

Abstract: The following text deals with the method of social introspection 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 the understanding of social reality. The application of the Wittgenstein's argument against the private language as a critique of the introspective perspective and a brief analysis of the phenomenological approach in sociology will help to assess the boundaries of this approach. Theoretical conclusions of application of the introspection method in sociology are drawn at the end of the text thus allowing to assess applicability of the Blaha's own method.

Sociální introspekce I. A. Bláhy a Wittgensteinův argument proti soukromému jazyku. Poznámky k introspektivnímu přístupu v sociálních vědách.

Odstraněno: In

Sociální introspekce – asi nejzajímavější příspěvek českého sociologa a zakladatele brněnské katedry sociologie I. A. 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 jeho významu z pohledu (nejen) současné sociologie se však zatím nedočkal.

První, co nás při pokusu studovat Bláhovu metodu sociální introspekce překvapí, je skutečnost, že v jeho díle nenalezneme pasáž, popisující zevrubně tuto metodu. 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 situacích, kde vystupoval v typické situaci příslušníka inteligence (Bláha 1937:7).

Komentář [s1]: Chybí mi nějaký obecnější úvod. Zdá se mi, že až příliš rychle a trochu násilně se pouštíš do analýzy. Možná bych doporučil na začátek pár úvodních slov o Bláhovi, něco co je naznačeno v začátku kapitoly „Geneze Bláhova noetického stanoviska“

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. Ostatně podobně i Durkheim nejprve sepsal *Q* společenské dělby 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, přičemž za klíčové z argumentačního hlediska považují zejména Bláhovy práce z počátků dvacátých let 20. Století (Bláha 1921a, Bláha 1921b, Bláha 1922)

Odstraněno: O společenské dělby práce

Komentář [s2]: Změnil jsem na kurzivu

Odstraněno:

Odstraněno: Pravidlech sociologické metody

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 jeho samostatnosti vzhledem ke společenským silám, si zachoval kritický odstup. Podobně zdrženlivě se stavěl i k Masarykovu psychologismu, zdůrazňujícímu roli velkých osobností - charismatických 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. století¹ a obsahově se jeho pozice nijak výrazně nemění ani v následujících obdobích. Argumentaci v otázce vztahu individua a společnosti lze rozdělit na dvě části takto:² (I) Proti subjektivismu, tj. „atomistické redukci společenských jevů na individuální hnutí“¹, 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, čímž zbavuje sociální jevy jejich sociálnosti a sociologii o důvod vědecké existence. Zde používá Durkheimův argument, že takovéto redukcionistické snahy jsou podobné snahám redukovat biologii na kapitulu 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 psychosociologické interakce, aspoň ve své nejprimitivnější formě, (6) není dokázáno, že by tato interakce existovala před vznikem individuálního vědomí.

V krajních verzích obou teorií se tedy 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 noetický 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). 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

Komentář [s3]: Zní to jako jeho formulace, nemělo by to být v uvozovkách?

Odstraněno: učiněna přísně induktivní nejen ad hoc

¹ Jedná se zejména o články: Bláha, In., A. 1908. „Individuum a společnost.“; Bláha, In. A. 1912a. „Vývoj pozitivnosti v sociologii.“; Bláha, In. A. 1912b. „O některých směrech současné sociologie.“; Bláha, In., A. 1912. „Psychosociologický objektivismus.“; Bláha, In., A. 1912d. „O sociologických metodách.“; Bláha, In., A. 1912. „Kritický realism v sociologii.“

² Srovnej zejména Bláha, In., A. 1912b.

své sociologické dráhy plně ztotožňuje, a v otázce metody je objektivistou durkheimovského typu. V článku „O sociologických metodách“ se můžeme dočíst, že „nejvyšší stupeň vědecké přesnosti podává číslice, statistika.“ (Bláha 1912d: 75), a v podaném výčtu sociologických metod uvádí vedle pozorování, při němž „pozorovatel 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.

Odstraněno: Nejvyšší

Odstraněno: Pozorovatel

Ve dvacátých letech k těmto Durkheimovským požadavkům Bláha připojuje opatrně tvrzení, že k plnému poznání sociálních jevů nestačí objektivní pozorování, protože společnost existuje jedinečně skrze nás, jedinečně 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 sociálně introspektivní metoda.

