

Sociální introspekce I. A. Bláhy a Wittgensteinův argument proti soukromému jazyku.

Poznámky k introspektivnímu přístupu v sociálních vědách

DUŠAN JANÁK*

Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, Brno

The Social Introspection of I. A. Blaha and Wittgenstein's Argument against a Private Language. Notes on the Introspective Approach in the Social Sciences

Abstract: This article deals with the social introspection approach of the Czech sociologist I. A. Bláha. Its aim is not only to introduce the method but also to explore the potentials and the limits of this approach in understanding social reality. The author looks at Wittgenstein's argument against a private language as a critique of the introspective method and briefly analyses the phenomenological approach in sociology to assess the boundaries of the introspective approach. Theoretical conclusions on the application of the introspection method in sociology are drawn at the end of the article, allowing the author to assess the applicability of Blaha's method.

Keywords: social introspection, sociological methodology, Czech sociology, language games, I. A. Blaha, L. Wittgenstein.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2006, Vol. 42, No. 4: 761–782

Sociální introspekce – asi nejzajímavější příspěvek českého sociologa a zakladatele brněnské katedry sociologie Inocence Arnošta Bláhy (1879–1960) k sociologické metodologii. Sociální introspekce jako nástroj sociologického zkoumání je sice v literatuře týkající se Bláhovy sociologie často zmiňována [např. Bystrý 1939; Galla 1939; Sedlák 1995 ad.], systematického zpracování a zhodnocení svého významu z pohledu (nejen) současné sociologie se však zatím nedočkala. I když Bláha není jediným a ani prvním badatelem, který introspektivní metodu užíval, v předkládané studii je věnována pozornost především jemu – a v první řadě teoretickým možnostem aplikace Bláhova introspektivního přístupu spíše než analýze samotných aplikací. Ludwig Wittgenstein (1889–1951) je jedním z klíčových zdrojů postmoderního „obratu k jazyku“ charakterizujícího velkou část dnešní sociální vědy a filozofie a zároveň Bláhův současník. Jeho argument proti soukromému jazyku lze použít jako jakési kritické kukátko na introspektivní metodu z pozice blízké současným přístupům. Zakládá obecnou kritiku introspektivní metody, a proto umožňuje formulovat závě-

* Veškerou korespondenci zasílejte na adresu: Mgr. Dušan Janák, Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, Joštova 10, 602 00 Brno, e-mail: stoupax@centrum.cz.

ry právě o Bláhově metodě. Vzhledem k paradigmatickému významu fenomenologie pro introspektivní přístup v sociologickém výzkumu bude nezbytná pozornost věnována i diskusi jejích základních argumentů.

První, co nás při pokusu studovat Bláhovu metodu sociální introspekce překvapí, je skutečnost, že v jeho díle nenalezneme pasáž, která by tuto metodu zevrubně popisovala. O tom, že se nejedná o chiméru, svědčí kromě zmínek v sekundární literatuře také primární prameny. Ve svém vrcholném díle *Sociologie inteligence* Bláha v kapitole věnované použitým metodám o sociální introspekci poznamenává, že je jí „... nutno, po mém názoru dáti přednost jakožto daleko spolehlivější a vědecktější před metodou intuice či ‚*empfinden des Verstehen*‘, které jsou příliš zatíženy subjektivismem ...“, a popisuje ji jako snahu pozorovat sebe sama v různých typických situacích – na příkladu příslušníka inteligence [Bláha 1937: 7].

V rozsáhlém, posmrtně vydaném spisu *Sociologie* k sociální introspekci poznamenává:

„Mimoto se domníváme, že může být prospěšná, ovšem zase jen jako metoda doplňující, metoda sociální introspekce. ... Rodina, národ, strana nejsou jen jsoucna objektivně mimo nás existující, nýbrž jsou i v nás, jsou součástí naší životní struktury. Víme, co je právo, mravnost, náboženství, nejen proto, že jsme byli objektivně poučeni o těchto jevech, nýbrž i proto, že sami právně, mravně jednáme, nábožensky žijeme. Proto jim rozumíme. Příroda je pro nás jen vnějškem. Skupina je pro nás nejen vnějškem, nýbrž i naším nitrem. Můžeme ji pozorovat nejen mimo sebe, nýbrž i v sobě. Známe ji proto, že ji žijeme. Ano, řekli bychom, že ji právě proto známe plněji.“ [Bláha 1968: 63]

Zvolená citace je sice poměrně dlouhá, ale je to v podstatě vše, co se lze speciálně o sociální introspekci u Bláhy dočíst. Bláha svou introspektivní metodu spíše používal, než popisoval.¹ Ostatně podobně i Durkheim nejprve sepsal *O společenské dělbě práce* a teprve následně popsal použitou metodu v *Pravidlech sociologické metody*. Při hledání odpovědí na otázky obsažené v úvodním odstavci je třeba pokusit se o jakousi rekonstrukci Bláhova postupu z jeho textů, věnovaných metodologickým tématům, porůznu roztroušených v jeho sociologické tvorbě. Za klíčové z argumentačního hlediska považují zejména Bláhovy práce z počátků dvacátých let 20. století, protože teprve v nich se kritické poznámky k různým sociologickým přístupům mění v pozitivní přednesení vlastního uceleného metodologického přístupu.

Geneze Bláhova noetického stanoviska

Bláha byl žákem Durkheimovým a obdivovatelem Masarykovým a jeho vlastní pozice týkající se obecné sociologické teorie je určitou syntézou jejich stanovisek. K Durkheimovu objektivismu, zbavujícímu individuum v sociologickém pohledu

¹ Nejsystematičtěji asi v *Sociologii inteligence* [Bláha 1937].

jeho samostatnosti vzhledem ke společenským silám, si zachoval kritický odstup. Podobně zdrženlivě se stavěl i k Masarykovu psychologismu, zdůrazňujícímu roli velkých osobností – charizmatických vůdců – v historii a sociálním životě. Bláhova pozice bývá označována interprety i jím samotným jako kritický realismus. Společnost vidí jako nadindividuální vazbu, s vlastními zákonitostmi, jež však vždy spočívá na konkrétních jednotlivcích, kteří mohou vlastní iniciativností do určité míry povahu společnosti ovlivňovat.

V tomto duchu jsou formulované už rané Bláhovy sociologické statě z prvního a druhého desetiletí 20. století a obsahově se jeho pozice nijak výrazně nemění ani v následujících obdobích. Jeho argumentaci v otázce vztahu individua a společnosti lze rozdělit na dvě části takto: (I) Proti subjektivismu, tj. „atomistické redukci společenských jevů na individuální hnutí“, mluví zjištění, že (1) nelze vždy jen v individuální mentalitě nalézt úplnou příčinu ani podmínky, proč určitá idea není pouze silou individuální, ale stává se kolektivní. (2) Je řada idejí, které mají význam pro individuum, ale nikoli pro společnost (jsme schopni odlišit, alespoň analyticky, představy individuální a představy kolektivní). (3) Psychologismus či subjektivismus se dopouští toho, že redukuje sociální jevy na příčiny příliš jednoduché. Tím zbavuje sociální jevy jejich sociálnosti a sociologii připravuje o důvod vědecké existence. Zde používá Durkheimův argument, že takovéto redukcionistické snahy jsou podobné snahám redukovat biologii na kapitolu fyziky, popisující životní procesy jazykem síly, gravitace, rychlosti, hmotnosti atp. (4) Jevy, které vznikají interakcí, jsou obvykle řádu nového, který se nedá předem předvídat. Proto je nutné je brát jako jevy *sui generis*, i když zpětně lze jejich genezi vystopovat do kvalitativně jiných rovin jsoucna.

(II) Proti sociologickému objektivismu lze namítat, že (5) neexistuje žádný empirický doklad toho, že by vědomí individua nemohlo vzniknout bez psycho-sociologické interakce, aspoň ve své nejprimitivnější formě. (6) Není dokázáno, že by tato interakce existovala před vznikem individuálního vědomí [srov. zejména Bláha 1912b].

V krajních verzích obou teorií se tedy podle Bláhy nachází něco, co odporuje empirii nebo není dostatečně prokazatelné. Subjektivismus zbavuje sociální fakta specifického rázu, objektivismus zase popírá duševní iniciativnost. Chybou je jednostrannost, k níž dochází vytyčením logické priority jednoho oboru sociálního života nad druhým.

V úvaze o vědeckosti sociologie přiznává první skutečně vědecký přístup Durkheimovi, neboť teprve u něj byla sociologie postavena na induktivní metodě na rozdíl od metody *ad hoc*, kde fakta slouží pouze jako ilustrace ke spekulaci [Bláha 1912a, 3. část: 6]. Durkheimova sociologie je vztažena k realitě opravdu pozitivně jako přírodní vědy. V požadavku zkoumat sociální jevy jako věci je obsažen jeho metodologický naturalismus, postupující vědeckou empirickou metodou po vzoru přírodních věd. S jeho stanoviskem se Bláha v první polovině své sociologické dráhy plně ztotožňuje, a v otázce metody je objektivistou durkheimovského typu. V článku O sociologických metodách se můžeme dočíst, že „(n)ejvyšší stupeň vědecké přesnosti podává číslice, statistika“ [Bláha 1912d: 75], a v podaném výčtu sociologických metod

uvádí vedle pozorování, při němž „(p)ozorovatel musí být naprosto nestranný“ [Bláha 1912d: 75], také dotazník, experiment, historickou a srovnávací práci vedoucí k indukci zákonů, což jsou formulace zcela v duchu metodologického naturalismu, i když přiznává indukovaným sociálním zákonům spíše pravděpodobnostní charakter.

