

DR MIROSLAV CIPRO,
Ústřední ústav pro další vzdělávání učitelů, Praha

K POJMOSLOVÍ PROBLÉMU KÁZNĚ

(Úvodní kapitola ke studii o problému kázně)

Při definování kteréhokoliv pojmu je třeba se varovati chyby, která se někdy dělá tím, že se vychází od slova a to se pak naplňuje nějakým obsahem. Takový postup je vlastně založen na idealistickém názoru, že pojem a slovní označení je něco předem daného, kdežto jeho obsah je něco, co je třeba teprve objevit nebo vytvořit. Ve skutečnosti je to právě naopak: pojem a jeho slovní označení je sekundární, kdežto konkrétní skutečnost je primární. Kdybychom při řešení problému kázně postupovali prvním způsobem, snadno bychom mohli přijít do rozpaků již na př. před otázkou, co je *genus proximum* pro pojem kázně: je kázeň nějaká činnost či stav, nebo je to vlastnost, nebo snad znalost něčeho, nebo je to řád, soubor určitých norem a pravidel? Zastánci kteréhokoliv z těchto výkladů by se nepochybně mohli odvolat na definici, po případě na slovníky nebo prostě na jazykový usus, které by svědčily právě pro jejich výklad a jednotné řešení by bylo nemožné. Že je tomu tak, ukážeme si aspoň na několika typických definicích kázně.

Okřídlená Komenského věta »Škola bez kázně-mlýn bez vody« dostatečně jasně ukazuje, co si představoval pod slovem »kázeň« J. A. Komenský. Kázeň mu byla především prostředkem, podmínkou výchovy, možno říci i metodou. Komenský na př. zdůrazňoval ve své Didaktice, že kázeň máme užívat proti těm, kdož hřeší a výslovně pravil: »... co jiného je kázeň než jistý způsob, jímž by se žáci stali opravdu žáky?« (12; 208). Jaký má být tento způsob, ukazuje Komenský na přirovnání k působení slunce, které »tomu, co roste, dává 1. vždy světlo a teplo, 2. často déšť a větry, 3. zřídka hromy a blesky, a i to jen k dobru toho všeho«. (12; 210). Tím chce naznačit, že hlavní výchovnou metodou je laskavé zacházení s dětmi, kdežto jen zřídka je třeba sahat k drsnému »blýskání a hřímání«.

K tomu je třeba podotknout, že Komenský mluví o kázni jen jako o prostředku mravní výchovy, nikoli však jako o prostředku vzbuzování pozornosti k učení. Je totiž toho názoru, že rány a bití nepomohou pranic vstřípit do hlavy lásku k vědě, avšak dovedou způsobit velikou nechuť a nenávisť k němu. K učení nelze podle něho žáky nutit, nýbrž je třeba je tak organisovat, aby žáky samo zaujalo. Zato pokud se týče chování, připouští přísnější a tužší kázeň. Takový je asi názor Komenského na kázeň, vyjádřený v jeho Velké didaktice.

Ovšem Komenského pojetí kázně nebylo vždy stejné. Prof. A. A. Krasnouskij rozlišuje celkem trojí odstín tohoto pojetí u Komenského (14; 286):

1. kázeň jako řád školního života,

2. kázeň jako podmínka správného učení,

3. kázeň jako systém nápravných trestů.

Tato tři pojetí se liší hlavně rozsahem: první je nejširší, třetí nejužší. Že Komenský užíval slova kázeň i v širokém významu, potvrzuje jeho traktát »Zákony školy dobře spořádané«, kde říká: »Pojítky školy jsou zákony a jejich provádění, kázeň...« (13; 190). Ani v tomto traktátu však Komenský neopouští své základní pojetí kázně jako výchovného prostředku. Spojuje tu pojem kázeň, jak praví A. A. Krasnovskij, se systémem trestů (14; 188).

Určení obsahu Komenského pojmu kázně je metodologicky velmi důležité, neboť nepřesnost v tomto směru by mohla způsobit velké nedorozumění. Jestliže na příklad naše současné pojetí kázně se liší od pojetí Komenského, nelze užívat Komenského pouček, aniž bychom jeho pojem kázně »nepřeložili« do současné terminologie. Snadno bychom na př. mohli vinit Komenského z toho, že není pro kázeň v učení, kdybychom nebrali v úvahu, že Komenského představa kázně není totožná s naší. Podle výroků, které jsme citovali, by se dalo nejspíše soudit, že slovo kázeň u Komenského znamená asi tolik co výchovná metoda, užívající sice zřídka, ale důsledně donucování, trestání.

K pojetí J. A. Komenského je ještě dost blízko definice *Lindnerova*: »Souhrn všech zařízení a opatření, kterými se vnější i vnitřní pořádek ve škole udržuje, sluje školní kázeň.« I zde se genus proximum týká působení výchovných činitelů.

K definicím této kategorie patří i pojetí *Bagleyovo*, který v podstatě ztotožňuje pojem kázně s pojmem ukázněvání. Je to patrné z jeho výkladu kázně, kterou charakterisuje třemi funkcemi: 1. jako vytváření a zajišťování podmínek, nezbytných pro řádný chod školní práce, 2. jako přípravu žáka pro začlenění do organizované společnosti dospělých a 3. jako vštěpování základních návyků sebeovládání (1; 10).

V naší pozdější pedagogické literatuře se setkáváme se zcela odlišným pojetím kázně. Tak v definici *Uhrově* nejbližší nadřazený pojem rodový už není působení výchovného činitele, nýbrž *činnost výchovného objektu*, spočívající v podřizování se určité autoritě. Uhrova definice zní takto: »Kázeň je buď dobrovolné, buď nucené podřizování se jednotlivce nebo určité společnosti určité autoritě, určitému pořádku, a to buď svobodně zvolenému nebo zvenčí ukládanému.« Podobně chápal kázeň *J. Hendrich*, a to jako »podřízení určitému řádu, který nám ukládá buď převaha jednotlivce nebo společnosti nebo myšlenkového světa« (5; 98). Z definic sovětských pedagogů můžeme do této kategorie zařadit výměr *Raskinův*: »Kázeň je znalost a přísné zachovávaní pravidel, určených v určité oblasti« (21; 5).

Avšak už *Makarenkova* známa definice kázně jako »výsledku celého výchovného procesu« (18; 172) patří do jiné kategorie, protože zde nadřazený pojem rodový není ani činnost vychovatele ani činnost chovance, nýbrž *vlásta člověka*, osvojená během dlouhého výchovného procesu.

Konečně uvedeme ještě příklad definice, která uvádí jako genus proximum *normy, soubor zákonů*. Takovou definici přejímá *O. Kádner* od *J. Girardové*, podle níž »kázeň je soubor zákonů, jimiž se řídí skupina jednotlivců, majících tytéž potřeby, povinnosti i ideál« (18; 1142).

Rozumí se, že kdybychom tyto definice srovnávali podle jiných kritérií, dostali bychom dělení zcela jiné. Kdyby šlo na př. o srovnání celého obsahu

definovaných pojmů, ukázalo by se, že nelze na př. klást vedle sebe definice pedagogů sovětských a pedagogů buržoasních. Zde však jde zatím jen o to, ukázat s hlediska čistě logického, jak různý může být přístup k definici pojmu.

*

Různost pojetí je nepochybně způsobena vlivem představ, které jednotliví autoři spojovali se slovem »kázeň«. Je samozřejmé, že význam tohoto slova v jazyce jednotlivých pedagogů, vzdálených od sebe prostorově i časově, nemohl být totožný. Vždyť význam téhož slova se mění jak v čase, tak i v prostoru, i když ovšem často jen v malých odstínech. Avšak s hlediska požadavků, které klademe na vědeckou terminologii, i malé odstíny mohou působit potíže. Proto abychom se vyhnuli nebezpečí subjektivního řešení, nebudeme postupovat od slova ke skutečnosti, nýbrž naopak. Nebudeme klást otázku: co znamená slovo kázeň, nýbrž budeme se ptát: o kterou skutečnost nám jde a který název bude nejvhodnější pro její označení. Pochopitelně při zjišťování této skutečnosti se zase nevyhne nutnosti nějak ji označit slovy, ale musí to být slova konkrétnější, bližší této skutečnosti.

