rozsahu má Durkheim s Parsonsovým „Hobbesovým problémem“ co do činění: „Tou důležitou otázkou je, do jaké míry nám Hobbesův problém řádu, jak jej podává Parsons, pomáhá k přiměřenému porozumění podstaty Durkheimových sociologických zájmů.“⁹ My se oproti tomu postavíme ještě jakoby před tuto otázku, bude nás zajímat jednak *smysl* „problému řádu“, který má (či nemá) Durkheim s Hobbese sdílet, vrátíme se ale také k argumentu, kterým Parsons svoji tezi podpírá, a to bez ohledu na její přiměřenost.

S Giddensem pochopitelně o návaznosti Durkheima na „Hobbese“ nemůžeme smysluplně polemizovat, dokud si nejsme jisti, že dobře rozumíme problému, který by je měl případně spojit. Co má Giddens na mysli, když říká, že jde o problém „abstraktní“? Chce tak vyjádřit jeho hypotetickou povahu? Giddens by se pravděpodobně připojil k tvrzení, že

⁹ *Ibid.*, s. 129.

přirozený stav, ve kterém lidé jednájí bez jakýchkoliv morálních omezení, neodpovídá žádnému historickému momentu žádné lidské skupiny a že jde tedy v tomto smyslu spíše o intelektuální konstrukci než o historický exkurz do nějakého skutečně existujícího předspolečenského stavu. V této perspektivě se „Hobbesův problém řádu“ jeví jako konstrukce vystavěná na velmi minimalistické antropologii (ničím nespoutaný jednatel usilující o uspokojení vášní, vědomý si hrozby, kterou pro něj představují ostatní), která mu propůjčuje charakter jakési nadčasovosti, či spíše mimo-časovosti. A právě proti této jeho historické neukotvenosti se Giddens, pokud mu rozumíme správně, staví především.

Giddens by s těžší mohl tvrdit, že se Durkheim problémem řádu nezabýval vůbec, domnívá se ale, že z něj nevycházel v tom podání, v jakém o něm mluví Parsons. Své tvrzení přitom dokládá nepřímou, a tak se Parsonsovým zdůvodněním jeho ideje vlastně ani moc nezabývá. Odmítnout jeho tezi je totiž podle něj nutné z toho důvodu, že má nepřijatelné důsledky, resp. mnohé z toho, co Giddens považuje v Parsonsově výkladu Durkheimovy sociologie za nepřesné či chybné, je podle jeho názoru svázáno právě s Parsonsovým přesvědčením, že Durkheim navazuje na Hobbese. Co je ale vlastně na Parsonsově „problému řádu“ tak špatného? Že je to jeho historická neukotvenost, se stává jasnějším teprve z Giddensova vlastního výkladu intence Durkheimovy sociologie.

Ještě v rámci výčtu nepřijemností, které v důsledku Parsonsovy interpretace vznikají, Giddens uvádí, že za „určující téma (*guiding theme*) Durkheimovy sociologie“ může být považováno „hledání kontinuity a kontrastů mezi ‚tradiční‘ a ‚moderní‘ společnostmi.“¹⁰ K polemice s Parsonsem se ale Giddens vrací na jiném místě, když proti „abstraktní“ povaze „Hobbesova problému řádu“ staví zcela konkrétní povahu problému francouzského politického řádu 19. století. Durkheim se prý tak jako jeho

¹⁰ *Ibid.*, s. 130. Podobně také Anthony GIDDENS, *Politics, Sociology and Social Theory. Encounters with Classical and Contemporary Social Thought*. Stanford: Stanford University Press 1995, s. 94.

německý současník Max Weber snažil najít zdůvodnění pro (francouzský) buržoazní stát, které by se lišilo od toho, jaké mohly poskytnout „klasické“ principy liberalismu britského ražení.¹¹ Giddens nás tedy vrací na zem: „Tak jako je tomu ve spisech Maxe Webera, hlavním tématem (*leading theme*) Durkheimovy práce není problém ‚řádu‘ v jeho obecném smyslu (*generic sense*), nýbrž je jím forma *authority* přiměřená modernímu industriálnímu státu.“¹²

Podobně jako mnoho jiných komentátorů Giddens soudí, že Durkheimova sociologie vzešla ze společenských a politických následků Francouzské revoluce. Jde přitom o víc než o pouhé historické pozadí. Durkheimova teorie státu – která musí nutně představovat důležitý moment celého jeho projektu, má-li být moderní industriální stát jeho hlavním zájmem – byla podle Giddense pokusem o vyřešení „dědictví Revoluce“, kdy se stagnace sociální infrastruktury ocitla v rozporu s ideály svobody a rovnosti deklarovanými v roce 1789: „Pokud se Revoluce úspěšně zbavila *starého režimu*, připravila také půdu pro některé typické sociální a politické problémy, které Francii měly pronásledovat více než jedno další století. Namísto toho, aby zavedla liberální, buržoazní společnost, která byla slibována v jejích sloganech, dala Revoluce vzniknout sociálním zlomům chronického rázu.“¹³

¹¹ GIDDENS, *In Defence of Sociology. Essays, Interpretations and Rejoinders*, s. 150-151.

¹² GIDDENS, *Politics, Sociology and Social Theory*, s. 81 (podtrženo v orig.). To, že zde Giddens používá výraz „moderní industriální stát“, není bez zajímavosti. Rozhodně totiž nejde o termín, který bychom našli ve slovníku Émila Durkheima. Zato ale spojení připomíná koncept „industriální společnost“ používaný sice již Saint-Simonem a Comtem, nověji ale také Herbertem Spencerem, což je vzhledem k Durkheimovu vztahu ke Spencerovi přinejmenším pozoruhodná okolnost. Buď jak buď, ve chvíli, kdy Giddens Durkheimovu práci svádí k *modernímu industriálnímu státu*, míní tím narušit domnělou obecnost Durkheimova „hobbesovského“ záměru.