Ve dvacátých letech k těmto durkheimovským požadavkům Bláha připojuje opatrně tvrzení, že k plnému poznání sociálních jevů nestačí objektivní pozorování, protože společnost existuje jedině skrze nás, jedině skrze jedince myslí, cítí, tvoří [Bláha 1921a].

„Třebas hledisko objektivní jest tak nesmírného významu, že bez něho ustanovení sociologie jako vědy zdá se nesmyslným, přece samo nestačí. Právě proto, že svět a život sociální není nám jen vnějškem, nýbrž je částí nás samých, ... nestačí k jeho poznání jen nazírací inteligence, nýbrž vnímací mohutnost, jak už Dilthey správně poznal ... jest tu celý člověk.“ [Bláha 1921a: 178]

Bláha se tak postupně propracovává k novému noetickému stanovisku, odpovídajícímu jeho kritickému realismu, který zastává v obecné teorii společnosti a jehož výrazem se stává právě sociálněintrospektivní metoda.

Proměna Bláhova noetického stanoviska

Na tomto místě se nabízí zcela legitimní otázka, proč z durkheimovské tradice vycházející Bláha označuje objektivistické hledisko jako nedostačující. Proč a v jakém smyslu je třeba jej doplnit – mj. introspektivní metodou? Důvod leží v tom, že Bláha nebyl durkheimovec.

K tomu, že si Bláha uvědomoval limity a omezení durkheimovské objektivistické sociologie, pravděpodobně přispělo více okolností. Jednak to, že svou studijní dráhu začínal bohosloveckým seminářem, odkud byl po dvou letech r. 1897 vyloučen pro angažovanost v aktivitách katolické umělecké moderny. O trvajícím zájmu o těžko měřitelné „vyšší duchovní hodnoty“ svědčí řada Bláhových prací sociologických. Často přechází od „nehodnotící“ analýzy k moralismu – ostatně obvyklému u řady českých sociologických klasiků, včetně Masaryka –, a k sociální kritice, právě s ohledem na duchovní hodnoty celku.

Jinou související okolností bylo, že na počátku dvacátých let, v době vzniku svých statí svázaných s introspekci, dokončil a vydal svou druhou větší monografii *Filosofie mravnosti* [Bláha 1922], při jejímž zpracování narazil na jevy těžko uchopitelné výlučně objektivistickým způsobem. Např. svědomí, jako důležitý projev širšího společenského jevu mravnosti, nelze podle Bláhy bez analýzy vlastní subjektivní zkušenosti a prožitku nijak poznat.

„(V)ědět, co je svědomí, k tomu nedospějeme žádným (vnějším – pozn. aut.) popisem, nýbrž jen tím, když sami svědomí máme, když je jako svůj stav prožíváme a analyzujeme.

Zevní mravní čin nám sám sebou o vnitřní mravnosti neříká vůbec nic bezpečného. Mohl zajisté vyplynout z docela jiných pohnutek, než jsou pohnutky mravní.“ [Bláha 1922: 85]

Svědění je příkladem sociologicky významných jevů, kde se durkheimovská objektivistická sociologie s jistým metodologickým naturalismem stává těžkopádnou a podle Bláhy je vhodné a možné (mezi řádky lze čist nezbytné) ji doplnit o rozměr analýzy subjektivní zkušenosti, tj. introspekci. To, že tlak a obsahy svědomí lze uchopit také jako ohlasy „kolektivních představ“, je jiná věc.

Ve své kritice durkheimovského přístupu ve prospěch subjektivistické metody se opírá z dobových francouzských badatelů o M. Bernése, avšak významnější vliv na jeho argumentaci měl W. Dilthey, na kterého Bláha v souvislosti s korekcemi objektivismu explicitně odkazuje, a novokantovci Windelband a Rickert. Novokantovství bylo vlivnou inspirací vznikající brněnské sociální vědy jako takové. Teoreticky byla v novokantovství založena normativní teorie Fr. Weyra (s jehož dílem byl Bláha podrobně seznámen a místy s ním i polemizoval [srov. Bláha 1928]) a Rickertovy spisy byly v Brně dostupnější a populárnější než např. Hegelovy. Ty byly v knihovně filozofické fakulty z velké části doplněny až po 2. světové válce, coby práce Marxova učitele.

Vzhledem k rozsahu textu je možné zmínit jen základní body Diltheyovy argumentace, důležité pro Bláhovy korekce durkheimovského objektivismu.

Hlavní věcí, která Bláhu poutá s Diltheyem, jsou jejich shodné pozitivistické intence (nikoli naturalistické) při budování sociální vědy a zájem o duchovní svět člověka. V Bláhově argumentaci se dále zřetelně rýsuje diltheyovský syžet pojetí sociálního prožitku a zakomponování hodnotící složky do samotného aktu poznání sociální reality.

V Úvodu do duchovních věd Dilthey píše:

„Příroda je nám cizí. ... Naším světem je společnost. ... Obraz jejího stavu jsme nuceni ovládat v stále živých hodnotových soudech a aspoň v představě ho neustále úsilím přetvářet. To vše vtiskává studiu společnosti určité základní rysy, kterými se pronikavě liší od studia přírody... (J)á sám, který sebe zažívám a poznávám zevnitř, jsem součástí tohoto společenského tělesa...

Vnímající jednotkou, která působí v duchovních vědách, je celý člověk: velké výkony v nich neplynou jen ze síly inteligence, ale z velikosti osobního života. ... (S) vnímáním je pro ni (tj. poznávací aktivitu – pozn. autora) spojena praktická tendence v hodnocení, ideálu, pravidle.“ [Dilthey 1967: 586–587]

V podobném duchu jsou vedeny Bláhovy úvahy o sociálním jevu jako prožitku. Když Bláha shledává podstatně lidským na člověku „to duchovní“ a tvrdí, že kámen nemusím prožít, abych jej poznal, ale lásku, náboženství, umělecké dílo ano [Bláha 1921: 177n], následuje diltheyovskou argumentaci. Diltheyovská inspirace je patrná i v Bláhově pojetí nedílné součásti volního prvku v procesu poznání a role kvality osobního života. Obojí bude rozvedeno v příslušných pasážích textu (viz ze-

jména část *Závaznost introspektivního poznání pro praxi*). V jistém smyslu je Bláha ještě radikálnější než Dilthey, a to v otázce sociologických kompetencí ovlivňovat sociální dění. Dilthey přiznává sociální vědě vedle konstatování fakt a vyslovení teoremů možnost stanovení společenských cílů a předpisování pravidel jako legitimní součást jejích snah [např. Dilthey 1967: 578]. Bláha hovoří dokonce, byť opatrně, o povinnosti sociologa formulovat vědecky podložené hodnotící soudy o sociálním dění:

„... (S)ociolog právě proto, že vidí lépe, hlouběji a přesněji do procesů sociálního dění a že v důsledcích toho může spolehlivěji vyvozovat vztahy mezi tím, co jest, a tím, co býti má, jest především oprávněn ... formulovat ... pro potřebu praktiků příslušné vědecky podložené hodnotící soudy o sociálním dění. A nejen že je k tomu oprávněn, nýbrž že je to i jeho sociální a mravní povinností.“ [Bláha 1939: 145–146]

Zdá se, jako by Bláhův zájem o „vyšší duchovní hodnoty“ šel proti Durkheimově snaze formulované v *Pravidlech sociologické metody* [Durkheim 1926] očistit sociologii „od všeho metafyzického“ a požadavek hodnotící kompetence a subjektivní zkušenosti jako by šel proti Durkheimově snaze o objektivitu sociologického bádání, zkoumající „sociální jevy jako věci“. Nejde však o negaci, ale doplnění. Durkheima kritizuje za jednostrannost, ne za nesprávné závěry či metodu. Nátlak sociálních jevů je podle Bláhy jen jednou, vnější stránkou problému. Druhou, vnitřní stránkou je vědomý individuální aktivismus. Jejich propojení je základním rysem přístupu, k němuž se Bláha hlásí a který označuje jako „kritický realismus“ [Bláha 1929: 407–410]. Lze proto souhlasit s tvrzením, že Bláhovi šlo v aplikacích introspekce o poznání (zevnitř) toho, co dnes označuje Bourdieuho pojem „habitus“, překlenující objektivní a subjektivní stránku sociálních jevů.

Sociální introspekce

Skutečnost, že poznání společnosti se nutně opírá o žití ve společnosti, respektive prožívání společnosti, zakládá podle Bláhy rozdíl přírodních a duchovních věd a možnost uplatnění introspektivní metody v nich. To ale nikterak nebrání přiřadit svět psychický a sociální k ostatní přírodě jako její případ složitější a s novými vlastnostmi [Bláha 1921a:178].