Skutečnost, kterou chceme zkoumat, protože má nesmírný význam pro socialistickou výchovu, zahrnuje tři důležité jevy: především soubor norem chování, za druhé činnost, odpovídající těmto normám, a za třetí onu povahovou vlastnost, která je základem takové činnosti. Každý z těchto jevů je sice možno brát a zkoumat odděleně, ale pro výchovu je důležité vidět je v jejich jednotě. Neboť ve výchově nám předně nejde o každou, i nahodilou činnost, nýbrž o takovou činnost, která vyplývá z určité, žádoucí, dítěti vstípené vlastnosti. A za druhé ve výchově nám nejde o každou vlastnost, nýbrž jen o takovou vlastnost, která je odrazem určitých pravidel, norem. Proto teprve jednota těchto tří složek tvoří kvalitu, která je neobyčejně důležitým předmětem pedagogického zkoumání, a je tedy nezbytné označit ji vhodným termínem. Takovým vhodným termínem je slovo kázeň, neboť význam tohoto slova v běžném jazykovém usu je nejbližší skutečnosti, o kterou nám jde. Můžeme tedy říci (zatím zcela *obecně*), že jednota a) určité činnosti, b) vlastnosti (jako povahového základu této činnosti) a c) norem (které se odrážejí v této činnosti) jest kázeň. Tato definice může mít různé varianty, podle toho, kterou z uvedených složek vezmeme jako genus proximum a které složky vezmeme jako differencia specifica: 1. Kázeň je navykklé *jednání* podle norem. — 2. Kázeň je *vlastnost* (zvyk) jednati podle norem. — 3. Kázeň jsou *normy*, podle nichž se důsledně jedná.

Jak je vidět, formulace definice může být různá a podle toho může termín nabývat odlišných významových odstínů. Ale jejich odlišnosti nejsou rozhodující pro vyjádření skutečnosti, o níž nám jde, totiž pro vyjádření jednoty uvedených složek. *Budeme tedy kázní rozumět skutečnost, která spočívá v jednotě chování člověka, jeho zvyků (ukázněnosti) a norem, které kolektiv určuje jako závazné pro své členy.*

*

V zájmu přesnosti vymezení pojmu je důležité určit jeho poměr k pojmům obsahově blízkým. Pojem kázeň, jak jsme jej vymezili, je blízký pojmu morálky, mravnosti. Mravnost se shoduje s kázní v tom, že se týká chování

člověka podle určitých norem, a to chování nikoli náhodného, ale chování důsledného, odpovídajícího mravnímu charakteru člověka.

Nepřekvapuje proto, že se v dějinách pedagogiky a příbuzných věd objevily teorie, které nečinily podstatného rozdílu mezi mravností a kázní. *M. P. Karevová* konstatuje, že v mnoha pracích, týkajících se etiky, je možno najít tak nebo onak vyjádřenou myšlenku, že prvním prvkem morálky je duch kázně a že celou morální výchovu je možno posuzovat jako výchovu ke kázní (11; 132). Mezi práce tohoto druhu patří i monografie *J. Uhra* »Problém kázně«, nejdůkladnější z prací, které k této otázce dala česká buržoasní pedagogika. Uhrova kniha by se stejně dobře mohla jmenovat »Problém mravnosti«, protože se v ní prakticky nijak nerozlišuje otázka mravnosti od otázek kázně.

Theoreticky se ovšem snažil *J. Uher* rozlišit kázeň a morálku, avšak ne dost přesvědčivě. Mluvil o kázní v širším smyslu a o kázní v užším smyslu. Kázeň v širším smyslu chápal jako podřizování se mravním normám. »Pokud jde o takové podřizování,« praví *J. Uher*, »spadá do pojmu kázně všechna mravní výchova« (23; 32). Vedle tohoto hlavního cíle dává výchova podle *J. Uhra* řadu cílů nižších a bližších, jako je pořádek potřebný k práci, slušné chování ve škole i v rodině atd. »Tu pak jde o kázeň v užším smyslu, jež se namnoze považuje za kázeň vůbec« (23; 32). *Uher* tedy rozlišuje mravní výchovu (t. j. kázeň v širším smyslu) a kázeň v užším smyslu s hlediska »vznesenosti« norem: vyšší normy jsou mu obsahem mravní výchovy, nižší normy pak obsahem »kázně v užším smyslu«. Tímto rozlišením zaplatil nedůsledný *Uher* daň *Kantovi* a *Herbartovi*, neboť ti právě rozlišovali t. zv. »vládu« (Regierung), při níž měli na mysli vnější pořádek, od mravní výchovy. Sovětská pedagogika (19; 195) právem kritizuje takové dělení pro jeho metafyzičnost. *Uher* sám ovšem, jak už řečeno, pojal svůj »Problém kázně« jako problém »kázně v širším smyslu«. To potvrzuje celá struktura jeho knížky, v níž se mnoho míst věnuje informacím a úvahám filosofickým, psychologickým a sociologickým. Takové pojetí je s našeho hlediska správnější než pojetí, které by redukovalo kázeň na pouhé zachovávání vnějšího pořádku.

Sám *Lenin* zdůrazňoval jednotu kázně a mravnosti, když řekl: »Pro komunistu je celá morálka v této jednotné solidární kázní a v uvědoměném masovém boji proti vykořisťovatelům« (16; 291). *N. I. Boldyrev* k tomuto výroku poznamenává: »Z tohoto pokynu *V. I. Lenina* vyplývá, že komunistická mravnost nalézá své vyjádření v ukázněném chování sovětských lidí« (2; 87). Citát sám i *Boldyrevův* komentář k němu nenechávají nás na pochybách o tom, že právě marxisticko-leninské pojetí kázně a morálky požaduje vidět v obojím dialektickou jednotu a nikoliv dvě oddělené věci. Ostatně i *I. A. Kairov* nejnověji formuluje tutéž myšlenku zvláště jasně slovy: »Morální kvality osobnosti, charakter, vůle se projevují v chování, v ukázněnosti žáků« (8; 22).

Snažíme-li se ukázat na dialektickou jednotu pojmů kázeň a mravnost, neznamená to, že je třeba obsah obou termínů zcela ztotožnit. Nebylo by to správné již proto, že není žádoucí zavádět synonymické termíny a plýtvat tak slovní zásobou jazyka, která přes své bohatství nebude nikdy dostačující k označení mnohotvárné skutečnosti, z níž poznáváme stále víc a víc.

Ve slovnících sice nenajdeme hotové řešení otázky, jaký je významový

poměr těchto dvou slov, ale s jejich pomocí se dostaneme aspoň na stopu nejvhodnějšího řešení. *Ušakovův* slovník ruského jazyka vysvětluje význam slova kázně (viz heslo disciplina) jako »pro všechny členy nějakého *kollektivu* (podtrhl M. C.) povinné podřízení pevně ustanovenému pořádku« (24, I, 717). Význam slova mravnost (viz heslo нравственность) pak vykládá tentýž slovník jako: 1. souhrn norem, určujících chování člověka, 2. samo chování člověka... 3. morální vlastnosti (24, II, 601). Ze srovnání těchto dvou výkladů je jasné patrné, že náš výměr kázně se takřka kryje s výkladem slova »mravnost«, avšak je možno z tohoto srovnání zároveň vyvodit, který moment přece odlišuje oba pojmy, jak vykristalisovaly v jazyce. Ve výkladu slova kázeň se mluví o »kolektivu« (nějakém), ve výkladu slova mravnost se mluví prostě o člověku. Akademický slovník jazyka českého pak charakterisuje mravnost jako »1. souhrn mravních pravidel uznávaných v jisté *společnosti*« atd. (21; 969). Zde podtrhujeme slovo »společnost«, abychom naznačili, že v jazyce význam slova mravnost se vztahuje ne k jakémukoliv (nějakému) kolektivu, ale ke kolektivu největšímu, k společnosti. (Rozumí se ovšem ke konkrétní společnosti: socialistické, komunistické, kapitalistické atd.). Tím je naznačena i priorita mravnosti před kázní. Mravní normy jako součást *spo-leč-n-s-k-é-h-o* vědomí, které je odrazem společenského bytí, jsou nezávislé na vůli jednotlivce i na vůli sebe větší skupiny lidí. Jsou výslednicí zákonitého dějinného vývoje a nelze je voluntaristicky určovat, nýbrž je možno je pouze *o-d-h-a-l-o-v-a-t* a formulovat.