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.

Komentář [s4]: Nechápu, proč se kapitola jmenuje Sociální introspekce, když v textu není ani jednou tento pojem použit, i když chápu, že je to „o tom“. Trošku to čtenáře mate

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 a 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.

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)

Psychické záležitosti nejsou měřitelné, ale spíše prožitelné. Prožitek sociologa při poznávání sociální reality se však liší od běžného prožitku člověka, který nezachycuje jsoucno v jeho obecné platnosti proto, že poznání neodsouhlasil 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.

Komentář [s5]: Tady se mi líbí, že ukazuješ na dva důležité prvky, kterým pak věnuješ dvě samostatné kapitoly, to je přehledné a usnadňuje to orientaci v textu

Objektivita introspektivního poznání

Své pojetí objektivit y 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).

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, nicméně kompaktní teoretické jádro jeho koncepce objektivit y je v souladu se současným procesuálním a dialogickým pojetím: Objektivní pravda proto vzniká v dialogu různých názorů a čím více stran se do diskursu zapojí, tím je poznání objektivnější. Bylo by zkrslující prohlásit, že Bláha odmítl korespondenční teorii pravdy příklonem ke konsensuálnímu pojetí. Stejně zkrslující by však bylo domnívat se, že objektivní pravdu připisuje jako vlastnost korespondence vět a na subjektu nezávislé reality, kterou zobrazují.

To je koneckonců patrné i z jeho konstruktivistického pojetí vzniku obecných pojmů jako důsledku společenského života:

„Proto, že jest pravda, krása, dobro, víme, že jest společnost. V tom, že všichni prahneme 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 dichotomií líbí/nelíbí, příjemné/nepříjemné. Řečeno dnešním jazykem, totalita jako perspektiva rozumu není biologickou vlastností člověka, nýbrž vlastností sociální. Nezrodila se v hlavách filosofů, ale **vznikla** spontánně, genezí obecných pojmů skrze sociální život.

Vystoupení ze jsoucna Bláha popisuje jako jakýsi vědecký experiment s vlastnostmi vědeckého, metodického prožívání (Bláha 1921a). 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 zásadní požadavek jako Husserlovo zdržení se generální teze světa.

Pokud však má být prožitek zdrojem objektivního poznání ve výše uvedeném smyslu objektivit y, 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 (1912a, 1921a) ještě v duchu spekulativního postupu.

Komentář [s6]: Možná by zde byla vhodná nějaká reference, kdo se přiklání k dialogickému pojetí objektivit y

Odstraněno: tím je větší šance na objektivitu

Tolik k Bláhovu pojetí objektivitu v kontextu poznání plynoucího z prožitku. Otázka závaznosti poznání pro jednání poznávajícího subjektu není v kontextu dnešní sociologie tolik zajímavá, nicméně 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 rozeberu.

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 svoji vědeckou rozvahou nad ním.“ (Bláha 1921a: 180)

Člověk pomocí specifického introspektivního kroku, se odloučí od prožívaného jsoucna, aby získal možnost o něm zvenčí něco pozitivního říci a opět se v rovině 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.

„...svět sociální jest zvláštní povahy. Není jen světem našeho poznání, nýbrž též světem naší praxe. (...) Abychom mohli správně jednat, jest nutno nejen znát objektivní mravní jsoucno, a pojat je v sebe, nýbrž i, nemá-li zůstat při pouhém poznání, při pouhé teorii, ..., jest třeba vědomím svým a svědomím navázat na objektivně dosažený mravní vývoj, subjektivním zmocněním se ho udržovat ho stále živoucím, což neznamená 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 tvrzení, že *„...sociolog 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)

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 školovým 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 á la Rusko. (Bláha 1921a) 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 Patočkova 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 (Nohejl 2001). Husserlův pokus nalezneme zejména v páté meditaci jeho Karteziánských meditací (Husserl 1993), nazvané „Odhalení transcendentální sféry bytí jako monadologické intersubjektivitý“. Zde pro objasnění intersubjektivit 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.