¹³ GIDDENS, *Politics, Sociology and Social Theory*, s. 80.

Byly to tedy rozpory mezi ideály a skutečností, co podle Giddense hnalo Durkheimovu sociologii.¹⁴

Z výšin Parsonsova svázání Durkheimovy sociologie s tradicí moderní politické filosofie se tak snášíme k nejistotám, zklamáním a pnutím 19. století, ke konfliktům přímo spojovaným s industriální revolucí a ke vření francouzské porevoluční politické scény. Tzv. Hobbesův problém řádu se oproti tomu zdá být problémem příliš kabinetním.

Hobbesův problém řádu podle Talcotta Parsonse

Je ve skutečnosti velmi zvláštní, že Giddens označuje „Hobbesův problém řádu“, jak jej nachází u Talcotta Parsonse, za „abstraktní“. Přesvědčíme se o tom z následujícího úryvku, který nám Parsonse postaví do jiného světla:

Hobbes [...] dospěl mnohem dále než jen k nevídaně přesnému vymezení základních jednotek utilitaristického systému jednání. Pokračoval totiž až k odvození povahy konkrétního systému, který by se rozvinul, kdyby jeho jednotky byly skutečně takové, jak je nadefinoval. Takto Hobbes vstoupil na půdu empirického problému [...], problému řádu. Tento problém, v tom smyslu, v jakém jej Hobbes uchopil, představuje nejzákladnější empirickou nesnáz utilitaristického myšlení. Bude hlavní hrozbou v historické diskusi o utilitaristickém systému a jeho důsledcích.¹⁵

¹⁴ Vyhraněnější ale ve stejném duchu se nesoucí tezi najdeme ve Francii u Jacquese Donzelota, který v jedné své drobné a ovšem velmi kvalitní práci (Jacques DONZELOT, *L'invention du social: Essai sur le déclin des passions politiques*. Paris: Éditions du Seuil 1994) líčí vznik sociologie jako „strategický vynález“. Donzelot nejen že vykresluje ve Francii rodící se sociologii v jejích těsných vazbách na politické výzvy doby, ale navíc tvrdí, že byly koncepty sociální a solidarity, kolem kterých se sociologie utvořila, doslova *vynalezeny*, a to právě ve snaze o vstřebání zjevných rozporů mezi republikánskými ideály a společenskou realitou.

¹⁵ PARSONS, *The Structure of Social Action*, s. 91.

Opravdu, o problému řádu, který jsme dosud měli za abstraktní, zde Parsons proti očekávání mluví jako o problému empirickém, jak je to možné? Co tato „empiričnost“ Hobbesova problému řádu vlastně znamená?

Parsons jistě nechce říci, že by situace neudržitelného „přirozeného stavu“, ve kterém proti sobě stojí ohrožení a vždy také ohrožující jednotlivci, kdy nastala. Sám naznačuje, že jde o metodologickou konstrukci, jedná se podle jeho slov o „experiment s logickým myšlením“,¹⁶ který si na popis jakékoliv skutečnosti nečiní nárok. Problém řádu je však „empirickým“ ve vztahu k utilitaristickému systému,¹⁷ jehož antropologie musí být slučitelná s realitou. Je vytvořen myšlenkovým experimentem, který tuto antropologii rozvíjí do důsledků a výsledek srovnává se společenským řádem, který máme před sebou (ať již je tento jakýkoliv). Je tedy otázkou, zda skutečnost nepřesahuje možnosti, které z utilitaristického systému vyplývají, když je podle něj racionálně jednajícím jednatelům to jediné, o co se lze při popisu světa opřít.¹⁸

Rozumíme-li tedy Parsonsovi dobře, pak podle něj Hobbesův problém řádu není empirický v tom smyslu, že by někdy skutečně došlo k nutnosti překonat „přirozený stav“, nýbrž v tom smyslu, že se utilitaristické schéma musí vypořádat s evidencí řádu, musí jej dokázat vysvětlit vlastními prostředky. Nejde tu tedy o skutečnost, ale o *schéma*, o *model*, který o sobě

¹⁶ *Ibid.*, s. 94.

¹⁷ Kdykoliv budeme mluvit o „utilitarismu“, „utilitaristickém systému“, „utilitaristickém schématu“ apod., bude to ve smyslu Parsonsově. Nemáme zde tak na mysli utilitarismus filosofický (typicky reprezentovaný filosofií Jeremy Bentham), nýbrž utilitarismus řečnický epistemologický, který svá vysvětlení podává v termínech (vzhledem k cílům) racionálního jednání jednotlivců. Srov. PARSONS, *The Structure of Social Action*, s. 51–60.

¹⁸ „Jak bylo ukázáno, v utilitaristickém schématu hrají zásadní roli dva normativní prvky (*features*), cíle a racionalita. Proto když je dáno, že lidé mají vášně a racionálně se snaží o jejich uspokojení, vzniká pro Hobbesa otázka, zda nebo za jakých podmínek je něco takového možné v sociální situaci, kdy máme množství lidí, kteří jednají jedni ve vztahu k druhým.“ PARSONS, *The Structure of Social Action*, s. 92.

tvrdí, že je pro tuto skutečnost výstižný, že se s ní ve své extenzi shoduje. Hobbesův problém řádu vidí tedy Parsons jako jakýsi test utilitaristického paradigmatu.¹⁹

Je Parsonsovův pohled na Hobbesa výstižný a Hobbesovi věrný? Již jsme řekli, že Giddens tuto otázku považuje za podružnou, a také my ji odložíme na později. Pro začátek připustíme, že Parsons své chápání Hobbesovy filosofie nijak podrobněji neobhájí. Lze toho sice litovat, nakonec je to ale z hlediska jeho záměru pochopitelné. Hobbes má pro Parsonse jen okrajový význam a způsob, jakým jej čte, se předem řídí tématem, které si pro svoji práci zvolil. Parsonsova *Struktura sociálního jednání* zkrátka není učebnicí dějin sociologie a tím méně učebnicí dějin filosofie.²⁰