Omezuje-li se platnost pravidel ukázněného chování vždy jen na určitý kolektiv, znamená to, že kázeň je sice něco, co se velmi podobá mravnosti, ale nemá její objektivní charakter. Kdežto mravní normy může člověk jen odhalovat, pravidla chování, která platí vždy pro určitý kolektiv (byť i to byl tak ohromný kolektiv jako je kolektiv občanů nějakého státu — proto se právem mluví i o *s-t-á-t-ní* disciplíně), jsou tímto kolektivem, respektive jeho odpovědnými representanty *ur-č-o-v-á-n-a*. Ve společnosti s antagonistickými třídami je ovšem vždy nepřekonatelný rozpor mezi objektivně existujícími mravními normami a pravidly kázně, určenými státem, politickými stranami atd. Tento rozpor je odrazem antagonistického rozporu mezi výrobními vztahy a charakterem výrobních sil, mezi individuálním způsobem přivlastňování a společenským charakterem výroby. V socialistické společnosti, kde neexistuje antagonistický rozpor mezi výrobními vztahy a charakterem výrobních sil, mizí základna pro nepřekonatelný rozpor mezi mravností a kázní, a vytvářejí se naopak podmínky pro soulad mezi objektivně existujícími a subjektivně určenými normami chování. Tento soulad ovšem neznamená totožnost. Mezi mravností a kázní (podle naší terminologie) zůstává ten rozdíl, že mravní normy jako cosi objektivně daného budou vždy určovat výběr a formulaci norem kázně, kdežto zpětný vliv norem kázně na utváření mravních norem je druhotný a nikoli rozhodující.

Jinými slovy, mravní normy se utvářejí živelně v procesu společenského vývoje a mají charakter objektivních zákonů. Prosazují se nutně, ať už psané zákony lidské je schvalují či neschvalují. Na př. za kapitalismu se objektivně prosazovaly sňatky »pro peníze« jako typický rys kapitalistické morálky, který našel lapidární formulaci v lidovém úsloví: »Kdo se nedožení, ten se nedodělá.« Stejně adekvátním odrazem morálního (a ovšem i hospo-

dářského) stavu kapitalistické společnosti je jiné jádrné lidové úsloví: »Handle jsou mandle.« A podobných příkladů bychom jistě našli ještě mnoho.

Strážci mravů v kapitalistické společnosti měli to neštěstí, že museli v zájmu vládnoucí menšiny hlásat zákony, které se nekryly se zkušenostmi zdravého rozumu prostých lidí a byly proto buď nenáviděny nebo vysmívány a v každém případě porušovány. V této společnosti je očividný rozdíl mezi skutečnou morálkou společnosti a mezi morálkou oficiálně hlášanou, mezi zákony objektivně existujícími a zákony subjektivně oktrojovanými. Je tu skutečný rozdíl nejen v různém původu (jedny mají původ objektivní), ale i v různém obsahu (obsah jedněch odpovídá zpravidla zájmu jedné třídy, obsah druhých odpovídá zpravidla zájmu druhé třídy). Je tedy vlastně třeba mluvit o dvou morálkách. První odpovídá skutečnému morálnímu stavu, který se odráží nanejvýš jen v živelně šířených lidových úslovích a pod., druhá odpovídá zájmům vládnoucí třídy a je vyjádřena v oficiálním zákonodárství.

Rozumí se, že v rámci tohoto dualismu dvou morálek, oficiálně hlásané morální teorie a fakticky uskutečňované morální praxe je možno provést ještě jemnější diferenciaci. *Engels*, jak známo, mluví o třech morálkách kapitalistické společnosti: dožívající morálce feudální, vládnoucí morálce buržoasní a rodící se morálce proletářské, která obsahuje nejvíce prvků ideální morálky všelidské (4; 81). Takováto koexistence tří morálek v kapitalistické společnosti je jen logickým důsledkem dialektické kontinuity společenských řádů. Nic nemění ovšem na skutečnosti, že *základní rozpor morální* je v určitém okamžiku historického vývoje vždy jen jeden: V počátcích kapitalismu je to rozpor mezi oficiální dosud morálkou feudální a rodící se morálkou buržoasní, později pak mezi zvítězivší a oficiálně hlášanou morálkou buržoasní (která ovšem absorbovala mnoho prvků morálky feudální), a rodící se morálkou proletářskou, socialistickou.

V kapitalistické společnosti, tak jako ve vykořisťovatelské společnosti vůbec, se dualismus morálky oficiální a neoficiální do velké míry překrývá s antagonistickým dualismem morálky vykořisťovatelů a vykořisťovaných. Vykořisťovatelé se přidržují morálky oficiální, porušující ji ovšem natolik, nakolik tato morálka vychází licoměrně vstříc zájmům lidu, zejména pak vyžadují její dodržování od pracujících. Ti ač se od ní odchyľují, jak jen mohou, vytvářejíce si morálku vlastní, neoficiální morálku vykořisťovaných, která z počátku žije jen v praxi a nemá žádných kodexů ani řádů nebo stanov.

Rozbití buržoasního řádu odstraňuje sice příčiny antagonismu třídních morálek a odstraní konec konců tento antagonismus vůbec. Avšak s dualismem oficiálně hlásané morálky a faktického morálního stavu je třeba počítat i ve společnosti socialistické a komunistické. Nejde tu již o antagonistický protiklad. Ten zaniká s antagonismem tříd. Avšak protiklad praxe a teorie, protiklad objektu a subjektu, protiklad živelnosti a uvědomělosti zůstává. Je sice překonáván, ale znovu vzniká v nových polohách. Proto nelze definitivně likvidovat ani dualismus morální praxe a morální teorie, dualismus morálky objektivně vznikající a morálky subjektivně ukládané, dualismus amorfní morálky veřejného mínění a morálky krystalisované v právu, rádech, stanovách, zákonech a pravidlech. Bývá zvykem používat

k označení dvou různých věcí nebo pojmů dvou různých slov nebo termínů. V našem případě máme takové dva termíny po ruce. Jsou to slova morálka a kázeň. Zdá se, že by bylo užitečné prvního použít k označení objektivně existujícího stavu, druhého pak k označení onoho stavu, který je již podmíněn uvědoměle formulovanými normami.

Taková konvence terminologická se zdá vhodná tím spíše, že běžný obsah těchto slov s takovým rozlišením není v rozporu. Mluvíme na př. běžně o vlčí morálce kapitalistické společnosti, majíce na mysli její skutečný morální stav a nikoli její licoměrná pravidla. Nemluvíme však o vlčí kázni. Naproti tomu mluvíme na př. o kázni hladu (Lenin), majíce na mysli prostředky, jimiž kapitalisté donucují pracující k tomu, aby se řídili oficiální kapitalistickou »morálkou«. Nemluvíme ovšem o morálce hladu.

V naší společnosti, zbavené vykořisťování, se sice podstatný rozdíl v obsahu mezi oběma pojmy odstraňuje, ale rozdíl mezi objektivní a subjektivní stránkou zůstává. I v socialistické a komunistické společnosti je třeba rozlišovat jako dvě stránky dialektické jednoty skutečný morální stav s jeho objektivně existujícími normami, a uvědoměle vytyčovaná a zachovávaná pravidla socialistické a komunistické kázně. A právě na přechodu od kapitalistického systému k socialismu je třeba uvědomovat si rozdílnost těchto dvou stránek, protože v tomto období dožívají ve společnosti, v jejím objektivně existujícím morálním stavu, četné přežitky kapitalistické morálky. Proti těmto přežitkům je třeba bojovat tím, že se odhalují prvky nových, rostoucích a sílících morálních vztahů socialistické společnosti, které jsou objektivním základem pro uvědoměle vytváření a šíření principů socialistické kázně. Jestliže obecně platí, že objektivní morální stav společnosti je stránkou určující, a to, čemu zde říkáme kázeň, t. j. vládnoucí třídou subjektivně prosazované normy a jejich zachovávání, je stránkou určenou, tu právě v etapě likvidace starého společenského řádu nabývá tato druhá stránka zvláštního významu, neboť vycházejíc z nejprogresivnějších prvků existujícího morálního stavu, pomáhá je uvědoměle šířit a vymyčovat zbytky staré morálky, odpovídající zájmům svržené vládnoucí třídy. Stává se stránkou relativně určující.

Pojem kázně v tom smyslu, jak jej vymezujeme, má po jisté stránce blíže k pojmu práva než k pojmu morálky. Kázeň má s právem to společné, že předpokládá jasnou formulaci norem chování, uvědoměle kolektivem nebo jeho odpovědnými představiteli vytyčených a prosazovaných. Právní zákony jsou vlastně normami kázně, platnými pro největší kolektiv, pro společnost daného státu. Máme-li na mysli jiné, menší kolektivy, nemluvíme o normách právních, nýbrž o stanovách, pravidlech, řádu, režimu atd. Ale jak v prvním, tak i v druhém případě je dodržování stanovených norem věcí kázně. V prvním případě, kdy jde o zachovávání zákonů státních, mluvíme o kázni občanské či o státní disciplíně, ve druhém případě, kdy jde o zachovávání stanov, pravidel, řádů různých kolektivů, mluvíme o kázni stranické, vojenské, školní atd.