V celkovém pojetí společnosti se projevuje silně Bláhova vazba na Durkheima, který společnost vidí především jako psychickou realitu vzniklou z interakce [srov. např. Durkheim 1998: 17–48; Bláha 1968: 9–43]. Bláha hovoří o vzniku kvalitativně nové My-psychičnosti plynoucí přirozeně z pouhé nutnosti agregovaných lidí se nějak organizovat, vstupovat do sociálních vztahů. Krokem za Durkheima je ovšem další rozvíjení argumentace, z níž lze cítit Diltheyovskou inspiraci. Psychické záležitosti nejsou měřitelné, ale spíše prožitelné a tomuto poznatku přizpůsobuje také pojetí sociálního jevu.

„Jev sociální, toť rozumový, citový i snahový *prožitek* v té části rozumovosti, citovosti a snahovosti, jež jest všem společná a zorganizováním, sespolečenštěním stává se psychičností novou, tvořivou, tvůrkyní sociálních svazků a soustav (právo, věda, atd.).“ [Bláha 1921a: 179; zvýraznění autorem]

Prožitek sociologa při poznávání sociální reality se však liší od běžného prožitku člověka, který nezachycuje jsoucno v jeho obecné platnosti proto, že poznání neodsoubejektivní do vědeckého pojmu. Naproti tomu jedinci vědecky vyškolenému v kritickém myšlení a pracujícímu s vědeckými pojmy, které shrnují objektivní (nadindividuální) zkušenost společnosti, se podaří lépe toto subjektivní stanovisko překonat a

„ ... nad jsoucno vystoupit, přehlédnout z této výše jeho zákonitý řád, jeho obecný smysl. Podařilo se mu dospět k poznání vědeckému, objektivnímu. Ale zároveň si uvědomuje, že poznání jeho není ještě úplné, že musí znovu sestoupit ke jsoucnu a žít je znovu, ale nikoli už v duchu svém, jak to činí prostý lid, nýbrž v duchu jsoucna v jeho *objektivní* povaze a platnosti.“ [Bláha 1921a: 180]

Na tomto Bláhově závěru si povšimněme dvou věcí. Za prvé je zde *prožitek* pojímán jako prostředek *objektivního poznání* a dále takovýto prožitek *zavazuje k dalšímu jednání*, kterým je proces poznání završen. Nejprve k problému objektivity poznání plynoucího z prožitku.

Objektivita introspektivního poznání

Své pojetí objektivity Bláha získává pojmovou analýzou pomocí opozice k subjektivitě. Objektivní je pro něj především nadindividuální, nikoli nezávislé na člověku jako takovém. Není sice jisté, zda by individuální inteligence vznikla bez společnosti (viz uvedené argumenty proti sociologickému objektivismu), ale je jisté, že tam, kde individuální inteligence dospívá k nejvyšším vrcholům poznání, k obecným idejím pravdy, dobra a krásna, vznikla stálým soubojem s přírodou a společností, stálým vyrovnáváním, přizpůsobováním, skládáním se a spojováním individuálních vědomí dohromady. Pouze to zaručuje jejich objektivnost [Bláha 1921a: 176–177].

Vědecká pravda je pro Bláhu objektivní především proto, že její objektivita spočívá v překračování parciálního postoje směrem k nadindividuálnímu. Jistěže u Bláhy nalezneme dnes trochu naivně znějící formulace a požadavky, že je nezbytné zbavit se všech svých předsudků a podobně. Teoretické jádro jeho koncepce objektivity je nicméně v souladu se současným procesuálním a dialogickým pojetím, jak jej rozpracovávají někteří badatelé, zabývající se epistemologickými problémy sociálních věd. Mám na mysli např. multikulturně orientovanou filozofii sociálních věd B. Faye [Fay 2002: 237–263], nebo kritiku sociálního konstruktivismu I. Hac-

kinga, zakotvenou ve filozofickém realismu, ovšem zřetěněm pragmatickým korektivem [Hacking 1999], nebo koncepci, kterou v hlavních obrysech kontinuálně zastává Rorty [Rorty 2000: 281–320; Putnam, Rorty 1997] ve své relativistické kritice objektivismu (jako odrazu reality z pozice nezúčastněného „božího oka“). Se zmiňovanými pozicemi Bláhu mj. spojuje tendence přistupovat k poznání jako účasti na realitě. Myslím, že např. také Quine svoji koncepci objektivní poznání zakládá na stejném principu – tj. na opozici k individuální subjektivitě, když první krok k objektivitě spatřuje ve vyjádření soukromých stimulací veřejným jazykem [srov. např. Quine 1994: 12]. Ovšemže Bláhovy cíle byly z velké části jiné než cíle současných postanalytických či postpozitivistických badatelů. Dokonce není vyloučené, že by Rortyho považoval za podivína a Rorty Bláhu za zajatce pozitivismu. Přesto pokládám ze zmíněného důvodu za užitečné znát Bláhovy argumenty a diskutovat o nich i dnes.

Bylo by zkreslující prohlásit, že Bláha odmítl korespondenční teorii pravdy příklonem ke konsenzuálnímu pojetí. Stejně zkreslující by však bylo domnívat se, že objektivní pravdu připisuje jako vlastnost korespondence vět a na subjektu nezávislé reality, kterou zobrazují. V Bláhově případě jde spíše o uvědomění si limitů pojetí poznání jako totožnosti (plné korespondence) s objektem a zároveň trvání na pozitivních základech vědění. Toto balancování má u něj za výsledek přesunutí důrazu ze substantiálních kritérií objektivní na kritéria procedurální. V tomto smyslu je třeba interpretovat jeho tvrzení, že objektivní pravda vzniká v dialogu různých názorů a čím více stran se do diskurzu zapojí, tím je poznání objektivnější [srov. např. Bláha 1914: 7–8].

Konstatovaný přístup je patrný i z jeho pojetí vzniku obecných pojmů jako důsledku společenského života:

„Proto, že jest pravda, krása, dobro, víme, že jest společnost. V tom, že všichni praheme po ideálu, ... v tom v nás mluví společnost, žije společnost. Kdyby jedinec byl vždycky žil jen sebe, nebyl by svou myšlenku nikdy rozšířil v nekonečnou obecnost, věčnou pravdu, nekonečné dobro...“ [Bláha 1921a: 177]

Kdyby nebyla společnost, pojem krásy by pravděpodobně nepřekročil nejasnou pocitovou dichotomii líbí/nelíbí, příjemné/nepříjemné. Řečeno dnešním jazykem, totalita jako perspektiva rozumu není biologickou vlastností člověka, nýbrž vlastností sociální. Nezrodila se v hlavách filozofů, ale vznikla spontánně, genezí obecných pojmů skrze sociální život.

Vystoupení ze jsoucná Bláha popisuje jako jakýsi vědecký experiment s vlastnostmi vědeckého, metodického prožívání [Bláha 1921a: 180]. Bláha svým postupem, snažícím se prožitek zbavit všech aprioristických atributů, silně připomíná intence postupu fenomenologické redukce (aniž na Husserla jakkoli explicitně odkazuje), ovšem nenalezneme u něj formulovaný tak zásadní požadavek, jako Husserlovo zdržení se generální teze světa.

Pokud však má být prožitek zdrojem objektivního poznání ve výše uvedeném

smyslu objektivitu, stojí před výzkumníkem, snažícím se o vědeckou metodičnost, nutnost vždy nějakým způsobem participovat na intersubjektivně získaných vědeckých pojmech. V první řadě tím, že se pokusí na svůj zážitek aplikovat pojem zákona, tj. snahu o nalezení neměnnosti a stálosti v proudu zážitků.

Tomuto implicitnímu závěru nasvědčují Bláhovy práce, jak z počátku sociologické tvorby, tak z dvacátých let, týkající se vývoje sociologie jako vědy. Teprve podřazení sociálních jevů zákonitosti v Durkheimově stylu, tj. induktivně, dalo sociologii status objektivní pozitivní vědy. Naopak Saint-Simonova a Comtova aplikace pojmu zákona byla podle Bláhy [Bláha 1912a, 3. část: 6, 1921a: 175] ještě v duchu spekulativního postupu. Jako záruku správné aplikace na subjektivní úrovni však Bláha nenabízí nic konkrétnějšího než školenost ve vědeckém myšlení a/nebo (diltheyovsky chápanou) velikost osobního života, významnou pro praktický rozměr poznání. Příkladem obojího je pro Bláhu Masaryk.