Husserlův žák a jeden z nejvýznamnějších českých fenomenologů Jan Patočka konstatoval, že kritiku Husserlovy koncepce intersubjektivitý „*podal nejobširnějším a nejrozmanitějším způsobem A. Schutz.*“ (Patočka 1993: 184), který jako první přenesl fenomenologii na pole čisté 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 vlastní já a cizí 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 neurčitě 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 subjektivitý, předpokládá to, že mám noematicky (noema = u Husserla vždy již konstituovaná jednota smyslu určitého předmětu či jeho aspektu v proudu vědomí i po fenomenologické redukcí.³) již před sebou já jako cizí, zkonstruovat cizost tohoto já z vlastního já je problém, který je asi neřešitelný – úplně nový element smyslu nelze přece převést na něco jiného.*“ (Patočka 1993: 184)

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 subjektivitý „já“ do lokality „ty“ mizí „ty“ jako takové a stává se z něj „já“. Rozdíl „ty“ – „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

³ 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.

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 intersubjektivity“:

„Toto mundánní pojetí intersubjektivitě 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 intersubjektívni společenství tím, že si uvědomuje zásadní tělesné podobnosti s druhými lidmi. Schutz naopak chápe intersubjektivitu jako jeden z nezákladnějších konstitutivních rysů společnosti a tvrdí, že „můj svět života není mým soukromým světem, nýbrž světem, který je od počátku intersubjektívni“.“ (Nohejl 2001: 54)

Zakotvením introspektivní metody sociální analýzy na postulátu mundánní intersubjektivitě 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.

Možnosti a meze introspektivní metody 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 filosofickém, 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 filosofického vyrovnání se s pozitivismem. Toto vyrovnání sehrálo významnou roli při formulaci základů interpretativního sociologického paradigmatu. Wittgenstein je dále nejen důležitou postavou analytické filosofie, ale zároveň jednou z klíčových postav postmoderního obratu k jazyku (Hubík 1994) a je jedním z prvních představitelů sociálně konstruktivistického paradigmatu⁴. Snad nepřeženu, když si dovoluji tvrdit, že v současné sociálně vědní teorii převládá konstruktivistická představa o společnosti a pragmatická více než obrazová představa 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 1993). 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. Filosofická zkoumání netvoří jednoduše 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

Komentář [s7]: V této kapitole je toho příliš mnoho řečeno pouze v názacích. Asi bych vypustil termíny prezentace, apercepce a reciprocity perspektiv, jestliže je nevysvětluješ. Předpokládáš, že čtenář zná Schutze, což nemusí být pravda. Já ten problém znám. Stručně vysvětlit pojmy, které se zdají být zásadní v Schutzově sociologii, ale v textu nehrají ústřední roli, je velký problém a proto se ptám, zda-by některé z nich nešlo vypustit a raději více vysvětlit vztah introspekce a intersubjektivitě

Komentář [s8]: Asi bych vypustil ten úvod věty: „Snad nepřeženu, když si dovoluji tvrdit“ a místo toho bych zvolil čisté konstatování o převaze konstruktivistického paradigmatu opřeneho o reference.

Naformátováno: Písmo: Kurzíva

⁴ Z našich autorů se Wittgensteinovým vlivem na sociologii (skrže P. Winche) zabýval např. Hubík (Hubík, 1999) a marginálně na Wittgensteinův sociologický význam upozornil ve slovníkovém hesle M. Petrušek (Petrušek 1996: 1068). Sociologickému rozměru Wittgensteinovy koncepce jazyka a subjektivity je věnována má diplomová práce na FSS v Brně (Janák 2004).

pravidlem připadají zejména §§ 189 – 242, soukromé řeči a diskurzu o pocitech §§243 – 421.⁵

Komentář [s9]: Tyto poslední dvě věty o členění a stavbě FZ do paragrafů bych dal rozhodně do poznámek, nikoliv do hlavního textu

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: §7 a n.) 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: §23 a n.)

Protože každá hra i každý jazyk mají svá pravidla, musí pravidla a řád vést i v té nejnágnější větě (FZ: §98). Co je to pravidlo, vysvětluje Wittgenstein pravidelností (FZ: §§205 -209). Např. snažím-li se porozumět cizí řeči, pro níž 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.