Mluvíme-li o morálce, máme na mysli nikoli jasně formulované normy, záměrně vytyčené kolektivem nebo jeho odpovědnými představiteli za účelem udržení dobrého pořádku uvnitř kolektivu, ale normy, které se samovolně postupně vytvářejí nezávisle na vůli jednotlivých lidí.

V tomto smyslu na př. *N. I. Boldyrev* správně upozorňuje na to, že normy a pravidla morálky nelze ztotožňovat s právními normami. Pravidla morálky na rozdíl od právních norem »se vytvářejí postupně v důsledku vzájemného styku lidí a opírají se o sílu veřejného mínění« (2; 8). Morálka tedy, opírajíc se o sílu veřejného mínění má spíše charakter živelnosti, existuje jaksi latentně uvnitř společnosti, právo naproti tomu, a podobně i kázeň, opírajíc se o sílu jasně formulovaného a pro všechny členy společnosti (kolektivu) závazného kodexu, má charakter organisovanosti.

Protože v socialistické společnosti pravidla kázně (a tedy i právní zákony, které jsou pravidly kázně, za nimiž stojí autorita státu) odpovídají pravidlům socialistické morálky, je výchova k socialistické ukázněnosti současně i výchovou k socialistické mravnosti.

Přijetí takové terminologie, podle níž bychom slovem morálka označovali skutečný morální stav s jeho objektivně existujícími mravními normami, a slovem kázeň subjektivně určené normy a vynucené nebo dobrovolné jednání podle nich, by nepochybně usnadnilo dorozumění o těchto otázkách. Bylo by ovšem nutno upustit od představy, že kázeň je jedním z rysů nebo jednou ze složek morálky. Tato představa, ač je značně rozšířena v novější pedagogické literatuře, není dost logická. Neodpovídá marxisticko-leninskému pojetí kázně ani výkladu tohoto pojetí v pracích význačného sovětského theoretika mravní výchovy *A. S. Makarenka*. Ti, kdo je tradují, sami je nepřímě popírají. Uveďme jako příklad Pedagogické stati *I. M. Duchovného*. V nich se říká na str. 67, že »komunistická mravnost zahrnuje v sobě jako nejdůležitější složku (podtrhl M. C.) uvědomělou železnou kázeň« (3; 67). Na téže stránce se vzápětí přejímá Makarenkovo pojetí kázně a vykládá se takto: »... v sovětské společnosti nazýváme ukázněným takového člověka, který dovede zvolit správné řešení, jež nejvíce odpovídá zájmům společnosti, a když je zvolil, dovede jít stanovenou cestou a neohlíží se na jakékoliv potíže a nepříjemnosti« (3; 67). Avšak chápeme-li takto pojem kázně, pak je těžké říkat, že kázeň je složkou mravnosti, byť složkou nejdůležitější. Neboť odečteme-li od mravnosti všechno, co je obsaženo v citované charakteristice ukázněnosti, co ještě může zbýt? Pak není logické uvádět ještě jako další složky komunistické mravnosti na př. socialistický poměr k veřejnému majetku, k práci, socialistické vlastenectví, pravdivost, čestnost atd. Což to všechno není již obsaženo v uvedené charakteristice? Zdá se, že ano. Domníváme se, že kázeň je pojem jiného druhu než na př. pojem vlastenectví, pracovitosti atd. Ne že by tyto pojmy měly menší výchovnou váhu. Ale nejsou s pojmem kázně logicky souřadné. Jsou rozsahem užší a zároveň ovšem obsahem bohatší. Ostatně je příznačné, že *I. M. Duchovnyj* věnuje ve svých statích o výchově komunistické morálky, »nejdůležitější složce komunistické mravnosti« — kázni — pouhé tři strany, kdežto k ostatním složkám je mnohem štedřejší: o vlastenectví mluví asi na 19 stranách, o výchově k práci na 9 stranách, o soudružství a přátelství, kolektivismu a socialistickém humanismu asi na 20 stranách. Celá pasáž o kázni se skládá vlastně jen z několika citátů a z prostého výčtu šesti abstraktních a při tom nesourodých znaků uvědomělé kázně. Je to přirozené. Kdyby autor chtěl kázni věnovat více místa, musel by jen opakovat to, co řekl na jiném místě o vlastenectví, práci, kolektivismu atd.

Jiným neméně nápadným svědectvím toho, že pojem kázně se obsahem kryje s pojmem mravnosti, je skutečnost, že metody mravní výchovy uvědomělé ukázněnosti, uváděné v učebnicích, jsou v podstatě stejné. Srovnáme-li na příklad výklad o metodách mravní výchovy s výkladem o metodách uvědomělé ukázněnosti, jak jsou podány v učebnici Kairovově, vidíme, že se tu opakuje vcelku totéž. Jako metody mravní výchovy se uvádějí: přesvědčování, cvičení, organisace dětského kolektivu, povzbuzení a trest. Jako metody výchovy uvědomělé ukázněnosti se uvádějí: vysvětlení a požadavek (autorita), cvičení, kontrola a hodnocení chování, výchova kolektivem, povzbuzení a trest. Je-li nějaký rozdíl mezi oběma řadami metod, je spíš ve formulacích než v podstatě. Není to ani jinak možné, neboť uvědomělá ukázněnost má týž obsah jako mravnost.

Ostatně všimněme si, jak i v učebnici *Ogorodnikova-Šimbirjova* se proplétají a vzájemně zaměňují pojmy kázně a mravnosti. Autoři této učebnice říkají správně, že »hlavní práce školy na výchově uvědomělé kázně (podtrhl M. C.) se musí koncentrovat kolem „Pravidel pro žáky“, potvrzených Radou lidových komisařů RSFSR« (20; 298). A hned vzápětí prohlašují, že »„Pravidla“ představují mravní (podtrhl M. C.) kodex sovětského žáka« (20; 298). Kdyby kázeň znamenala něco obsahově jiného než mravnost, byla by tato tvrzení mezi sebou v rozporu a jedno z nich by muselo být nesprávné. Ve skutečnosti obě tvrzení jsou naprosto správná. Ale to jen znamená, že autoři prakticky — a plným právem — ztotožňují obsah kázně s obsahem mravnosti. Jesliže přesto pojednávají o mravní výchově a o výchově uvědomělé ukázněnosti jako o dvou různých kategoriích ve dvou různých kapitolách, lze to vysvětlit nejspíše setrvačností, s jakou se v pedagogické tradici udržují některá vžitá schémata přesto, že již nemají logické opodstatnění.

V této souvislosti se nám vtírá domněnka, že rozlišování výchovy ukázněnosti a výchovy mravní, jak je dosud provádí pedagogika, je vlastně residuem herbartovského rozlišování pojmů »Regierung« (vláda) a »Zucht« (vedení), což je zase dědictvím Kantova rozlišování pojmů »Disciplin« a »Moralische Kultur«. Kantův následovník *J. E. Herbart* byl typický metafysik, směřující k zachování přijatého stavu jak v politice, tak i ve vědě. A k tomu byl pluralista leibnizovského ražení, jak svědčí jeho filosofie »reálů«, jakási obdoba Leibnizovy »monadologie«. U filosofa, který je metafysikem a pluralistou zároveň, nijak nepřekvapuje, že si nejen hledí skutečnost co nejvíce rozpitvat, což by konečně nebylo ještě tak špatné, ale že výsledek své pitvy považuje za vrchol své práce, za splnění svého úkolu: neboť jestliže pro metafysického pluralistu za zdánlivou nerozlišeností světa je ve skutečnosti mnoho různých podstat, pak jeho poznání skutečnosti končí tím, že tyto různé podstaty od sebe rozliší. Podobná metodologická tendence je právě pro Herbartu velmi příznačná, a není jistě pochyby, že byla živena jeho reakčním politickým vyznáním, jímž se stavěl otevřeně na stranu pruského junkerstva. Herbartovi byla naprosto cizí myšlenka vývoje, změny. Proto nemohl vyvozovat z faktu, že výchova má v různých stádiích různý charakter — ač ovšem sám nebyl natolik slepý, aby tento fakt obcházel — jiný důsledek než ten, že jednotlivá stadia hypostasoval jako samostatné, vedle sebe existující souřadné kategorie. Stojíme-li filosoficky na stanovisku dialektiky a materialistického monismu, jsme právě na opačném pólu, než