Tolik k Bláhovu pojetí objektivitu v kontextu poznání plynoucího z prožitku. Otázka závaznosti poznání pro jednání poznávajícího subjektu tvoří jeden z charakteristických Bláhových závěrů a z hlediska teoretické udržitelnosti introspektivní metody má v Bláhově systému své místo (viz Možnosti a meze Bláhovy introspekce), a proto ji stručně přiblížím.²

² Určitější představu o možném způsobu participace na intersubjektivně získaných vědeckých pojmech v případě introspekce poskytuje P. Bourdieu. Bourdieu se otázkou objektivitu poznání získaného z individuální zkušenosti zabýval způsobem blízkým Bláhovu přístupu a představuje tak užitečnou paralelu ukazující potenciál Bláhova přístupu. I podle Bourdieuho je „sociologické kritice podrobená sociální zkušenost“ nenahraditelným vědeckým zdrojem [Bourdieu 2003: 11]. Podle obou badatelů má být individuální zkušenost uchopena a popsána neosobními vědeckými nástroji a tak objektivizována. Kromě kritického myšlení či Bláhovými slovy řečeno „školenosti ve vědeckém myšlení“ [Bláha 1921a: 179] však Bourdieu nabízí konkrétnější metodiku. Jejím cílem je postihnout sociální podmíněnost badatelovy vlastní zkušenosti, ze které poznání čerpá. Děje se tak skrze analýzu civilního i akademického prostředí badatele, respektive pozice, kterou v něm zaujímá, a nutných dispozic, které z ní vyplývají (např. volba otázky, východiska a principy vysvětlování apod.). Mezi nástroji objektivace sociální zkušenosti Bourdieu vyzdvihuje statistickou analýzu dat jako „jeden z nejbrutálnějších nástrojů objektivismu“ [Bourdieu 2003: 7]. Výsledkem objektivace je dvojitá proměna. Na jedné straně primární sociální zkušenost pozměňuje vědeckou praxi tím, že se stává jejím zdrojem. Na straně druhé dochází k reinterpretaci primární zkušenosti po uplatnění objektivizačních vědeckých technik. Ani Bourdieu se nevyhnul nutnosti nějak se vypořádat s praktickou rovinou osobní zkušenosti, která je spojená s hodnocením a chtěním. Reinterpretace primární zkušenosti vede podle něj k jakémusi „smíření badatele se sebou samým, s jeho sociálními vlastnostmi, jaké přináší osvobozující anamnéza“ [Bourdieu 2003: 14] a k ujetí nového postoje ke „světu svého původu“.

Závaznost introspektivního poznání pro praxi

Bláha svůj specifický metodický postup průniku do žité sociální skutečnosti popisuje jako vstoupení do zákonů jsoucna, které člověk může dále tvořit a vyvíjet. „Jsa svým životem ve jsoucnu, jest svojí vědeckou rozvahou nad ním.“ [Bláha 1921a: 180]

Člověk se pomocí specifického introspektivního kroku odloučí od prožívaného jsoucna, aby získal možnost o něm zvenčí něco pozitivního říci, a opět se v rovně žité praxe navrácí, aby uvedl v soulad teorii s praxí. Výsledkem teoretické reflexe je praktický čin. V tento závěr ústí Bláhovo řešení problematiky, že sociální vědec je součástí zkoumaného sociálního procesu.

„ ... (S)vět sociální jest zvláštní povahy. Není jen světem našeho poznání, nýbrž též světem naší praxe. ... (J)est třeba vědomím svým a svědomím navázat na objektivně dosažený mravní vývoj, subjektivním zmocněním se ho udržovat ho stále živoucím, což neznámá nic jiného, než správným zhodnocením zvolit dobré prostředky k dobrému cíli. Tedy při sociálním jsoucnu běží neméně než o teorii též o praxi.“ [Bláha 1921b: 742–743]

Sociolog tedy podle Bláhy žije plně sociálně a mravně, když své objektivní teoretické poznání mění v činy skrze svůj cit a vůli. Z toho plyne, že sociologii jako vědu lze od sociologie jako praxe odlišit jen uměle, neboť obojí je sjednoceno v postavě sociologa, který nejen sociální svět poznává rozumem, ale zároveň citem prožívá a hodnocením chce. Takovouto interpretaci potvrzuje i Bláhovo dříve citované tvrzení o kompetenci či dokonce povinnosti sociologa poskytovat vědecky podložené hodnotící soudy. Hodnotící soud, jehož pokračováním je praktický čin, vznikne z teoretického skrze syntézu učiněnou „celkovou životní aktivitou člověka“. Volní a emoční složka osobnostní struktury člověka se stává epistemologickou kategorií, nástrojem poznání.

Podle Bláhy je takovéto subjektivní poznání objektivní povahy sociálního skutečna, ústící v adekvátní sociální praxi, zatím spíše než skutečností postulátem, který se podaří naplnit velkým historickým osobnostem, jakou byl např. Masaryk, a školeným vědcům (budoucnosti). K tomu má dopomoci i jeho metoda, kterou lze nazvat *sociální introspekci*, neboť vychází ze zpytování vlastní sociální zkušenosti. Takovéto subjektivní poznání objektivní povahy sociálního skutečna je podle Bláhy jedinou cestou, jak vybědnout ze zmaterializování sociálního života a zároveň z romantičnosti, náladovosti a mytičnosti myšlení o sociálním životě, jakož i z nebezpečného experimentování se sociálním světem podle apriorních projektů po vzoru Ruska [Bláha 1921a: 181]. Bláha tak jasně ukazuje, že chce najít objektivní společenský ideál (překročení „zmaterializovaného“ života), aniž by při hledání byla porušena jeho objektivita (vyhnutí romantičnosti, experimentování atp.).

Možnosti a meze introspektivní metody

I. Schutzova a Patočková diskuse fenomenologické metody

Pro zhodnocení Bláhovy metody sociální introspekce pro sociologický výzkum nestačí pouhé její popsání, ale také stanovení jejích hranic při poznávání sociální reality. Představitel introspektivní metody par excellence E. Husserl se potýkal v této souvislosti se základním problémem, jak konstituovat na platformě čisté subjektivity socialitu (intersubjektivitu), dialogický sociální vztah; a podle řady autorů jej uspokojivě nevyřešil [srov. např. Nohejl 2001: 26]. Husserlův pokus nalezneme zejména v páté meditaci jeho *Karteziánských meditací* [Husserl 1993: 87–145], nazvané „Odhalení transcendentální sféry bytí jako monadologické intersubjektivity“. Zde pro objasnění intersubjektivity odhaluje Husserl, místy obtížně srozumitelným způsobem, lidskou schopnost párování, aprezentace a apercepce druhého, vcítění, reciprocitu subjektivit a podobně krkolomně znějící postupy, jimiž je podle něj intersubjektivní svět konstituován na základě výkonů subjektu vztahujícího se k druhému vně sebe.³

Husserlův žák a jeden z nejvýznamnějších českých fenomenologů Jan Patočka konstatoval, že kritiku Husserlovy koncepce intersubjektivity „podal nejobširnějším a nejrozmanitějším způsobem A. Schutz“ [Patočka 1993: 184], který jako první přenesl fenomenologii na pole čistě sociologické.

Podstatu Schutzovy kritiky lze shrnout ve stručnosti takto: Pokud dojdeme fenomenologickou redukcí k zaujetí jakési „mimosvětské“ pozorovatelské pozice vůči intencionálnímu vědomí obsahujícímu fenomény, potom nemáme možnost v těchto fenoménech vystopovat rozdíl mezi vlastním a cizím já. Tuto situaci lze popsat wittgensteinovskou metaforou, že v zorném poli oka není nic, co by nasvědčovalo tomu, že je viděno nějakým okem.

„Jsem-li redukován na sféru toho, co je mi vlastní, soudí Schutz, pak Husserlovy prostředky, jak z ní dospět k druhému, cizímu já, jsou neurčité a nedostatečné. ... Schutz chce říci přibližně toto: tělo druhého já může být předmětem koherentní zkušenosti jako každý fyzický předmět, kde zkušenost nejde dále než k celkové syntéze jeho aspektů; jakmile však je zde intence předmětné subjektivity, předpokládá to, že mám noematicky⁴ již před sebou já jako cizí, zkonstruovat cizost tohoto já z vlastního já je problém, který je asi neřešitelný – úplně nový element smyslu nelze převezt na něco jiného.“ [Patočka 1993: 184]

³ Není možné věnovat v tomto textu Husserlovi více místa, než je nezbytné. Jeho koncepci z hlediska sociologie rozebírá ve své práci M. Nohejl [Nohejl 2001: 1734]. Význam *Karteziánských meditací* v kontextu Husserlovy filozofie přibližuje monografie I. Blechy [Blecha 1996].

⁴ Noema je u Husserla vždy již konstituovaná jednota smyslu určitého předmětu či jeho aspektu v proudu vědomí i po fenomenologické redukcí. Noema je součástí proudu vědomí, ale svou platností je tomuto vědomí transcendentní, je to struktura umožňující např. podržet identitu určitého předmětu v různých způsobech danosti (minulost x přítomnost x budoucnost, možnost x skutečnost apod.) – např. můj hrnek na stole i můj hrnek v dřezu nebo můj hrnek včera i dnes je stále oním jedním hrnkem, i když se jeví různě.