Odstraněno: i

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

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)

Pravidlem se lze řídit jedinečně 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.⁶ U soukromého jazyka /Wittgenstein chápe jazyk jako jazykovou hru –tj. řeč i činnosti s nimiž je spjata (FZ: §7)/, 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 chce vést deník o

⁵ Vzhledem k formální struktuře Filozofických zkoumání budu u tohoto díla odkazovat pouze zkratkou FZ a uvedením čísla příslušného paragrafu.

⁶ Kdybychom tomu chtěli zabránit, muselo by být doplněno dalším pravidlem určujícím jeho interpretaci a toto pravidlo zase dalším a tak dále ad infinitum.

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 jedná podle určitého pravidla) v obvyklém smyslu zde nemůže být řeč, protože „(...) *zdivodnění 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 jedním 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 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.

Odstraněno: Jestliže

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 sebedestrukce Wittgensteinova argumentu při aplikaci na společenský celek není pro nás ale důležitý a nebudeme mu věnovat další pozornost.⁷

Komentář [s10]: V začátku věty zřejmě chybí příslušný pád „o možnostech subjektu“ a čárka

Wittgensteinovy argumenty směřují proti představě sebe-vědomí karteziánského typu, jakožto sféry naprosté transparence 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?

Komentář [s11]: Tato předchozí věta je velmi pěkná 😊

Odstraněno: .

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.

Komentář [s12]: Celý odstavec je pěkný 😊

Naformátováno: Písmo: Kurzíva

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 jazyková hra je danost, proud života, 'prafenomén', za nějž nelze jít (FZ: §§654-656).

P. Koťátko vznesl oprávněnou námitku, proč by někdo jiný nemohl žádat, abychom za primitivní fakt přijali transparentnost a určitost svých dojmů a

⁷ Tímto aspektem se částečně zabýval P. Koťátko (Koťátko 1992) i já (Janák 2004).

jednotu interního života jedince (Kofátko 1992). Takovéto východisko své filosofie přijali např. Descartes nebo Husserl.

Tato 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. Tuto teorii Wittgenstein pracovává ve svém ranném díle - *Traktátu* (Wittgenstein 1993b), ovšem později ji zcela opouští a ve *Filosofických zkoumáních* nabízí zcela odlišnou – tj. pragmatickou představu o jazyce.⁸ Obrazová teorie vztahuje smysl věty k předmětům, pragmatická teorie k použití v určité situaci.

Naformátováno: Písmo:
Kurzíva

Naformátováno: Písmo:
Kurzíva

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 o reálné možnosti přesného jazyka a dále o jasné rozhodnutelnosti o pravdivosti či nepravdivosti výroku. Předpoklad základních prvků světa byl nutný, protože jedině ony zaručují, že svět má pevnou strukturu. Kolaps obrazové teorie u Wittgensteina vedl k nepotvrzení předpokladu pevné struktury světa a k sociálně-konstruktivistickému 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 jedině 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.“ (§293)

Wittgenstein se tímto příkladem a dalšími snaží diskvalifikovat možnost mluvit o soukromých pocitech s intencí obrazové teorie jazyka.

Pokud uznáme námitky P. Kofátka 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 však dosti problematická. Jak ukazují výše uvedené Schutzovy a Patočkovy závěry, pro konstituci sociality na platformě čisté subjektivity bude muset být zaveden nový postulát intersubjektivity.

Odstraněno: t

Teoretické implikace

Introspektivní metoda musí tedy v oblasti poznávání a popisu sociální reality intersubjektivitu postulovat jako primitivní fakt.

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.

⁸ Kontinuitou a rozdíly Traktátu a Filosofických zkoumáních se zabýval J. Pechar (Pechar 1993).

Subjekt zkoumání musí vždy nějakým způsobem zahrnovat moment intersubjektivní. To znamená, že buď nelze připustit fenomenologickou redukci v Husserlovské radikálnosti, která vede k mimosvětskému postoji, tedy zkoumající subjekt musí i po reduktivních fenomenologických krocích stále participovat na intersubjektivních sociálních vztazích, nebo musíme změnit koncepci zkoumající subjektivní, tj. subjekt pojímat nikoli jako jednotu, ale jako fatálně rozštěpenou oblast vedoucí otevřený dialog (komunikující) uvnitř sebe sama.