Vraťme se ale k Durkheimovi. Říci, že Durkheim na „Hobbesův problém“ navazuje, že jej znovu otevírá, znamená tvrdit, že přijímá za svou tuto strategii, při které je testována síla utilitaristického schématu jeho konfrontací s realitou. Tento postup Parsons u Durkheima rozpoznává v jeho kritice sociologie Herberta Spencera, která ve svém důrazu na smluvní vztahy mezi jednotlivci, jež podle ní mají být pro moderní společnost (společnost „industriální“) konstitutivní, s utilitarismem souzní (s utilitarismem, jak mu zde rozumí Parsons). Skrze Spencera

¹⁹ „Hobbesův systém sociální teorie je bezmála čistým případem utilitarismu, jak byl definován v předešlé kapitole. Základ lidského jednání spočívá ve „vášních“ (*passions*). Ty jsou nespojitými, náhodně variantními cíle jednání: „Z povahy věcí samotných nelze odvodit společné pravidlo pro to, co je dobro a co je zlo.“ Při sledování těchto cílů člověk jedná racionálně, když v rámci omezení, které představuje daná situace, vybírá ty nejučinnější prostředky. Tato racionalita je ale striktně omezená, rozum je „ve službě vášní“, zabývá se výhradně otázkami způsobů a prostředků.“ PARSONS, *The Structure of Social Action*, s. 90–91.

²⁰ K orientovanému čtení autorů, které ve své práci komentuje, se Parsons otevřeně přiznává. K Durkheimově *Dělbě sociální práce* tak například uvádí: „Neexistuje žádný zvláštní důvod, proč by pro účely této studie měla být obecná analýza sociální diferenciací zajímavější než jakákoliv jiná specializovaná monografie. Zajímavou se taková monografie stává jen tehdy, když je *možné* [podtrženo JM] na ní nahlížet ve vztahu k řadě problémů, které jsou vlastní teoretickému systému, jímž se tato studie zabývá.“ PARSONS, *The Structure of Social Action*, s. 308.

prý Durkheim utilitarismus napadá hned na dvou frontách, přičemž má v obou případech poukazovat na nemožnost dospět na základě jeho vlastních principů ke skutečnosti, která je empiricky dána. Utilitarismus zaprvé zklamává hned tam, kde by si měl být sám sebou nejvíce jistý, totiž v samotném vysvětlení smluvních vztahů. Durkheimův slavný výrok, že „ne vše je ve smluvním vztahu smluvního charakteru“,²¹ tuto jeho kritiku výstižně shrnuje. Ještě důležitější ale je, píše Parsons, že utilitarismus není s to vysvětlit sociální kohezi. Smluvní závazky samy o sobě nemohou zajistit trvalý řád, namítá Durkheim Spencerovi, neboť k sobě jednotlivce svádějí vždy jen na omezenou dobu, po jejich vypršení může každý znovu sledovat svůj vlastní zájem bez ohledu na zájmy druhých. Takto bychom se podle Durkheima skutečně ocitli v jakési době přirozeného stavu, kde bychom se s ostatními každou chvílí střetávali o co největší výhody, ovšem bez možnosti tomuto stavu války²² uniknout založením státu, který je ve skutečnosti schopen garantovat jen to, co je ve smluvních vztazích explicitního. Utilitaristické schéma tak selhává, selhává v konfrontaci se skutečností, protože „současný sociální život válkou není“.²³

Demystifikace nebo diskvalifikace?

Giddens sice výslovně uvádí, že mu v jeho odmítnutí teze o návaznosti Durkheimovy sociologie na „Hobbesův problém řádu“ nejde ani tak o Hobbesa, ale především o podobu problematiky, kterou Parsons Hobbesovi přičítá a se kterou Durkheima spojuje, ve skutečnosti s ní ale nakládá, jak jsme právě ukázali, dosti volně. Zatímco totiž Giddens „Hobbesův problém řádu“ popisuje jako abstraktní problém vzniku společnosti, označuje za něj Parsons kritickou zkoušku utilitaristického schématu poznání jeho

²¹ DURKHEIM, *De la division du travail social*, s. 189.

²² Jak si Parsons správně všimá, výraz „válka“ v tomto kontextu Durkheim opravdu používá, viz DURKHEIM, *De la division du travail social*, s. 181.

²³ PARSONS, *The Structure of Social Action*, s. 314.

konfrontací se skutečností. Teprve zde se dotýkáme *smyslu* Hobbesovy intelektuální konstrukce, jak ji Parsons vnímal, ať již oprávněně či nikoliv. Kdybychom si nebyli vědomi toho, že není kritiky bez společné půdy, na které by se mohla rozvinout, snad bychom se mohli pokusit Giddensův vzepření vysvětlit jako připomenutí, že Durkheim Hobbesa a obecněji teorii společenské smlouvy, jejímž je Hobbes představitelem, ve své práci přímo napadá. Není to ale spíše jasným znamením, že se jejich zájmy kříží a že tedy lze jejich mimoběžnost předem vyloučit?