Lokalizace v jiném (těle) vcítěním, která by mohla přinést verifikaci světa zakoušeného cizím jako společného (sdíleného, sociálního) světa skrze subjektivní názor (ve smyslu zření, nazírání), nemůže dopadnout úspěšně ze dvou důvodů. Jednak není znám takový vstup do „ty“ a dále vstupem subjektivity „já“ do lokality „ty“ miží „ty“ jako takové a stává se z něj „já“. Rozdíl mezi „ty“ a „já“ by byl smazán.

Patočkův závěr ohledně Husserlovy analýzy konstituce intersubjektivního světa zní, že všechny zkušenosti, které Husserl v páté meditaci popisuje, všechny souvislosti a vazby smyslu, které rozvíjí (apercepce, aprezentace, reciprocita subjektivit atd.), „jsou opravdové zkušenosti, z nichž pramení smysl druhé bytosti v její konkrétní podobě.“ Jenže tyto zkušenosti a vazby smyslu nejsou prvky, které teprve ze sebe vytváří strukturu smyslu „společný svět“, nýbrž jej *předpokládají a explikují* [Patočka 1993: 186–187].

Jak připomíná M. Nohejl, k podobnému závěru dospěl i A. Schutz, u něhož začíná sociologická aplikace fenomenologie; svou analýzu však zakotvil na postulátu „mundánní intersubjektivit“:

„Toto mundánní pojetí intersubjektivit stojí na předpokladu, že sféra ‚my‘ je předchůdná individuu a projasnění problému tedy musí vzejít z půdy společně sdílené reality. Není tomu tedy již tak jako u Husserla, že teprve subjekt dodatečně utváří intersubjektivní společenství tím, že si uvědomuje zásadní tělesné podobnosti s druhými lidmi. Schutz naopak chápe intersubjektivitu jako jeden z nejzákladnějších konstitutivních rysů společnosti a tvrdí, že ‚můj svět života není mým soukromým světem, nýbrž světem, který je od počátku intersubjektivní‘.“ [Nohejl 2001: 54]

Zakotvením introspektivní metody sociální analýzy na postulátu mundánní intersubjektivit začíná Schutz na místě, kolem kterého Husserl jen opatrně našlapoval a k němuž měl pravděpodobně nejbližší ve svých analýzách tělesnosti a zakoušení druhého v interakci.

II. Wittgensteinův argument proti soukromému jazyku

Jednu z nejvýznamnějších kritik introspektivních metod představuje tzv. Wittgensteinův argument proti soukromému jazyku. Přestože se jedná o argumentaci na poli filozofickém, lze jej úspěšně přenést do sociologie, protože samo Wittgensteinovo pozdní dílo, kde tento argument nalezneme, vznikalo v konfrontaci s behavioristickým hnutím a jeho argumenty a v rámci filozofického vyrovnání se s pozitivismem. Toto vyrovnání sehrálo významnou roli při formulaci základů interpretativního sociologického paradigmatu. Wittgenstein je dále nejen důležitou postavou analytické filozofie, ale zároveň jednou z klíčových postav postmoderního obratu k jazyku [Hubík 1994] a je jedním z prvních představitelů sociálněkonstruktivistického paradigmatu.⁵ Dovo-

⁵ Z našich autorů se Wittgensteinovým vlivem na sociologii (skrže P. Winche) zabýval např. Hubík [Hubík 1999] a marginálně na Wittgensteinův sociologický význam upozornil ve slov-

lím si tvrdit, že v současné sociálněvědní teorii převládá konstruktivistická představa o společnosti a pragmatická nad obrazovou představou o jazyce. Proto jsou Wittgensteinovy myšlenky stále aktuální a aplikace jeho argumentu se jeví jako vhodný nástroj, který by měl pomoci odhalit limity introspektivní metody vůbec a pomoci zhodnotit snahu Bláhovu.

Tuto aplikaci nám umožňuje zaměřenost Wittgensteinova argumentu na možnosti vypovídání o soukromých pocitech či fenoménech zachytitelných v dimenzi čisté subjektivity, což jsou v podstatě intence introspektivní metody (pohroužení do vlastních prožitků a jejich zpytování).

Wittgensteinův argument proti soukromému jazyku nalezneme v jeho *Filosofických zkoumáních* [Wittgenstein 1993a]. Svou argumentaci má vystavěnou tak, že nejprve ukazuje, jak je každá řeč ovládána jistými pravidly, a potom se věnuje tomu, zda soukromý jazyk, jazyk o soukromých pocitech splňuje kritéria jednání podle pravidla. Úsek o řízení se pravidlem uvádí do argumentu proti soukromé řeči a do úvah o možnosti diskurzu o pocitech.⁶

Pro popis a analýzu řeči používá Wittgenstein pojem jazykových her. Tento pojem mu umožňuje vyjádřit jeho přesvědčení o tom, že řeč je vždy spjata s určitými praktickými činnostmi [FZ: § 7n] a dále rozmanitost typů pravidel, jimiž se aktéři při svém řečovém jednání řídí, jakož i fakt, že každá řeč, jako hra, má nějaká pravidla. Jako příklad rozmanitosti řečových her Wittgenstein uvádí např. rozkazování a jednání podle rozkazu, popisování předmětu podle vzhledu nebo na základě měření, zhotovování předmětu podle popisu či výkresu, referování o nějakém dění, hraní divadla, udělání vtipu, překlad z jedné řeči do druhé, děkování, modlení apod. [FZ: § 23n].

Protože každá hra i každý jazyk mají svá pravidla, musí pravidla a řád vězet i v té nejvágnější větě [FZ: § 98]. Co je to pravidlo, vysvětluje Wittgenstein pravidelností [FZ: §§ 205–209]. Např. snažím-li se porozumět cizí řeči, pro niž nemám slovník, snažím se vystopovat pravidelnosti mezi situacemi a zvuky, které se při nich používají, snažím se na ně dívat jako na symboly. Tuto pravidelnost předpokládám, v opačném případě by nemohla být o symbolech ani řeč.

Pro Wittgensteinovu argumentaci je v našem kontextu důležité jeho rozlišování mezi jednáním podle pravidla a vědomím toho, že jednám podle pravidla, resp. domníváním se, že jednám podle pravidla. Jestliže jednám podle pravidla, nevolím, pravidlem se často řídím slepě [FZ: § 219], aniž bych si uvědomoval, že jednám podle pravidla, nebo že mám jednat podle pravidla. Tak jednáme, např. když automaticky zdra-

níkovém hesle M. Petrusek [Petrusek 1996: 1068]. Sociologickému rozměru Wittgensteinovy koncepce jazyka a subjektivity je věnována má diplomová práce na FSS v Brně [Janák 2004].

⁶ *Filosofická zkoumání* tvoří jednotlitý text, členěný případně do kapitol, ale několik set krátkých paragrafů (693 paragrafů plus cca dalších sedmdesát stran nečíslovaných odstavců, které tvoří druhou část knihy). Schematicky řečeno, úseku o řízení se pravidlem připadají zejména §§ 189–242, soukromé řeči a diskurzu o pocitech §§ 243–421. Vzhledem k formální struktuře *Filosofických zkoumání* budu u tohoto díla odkazovat pouze zkratkou FZ a uvedením čísla příslušného paragrafu.

víme známého na ulici, ráno se opláchneme v koupelně, nebo v restauraci požádáme o jídelní lístek a nejdeme si vybrat objednávku rovnou do kuchyně. Pravidla jsou podle Wittgensteina zhuštěné formy lidské praxe, abstraktně vyjádřené návyky, zvyklosti, instituce. Domněnka o tom, že jedním podle pravidla, vůbec nemusí odpovídat tomu, že podle pravidla skutečně jedním. Pravidlo je záležitost praxe, ne domněnky.

„Řídit se pravidlem, učinit sdělení, dát rozkaz, hrát šachy jsou *návyky* (zvyklosti, instituce). Rozumět nějaké větě znamená rozumět určité řeči. Rozumět nějaké řeči znamená ovládat určitou techniku.“ [FZ: § 199; zvýraznění v originále]

Pravidlo je tedy čistou formou určité praxe, ovšem praxe je vůči pravidlu primární. I tzv. „výklad“ pravidla je podle Wittgensteina pouze nahrazení jednoho vyjádření pravidla nějakým jiným [FZ: § 201].

„Proto je ‚řízení se pravidlem‘ určitá praxe. A být přesvědčen, že se řídíme pravidlem, není: řídit se pravidlem. A proto se nemůže nikdo řídit pravidlem jen ‚soukromě‘ (‚privatim‘), protože jinak by přesvědčení, že se člověk řídí pravidlem, bylo totéž jako řídit se pravidlem.“ [FZ: § 202; zvýraznění v originále]

Pravidlem se lze řídit jediné veřejně nebo „jakoby-veřejně“. Subjektivní aspekt jednání podle pravidla spočívá v tom, že pravidlo jako čistá forma může a musí být v praxi realizováno a nahrazováno různým způsobem.⁷ U soukromého jazyka, který slouží k vypovídání o soukromých fenoménech, přístupných pouze mluvčímu, dochází Wittgenstein k závěru, že jej nelze považovat za jednání podle pravidla. V § 258 zavádí příklad situace, kdy si chci vést deník o návratech jistého pocitu, a dochází k závěru, že jediným kritériem správnosti, že se mi můj pocit dostavil, je můj pocit správnosti. Stejně by tomu bylo i tehdy, pokud bychom netrvali na identitě pocitu, ale pouze podobnosti. Jediným důvodem pro záznam v deníku by bylo, že se mi zdá na místě si jej zaznamenat. O správnosti (potvrzení, že jedním podle určitého pravidla) v obvyklém smyslu zde nemůže být řeč, protože „... zdůvodnění spočívá přece v tom, že se člověk odvolá na nějakou nezávislou instanci.“ [FZ: § 265] Nezávislou instancí v subjektu nemůže být podle Wittgensteina ani další představa, protože to by bylo jako připustit, že představa výsledku nějakého pokusu je výsledkem pokusu, nebo představa jízdního řádu je ověřením toho, že jsem si správně zapamatoval odjezd vlaku.