na jakém byl Herbart. Proto se naše pedagogika právem distancuje od Herbartova a podrobuje jeho učení kritice. Avšak jde o to, aby toto distancování a tato kritika nezůstaly pouhou deklarací. Při ohromném a dlouholetém vlivu, jaký herbartismus vykonával na celou téměř evropskou pedagogiku, by věru nebylo nic divného, kdybychom jeho trojského koně měli ve vlastních hradbách. A bylo by jen projevem neomluvitelné bezstarostnosti a zároveň domyšlivosti, kdybychom se domnívali, že jsme se již zcela oprostili od všech škodlivých prvků buržoasního pedagogického myšlení, v němž herbartismus zaujímal po dlouhou dobu úlohu hegemonu. Že dnes už nikdo neuznává Herbartu, to ještě nemusí nikterak znamenat, že jsme jej již zcela vypudili z naší pedagogické teorie i praxe. Staré způsoby myšlení, jak známo, se dovedou velmi obratně maskovat pod novými termíny, aby mohly žít vesele dál. Nikdo nedokázal mistrněji tuto skutečnost než Lenin ve svém Materialismu a empiriokriticismu. Postupovat leninsky v boji proti starým ideologiím, to znamená odkrývat tyto ideologie a jejich residua také tam, kde nevystupují ve starém obnošeném hávu, ale kde vzaly na sebe zcela jiný, mnohem nevinnější a důvěryhodnější šat. A tímto šatem bývá jiná terminologie. Proto je také tak neobyčejně důležité nevyhýbat se při žádném vědeckém zkoumání problémům terminologickým. Tak jako změněná terminologie může úplně zatemnit souvislost různých teorií, tak může naopak důsledná terminologická a pojmoslovná analýza tuto souvislost velmi objasnit.

A právě učení Herbartovo podléhalo různým terminologickým metamorfosám, což jen zvyšuje podezření, že je máme vpašováno, aniž si to uvědomujeme, do vlastního pedagogického systému. Zdá se, že právě v důsledku terminologické libovůle, jaká bohužel vždy vládla a vlastně dosud vládne v pedagogice, se značně zatemnila souvislost dnešního našeho systému pedagogického se systémem Herbartovým. Uveďme na doklad aspoň to, že zatím co Lindner ještě překládal Herbartovu »Regierung« slovem »vláda« a »Zucht« slovem »vedení«, Kádner již klade rovnítko mezi Herbartův pojem »Regierung« a české výrazy: vedení = vláda = kázeň (9; 65). Český překlad Medynského Dějiny pedagogiky v pravém opaku k Lindnerovi vyjadřuje pojem »Regierung« (do ruštiny přeložený jako upravení) slovem »vedení« (19; 195). Herbartův pojem »Zucht« pak je často překládán jako mravní výchova, výchova vůle, ale také kázeň a pod. Je jasné, že zmatek v terminologii je úplný a že z toho zmatku nevybředneme jinak, než půjdeme-li zpátky až k Herbartovi a pokusíme se ne pouze podle slovníku mechanicky přeložit jeho termíny, ale přihlížejíce k celému jejich obsahovému kontextu, transponovat je do současné terminologie. Přidržíme se při tom posledního systematického Herbartova výkladu těchto pojmů, jak je podán v jeho díle »Umriss pädagogischer Vorlesungen« (6).

Pojmu »Regierung der Kinder« tu věnuje Herbart čtyři strany. Práví tu: »Základ vlády spočívá v tom, děti zaměstnat. Při tom se tu nepřihlíží k žádnému zisku pro duševní vzdělání; čas má být v každém případě vyplněn, i když bez dalšího účelu, jen abychom se vyhnuli nepravosti...« (6; 30). V souvislosti s tím mluví Herbart o dozoru a takových výchovných opatřeních (Züchtungen) jako je tělesný trest, vyhladovění, zbavení svobody a pod. Jako známou věc připomíná, že autorita a láska zajišťují vládu více než

tvrdé prostředky. V závěru oddílu se praví: »S přibývajícimi léty se mění zaměstnání; a závary (die Schranken) musí být postupně povolovány. Záleží nyní na tom, zda mezi tím výchova (Erziehung) dostatečně postoupila, aby vláda byla postradatelnější« (6; 34). Takové je zhruba Herbartovo pojetí »vlády — Regierung«.

Je třeba spravedlivě říci, že pojmu »Zucht« (vedení, abychom se přidrželi překladu Lindnerova) věnuje Herbart mnohem více: 25 stran. První kapitola oddílu o »vedení« charakterizuje poměr mezi vedením, vládou a vyučováním: »Vedení hledí do budoucnosti chovancovy. Spočívá na naději a ukazuje se především v trpělivosti. Zmírňuje vládu, která by jinak snad větší tvrdostí rychleji přišla k cíli. Zmírňuje i vyučování v tom případě, že jeho působení jedince příliš silně napíná . . .« (6; 80).

V druhé kapitole vyjadřuje Herbart účel kázně slovy: »Charakterstärke der Sittlichkeit« (charakterová síla mravnosti). V třetí kapitole rozlišuje Herbart t. zv. objektivní a subjektivní část charakteru: »Onu část svého chtění, kterou (roz.: člověk) v tomto sebezpozorování jako již existující nalézá, nazýváme objektivní část charakteru. Ono nové chtění však, které teprve v sebezpozorování a s ním vzniká, musí se na rozdíl od onoho jmenovat subjektivní část charakteru. Tato část charakteru se může rozvinouti teprve ve zralém věku, ale počátky spadají už do dětského věku a v jinochovi obyčejně rychle vystupují do popředí, ovšem různým způsobem a s různou silou u různých jedinců . . .« (6; 82). V kapitole čtvrté připomíná Herbart svých známých pět idejí (dokonalost, blahovůle, spravedlnost, právo a vnitřní svoboda) a uvažuje o nutnosti posilovat dobré prvky těchto idejí, nalézající se v objektivní části charakteru, dobrými předsevzetími, která přísluší subjektivní části charakteru. Kapitola pátá pojednává o pomocných prostředcích vedení. Je to především projev vychovatelovy spokojenosti či nespokojenosti a různé formy omezování nebo naopak podněcování. Herbart tu zejména klade důraz na správný poměr mezi činností a klidem, mezi tím, co potlačuje a co povznáší, a mezi omezováním a svobodou. Ve všech případech je třeba zachovat určitou rovnováhu. Nejobsažnější je poslední, šestá kapitola, která pojednává o obecném postupu »vedení«, rozlišujíc 6 forem: »Vedení má udržovat, určovat, řídit; má pečovat, aby duše byla vcelku klidná a jasná; má ji uvádět v pohyb částečně souhlasem a nesouhlasem; má v pravý čas připomínat a chyby opravovat« (6; 88-89).

Tento velmi stručný výtah z několika kapitol Herbartova díla ukazuje, že je v něm leccos zajímavého, že Herbart nebyl povrchní pedagog. Kdybychom citovali podrobněji, mohli bychom ukázat na zvlášť zajímavá místa, jako je na příklad Niemayerův názor (který Herbart přijímá za svůj), že vychovatel má studovat dobré stránky dítěte, upevňovat je a odtud vycházet k dalšímu mravnímu vzdělání. V Herbartovi se vskutku najde řada míst, která mají kladný pedagogický význam. Avšak věc není v jednotlivostech, nýbrž v koncepci celého pedagogického systému. Ze stručného nástinu dvou důležitých oddílů Herbartova díla je patrné, že Herbart došel k rozlišení dvou forem výchovné činnosti: tvrdé vlády, směřující k bezprostředním účinkům, a mírnějšího vedení, směřujícího k účinkům budoucím. Tato teorie má dvě stránky: pokud připouští, že vláda jest, jak praví *Kádner*, »jen úvodem k vlastní výchově a že tedy význam její s postupem věku klesá a se umenšuje« (9; 65), nejen nelze mít námitek, ale naopak je třeba ji

hodnotit velmi vysoko, jak anticipaci proslulé Makarenkovy theorie postupného přechodu od tvrdých požadavků na dítě k plné jeho morální uvědomělosti.

