

HORST JÜRGEN HELLE

CHÁPAJÍCÍ SOCIOLOGIE A TEORIE SYMBOLICKÉ INTERAKCE

1. ÚKOLY SOCIOLOGICKÉ TEORIE – NATURALISMUS, NEBO PROBABILISMUS?

Abychom mohli do pestré rozmanitosti sociologických teorií zařadit ten typ sociologie, který je od dob Maxe Webera označován jako „chápající sociologie“ (Weber, 1968b), mohli bychom navzájem srovnat různá kritéria, která se v různých kombinacích používají pro posouzení teorie. Vědecká teorie všeobecně a sociologická teorie zvlášť se na příklad hodnotí podle nároku, že má být pravdivá, falsifikovatelná, pojmově jasná, adekvátní skutečnosti, použitelná, nehodnotící a nemá zaujímat stranicko-politická stanoviska. Samozřejmě si tento výčet kritérií nečiní nárok na úplnost. Nechme však tuto neuspořádanou rozmanitost stranou a místo ní se zabývejme porovnáním dvou alternativ: Různá chápání teorie se seskupují do dvou pozic s různě orientovanou formulací úkolu. V jednom případě chce sociologická teorie jen „vysvětlovat“, v druhém případě má umožňovat též „chápání“ (Verstehen).

Emile Durkheim (1858 — 1917) formuloval pravidla tvorby sociologické teorie, s jejíž pomocí se snaží o kausální vysvětlení. Za tím účelem formuluje premisy, že

- a) Sociologové mají poznávat sociální fakta, která existují nezávisle na tom, jaký dojem si o nich sociolog učiní.
- b) Tato sociální fakta mají „věčný charakter“ potud, že kladou odpor vůli jednajícího jednotlivce, takže se s ním výslovně setkávají jako „objekty“.
- c) Takže ve vztahu k poznávanému zůstává jak pozorovatel jako subjekt (dle a), tak i pozorovaný jako lidský „objekt“ (dle b) bez vlivu.
- d) Poznávaný jev splňuje jednu z obecných potřeb sociálního „organismu“, za který je společnost považována, a potud má funkci (Smelser 1976: 40, 49, 57).

Durkheim je pozitivista, když se domnívá, že sociální fakta existují nezávisle na subjektu, který nabývá zkušenosti a poznává, že se vlivy

zkoumajícího vědomí na jeho předmět dají vyřadit, nebo beze škod ignorovat. Tato představa o vztahu mezi badatelem a předmětem má za následek, že postoj chápání je nejen nežádoucí, ale také nesmyslný a zbytečný, a sice tím spíš, že též jednotlivci, podléhající sociálním faktům, už „ex definitione“ nemají na tato fakta žádný vliv, protože ta kládou odpor vůli jednotlivce. Zatím co tedy cíl chápání je přehlížen, dostává se do centra tvorby teorie úkol vysvětlení: je nutno ukázat sledy příčiny a účinku, aby se jeden studovaný jev dal vysvětlit jako jev vyvolaný jiným jevem. Tento teoretický postup musí být dle Durkheima založen jako kauzální analýza, aby vedl k vysvětlení. Durkheim zakládá sociologický funkcionalismus tím, že pokládá kolektivní potřeby — např. potřebu mechanické solidarity — za příčiny a potom pomocí uspokojování těchto potřeb na základě dělby práce přikazuje sociálním jevům — např. právu opaty — jejich funkci: potřeba solidarity je příčinou toho, že funkce „opaty vůči odchylkám“ se spojuje s právem. Takto je existence práva opaty kauzálně vysvětlitelná.