A v tom spočívá celá potíž introspektivní metody. Není zde žádná objektivní záruka toho, že moje pojmenování, klasifikace proudu prožitků byla správná, respektive že by byla jednáním podle pravidla. Jediným kritériem a zárukou správnosti je osobní pocit správnosti. Chybí objektivní nadosobní instance jako korektiv určující, zda se jedná o jednání podle pravidla. Dostáváme se tak do podivné situace, kdy lze

⁷ Kdybychom tomu chtěli zabránit, muselo by být doplněno dalším pravidlem určujícím jeho interpretaci a toto pravidlo zase dalším a tak dále ad infinitum.

jakékoliv jednání (jakékoli označení, popsání pocitu atd.) uvést do souladu s pravidlem, a „jestliže se dá každý způsob jednání uvést s pravidlem ve shodu, pak se dá uvést i do rozporu s ním“ [FZ: § 201], a tudíž nemůže být o pravidlu ani řeč.

Úvahy o možnostech subjektu, zachytit své subjektivní pocity objektivním způsobem i o samotě, lze ilustrovat na situaci, kdy si měříme teploměrem teplotu, protože máme pocit horečky. Teploměr je nám korektivem jinak v podstatě libovolného pocitu správnosti, že máme nebo nemáme horečku. Zda jsme tomu, co vidíme na teploměru, porozuměli správně podle pravidla, není v rámci Wittgensteinovy teorie řešitelné. Teploměr je pro nás v tuto chvíli jakoby ten druhý v dialogické situaci řečové hry a na celek řečové hry nelze aplikovat pojem správnosti. Problém sebeustruktury Wittgensteinova argumentu při aplikaci na společenský celek není pro nás ale významný a nebudeme mu věnovat další pozornost.⁸

Přistoupíme-li na to, dívat se na Wittgensteinova *Filosofická zkoumání* jako na určitou teorii jazyka a společnosti, potom je důležité si uvědomit předpoklady, na nichž stojí. Ontologické spojení pravidla s jeho aplikací i teze o možnosti jednat podle pravidla jen v dialogické situaci, tj. v sociálním nebo kvazi-sociálním kontextu, stojí na předpokladu principiální shody v sociální situaci. Existence intersubjektivního vztahu je primitivním faktem, za který jít nelze. Hraná (odehrávající se) jazyková hra je danost, proud života, „prafenomén“, za nějž nelze jít [FZ: §§ 654–656].

P. Kořátko vznesl oprávněnou námitku, proč by někdo jiný nemohl žádat, abychom za primitivní fakt přijali transparentnost a určitost svých dojmů a jednotu interního života jedince [Kořátko 1992: 450]. Takovéto východisko své filozofie přijali např. Descartes nebo Husserl.

Jejich pozice vede, minimálně v oblasti subjektivních fenoménů, k obrazové teorii jazyka, kterou pozdní Wittgenstein odmítl jako neudržitelnou. Podle této představy jsou věty zobrazením (možných či skutečných) faktů a jejich pravdivost je dána jejich korespondencí se skutečným stavem světa. Teorii Wittgenstein propracovává ve svém ranném díle – *Traktátu* [Wittgenstein 1993b], ovšem později ji zcela opouští a ve *Filosofických zkoumáních* nabízí zcela odlišnou – tj. pragmatickou představu o jazyce.⁹ Obrazová teorie vztahuje smysl věty k předmětům, pragmatická teorie k použití v určité situaci.

Jedním z důležitých teoretických důvodů Wittgensteinova posunu byla nemožnost analýzou jazyka dospět k elementárním větám, kterým by odpovídaly jednoduché fakty, a zároveň udržení teze, že všechny věty našeho jazyka mají smysl a „jsou logicky dokonale uspořádané“ [Wittgenstein 1993b: 129; věta č. 5.5563], kterou Wittgenstein na rozdíl od vídeňských novopozitivistů (Carnap, Neurath) od počátku zastával.

Předpoklad elementárních vět a elementárních faktů umožňoval uvažovat

⁸ Tímto aspektem se částečně zabýval P. Kořátko [Kořátko 1992] i autor právě čtené stati [Janák 2004].

⁹ Kontinuitou a rozdíly *Traktátu* a *Filosofických zkoumáních* se zabýval J. Pechar [Pechar 1993].

o reálné existenci přesného jazyka a dále o jasné rozhodnutelnosti o pravdivosti či nepravdivosti výroku. Předpoklad základních prvků světa byl nutný, protože jediné ony zaručují, že svět má pevnou strukturu. Kolaps obrazové teorie u Wittgensteina vedl k nepotvrzení předpokladu pevné struktury světa a k sociálněkonstruktivistickému řešení vztahu jazyka a světa, které aplikuje i na problematiku označování subjektivních prožitků. V § 293 podává následující příklad:

„Dejme tomu, že by každý měl krabičku, v které by bylo něco, co označujeme jako „brouka“. Nikdo nemůže nikdy nahlédnout do krabičky toho druhého; a každý ví jediné z pohledu na *svého* brouka, co brouk je. – Tu pak by se mohlo zajisté stát, že by každý měl v krabičce něco jiného. Ba bylo by možno si představit, že se taková věc ustavičně proměňuje. – Ale co kdyby nyní u těchto lidí slovo ‚brouk‘ mělo přece jen nějaký způsob použití? – Pak by tedy toto použití nespočívalo v označení věci. Tamta věc v krabičce k řečové hře vůbec nepatří; dokonce ani ne jako jakési *něco*: neboť krabička by mohla být také prázdná. ... To znamená: Jestliže se gramatika výrazu pro pocit konstruuje podle vzoru ‚předmět a označení‘, pak předmět vypadne z úvahy jako irrelevantní.“ [FZ: § 293]

Wittgenstein se tímto příkladem a dalšími snaží diskvalifikovat možnost mluvit o soukromých pocitech s intencí obrazové teorie jazyka. Wittgensteinovy argumenty směřují proti představě sebe-vědomí karteziánského typu jakožto sféry naprosté transparency a průhlednosti či absolutní evidence. Naopak, čisté sebe-vědomí se v jeho podání jeví jako sféra fatální neurčitosti a libovůle. Pro náš text důležitá otázka zní, za jakých podmínek je introspektivní metoda udržitelná jako prostředek popisu a poznání sociální reality. Za jakých podmínek může být zpytování sebe sama chápáno jako jednání podle pravidla? Nebo je nutné plně akceptovat a do důsledků dovést Wittgensteinův argument a introspektivní postup zavrhnout jako metodu maximálně neprůkaznou a spekulativní?

Teoretické implikace

I pokud uznáme námítky P. Kořátka a připustíme, že lze soukromý slovník vytvořit, i když by neodpovídal Wittgensteinovým kritériím jednání podle pravidla, jeho použitelnost pro poznání, respektive popsání sociálních vztahů zůstává dosti problematická. Předpokládalo by to pozměnění Bláhovy (i Wittgensteinovy) koncepce objektivity. Dále, jak ukazují výše uvedené Schutzovy a Patočkovy závěry, pro konstituci sociality na platformě subjektivity bude muset být zaveden nový postulát intersubjektivity. Z pojmu „čistý subjekt“ bude třeba odstranit predikát čistý.

Soukromý jazyk jako takový je proto nutné v sociálním bádání odmítnout. Znamená to také diskvalifikaci introspektivní metody? Domnívám se, že nikoli. Spíše to mění povahu tazání. Otázka nyní nezní, zda introspekce ano, či ne, ale jaká má introspekce být, když se nemá stát soukromým jazykem. Introspektivní metoda musí v oblasti poznávání a popisu sociální reality zahrnout postulát intersubjektivní

ty. To ovšem neznamená, že je nutné subjektivistickou introspektivní metodu v sociologii diskvalifikovat jako nepoužitelnou, ale není možné ji zakládat ve sféře čistého subjektu zkoumajícího intencionální proud vědomí z „mimosvětské“ pozice.