Avšak vidět takto Herberta znamená přehlížet metafysickou podstatu jeho pedagogiky. K správnému využití Herberta můžeme dojít jen tím, že jeho metafysiku nahradíme dialektikou; že tam, kde Herbart hypostasuje dvě *samostatné výchovné formy*, budeme vidět dvě více méně *se prolínající stadia* jednotného v podstatě výchovného procesu. Herbartova theorie však má druhou stránku: pokud připouští, že vláda může nahrazovat vedení (a to ona připouští pod záminkou, že výchova nedospěla dosud dostatečně daleko), pak je třeba ji odsoudit jako nebezpečný prostředek diskriminace dětí, neboť ospravedlňuje tvrdý postup vůči jednomu i mírný postup vůči druhým. Je jisté, že tento metafysický paralelismus obou forem je pro Herberta daleko typičtější a že v něm právě se skrývá hluboká reakčnost jeho výchovného systému. Možná, že si ji Herbart neuvědomoval. Avšak velké úspěchy, jaké měla tato theorie v buržoasní třídní společnosti, naznačující, že byla jako šitá pro takový výchovný systém, který musel rozlišovat děti, jimž bylo třeba tvrdě vládnout, od dětí, které bylo třeba jen mírně vést. Aníž chceme jakkoli zlehčovat velikost pedagogického genia Herbertova, musíme se přiklonit k názoru, že jeho pedagogický systém v těch úsecích, které zkoumáme, a v tom pojetí, které je v souladu s Herbartovým filosofickým a politickým vyznáním, nikdy nemohl sloužit pokroku, nýbrž mohl jen prospívá silám reakce. To nikterak neznámá, že je nutno vyškrtnout celé jeho dílo z historie pedagogiky. Mnoho jeho postřehů může obohatit pedagogické myšlení, jestliže je vyjmeme ze ztrnulého metafysického systému a oživíme je dynamikou materialistické dialektiky, jestliže *neustrneme na výsledcích* Herbartovy racionální a n a l y s y pedagogického procesu, ale *dovršíme* tuto analýsu i nutnou *synthesou*. To platí i o Herbartově theorii »vlády« a »vedení«, již je třeba zbavit ztrnulé paralelnosti obou pojmů a dynamisovat jejich dialektickou *synthesou*. Je jen otázka, zda naše pedagogika byla již tak důsledná ve své revisi Herbertova učení, aby se zbavila vši jeho metafysičnosti. A tu právě se vnučuje podezření, že tvrdošíjné rozlišování t. zv. otázky kázně od t. zv. otázky mravní výchovy, jak se stále udržuje v naší pedagogické theorii, není nic jiného než residuum starého herbartovského dualismu: *Regierung* — *Zucht*, residuum, zakrývané jen jinou terminologií. A tento prvek Herbartovy pedagogiky věru nezaslouží, aby žil dále i v pedagogice socialistické. V té by mělo být daleko důsledněji uplatňováno stanovisko A. S. Makarenka, který netvoří metafysické přehrady mezi jednotlivými formami výchovy, ale uznává jejich nekonečnou rozmanitost vidí je zároveň v jejich dialektické jednotě, určované jediným velikým cílem: vychovat komunistu.

Naše pedagogika se dostává do nesnázi tím, že na jedné straně trvá na odlišování kázně od mravnosti a tak vlastně přibližuje kázeň herbartovskému »*Regierung*«, na druhé straně pak povyšuje kázeň na kázeň uvědomělou a tím zas ji velmi přibližuje pojmu mravnosti vůbec. Těchto nesnází bychom se zbavili, kdybychom se důsledněji přidrželi pojetí Makarenkova, který rozhodně sblízuje kázeň s mravností, což je také jediné možné, chceme-li mluvit o kázni uvědomělé. Přidržíme-li se Makarenka, pak ovšem nemůžeme ukázněnost považovat za pouhou složku mravnosti, nýbrž do

pojmu ukázněnosti musíme zahrnout všechny morální vlastnosti, které chceme vychovávat v naší mládeži a podstatně tak sblížit obsahové pojem mravnosti a kázně (při čemž kázeň v tomto pojetí nemá nic společného s herbartovským »Regierung«. Toto, s patřičnou revisí obsahu, zůstává jen časově omezeným metodickým hlediskem).

Obsahové sblížení pojmů »mravnost« a »kázeň«, jak jsme už naznačili výše, se v našem pojetí velmi podobá totožnosti, ale přece jen nejde o úplnou totožnost, tak jako nejde o úplnou totožnost ani u poměru mezi mravností a právem. Vraťme se pro lepší objasnění vztahu mezi obsahem mravnosti a obsahem kázně ještě jednou ke srovnání se vztahem mezi obsahem mravnosti a obsahem práva. »Každé porušení normy socialistického práva, dokonce i když samo o sobě neposkytuje důvod pro závěr o nemravnosti rušitele normy, je přece jen amorální již proto, že plnění sovětských zákonů je pro člena socialistické společnosti nejen právní povinností, nýbrž i povinností morální. A zároveň zdaleka ne každé porušení komunistické morálky je porušením práva« (11; 103). Jsou činy, které jsou odsuzovány veřejným míněním socialistické společnosti jako činy nemorální, ale nejsou trestné s hlediska práva. A. J. Vyšinskij kdysi žaloval námořníky, kteří nezabránili tragické katastrofě parníku a hanebně utekli, ačkoli měli možnost poskytnout pomoc obětem katastrofy. A. J. Vyšinskij tehdy řekl: »Vynasnažím se vysvětlit, že ani jeden člen kolektivu, ani jeden člen mužstva, který neučinil nutná opatření, aby zapůsobil na sobce, není bez odpovědnosti, i když některého z obviněných, kteří sedí na lavici obviněných, osvobodíte, a také vás o osvobozující rozsudek pro některé osoby požádám. Avšak ani osvobození, vynesete-li nad nimi osvobozující rozsudek, nesmí odtud, z tohoto procesu odejít s vysoko vztyčenou hlavou, nýbrž musí odejít s hluboce sklopenýma očima, stydíce se za to, co se odehrálo před jejich očima v tragické noci 28. května, za to, že nedokázali prosadit pokus o záchranu tonoucích a ustoupili před darebáky, kteří stáli v čele parníku »Sověť« (25; 208). Je jasné, že mravnost, opírající se o veřejné mínění, zahrnuje mnohem širší okruh činů, které podléhají jejímu schválení či odsouzení. Je-li tomu tak, že každý protiprávní čin je zároveň čin odporující mravnosti, ale naopak každý čin, odporující mravnosti, nemusí být ještě protiprávní, pak mezi pojmy mravnost a právo je v tomto smyslu logický poměr objímání: obsah mravnosti zahrnuje v sobě obsah práva, ale nevyčerpává se jím. Jak je tomu s pojmem kázně? Nebude nezajímavé položit si otázku, zda námořníci z parníku »Sověť«, žalovaní A. J. Vyšinským, se dopustili přestupku proti kázni či nikoliv. Víme již, že jejich jednání bylo odsouzeno jako amorální, ale nikoliv jako protiprávní, protože patří do kategorie oněch činů, jimiž oblast morálky přesahuje oblast práva. Vycházíme-li z toho, že ukázněné jednání předpokládá znalost normy a její uvědomělé plnění, musíme se ptát, *znali-li* námořníci parníku »Sověť« svou povinnost. Jestliže ano, a přesto ji nesplnili, jednali nejen amorálně, ale také neukázněně. Jestliže byl mezi nimi někdo, kdo by, předpokládáme, nevěděl, co je třeba v takové situaci dělat, někdo, komu jeho povinnost nikdo před tím nevysvětlil, o tom nelze říci, že jednal neukázněně, třebaže objektivně jeho jednání bylo amorální. Vůbec, nebyli-li námořníci výslovně zavázáni nějakým pravidlem svého řádu nebo nějakým příkazem svého od-

povědného představeného, nelze jejich počínání kvalifikovat jako neukázněné, i když připustíme, že odsuzující reakci veřejného mínění mohli předvídat. Byla by ovšem chyba, kdyby takový požadavek jako je požadavek poskytnutí všemožné pomoci soudruhům v nebezpečí, nebyl vtělen do řádu závazného pro každého člena lodní posádky, jako vůbec by byla chyba, kdybychom neusilovali co nejvíce požadavků morálky, opírající se o zdravé veřejné mínění, vyjádřit ve formě všeobecně závazných norem. Jiná věc je ovšem, nakolik je to plně proveditelné. Bylo by příliš odvážné myslet, že snadno postihneme všechnu bohatost morálních vztahů a vyjádříme ji v jasné formulovaných pravidlech kázně. Není to tak snadné již proto, že systém morálních vztahů není nic ztrnulého, co by se dalo jednou provždy postihnout, nýbrž podléhá změnám, které si vynucují ustavičnou revisi pravidel kázně i právních norem z něho odvozených. Proto by bylo nesprávné tvrdit, že se obsah kázně *plně* kryje s obsahem mravnosti. Správné je však říci, že obsah kázně by měl být tak propracován a zajišťován, aby se co nejvíce shodoval s obsahem socialistické mravnosti. Prakticky ovšem vždycky bude pojem mravnosti poněkud přesahovat *kvantitativně* obsah pojmu kázně, takže i tu máme, podobně jako u vztahu mezi mravností a právem, logický poměr objímání. Zdůrazňujeme však výslovně, že jde o rozdíl v kvantitě obsahu, nikoliv v jeho *kvalitě*. Po této stránce je mezi obsahem mravnosti a kázně naprostá shoda. To znamená na příklad, že jestliže součástí socialistické mravnosti jsou takové jevy jako socialistické vlastenectví, socialistický poměr k práci, k veřejnému majetku, soudružství, kolektivismus atd., pak tyto jevy jsou samozřejmě i obsahem socialistické kázně.