Max Weber (1864 — 1920), ačkoliv je obhájcem chápání jakožto úkolu sociologické teorie, nikterak neodmítá snahy o vysvětlení. Vysvětlování však nestačí, ono je prostředkem procesu poznávání, nikoliv jeho cílem. Jestliže sociolog formuluje „v pravidlech vyjádřené, adekvátní příčinné souvislosti“ (Weber 1968a: 179) bez ohledu na to, zda je pak nazve nebo nenazve „zákonem“, Max Weber mu vytýká,

„že objektivní“ přístup ke kulturním procesům v tom smyslu, že za ideální účel vědecké práce se má považovat redukce empirického na „zákony“, je nesmyslný. Není tomu tak, jak se často tvrdí, protože kulturní procesy, anebo třeba duchovní procesy by „objektivně“ probíhaly méně zákonitě (než procesy přirodní, pozn. aut.), nýbrž proto, že 1) poznání sociálních zákonů není poznáním sociální skutečnosti, nýbrž jen jednou z různých pomůcek, kterou naše myšlení za tímto účelem potřebuje, a protože 2) žádné poznávání kulturních procesů není myslitelné jinak, než na základě významu, který pro nás má vždy individuálně utvářená skutečnost života v určitých jednotlivých vztazích. To, v jakém smyslu a v jakých vztazích tomu tak je, to nám však žádný zákon neodhaluje, protože to se rozhoduje podle představ o hodnotách, z jejichž hlediska „kulturu“ konkrétně uvažujeme. „Kultura“ je z hlediska člověka konečný výsek z nesmyslné nekonečnosti světového dění, jemuž je přisuzován smysl a význam“ (Weber 1968a: 180).

Od Durkheimova pozitivismu — kterým se Max Weber ostatně explicitně vůbec nezabýval — vede k chápající sociologii výslovné zohlednění významu, který má vyšetřovaný jev pro nás, tj. pro pozorovatele. To, jaký smysl tomuto jevu přisoudíme, „se rozhoduje podle hodnotových představ, podle nichž „kulturu“ . . . uvažujeme“. Pozorovatel, kterého viděl Durkheim jako nezúčastněného pasivního registrátora podobného zvukové filmové kameře, je u Maxe Webera aktivně chápajícím subjektem.

Avšak ani pozorovaný subjekt neopouští Max Weber v pasivitě, kterou mu přisuzuje Durkheim. Tato difference souvisí s rozdíly v akceptování úkolu. Zatím co Durkheim chce všechny psychologické otázky s krajní striktností vykázat ze sociologie, vidí Weber úlohu chápající sociologie také v tom, aby studovala takové meziindividuální procesy:

„Neboť za její specifický objekt nepovažujeme libovolný druh „vnitřní situace“ nebo vnějšího chování, nýbrž: jednání. „Jednání“ však, včetně chtěné nečinnosti a strpění, znamená vždy pochopitelné chování k objektům, to jest

takové chování, které je specifikované určitým subjektivním smyslem, i kdyby šlo o více či méně nepozorované „existovavší“ nebo „míněný smysl“ (Weber 1968: 429).

Jednající člověk, kterého je tedy nutno nejen pozorovat, ale také chápat, není, tak jako u Durkheima, pasivně a bez vlivu vystaven sociálním faktům, které odolávají jeho vůli, nýbrž konstituuje u Maxe Webera aktivně předmět poznávání tím, že jedná. Tento postup propůjčování významu musí sociolog jako pozorovatel aktivně reprodukovat, aby ho mohl pochopitelně vyložit. (Smelser 1976: 49).

Jak tedy odpovědět na otázku po úkolech sociologické teorie? Má se teorie posuzovat především podle toho, zda pomáhá sociální skutečnost v y s v ě t l o v a t? Pak musí být cílem teorie zobrazit skutečnost řadou navzájem k sobě vztazných vět tak, aby znalost teorie zahrnovala znalost skutečnosti. S teorií nutno souhlasit, jestliže se její pravdivost prokáže v tom, že ukázané pravidelnosti a kausální spojení příčin a jejich účinků reprodukuje to, co nevyhnutelně charakterizuje skutečnost. Anebo se má teorie posuzovat především podle toho, do jaké míry umožňuje chápat sociální skutečnost? Pak se teorie dostává do polohy instrumentaria, s jehož pomocí si sociolog zpřístupňuje potenciály skutečnosti, a ukazuje tedy možnosti, které se ve skutečnosti mohou vyskytovat, avšak to, co je uskutečněno, je od těchto možností víceméně vzdáleno. Znalost teorie lze v kontextu v y s v ě t l e n í připodobnit pohledu do zrcadla, které splňuje svou úlohu, když skutečnost odráží co možná jasně a bez deformací. V kontextu p o c h o p e n í odpovídá znalost teorie jistotě v zacházení s hodnotovými vztahy, které dávají smysl, a dá se srovnat s pohledem v dalekohledu.