Subjekt zkoumání musí vždy nějakým způsobem zahrnovat moment intersubjektivity. To znamená, že buď nelze připustit fenomenologickou redukci v Husserlovské radikálnosti, která vede k mimosvětskému postoji (a soukromému jazyku ve Wittgensteinově smyslu), a zkoumající subjekt musí i po reduktivních fenomenologických krocích stále participovat na intersubjektivních sociálních vztazích, nebo musíme změnit koncepci zkoumající subjektivity, tj. subjekt pojímat nikoli jako jednotu, ale jako fatálně rozštěpenou oblast vedoucí otevřený dialog (komunikující) uvnitř sebe sama. Splňuje Bláhův přístup takto vymezené podmínky?

Možnosti a meze Bláhovy introspekce

Cílem mé studie není podrobně určit podmínky a rozpracovat koncepci introspektivní metody podle předložených teoretických závěrů, ale zhodnotit v těchto souvislostech Bláhův introspektivní postup. Protože se však Bláha teoretickým zakotvením možnosti introspektivní metody nezabýval ani zdaleka tak podrobně jako kterýkoli z ostatních zmiňovaných autorů, je možné rekonstruovat jeho stanovisko vzhledem k zmiňovaným závěrům a určit udržitelnost jeho sociální introspekce spíše z kontextu jeho díla.

Jistého rozpracování se v Bláhově díle dočkala první cesta, tj. participace na intersubjektivních vztazích i při introspektivním zkoumání jsoucna. Ani při introspektivním kroku odloučení od žitého jsoucna se neztrácí vazba na společnost. Připomeňme si dříve citované Bláhovo tvrzení týkající se metodického průniku do žité skutečnosti v rámci introspektivního postupu: „Jsa svým životem ve jsoucnu, jest svojí vědeckou rozvahou nad ním“ [Bláha 1921a: 180] a „svět sociální jest zvláštní povahy. ... při sociálním jsoucnu běží neméně než o theorii též o praksi.“ [Bláha 1921b: 743] Myslím, že Bláhovu pozici lze dobře charakterizovat, pokud pořadí vět v první citaci přehodíme: Jsa svojí vědeckou rozvahou nad ním, jest svým životem ve jsoucnu.

Pokud bychom se chtěli přidržet analogie s fenomenologickou tradicí, můžeme Bláhovo řešení filozoficky označit za svým způsobem heideggerovské v tom smyslu, že přistupuje k analýze lidského poznání v jeho existenciální nitrosvětské situaci starání se o své bytí. Podobně Bláha rozpoznává sociální život jako sféru, v níž poznávající vždy participuje nejen rozumovým poznáváním, tj. teoreticky, ale i hodnocením a vůlí a jednáním, tj. prakticky. Proto Bláha dovozuje závěr o závaznosti sociologického poznání pro sociální praxi. Proto také je introspektivní analýza sebe sama vždy analýza mě-jakožto-chtějícího-a-jednajícího v určitých sociálních situacích a nikoli nahlédnutí a analýza čistých obsahů vědomí, čistých fenoménů.¹⁰

¹⁰ Není bez zajímavosti, že současný představitel fenomenologické sociologie L. Embree se pokouší podobně zakotveným způsobem fenomenologické analýzy chtění a hodnocení roz-

Jak ale potom chápat jeho výše citovaný požadavek „... nad jsoucno vystoupit, přehlédnout z této výše jeho zákonitý řád, jeho obecný smysl. Podařilo se ... dospět k poznání vědeckému, objektivnímu.“ [Bláha 1921a: 180]?

Aby byl Bláhův postoj udržitelný, nesmí být vystoupení nad jsoucno a přehlédnutí smyslu chápáno jako zaujetí mimosvětské (transcendentální) pozice. Koneckonců této interpretaci brání i druhá věta citace, dovozující z tohoto vystoupení vědecké, objektivní poznání, které je podle Bláhy možné jedině na základě intersubjektivního vztahu (viz část Objektivita introspektivního poznání). Bláhovo odloučení od jsoucna tedy není husserlovsky radikální. Ale jaké potom je? Jak probíhá? Jedná se spíše o pokus reflexivního uchopení vlastního jednání, chtění a cítění (případně i vědění) maximálně objektivním způsobem, tj. odosobněným. Schopnost takového pohledu je buď záležitostí výjimečných osobností, jako byl Masaryk, nebo ji lze dosáhnout školením a praxí ve vědeckém myšlení [Bláha 1921a: 181], které pracuje s neobjektivněji získanými pojmy. Je to pohled z pozice objektivního, tj. nadindividuálního, pozorovatele.

Ovšem není to pohled z pozice mimosvětského „božího oka“ či „pohled odnikud“. Je to pohled pozorovatele, který stojí nohama pevně na zemi („jsa svým životem ve jsoucnu ...“ [op. cit.: 180]), ale má snahu o objektivitu. Neustálou vazbu ke světu sdílenému s druhými tu vedle objektivní vědecké metody (v Bláhově smyslu) zajišťuje praktická souvislost sociálněvědního poznání.

Jako Dilthey vychází při analýze lidské poznávací mohutnosti z analýzy volního impulzu a odporu [srov. Dilthey 1980], klade Bláha „udržování života a stupňování životnosti“ za obecný princip individuálního i sociálního života [srov. např. Bláha 1921b: 659–665]. Hodnota a hodnocení je podle něj výsledkem prožívání skutečna [Bláha 1921b: 660] a zároveň završením procesu subjektivního poznání sociální skutečnosti [Bláha 1921a: 180]. Hodnocení je v tomto případě vždy spojené s poznáním. Hodnocení a chtění je u Bláhy bytostně spojené s praktickým jednáním, je to jeho předstupeň i výsledek. Čisté poznání je abstrakce. Pozorovatel je zároveň aktér. Do míry, kterou je hodnocení epistemologickým atributem poznání sociálního, je také intersubjektivní vztah a praxe, stojící v pozadí, součástí aktu poznání. Díky nedílné hodnotící složce poznání je vazba na intersubjektivní svět kontinuálně udržovaná.¹¹

krýt strukturu přirozeného světa jako kulturního světa v konceptu „základní kultury“. Snaží se fenomenologickou analýzou postihnout takové jevy jako společenské třídy apod., na které je tradiční fenomenologie podle jejích kritiků krátká. [Embree 2003]

¹¹ Podobným principem jako „stupňování životnosti“ je princip „nitrosvětské touhy“ souběžného francouzského fenomenologa R. Barbarase. „Touha“ je základní pudový epistemologický pohyb a je (na rozdíl od potřeby) v principu neuspokojitelná a předem nevymezená stejně jako „stupňování životnosti“. „Touha a tážání, nezávisle na přeryvu mezi prostorovým a spirituálním, jsou jedním a tímž pohybem.“ [Barbaras 2005: 181]. Proto, uzavírá Barbaras svou úvahu podobně jako Bláha, není mezi filozofií (teorií, tážáním) a životem (praxí) alternativa.

Tázáním se po možnosti teoretického zakotvení takového nadosobního (snad by se dalo dokonce říci kolektivního) pozorovatele v subjektu badatele se dostáváme na pole koncepce subjektivity, která byla zmíněna jako druhá možnost zachování intersubjektivního vztahu při introspektivním postupu. Bláha možnost dialogického pojetí subjektivity nerozpracovává, i když uznává pluralitu složek individuální duševnosti, která podle něj vedle složky zcela individuální obsahuje také složku společnou s určitými skupinami, na nichž participuje, a konečně i složku, kterou má společnou se všemi lidskými jedinci, protože je člověk [Bláha 1968: 38]. Jinak se jeho analýzy subjektivity zaměřují na stanovení vlivu prostředí na formování dětských morálně volných vlastností, citů, fantazie apod., ovšem spíše z pohledu praktické výchovy. V *Sociologii dětství* Bláha popisuje rodinu jako prostředí, ve kterém dítě „dospívá k sebecitu, k rozlišení já-citění od nejá-citění, čímž se dostává prvotnímu chaosu nejprimitivnější organisace“ [Bláha 1927: 124]; ovšem jedná se spíše o konstatování než důslednou analýzu tohoto procesu vedenou s důkladností, kterou známe např. od G. H. Meada.¹²

Jak bylo ukázáno na Bláhově argumentaci v otázce sociologického subjektivismu i objektivismu (viz část Geneze Bláhova noetického stanoviska, zejména argumenty 5. a 6. proti objektivismu), Bláha považuje za nerozhodnutelné, zda komunikace předchází individuálnímu vědomí či naopak vědomí komunikaci. Ovšem má-li introspektivní metoda odolat sociálněkonstruktivistickým námitkám Wittgensteinovým a implikacím závěrů Schutzových a má-li splňovat Bláhovo kritérium objektivity, pak nemůže být záležitostí pouze té části lidské psychiky, kterou Bláha označuje za ryze individuální.

Pokud bychom chtěli na závěr odpovědět na implicitní otázku v názvu textu a říci, zda Bláhovu sociální introspekci pod tlakem Wittgensteinovy (a Schutzovy) argumentace zamítnout jako neprůkaznou nebo naopak ponechat a používat v sociálním bádání, dostaneme poněkud dvojnásobnou odpověď.

Bláhova introspekce jako systém splňuje nároky kladené postulátem intersubjektivní. Můžeme si ji tedy ponechat, metaforicky řečeno, v sociologickém „balíku příručního vědění“.