Nejpodstatnější rozdíl mezi mravností a kázní v našem pojetí, jak jsme se pokusili ukázat, je ovšem v protikladnosti objektivního a subjektivního, živelného a uvědomělého.

Snad bude vhodné použít ještě k názornějšímu objasnění rozdílu mezi oběma pojmy i analogie: Tak jako jazykověda zkoumá *objektivně vznikající jazykové normy* a podle nich určuje *pravidla spisovného jazyka* za účelem uvědomělého jich osvojení, tak jako estetika zkoumá *objektivně vznikající zákonitosti uměleckého tvoření* a podle nich vytyčuje *pravidla uvědomělého uměleckého tvoření*, tak etika zkoumá *objektivně vznikající normy mravního chování* a podle nich určuje *pravidla kázně*. (Je samozřejmé, že etika marxistická se orientuje na ony prvky morálního stavu společnosti, které jsou výrazem nových, socialistických vztahů mezi lidmi, a kterým patří budoucnost. A je ovšem známo, že metafysická a idealistická etika buržoasní, pokud vůbec je ochotna a schopna odvozovat normy chování z faktického morálního stavu společnosti, se orientuje na jeho konservativní, reakční prvky.)

Domníváme se tedy, že není vhodné pojem kázně rozsahově zužovat, ale že je na místě chápat jej jako jednu ze stránek dialektické jednoty, v níž druhou stránkou je pojem mravnosti. Tato these není bezvýznamná vzhledem k dalšímu obsahu naší práce, který odpovídá námi vymezenému pojetí. Neomezuje se totiž na nějaký specifický obsah a specifické zásady a metody kázeňské výchovy v úzkém smyslu, ale týká se obsahu zásad a metod výchovných v nejširším smyslu.

*

V zájmu přesnosti pedagogického pojmosloví je třeba ustálit i logický rozdíl mezi pojmy kázně a ukázněnosti.

Když *Makarenko* charakterisoval kázeň jako výsledek výchovného procesu, nečinil rozdílu mezi pojmy kázeň a ukázněnost. Dokladem toho je na př. to, že při vysvětlování pojmu kázně, užívá metody protikladu, srovnával jej s pojmem neukázněnosti jako pojmem kontrastujícím (18; 169). Kázeň a ukázněnost jsou tedy u *Makarenka* v podstatě synonyma. Máme-li z těchto dvou termínů vybrat jediný k označení skutečnosti, kterou měl *Makarenko* na mysli, je lépe zvolit termín ukázněnost a termín kázeň ponechat pro označení pojmu širšího, zahrnujícího vedle charakterové vlastnosti, která je výsledkem ukáznovacího procesu, také požadavky, jež klade kolektiv (společnost), na jednotlivce, a chování podle těchto požadavků. Pak bude zcela pochopitelné *Makarenkovo* pojetí kázně (vlastně uvědomělosti) jako výsledku celého výchovného procesu.

Z našeho výměru pojmů kázeň a ukázněnost vyplývá nutnost všimnout si jak společenské stránky kázně, tak i její stránky psychologické. Společenská stránka je dána jejím obsahem, t. j. normami chování, psychologická stránka je dána jednáním jedince ve vztahu k těmto normám. Úkol výchovy spočívá v tom, překlenout rozpor mezi oběma stránkami a uvést je postupně v soulad.

S tohoto hlediska zasluhuje jisté revise rozlišování t. zv. etiky sociální a individuální, jak je u nás prováděl *F. Krejčí* (15; 169), který do etiky sociální zahrnoval povinnosti k druhým, do etiky individuální povinnosti k sobě samému. (*Krejčí* ostatně sám uznával relativnost takového dělení.)

Není pochyby, že člověk je do jisté míry náchylný odlišovat vlastní prospěch od prospěchu druhých a podle toho i povinnosti k sobě od povinností k druhým. U starověké etika rozlišovala pojem ctnosti, který vyjadřoval uvědomělý morální poměr jedince k druhým spoluobčanům, a pojem blaženosti, který označoval nejvyšší subjektivní uspokojení jedince. Avšak právě už také starověká etika zdůrazňovala souvislost obojího. Když *G. A. Lindner* ve své »Záhadě štěstí« zkoumal poměr obou těchto pojmů, vyjádřil myšlenku, která si zasluhuje naší pozornosti, protože zdůrazňuje dynamiku, vývojovost v jejich poměru, a to ve směru konvergentním. Zdůrazňuje jejich jednotu, avšak nikoli jako souvislost analytickou v tom smyslu, že jeden pojem by byl již apriorně obsažen v druhém pojmu. Odmítá názor stoiků, kteří viděli podstatu blaženosti v ctnosti, i názor epikurejců, kteří zase spatřovali podstatu ctnosti v blaženosti. Podle *Lindnera* je souvislost mezi ctností a blažeností syntetická, což mu znamená, že obě tato »dobra« jsou »dle svého původního pojetí od základu rozdílná« (17; 9). Souvisí spolu ovšem tak, »že ten, kdo nestaraje se o vlastní blaho usiluje o svou mravnost, tím také nevěda způsobuje svou vlastní blaženost, a opačně, že tomu, kdo chce najíti pravou blaženost, jest projíti jen branou ctnosti« (17; 9).

Transponujeme-li si tyto myšlenky do naší problematiky a naší terminologie, vidíme, že *Lindner* tu má na mysli takový mravní vývoj člověka, který začíná přirozeným rozporem mezi povinnostmi ukládanými společností a původními sobeckými představami o vlastním prospěchu, avšak tento vývoj směřuje (je-li usměrňován správnou výchovou) k sjednocení obojího: hluboce mravný člověk nemůže být nešťasten (jako skutečně šťast-

ný člověk nemůže být zlý). Jestliže tedy každé mravné jednání, t. j. i každé plnění povinností k druhým se obrací konec konců i k prospěchu člověka samého, otvírajíc mu cestu k vlastnímu štěstí, nač je třeba rozlišovat etiku sociální a individuální? Což na př. plnění povinností k rodičům nesměruje i k prospěchu člověka samého? Což plnění povinností na př. k vlastnímu zdraví nesměruje zároveň i k prospěchu rodiny, přátel, soudruhů? Všechny ctnosti s hlediska socialistické morálky jsou konec konců sociální, tak jako všechny jsou v jistém smyslu individuální.

Jedině takoveto syntetické pojetí ctnosti a blaženosti (abychom použili terminologie Lindnerovy), jinými slovy: prospěchu sociálního a individuálního — vysvětluje možnost morální výchovy. Kdyby totiž prospěch individuální byl neslučitelný s prospěchem společnosti, byla by mravní výchova nemožná, protože jen nesvědomitý vychovatel by byl schopen žádat od svého chovance jednání, které by dítěti přinášelo škodu. (Tím se také vysvětlují nesnáze a rozpory v teorii i praxi výchovy v antagonisticky třídní společnosti, kde vskutku často zájmy a prospěch jedněch se nekryjí se zájmy a prospěchem druhých!)

Jestliže uvědomělý vychovatel žádá od dítěte plnění i nejobtížnějších povinností, činí tak v přesvědčení, že plnění těchto povinností, jakkoli v přítomnosti přináší obtíže, obrátí se nakonec i v prospěch dítěte. Vždyť »ctnost« a »blaženost«, ačkoli na počátku ontogenese jsou dvě různé věci, nevyvíjejí se paralelně tak, aby se nikdy nesetkaly, ale čím každá z nich je vyšší a dokonalejší, tím více se blíží sobě navzájem, až konečně splývají v jedno.