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 teoretickými možnostmi 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 teorii 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.*

Bláhovo řešení můžeme filosoficky označit za svým způsobem heideggerovské. Tento možná nejvýznamnější Husserlův žák se pokusil Husserlův problém, jímž je zmizení lidskosti a sociálnosti badatele i ostatních lidí, kteří se po provedení transcendentální epoché (fenomenologické redukce) mění ve fenomény a ve svém lidství (obsahující strukturu smyslu cizí já a vlastní já) mizí, vyřešit. Heidegger nezaujal mimosvětskou (transcendentální) pozici Husserlovu, ale pozici světskou, která mu umožnila analyzovat lidskou situaci ve světě, s důrazem na praktičnost lidského jednání (Nohejl 2001:27). Ontologickou otázku po bytí Heidegger vztáhnul na jsoucno, jehož modem bytí je samotné tázání po bytí, na nás samotné. Toto jsoucno ve svém stěžejním díle *Bytí a čas* Heidegger terminologicky označil jako pobyť. Je to jsoucno, které se už určitým porozuměním bytí vyznačuje (dokáže se na něj zeptat) a otázka po bytí předpokládá projasnění otázky po jsoucnu, které se po bytí táže (Biemel 1995). Tázající se po bytí se vyznačuje nejen tím, že je, ale zejména tím, že mu o bytí jde. Takto se Heidegger pracovává k vnitrosvětské analýze člověka v jeho praktické dimenzi.

Podobně Bláha rozpoznává sociální život jako sféru, v níž poznávající vždy participuje nejen 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 mějakožto-chtějícího-a-jednajícího v určitých sociálních situacích. Nikoli nahlédnutí a analýza čistých obsahů vědomí, čistých fenoménů.

Komentář [s13]: Cíl studie by měl být popsán na začátku ne? Může být zopakován i na konci, ale měl by být i na začátku.

Jak ale potom chápat jeho výše citovaný požadavek „... *nad jsoucnou 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 jsoucnou 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 jsoucná tedy není husserlovsky radikální, ale jaké potom je? Jak probíhá? Jedná se spíše o pokus reflexivního uchopení vlastního jednání, chtění a citění (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), které pracuje s neobjektivnějšími získanými pojmy. Je to pohled z pozice objektivního, tj. nadindividuálního, pozorovatele.

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). 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 organizace*“ (Bláha 1927: 124); ovšem jedná se spíše o konstatování než důslednou analýzu tohoto procesu vedenou s důkladností, kterou známe např. od G. H. Meada⁹.

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 sociálně konstruktivistickým 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.

Závěr a diskuse

V tomto textu (případně v této studii) 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

Odstraněno: Na předchozích řádcích

⁹ Mead je jako jeden z prvních rozpracovává dialogickou koncepcí 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 poskytlo odpověď Me.

její použitelnosti z hlediska dnešní sociologie (alespoň té, která se zabývá analýzou vědění a kultury v užším slova smyslu), charakterizované obecně sociálně konstruktivistickým 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 životaschopnou i pro dnešní sociální výzkum, na druhou stranu Bláhovo nedůsledné teoretické a metodické rozpracování této metody je faktickým omezením její další 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 (viz část Závaznost introspektivního poznání pro praxi). 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 intersubjektivní?

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

Biemel, W. 1995. *Martin Heidegger*. Praha: Mladá fronta.

Bláha, In., A. 1908. „Individuum a společnost.“ *Česká mysl*, str. 437-445.

Bláha, In. A. 1912a. „Vývoj pozitivnosti v sociologii.“ *Hlídky Času*. Číslo 190., 231., 248.

Bláha, In. A. 1912b. „O některých směrech současné sociologie.“ *Česká mysl*, roč. XIII, str. 289 – 305.

Bláha, In., A. 1912c. „Psychosociologický objektivism.“ *Česká mysl*, roč. XIII, str. 393 – 405.

Bláha, In., A. 1912d. „O sociologických metodách.“ *Studentská revue*, str. 74 – 78, 138 – 142.