Pokud se ale ptáme, zda ji přijmout a použít se vším všudy, potom již odpověď není tak jednoznačná. Prvním je technický problém aplikace. Žádného konkrétnějšího návodu než „školenost a cvik ve vědeckém myšlení a metodě“ nebo „velikost osobního života“ [Bláha 1921a: 179, 180] se nám od Bláhy nedostává. To neznamená, že Bláhovo upozornění na doplnění durkheimovského přístupu o rozměr vnitřní zkušenosti se sociálními jevy je bezvýznamné, už jenom proto, že jeho vy-

¹² Mead je jako jeden z prvních rozpracovává dialogickou koncepci já, které označuje jako Self. Self je dialogickou jednotou složek I (nevědomé, pudové, biologické já) a Me (sociální já, předpokládané postoje druhých, osvojené situační kontexty). „I je odpověď organismu na postoje druhých, Me je organizovaný soubor postojů ostatních, které jedinec sám předpokládá.“ [Mead 1967: 175]. Sebevědomí má teprve Self. I je přímé reflexi nepřístupné, je dostupné pouze jako historická figura poté, co poskytl odpověď Me.

hnutí se Scylle objektivismu nekončí u Charybdy relativismu. Ale je třeba jej chápat skutečně spíše jako duchaplné upozornění na limity durkheimovského naturalistického objektivismu.

Druhým závažnějším problémem je plné přijetí Bláhova závěru o praktických výsledcích a aplikaci (nejen introspektivního) sociologického poznání. V tomto okamžiku vyrůstá více otázek než odpovědí, jejichž řešení přesahuje rámec tohoto textu, věnovaného především Bláhově sociální introspekci.

Závěr a diskuse

Na předchozích řádcích jsem se pokusil představit metodu sociální introspekce brněnského sociologa I. A. Bláhy a rekonstruovat teoretické základy, o které se tato metoda opírá. Dále jsem se pokusil shrnout teoretické podmínky její použitelnosti z hlediska dnešní sociologie (alespoň té, která se zabývá analýzou vědění a kultury v užším slova smyslu), charakterizované obecně sociálněkonstruktivistickým přístupem, kladoucím důraz na lingvistickou formu lidského chování.

Základní podmínkou použitelnosti introspektivní metody se ukázalo její intersubjektivní zakotvení. To vyplynulo z analýzy Wittgensteinových argumentů a diskuse fenomenologické metody u Schutze a Patočky v oblasti poznání sociálních vztahů. Bláhovo dílo nám pro takové zakotvení introspektivní metody dává dostatek podkladů, a činí ji tak teoreticky životaschopnou i pro dnešní sociální výzkum. Na druhou stranu nedůsledné metodické rozpracování je faktickým omezením její praktické aplikovatelnosti.

Jedním z konkrétních úkolů, které by bylo zajímavé z Bláhovy teorie rozpracovat, je otázka závaznosti teoretických závěrů pro praxi, což je charakteristický Bláhův závěr. Jestliže je pro verifikaci teoretických poznatků nutná intersubjektivní komunikace (opírající se o předložitelný předmětný důkaz, o sdělitelný smysluplný argument), je třeba se ptát, jakým způsobem lze odvodit závaznost pro morální společenskou praxi. Existuje v této otázce nějaký „verifikační“ princip? Jestliže ano, musí splňovat kritérium intersubjektivnosti?

To vše jsou jistě lidsky důležité a badatelsky zajímavé otázky, jejich zodpovězení však již uhýbá od tématu tohoto textu. V současné chvíli mohu jen doufat, že je v něm obsaženo alespoň vágní vodítko pro jejich zodpovězení.

DUŠAN JANÁK je doktorandem katedry sociologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně. Zabývá se dějinami sociologického myšlení (tématem jeho disertace je sociologie I. A. Bláhy), sociální filozofií a filozofií sociálních věd. V těchto oblastech publikoval několik článků a statí v odborných časopisech.

Literatura

- Barbaras, R. 2005. *Touha a odstup*. Praha: Oikoymenh.
- Bláha, I. A. 1908. „Individuum a společnost.“ *Česká mysl* 9: 437–445.
- Bláha, I. A. 1912a. „Vývoj pozitivnosti v sociologii.“ *Hlídky Času* 7 (190): 6, (231): 6, (248): 6.
- Bláha, I. A. 1912b. „O některých směrech současné sociologie.“ *Česká mysl* 13: 289–305.
- Bláha, I. A. 1912c. „Psychosociologický objektivismus.“ *Česká mysl* 13: 393–405.
- Bláha, I. A. 1912d. „O sociologických metodách.“ *Studentská revue* 6: 74–78, 138–142.
- Bláha, I. A. 1912e. „Kritický realism v sociologii.“ *Česká mysl* 13: 52–58, 172–186.
- Bláha, I. A. 1914. „Psychický vliv městského prostředí.“ *Česká mysl* 15: 7–18.
- Bláha, I. A. 1921a. „Subjektivismus v sociologii.“ *Ruch filosofický* 1: 175–181.
- Bláha, I. A. 1921b. „Problém hodnocení.“ *Naše doba* 28: 658–664, 738–745.
- Bláha, I. A. 1922. *Filosofie mravnosti*. Brno: A. Píša.
- Bláha, I. A. 1927. *Sociologie dětství*. Praha, Brno: Ústřední spolek jednot učitelských na Moravě, Dědictví Komenského v Praze.
- Bláha, I. A. 1928. „O metodě sociologické.“ *Česká mysl* 24: 63–71.
- Bláha, I. A. 1929. „Dnešní stav sociologie a její hlavní problémy.“ *Česká mysl* 25: 407–417.
- Bláha, I. A. 1932. „Sociologický objektivismus.“ *Sociologická revue* 3: 300–310.
- Bláha, I. A. 1937. *Sociologie intelligence*. Praha: Orbis.
- Bláha, I. A. 1939. „Osobnost a dílo E. Chalupného.“ *Sociologická revue* 10: 143–158.
- Bláha, I. A. 1968. *Sociologie*. Praha: Academia.
- Blecha, I. 1996. *Husserl*. Olomouc: Votobia.
- Bourdieu, P. 2003. „Zúčastněná objektivace: Huxleyeho přednáška.“ *Biograf* 11 (30): 3–17.
- Bystrý, Z. 1939. „Soustava a metoda.“ *Sociologická revue* 10: 22–30.
- Dilthey, W. 1967. „Úvod do duchovních věd.“ Pp. 565–606 in I. Hrušovský, M. Zigo (eds.). *Antológia z diel filozofov. Zv. 7, Pozitivismus, voluntarismus, novokantovstvo*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry.
- Durkheim, E. 1926. *Pravidla sociologické metody*. Praha: Orbis.
- Durkheim, E. 1998. *Sociologie a filosofie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Embree, L. 2003. „Konstituce základní kultury.“ Pp. 35–44 in I. Blecha (ed.). *Fenomenologie v pohybu*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Fay, B. 2002. *Současná filosofie sociálních věd*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Galla, K. 1939. „In. A. Bláha a problém intelligence.“ *Sociologická revue* 10: 50–54.
- Hacking, I. 1999. *The Social Construction of What?* Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press.
- Hubík, S. 1994. *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice: František Šalé – Albert.
- Hubík, S. 1999. *Sociologie vědění: základní koncepce a paradigmatata*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Husserl, E. 1993. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda.
- Janák, D. 2004. *Sociologické motivy v díle Ludwiga Wittgensteina – příspěvek k sociologické teorii jazyka a identity*. Magisterská diplomová práce. Brno: FSS MU.
- Kofátek, P. 1992. „Wittgenstein a karteziánský subjekt.“ *Filozofický časopis* 40 (3): 435–456.
- Mead, G. H. 1967. *Mind, Self and Society*. Vol. 1. Chicago, London: Chicago University Press.
- Nohejl, M. 2001. *Lebenswelt a každodennost v sociologii Alreda Schutze*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Patočka, J. 1993. „Husserlova fenomenologie, fenomenologická filosofie a Karteziánské meditace.“ Pp. 161–190 in E. Husserl. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda.
- Pechar, J. 1993. „K vztahu Wittgensteinova Traktátu a Filosofických zkoumání.“ *Filozofický časopis* 41 (5): 761–780.
- Petrusek, M. 1996. „Sociologie interpretativní.“ Pp. 1068–1069 in *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum.

- Putnam, H., R. Rorty. 1997. *Co po metafyzice?* Bratislava: Archa.
- Quine, W. V. O. 1994. *Hledání pravdy*. Praha: Hermann a synové.
- Rorty, R. 2000. *Filozofia a zrkadlo prírody*. Bratislava: Kalligram.
- Sedlák, J. 1995. *Inocenc Arnošt Bláha*. Brno: Nadace Universitas Masarykiana.
- Wittgenstein, L. 1993a. *Filosofická zkoumání*. Praha: FÚ AV ČR. (odkazováno také jako FZ)
- Wittgenstein, L. 1993b. *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Oikymenh.