Co Lindner vyjádřil pojmy etickými, to Chlup postihuje výkladem psychologickým, když upozorňuje, že »subjektivní duševní zákonitost není vždy v souladu se zákony mravnosti« a že »individuální psychický život subjektivní nemůže sám o sobě dospět k takové formě psychické zákonitosti, na které pracovala nesčetná pokolení, nesčetné vůle subjektivní«. Právě mravní výchova je podle Chlupa činitelem, jehož »úkolom jest různé subjektivní zákonitosti přizpůsobiti objektivní mravnosti« (7; 74). O. Chlup dobře postihl dialektický vztah mezi »původní duševní zákonitostí« a »zákonitostí duševní vyššího řádu«, jíž rozumí onen stupeň duševního života, na kterém objektivní mravní řád stává se subjektivní zákonitostí duševní, mravním vědomím, svědomím. Přejít k tomuto vyššímu stupni charakterisuje jako pochod duševní asimilace a disimilace v oboru představ, pojmů, citů volních a projevů mravních.

Při tom Chlup jde o to dál než Lindner, že zdůrazňuje nemožnost autonomního vývoje individua od stavu, podléhajícího převážně subjektivním zákonitostem, ke stavu, v němž subjektivní zákonitosti jsou přizpůsobeny objektivní mravnosti. Takový vývoj je určován nejen subjektem, ale především také vnějšími vlivy společenského prostředí, které jsou o to účinnější, oč jsou organisovanější.

Kdyby nebylo organisované výchovy, probíhal by tento pochod slepě, s nemalými obtížemi a velikými oklikami. Výchova vnáší do něho organisovanost, uvědomělost a tím jej urychluje a zkvalitňuje. Dialektická analýsa procesu vrůstání jedince do společnosti bezpečně přivádí k uvědomění cíle i východiska mravní výchovy. Cílem je subjektivisace objektivně existující-

cích, poznaných a v pravidlech kázně vyjádřených mravních norem, spočívající v uvědomělé ukázněnosti. Východiskem jsou původní subjektivní tendence, dané přirozenou psychologií nekultivovaného dosud jedince. Uvědomělá ukázněnost jedince je jakousi syntésou, v níž je negována jeho subjektivní zákonitost a působením objektivní morálky povznesena na vyšší stupeň.

LITERATURA

1. Bagley W. Ch.: *School discipline*, New York, 1915.
2. Boldyrev N. I.: *Vospitanije kommunističeskoj morali u škol'nikov*, Moskva, 1952.
3. Duchovnyj I. M.: *Pedagogické stati*, Praha, 1953.
4. Engels B.: *Anti-Dühring*, Praha, 1952.
5. Hendrich J.: *Úvod do obecné pedagogiky*, 3. vyd., Praha, 1946.
6. Herbert J. F.: *Umrisz pädagogischer Vorlesungen*, Pädagogische Schriften, 3. vyd., 2. sv., Osterwieck/Harz und Leipzig, 1914.
7. Chlup O.: *Rukověť přirozené mravouky ve škole*, díl I., Zásady, Praha, 1922.
8. Kádner O.: *Základy obecné pedagogiky*, díl III., Praha, 1926.
9. Kádner O.: *Stručné dějiny pedagogiky*, 4. vyd., Praha, 1931.
10. Kairov I. A.: *Ob ukreplenii soznatel'noj discipliny v škole*, Sovetskaja pedagogika, roč. 1955, č. 10, str. 21—32.
11. Karevová M. P.: *Právo a mravnost v socialistické společnosti*, Praha, 1953.
12. Komenský J. A.: *Didaktika velká*, český překlad A. Krejčího, 3. vyd., Brno, 1948.
13. Komenský J. A.: *Zákony školy dobře spořádané*, Vybrané spisy J. A. Komenského, díl III., Výbor prací potockých, Praha, 1926.
14. Krasnovskij A. A.: *Jan Amos Komenskij*, Moskva, 1953.
15. Krejčí F.: *Positivní etika*, Praha, 1922.
16. Lenin V. I.: *Úkoly organizací mládeže*, Spisy, sv. 31., Praha, 1955.
17. Lindner G. A.: *Záhada štěstí*, Praha, 1931.
18. Makarenko A. S.: *Disciplina i režim*, sborník O vospitanii molodeži, Moskva, 1951.
19. Medynskij J. N.: *Dějiny pedagogiky*, Praha, 1950.
20. Ogorodnikov-Šimbirev: *Pedagogika*, 2. vyd., Moskva, 1950.
21. *Příruční slovník jazyka českého*, díl II., Praha, 1937—38.
22. Raskin L. E.: *Vospitanije disciplinirovannosti*, Moskva, 1946.
23. Uher J.: *Problém kázně*, Praha, 1924.
24. Ušakov a kol.: *Tolkovyj slovar' russkogo jazyka I, II*, Moskva, 1935.
25. Vyšinskij A. J.: *Soudní řeči*, český, Praha, 1951.

Мирослав Ципро: К понятию дисциплины

Автор отправляется от анализа определений и характеристик понятий дисциплины, даваемых различными авторами, начиная с Я. А. Коменского. Затем он дает общее понятие дисциплины и устанавливает различия между дисциплиной и нравственностью.

Социалистическая дисциплина паходится в соответствии с прогрессивными элементами общественной морали, которые являются отражением новых экономических отношений. Конечно и самые подробные правила не могут объять все богатство нравственных отношений между людьми. Поэтому область дисциплины неизбежно уже, чем область морали. Дисциплина старого общества (его официальная мораль) часто была в противоречии с поступками людей, так как ее нормы не всегда определялись в соответствии с интересами большинства. Это противоречие устраняется в нашем обществе. Однако определенное различие между нравственным отношением и нормами дисциплины остаются: нравственные отношения в своей жизненной конкретности значительно многообразнее и все время подвергаются незаметным изменениям, тогда как правила дисциплины отстают благодаря своей схематичности и относительной устойчивости. Конечно, в том случае если они отражают прогрессивные элементы моральных отношений, то тем самым помогают своим обратным влиянием на жизненные отношения в обществе более быстрому продвижению общества по пути морального прогресса.

В свете этих рассуждений автор считает нелогичным рассматривать дисциплину как простой элемент нравственности наряду с такими категориями как напри-

сознательное отношение к труду, к социалистической собственности, коллективизм и т. д. Различение по содержанию понятий дисциплины и нравственности он считает наследием старого различия Гербарта понятий »Регирунг« и »Цухт«. Статическое различие этих понятий было пригодным для нужд общества, где имелись два метода воспитания детей: более дорогой и мягкий для детей привилегированных слоев, более дешевый и суровый для прочих детей. С точки зрения целей социалистического воспитания различие понятий Регирунг (дисциплина) и Цухт (нравственное воспитание) являются ненужными и вредными остатками прошлого. В нашей терминологии слово дисциплина приобретает совершенно иное значение, чем то которое ему придавала педагогика Гербарта. Мы говорим о сознательной дисциплине, которая в своем идеальном значении является проявлением всех положительных моральных качеств человека, а не только одним из целого ряда его моральных свойств. В заключении автор проводит различие между понятиями дисциплины и дисциплинированности.

Miroslav Cipro: On the terminology of the concept of discipline

The author proceeds from the definitions and characteristics of the term »discipline« given by various educationalists, starting with Comenius. He goes on to characterize the term »discipline« in general, and the difference between discipline and morality.

Socialist discipline is in harmony with the progressive elements of social morale, which are a reflection of the new economic conditions. But rules, however detailed, cannot embrace all the wealth of moral relations among people. Therefore the realm of discipline is narrower than that of morality. The discipline of the old society (its official morality) was often in contradiction with the actual behaviour of people, because its norms were not always determined in such a way as to be in keeping with the interests of the majority of population. In our society this contradiction is being eliminated. But a certain difference between moral relations and the norms of discipline remains: moral relations, in their natural concreteness have a far greater variety of forms and are constantly liable to imperceptible changes, whereas the rules of discipline are lagging behind because of their schematism and relative stability. But if they reflect progressive elements of moral relations, they help, by their retrospective influence on the life of society, to accelerate its moral advancement.

In the light of the foregoing deliberation the author considers it illogical to regard discipline as a mere component part of morality besides such categories as e. g. socialist patriotism, conscious approach to work, collectivity, etc. He regards the differentiation in meaning between the two terms (»discipline« and »morality«) as a remnant of the old Herbartian differentiation between »Regierung« and »Zucht«. A static differentiation of these two notions suited the needs of the society which had two methods of educating children: a more expensive and gentle one for the children of the privileged classes, a cheaper and harder one for the other children. From the viewpoint of the aims of socialist education the differentiation between the terms »Regierung« (discipline) and »Zucht« (moral education) appears as a futile and harmful residue of the past. In our terminology the word »discipline« has acquired quite another meaning than it had in Herbartian pedagogics. We speak of a conscious discipline, which in its ideal meaning is essentially a manifestation of all the positive moral traits of man, and not only one of many other moral attributes. In conclusion, the author still mentions the differentiation between the notions of »discipline« and »being disciplined«.