A přece nám v této části nepůjde o to Parsonsovu pozici zcela ubránit. Jeho pohled na Hobbesa, pokud jsme mu dobře porozuměli, není zrovna tradiční. Hobbes sám svůj metodologický sestup k „přirozenému člověku“ odůvodňuje spíše vůlí založit pevnou politickou vědu. V *De Cive* přitom své východisko popisuje v termínech, o jejichž neslučitelnosti s principy Durkheimovy metody nemůže být ostatně pochyb: „K prozkoumání politického práva a povinností občanů jistě není potřeba, aby byla politická společnost [*cité*] rozpuštěna. Lze na ní ovšem pohlédnout v její redukci na prvky a přesně porozumět tomu, jaká je lidská přirozenost, podle jakých aspektů je schopna či neschopna vybudovat politické těleso, jak musí lidé, kteří se chtějí shromáždit, rozprostřít své vzájemné vztahy.“²⁴ Protože je lidská přirozenost poznatelná z vnitřní zkušenosti, vidí v ní Hobbes jakýsi první pevný bod, ze kterého může celá stavba politické vědy, jež má dosáhnout obecných a nutných pravd, vycházet (odtud první kniha Leviathanu „O člověku“). Z tohoto hlediska má tedy Giddens jistě pravdu, když poukazuje na dějinnou neukotvenost Hobbesovy filosofie, Hobbes se totiž opravdu snaží politickou vědu osvobodit od historie.²⁵

²⁴ Hobbes cit. podle Pierre MANENT, *Naissance de la politique moderne*. Paris: Éditions Gallimard 2007, s. 63–64.

²⁵ Srov. např. Michel MALHERBE, „Hobbes Thomas“, heslo v: Philippe RAYNAUD, Stéphane RIALS (eds.), *Dictionnaire de philosophie politique*. Paris: PUF, s. 274–282.

Co se Parsonsova výkladu týče, máme-li se k němu ještě naposledy vyjádřit, domníváme se, že s ním právě nastíněné tradiční interpretace Hobbesova projektu sice nejsou v rozporu, zároveň v něm ale máme tendenci vidět jakýsi úskok, optický klam. Nelze snad říci např. o každém pozitivistovi, že pozitivismus podrobuje zkoušce? Nebo o fenomenologovi, že podrobuje zkoušce fenomenologii? Jaký význam takové spojení Durkheima s Hobbesem má, není příliš jasné. A přece nechceme dát za pravdu Giddensovi. Na nesmlouvavosti, s jakou Giddens Parsonsův výklad odmítá, je totiž podle našeho názoru nejnepříjemnější ta skutečnost, že se zdá vylučovat také jakýkoliv jiný pokus uvažovat o Durkheimově práci v souvislosti s teorií (či teoriemi) společenské smlouvy. A protože je dnes společenskosmluvní teorie v politické filosofii znovu živá, snad to také znamená připravit se o jednu možnost, jak Durkheima vrátit současnosti.

Sociologie a teorie společenské smlouvy

Termín „společenská smlouva“ je do jisté míry zavádějící. Jestliže totiž evokuje smluvní založení společnosti, jde ve skutečnosti o koncept spojený s problémem původu a ospravedlnění některých *specifických* sociálních institucí a zejména pak s problémem založení politické autority.²⁶ Protože takto otevírá otázku vztahu mezi jednotlivcem a státem, otázku jejich vzájemných povinností a jejich práv, spadá teorie společenské smlouvy do oblasti politické filosofie.

To ovšem neznamená, že by idea společenské smlouvy nebyla pro obecnou sociologii nijak zajímavá, právě Durkheimova práce je důkazem opaku. Kdyby nic jiného, nacházíme u Durkheima kromě jeho již zmíněných kritických poznámek k Hobbesovi celou jednu studii věnovanou Rousseauovi, a to Rousseauovi právě coby filosofovi společenské smlou-

²⁶ Srov. Michael LESSNOFF (ed.), *Social Contract Theory*. London: Basil Blackwell 1990, s. 2.

vy.²⁷ Když ale Durkheima se společenskosmluvní tradicí spojuje Parsons, využívá k tomu méně přímé cesty, a to i přesto, že měl tento Durkheimův rozbor Rousseaua k dispozici. A právě tato nepřímost nás zde bude zajímat nejvíce, toto jeho zaměření se na Durkheimovu kritiku Herberta Spencera, který jako kdyby přehrával první část Hobbesovy partie: stejné figury (jednotlivci usilující o uspokojení vlastních potřeb), stejný cíl (řád). Je ale takové sblížení Hobbese se Spencerem legitimní? Jak je možné, že se tito dva myslitelé najednou ocitají bok po boku, když se *voluntarismus* společenskosmluvní tradice a *spontaneismus* evolucionismu na první pohled jeví jako dva z definice neslučitelné principy?

Teorie společenské smlouvy, ať už je jejím prvním záměrem cokoliv, v sobě obsahuje určitou koncepci společnosti a právě toho si na ní Durkheim všímá. U tohoto jeho specifického pohledu na společenskosmluvní tradici se později podrobněji zastavíme, domníváme se totiž, že právě tento zdánlivě drobný posun v optice stojí za polemickou silou Durkheimovy konstrukce a za jejím překvapivým uspořádáním.

Za jakkoliv nezvyklý můžeme mít způsob, jakým Parsons bez velkých ohledů naložil s Hobbesem, jakkoliv je tak jeho úvaha již od samého začátku otevřena možnosti zpochybnění, bylo by podle našeho názoru chybou, kdybychom proto měli na Parsonsův argument zcela zanevřít a upřít mu pozornost, s jakou ideje našich předchůdců obvykle zkoumáme. Domníváme se totiž, že je svedení Hobbese a Spencera na jednu loď originálním a účinným tahem, který, jak uvidíme, má oporu v samotném

²⁷ Původně se jednalo o Durkheimovy přednášky z Bordeaux, které přednesl někdy kolem roku 1890. Studie nazvaná „Rousseauova ‚společenská smlouva‘“ byla publikována nejprve posmrtně v roce 1918 v *Revue de métaphysique et de morale* a znovu pak v roce 1953 spolu s Durkheimovou latinskou tezí věnovanou Montesquieuovi pod společným názvem *Montesquieu a Rousseau, předchůdci sociologie* (*Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie 1953). Pro shrnutí Durkheimova textu srov. Marcel FOURNIER, *Émile Durkheim (1858–1917)*. Paris: Fayard 2007, 149–155.

Durkheimovi. Všimnout si toho ale není ničím samozřejmým, již v tom proto vidíme Parsonsovu zásluhu.