Bláha, In., A. 1912e. „Kritický realism v sociologii.“ *Česká mysl*. Str. 52-58, 172-186

Bláha, In., A. 1921a. „Subjektivism v sociologii.“ *Ruch filosofický*. roč. I. str. 175 – 181.,

Bláha, In. A. 1921b. „Problém hodnocení.“ *Naše doba*. str. 658 – 664, 738 - 745.

Bláha, In. A. 1922. *Filosofie Mravnosti*. Brno: Piša.

Bláha, In. A. 1927. *Sociologie dětství*. Praha, Brno: Ústřední spolek jednot učitelských na Moravě, Dědictví Komenského v Praze.

Bláha, In. A. 1928. „O metodě sociologické.“ *Česká mysl*. roč. XXIV, str. 63 – 71.

Bláha, In., A. 1932. „Sociologický objektivismus.“ *Sociologická revue*. roč. III. Str. 300 – 310.

Bláha, In., A. 1937. *Sociologie inteligence*. Praha: Orbis.

Bláha, In., A. 1939. „Osobnost a dílo E. Chalupného.“ *Sociologická revue*. Roč. X., str. 143 - 158

Bláha, In., A. 1968. *Sociologie*. Praha: Academia.

Bystrý, Z. 1939. „Soustava a metoda.“ *Sociologická revue*. Roč. X, str. 22 – 30.

Durkheim, E. 1998. *Sociologie a filosofie*. Praha: SLON.

Galla, K. 1939. „In. A. Bláha a problém inteligence.“ *Sociologická revue*. Roč. X, str. 50 – 54.

Hubík, S. 1994. *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice: Albert.

Hubík, S. 1999. *Sociologie vědění: základní koncepce a paradigmata*. Praha: Slon.

Husserl, E. 1993. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda. Str. 87 – 144.

Janák, D. 2004. *Sociologické motivy v díle Ludwiga Wittgensteina – příspěvek k sociologické teorii jazyka a identity*. – magisterská diplomová práce. Brno: FSS MU.

Kořátko, P. 1992. „Wittgenstein a karteziánský subjekt.“ *Filozofický časopis*, č. 3, str. 435 – 456.

Mead, G. H. 1967. *Mind, Self and Society*. Vol. 1. Chicago, London: Chicago Univ. Press

- Nohejl, M. 2001. *Lebenswelt a každodennost v sociologii Alreda Schutze*. Praha: Slon.
- Patočka, J. 1993. „Husserlova fenomenologie, fenomenologická filosofie a „Karteziánské meditace“.“ In: Husserl, E. 1993. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda. Str. 161 – 190.
- Pechar, J. 1993. „K vztahu Wittgensteinova Traktátu a filosofických zkoumání.“ *Filozofický časopis*. č.5, str. 761-780.
- Petrusek, M. 1996. „Sociologie interpretativní.“ – slovníkové heslo. In: *Velký sociologický slovník*. Praha. Karolinum.. str. 1068 – 1069.
- Sedlák, J. 1995. *Inocenc Arnošt Bláha*. Brno: Nadace Universitas Masarykiana.
- Wittgenstein, L. 1993. *Filozofická zkoumání*. Praha: FÚ AV ČR
- Wittgenstein, L. 1993b. *Tractatus logico-philosophicus*. Praha. Oikúmené.

Celkově text hodnotím velmi kladně co se týče její stavby a struktury. Co se týče argumentace, tak tam jsem si není moc jistý, ale asi je to tím, že text je dost složitý, a jelikož nejsem odborník na Wittgensteina, těžko se mi to hodnotí. Musím se přiznat, že jedno přečtení je málo☺ Asi bych více vyzdvihl hlavní argumenty. Zkus si text ještě jednou přečíst a zkus odpovědět na otázku, na čem je založena metoda sociální introspekce u Bláhy a v jaké podobě má význam i pro dnešní sociologii v kontextu fenomenologické sociologie a sociologie jazyka? Trošku mi chybí kontext, jak se dnes sociologie vyrovnává s neúspěchem hledání objektivní sociologické metody. Ale to asi nebylo cílem práce, ale ber to jako námět do diskuze a na inspiraci☺ Hodně zdaru, těším se na zítra.