Jak v *Pravidlech sociologické metody*,²⁸ tak také v *Dělbě společenské práce*²⁹ představuje Durkheim teorii společenské smlouvy (reprezentovanou zde Hobbesem a Rousseauem) a Spencerův ekonomismus³⁰ jako dva proti sobě stojící pohledy na společnost, s nimiž je nutné se rozejít. V každém z nich je přitom část pravdy: Spencer správně hledá princip sociální soudržnosti moderních společností v *dělbě práce* a filosofové společenské smlouvy správně kladou důraz na sociální význam prvku *donucení (contrainte)*. Hledat přiměřený názor na společnost v jednoduché syntéze těchto dvou pohledů ovšem není možné, protože ty se realizují sobě na úkor:

Hypotéza sociální smlouvy je [...] s principem dělby práce nesmiřitelná. Čím větší význam dělby práce přiznáme, tím úplněji je třeba upustit od Rousseauova postulátu.³¹

O jejich protichůdnosti, zdá se, není pochyb. V *Dělbě společenské práce* Durkheim uvádí pro tuto nesmiřitelnost hypotézy sociální smlouvy s principem dělby práce dva argumenty nestejně síly. Tím prvním a jistě slabším z nich je tvrzení, že mezi nimi vzniká konflikt stran psychologie, kterou předpokládají. Jestliže totiž dělba práce počítá s individualizací, s diferencovaností vědomí, idea smluvně založené společnosti naopak implikuje vědomí identická. V *Dělbě společenské práce* a také ovšem v *Pr-*

²⁸ Srov. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*. Kap. V, oddíl IV.

²⁹ Srov. DURKHEIM, *De la division du travail social*. Kniha první, kap. VII, oddíl I.

³⁰ Spencer je zde tedy Durkheimem diskutován z hlediska jeho teorie „průmyslové společnosti“, která je na rozdíl od společnosti „vojenské“ založena na dobrovolné spolupráci, a nikoliv z hlediska jeho evolucionismu (důvěra ve spontaneitu – procesu či řádu – je ale těmto aspektům Spencerovy sociologie společná). Takto zvolený úhel pohledu je, jak bude z dalšího zřejmé, v souladu s tím, který Durkheim volí také v případě analýzy teorie společenské smlouvy.

³¹ *Ibid.*, s. 178.

vidlech sociologické metody najdeme však ještě jeden a podle samotného Durkheima důležitější argument pro neslučitelnost zmíněných dvou hypotéz. Jde o to, že kontraktualisté vidí ve společnosti dílo vědomého činu, zatímco u Spencera platí, alespoň pokud jde o společnost moderní („průmyslovou“), že společenský řád vzniká spontánně: „[Spencer] se domnívá, že se sociální život podobně jako všechny životy obecně může přirozeně organizovat pouze díky nevědomé a spontánní adaptaci, pod bezprostředním tlakem potřeb, a nikoliv podle nějakého promyšleného plánu rozvažující inteligence. Nevěří tedy, že by se vyšší společnosti mohly utvářet podle jakéhokoliv slavnostně sjednaného programu.“³²

Parsonsovi lze jistě vyčítat málo vstřícnosti, s jakou se v této věci na čtenáře obrací, podle našeho názoru ale správně viděl, že výše zmíněná neslučitelnost mezi principem dělby práce a principem sociální smlouvy jejich poměr nevyčerpává, protože vyplývá jen z jednoho způsobu, jakým na ně lze nahlížet. Začněme u něčeho zdánlivě banálního. Parsonsovo tvrzení, že se Durkheim od samého počátku zabýval problémem řádu, je v té nejobecnější rovině důrazem položeným na skutečnost, že se oproti svým předchůdcům soustředil zejména na problém sociální statiky.³³ Když je svážeme s naší problematikou, získává toto samo o sobě nijak originální připomenutí na významu. Spontánně totiž v evolucionistické teorii společnosti stejně jako v teoriích společenské smlouvy slyšíme vyprávění historické (příběh přechodu z předspolečenského stavu ke stavu společenskému, příběh postupného zdokonalování společenského organismu), je to tedy sociální dynamika, co se zde naší pozornosti nejprve nabízí. Soustředit se na sociální statiku a neustoupit v tomto rozhodnutí ani před

³² *Ibid.*, s. 179.

³³ „Jeden důležitý rozdíl mezi Comtem a Durkheimem spočívá v té skutečnosti, že Durkheim nesdílel Comtův převládající zájem o problémy sociální dynamiky, ale byl skoro celé zaujat tím, co by Comte nazval ‚sociální statikou‘.“ PARSONS, *The Structure of Social Action*, s. 307n.

těmito teoriemi pohybu znamená oproti tomu odhodit zátěž historického příběhu, který se zdají vypravovat (ať už je tomu ve skutečnosti jakkoliv).

Durkheimův přednostní zájem o sociální statiku odpovídá tak ve vztahu k výše uvedeným teoriím tomu, že na ně nahlíží jakoby v jejich kontrakci, zajímají jej totiž, jak jsme se o tom již dříve zmínili, jen z hlediska *konceptů* společnosti, které obsahují. Teorie společenské smlouvy je sice možná primárně pokusem o ospravedlnění politické autority, a z tohoto hlediska tedy spadá pod hlavičku politické filosofie, Durkheim v ní ale hledá filosofii sociální, o kterou se celá tato politická konstrukce opírá. I samotná sociální statika je jím ale přísně vzato překročena, protože ani ona nezastavuje čas úplně. Pokud totiž mají *donucení* nebo *spontaneita* vysvětlovat vznik společnosti nebo jejich trvání, jsou tak pouze alternativami, které nás odvádí od toho podstatného. Tím je skutečnost, že se Hobbes se Spencerem shodují na pojetí společnosti jako souboru mezi sebou provázaných jednotlivců, společnost jako by pro ně byla vnitřně nerozpornou množinou lidí a jejich jednání. Hobbes se Spencerem si tedy neodporují v pojetí řádu jako takového, nýbrž (chtělo by se říci „jen“, přese všechno ale nejde o žádnou maličkost) v představě o jeho garantovi.

Hobbes a Spencer: Neočekávané setkání

Spencer společnost identifikuje se souladem individuálních jednání (a také tedy se smířením zájmů), který vzniká jakoby odspodu (odtud ona „spontaneita“ řádu). Sociální život spočívá v „množství rozmanitých aktivit, které lidé vykonávají ve vzájemné závislosti,“³⁴ je životem „složeným“ z životů směřujících a tedy kontraktujících jednotlivců. Modelem sociálních vztahů je zde vztah ekonomický, což je přesně to, co je trnem v oku Durkheimovi, protože „pokud zájem lidí sbližuje,“ píše v *Dělbě společenské práce*, „je tomu vždy jen na krátkou dobu a může mezi nimi vytvořit jen

³⁴ Herbert SPENCER, *L'individu contre l'État* [orig. *The Man versus the State*]. Houilles: Éditions Manucius 2008, s. 130.

vnější vztah. [...] Dnes je pro mě výhodné se s vámi spojit, zítra ze mě stejný důvod učiní vašeho nepřítele. Taková příčina tedy nemůže vyústit než v pomíjivá sblížení a k jednodenním spojenectvím.“³⁵

Všimněme si, že zde Durkheimův argument nemíří na problém dodržování závazků směřujících stran a že se v něm tedy nevracíme k otázce garanta závaznosti kontraktů, jak by se snad mohlo na první pohled zdát. Jak už jsme řekli, Durkheimovi jde o *koncept* společnosti, a nikoliv o podmínky její existence. Když poukazuje na krátkodobost svazků, které směna vytváří, napadá tím Spencerův pohled na sociální život jako takový. Neptá se na to, co sociální život udržuje (co zajišťuje závaznost krátkodobých kontraktů), ale na to, čemu tento sociální život ve Spencerově pojetí odpovídá a zda lze s jeho pomocí vystihnout povahu solidarity, která je moderním společností vlastní.

Durkheim však na nestabilitu vazeb ekonomického typu poukazuje spíše jako na viditelný důkaz nepřiměřenosti pojetí sociálního života, o které se Spencer opírá, než jako na samotnou podstatu jeho omylu. Ten má totiž svůj původ hlouběji, spočívá ve Spencerově individualismu. Čím však tento jeho „individualismus“ je a že se Spencer právě v něm setkává s Hobbesem, to je něco, co nás Durkheim nechává spíše jen zahlédnout. My se nyní pokusíme jeho ideu vyslovit jasněji.

Spolupráce je pro Spencera, jak již bylo řečeno, základem společnosti, její koheze. To ale není všechno, společenský stav totiž není jen stavem vzájemné závislosti, jak se při výkladu Spencera často tvrdívá. V *Jednotlivci proti státu* Spencer v polemice s odpůrci ideje *přirozeného práva* přiznává sociálnímu životu „morální“ charakter, což Durkheim kupodivu bez povšimnutí přechází.³⁶ Soužití lidí na omezeném prostoru, nevyhnutelný dopad jednání jedněch na jednání druhých, vede podle Spencera

³⁵ DURKHEIM, *De la division du travail social*, s. 180–181.

³⁶ Nepřehlížet Spencerovu víru v „přirozené právo“ podle našeho názoru znamená oslabit triumf Durkheimovy kritiky Spencerova přeceňování smluvních vztahů, které tak i u něj získávají oporu nesmluvního morálního základu.

k „přirozenému omezení“ přirozeného práva sledovat vlastní cíle, které vyplývá z uznání hodnoty života jako takového. Přirozené právo získává v tomto svém omezení morální povahu: „Morální charakter vzniká teprve s rozlišením mezi tím, co je jednotlivci usilujícímu o zachování jeho života *dovoleno*, a tím, co mu *dovoleno není*.“³⁷

Spencer má na tomto místě k Hobbesovi až překvapivě blízko. Omezení *přirozeného práva*,³⁸ práva na cokoli, které člověku v jeho snaze ochrání svůj život původně náleží, je totiž právě tím, co má podle Hobbesa člověka vyvést z paradoxního *přirozeného stavu* (paradoxního proto, že v něm přirozené úsilí každého jednotlivce o zachování vlastního života vede ke stavu války, ve kterém jsou životy všech více než kdy jindy ohroženy). Tato omezení dostávají formu *přirozených zákonů*,³⁹ které sice mohou být odvozeny rozumem, jejichž uvedení v život si ale žádá – až v tomto bodě se Hobbes se Spencerem rozcházejí – vnější autoritu.

Teprve v tuto chvíli můžeme lépe pochopit, v čem si vlastně výše diskutované teze o *donucení* a *spontaneitě* odporují. Má-li tomu tak být, musí usilovat o vysvětlení stejné věci, to nám bylo od počátku jasné. Dosud jsme se ale spokojili s pouhým slovem, kterým teprve nyní dokážeme trochu prohlédnout. Na jakémsi svém prvním, elementárním stupni je pro Hobbesa i pro Spencera společenský „řád“ (i když ne hned nutně „společnost“) stavem omezení egoismu přirozeného práva, stavem, ve kterém

³⁷ SPENCER, *L'individu contre l'État*, s. 124.

³⁸ „Přirozené právo, u spisovatelů obecně nazývané *ius naturale*, je svoboda, kterou každý má, aby užíval svých sil, jak sám chce, k svému zachování, to jest k zachování života. Z toho plyne, že může dělati cokoli, co podle svého rozumu a úsudku uzná za nejvhodnější k tomu účelu.“ Tomáš HOBBS, *Leviathan neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*. Přeložil Josef Hruša. Praha: Melantrich 1942, s. 165.

³⁹ „Přirozený zákon, *lex naturalis*, je příkaz nebo obecné pravidlo, objevené rozumem, které člověku zakazuje dělati to, co mu ničí život nebo bere prostředky, kterými by mohl život zachovati; jakož i zanedbávati to, čím by podle svého rozumu nejlépe mohl jej zachovávat.“ HOBBS, *Leviathan*, s. 165–166.

lidé sledují „sociální cíle“.⁴⁰ Konflikt donucení a spontaneity je konfliktem dvou způsobů vysvětlení tohoto omezení, jeho původu. Nespěchejme však k němu a zaměřme se na to, co tomuto sporu předchází, totiž na Spencerovi a Hobbesovi společný *individualismus*. Tímto označením máme na mysli tu skutečnost, že oba na společnost nahlížejí *od jednotlivce*,⁴¹ což je přesně to, co Durkheim kritizuje, když společenskoslavní tradici i ekonomům vyčítá, že v sociálním životě odmítají vidět „systém věcí, který by existoval sám o sobě z moci jemu vlastních příčin.“⁴² Jejich omylem je, že namísto toho na tento sociální život nahlížejí jako na systém, který existuje jen skrze své části, resp. skrze jednání jednotlivců. A podobně je tomu také u Rousseaua, i když je jeho pozice ambivalentnější.⁴³ Durkheim u Rousseaua celou konstrukci „přirozeného stavu“ interpretuje nejprve jako záležitost metody, jejímž prostřednictvím má být v člověku odlišena individuální a společenská složka.⁴⁴ Nakonec se ale ukazuje, že jde o víc, neboť Rousseau v tomto primitivním stavu vidí východisko společnosti: „Rousseauovi skutečně připadá být mimo veškerou pochybnost, že společnost musela spořívat v rozvinutí charakteristických vlastností povahy jednotlivce. Od ní se tedy musí vycházet a k ní je také potřeba se

⁴⁰ Výraz je Durkheimův. Srov. *Les règles de la méthode sociologique*, s. 120.

⁴¹ O první knize *Leviathanu* jsme zde již hovořili, povšimněme si ale také organizace Spencerových spisů. *Své Principy sociologie* Spencer otevírá úvahami o „primitivním člověku“. Viz Herbert SPENCER, *The Principles of Sociology*. Vol. I. Honolulu: University Press of the Pacific.

⁴² DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, s. 121.

⁴³ „Tyto dvě ideje, které jsme zvyklí stavět proti sobě, totiž pojetí společnosti coby díla rozumu a její pojetí coby organismu, se u Rousseaua setkávají. Aniž by přitom přecházel od jedné k druhé nějakou vědomou či nevědomou evolucí, aniž by se to snažil před svými čtenáři a možná i před sebou samým skrývat, jsou tyto dvě koncepce v jeho myšlení úzce souvislé.“ DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, s. 138-139. V tomto citátu Durkheim naráží na pokus o smíření evolucionismu s teorií společenské smlouvy, který nacházíme u Alfreda Fouillého. Srov. Alfred FOUILLÉE, *La science sociale contemporaine*. Paris: Librairie Hachette 1885 (první vydání 1880).

⁴⁴ DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, s. 116.

vrátit.⁴⁵ Společnost jako by byla pro jednotlivce nástrojem, prostředkem, jak si zajistit vlastní existenci v podmínkách, které mu nedovolují setrvat v přirozeném stavu. Znovu je tedy na ní nahlíženo jakoby odspodu, od jednotlivce, který se ve svém jednání vstupem do společenského stavu podřizuje autoritě obecné vůle, stavu, ve kterém je jeho „přirozená“ svoboda omezována nějakou vnější silou.⁴⁶

Závěr: Od státu pro společnost ke společnosti bez státu

Nejenže je načase shrnout, k čemu jsme se doposud dopracovali, měli bychom ale také z provedených analýz vyvodit takové důsledky, které by přesvědčili i posledního z pochybovačů o tom, že v této studii nešlo jen o prozkoumání jednoho sporu o výklad dějin sociologie, který by sám akorát tak do dějin patřil. Když jsme na začátku této práce diskusi mezi Parsonsem a Giddensem znovu otevírali, zdůvodňovali jsme tento návrat nejen povinným respektem před zvýšeným hlasem velkého sociologa, ale hlavně naším přáním lépe prozkoumat, jak se to má s časovým rozkročením, které je Durkheimově sociologii vlastní. Že v tomto sporu nedáme plně zapravdu ani jednomu z jeho protagonistů, bylo možné předem očekávat, patří to jaksi k žánru podobných historických ohlednutí. Co jsme ale v průběhu našich rozborů získali?

Giddensovu kritiku Parsonse jsme jako takovou nepřijali, neboť jsme ukázali, že se opírá o nepochopení toho, co se snažil Parsons vyjádřit. „Hobbesův problém řádu“, namítáme Giddensovi, pro Parsonse není nějakým hypotetickým problémem zrodu společnosti, ale *empirickým*

⁴⁵ *Ibid.*, s. 118.

⁴⁶ Ta je zde ovšem jeho vlastním dílem. Připomeňme si Rousseauovo zadání problému, na který společenská smlouva přináší odpověď: „Najít takovou formu asociace, která by bránila a ochraňovala každého jednotlivce a jeho majetek veškerou společnou silou a skrze kterou by každý, byť by se sdružil s ostatními, poslouchal pouze sebe a zůstal tak svobodný jako doposud.“ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social*. Paris: Le livre de poche, Collection Pluriel, s. 178.

problémem utilitaristického výkladového systému, tedy problémem, který pro tento systém představuje skutečnost, jak se před námi rozprostírá a na níž musí každé vážně míněné schéma poznání dosáhnout. Ani Parsonsovi jsme ale nedali tak docela zapravdu. Pokud jsme však vyjádřili pochybnost o tom, že by bylo Durkheima s Hobbesem nejlepší spojovat právě prostřednictvím zmíněného epistemologického problému, využili jsme Parsonsova argumentu k novému pokusu o pochopení vztahu mezi Durkheimovou sociologií a filosofickou společenskospisovnickou tradicí. Parsonsi si totiž podle našeho názoru všímá něčeho velmi zajímavého, správně vidí, že Durkheim nikoliv *proti sobě*, ale zcela *proti zvyklostem vedle sebe* staví Hobbesa se Spencerem, kterým shodně vyčítá *individualistické pojetí společnosti*. V tomto smyslu Durkheimova kritika Hobbesa není ani návratem do minulosti, ani vystoupením do výšin filosofických spekulací, spíše je vtažením Hobbesa do současnosti. Jinými slovy, dostáváme se takto zpět do 19. století, k němuž – a v tom má Giddens jistě pravdu – Durkheim plně náleží, aniž bychom ale proto ztratili Hobbesa. Karty jsou tedy nově rozdány, nyní je třeba vynést.

Má-li jasně vyplynout, kam jeho kritika individualistického pojetí společnosti ústí, není třeba Durkheima nijak zvlášť domýšlet. Zpochybnit Hobbesovu a Spencerovu koncepci společnosti znamená podniknout útok na ty teorie státu, které jsou o ni bezprostředně opřené.

Nevracíme se tak ale ke Giddensovi? Nemá tedy Giddens nakonec pravdu, když tvrdí, že jde Durkheimovi v jeho práci především o otázku *formy autority*, která by byla přiměřená modernímu industriálnímu státu? Nikoliv, stále se domníváme, že tu jde o víc. Problém, který je Durkheimem otevřen, se nám zdá být radikálnější, nejde o nic menšího než o opodstatněnost státu jako takového, v jeho jakékoliv formě. Je pravda, jak tvrdí liberálové, že společnost ke své existenci nepotřebuje žádný vnější princip? A pokud ano, znamená to, že je stát odsouzen k postupnému zániku? Není stát pouhým přežitkem minulosti? Není pro společnost něčím patologickým? Spencer by na každou z těchto otázek mohl odpovědět

kladně. Na rozdíl od něj bychom Hobbese ani Rousseaua mezi liberály asi nezařadili, Durkheim nicméně v *Lekcích sociologie* poukazuje na to, že s nimi v otázce po funkci státu sdílí „individualistické řešení“.⁴⁷ I u nich je stát vázán na existenční potřeby společnosti, můžeme-li se tak vyjádřit. Pokud je totiž jeho posláním ochrana jednotlivce před důsledky života ve společnosti druhých, pak lze také říci, že jím je ochrana společného života, neboli garance *společnosti* v tom pojetí, které jsme již dříve s Durkheimem nazvali *individualistickým*. Toto pojetí je ale podle Durkheima chybné,⁴⁸ a tak se každá teorie státu, která je s ním svázána, jakoby ulamuje u svého kořene. Proti těmto teoriím Durkheim společnost od státu osvobozuje,⁴⁹ což ale také znamená, že osvobozuje stát od společnosti, kterému tak bude moci být svěřena jiná než ručitelská úloha.

Jan Maršálek vystudoval obor sociologie na FSV UK a obor politická studia na EHESS v Paříži. Nyní je doktorandem na FSV UK a na Université de Franche-Comté (Laboratoire de recherches philosophiques sur les sciences de l'action), zabývá se dějinami sociálního myšlení, připravuje disertaci o vztahu mezi teoriemi společenské smlouvy a sociologií v Anglii a ve Francii 19. století.

⁴⁷ Srov. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, s. 88-90. Hobbesovo přiřazení k tomuto „individualistickému řešení“ je vzhledem k absolutismu suveréna, k němuž ve své teorii dospívá, ambivalentní. „Je Hobbes individualista nebo holista? Aní jedno, ani druhé. Naše rozlišení se před ním rozpadá...“ píše tak např. Louis Dumont (*Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil 1983, s. 93).

⁴⁸ Mezi jednotlivcem a společností podle Durkheima není diskontinuita, sociální život je přirozeným v tom smyslu, že pochází z „kolektivního bytí“, které má „povahu (přirozenost) *sui generis*“. Viz DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, s. 122.

⁴⁹ „Sociální život je ve skutečnosti všude tam, kde je normální, spontánní. A pokud normální není, nemůže trvat.“ DURKHEIM, *De la division du travail social*, s. 180.

DILEMA SCHÉMATU A SKUTEČNOSTI V SOCIOLOGICKÉ TEORII

Jan Balon*

The Dilemma of Scheme and Reality in Sociological Theory

Abstract

The idea of conceptual scheme is clearly present in the classical and modern sociological theory. However, contemporary sociological thinking is highly critical of it and in its radical versions this idea is dismissed altogether. This article traces various historically formed insights into the nature of concept formation in sociology and tries to demonstrate that without the attempts at creating a coherent conceptual scheme, sociology would be deprived of any possibility to push through a specifically sociological perspective on the social world. Talcott Parsons' conceptual level of theory is examined in detail and taken as an example of a viable theoretical approach based on the transformation of sociological concepts. The account of the sociological dilemma of scheme and reality is brought together with Donald Davidson's argument against the dogma of scheme and reality. The idea of a conceptual scheme has been discredited in contemporary thinking together with the idea and the project of (grand) general theory of society. It is argued that from the generalizing critique of the idea of general theory it does not follow that sociology does not need sound concepts. If it were so then no sociological knowledge that would not refer only to itself would be possible.

* Kontakt na autora: Jan Balon, Filosofický ústav AV ČR, Jilská 1, 110 00 Praha 1 (janbalon@seznam.cz). Tato stať vznikla v rámci výzkumného záměru MSM0021620841. Pracovní tým *Civilizační pokrok nebo krize kultury a morálky*.