Tuto konfrontaci dostaneme též z otázky po poměru mezi teorií a skutečností (Zijderveld 1975: 200). Úlohu v ě r n ě h o zobrazení skutečnosti klade teorii n a t u r a l i s m u s. Ideální typy Maxe Webera, které výslovně nechtějí být odrazem empiricky zjistitelné skutečnosti, dávají do rukou sociologa měřítko, jimž skutečnost s určitou p r a v d ě p o d o b n o s t í ve větší či menší aproximaci odpovídá. V novokantovství Maxe Webera je poměr mezi teorií a skutečností nazírán nikoliv naturalisticky, nýbrž p r o b a b i l i s t i c k y. To má důsledky pro metodu tvorby teorie.

2. POSTUP TVORBY TEORIE – REDUKCIONISTICKÁ, NEBO EMERGENTNÍ SOCIOLOGIE?

Probabilismus v chápaající sociologii Maxe Webera je vidět na četnosti, se kterou při tvorbě svých konceptů používá slovo „šance“. Tak na příklad je pro Maxe Webera panství „šancí“ najít příslušnost pro určitý příkaz (Weber 1968c: 475). Max Weber nevidí mnohvrstevnost skutečnosti, zohledněnou probabilismem, zachovánu, jestliže při tvorbě teorie dochází k „redukování empirického na zákony“ (Weber 1968: 180). Redukce je převádění obtížně přehledných souvislostí na skutečně nebo domněle jednoduchý model vysvětlení, který však byl většinou získán z předmětů

nepatřících do sociální vědy. Raná sociologie skýtá množství příkladů redukcionistického způsobu vysvětlování: Comte stanovil původně pro svou sociologii název „Physique sociale“, Schäffle psal „Stavbu a život sociálního těla“ (Comte 1842). Tak se fyzika a biologie staly vzorem pro sociologii.

U Comta slouží kromě toho zákony mechaniky jako model pro vysvětlení společnosti. Comte to zdůvodňuje programem pozitivismu, aby se totiž podporovala „la connaissance générale de l'ordre humain et de l'ordre universel“ (Comte 1842: 379).

Lidský řád postrádá Comte v porevoluční společnosti Francie, avšak řád univerza považuje na základě poznatků přírodních věd za prokázaný. Proto požaduje podřízení lidského řádu pod řád univerza. Protože řád přírody je pro něj vzorem pro řád společnosti, který si slibuje, může být i teorie přírody vzorem pro teorii společnosti. Tento redukcionismus dlouhou dobu charakterizoval přírodovědecky orientovanou sociologii. Albert Schäffle, Paul von Lilienfeld a jiní se kromě mechaniky opírali o fyziologii, Herbert Spencer o biologii atd. Svědky tohoto postupu tvorby teorie jsou takové pojmy jako dynamika, koheze, mechanické, organické, funkce a systém.

Anton Zijderveld poukázal na to, že redukcionistické podřizování sociální skutečnosti řádu přírody není jen znakem minulých raných fází sociologické tvorby teorie, nýbrž charakterizuje (nejen v USA) i nadále velmi vlivný směr teorie (Zijderveld 1975: 177ff).

Sociologie v USA, hnaná jak se zdá pocitem méněcennosti, že v porovnání s přírodními vědami není skutečnou „exaktní“ vědou (science), se po celá desetiletí podrobovala téměř nepopiratelnému vlivu novopositivisty George A. Lundberga (Zijderveld 1975: 19).

Comtovo učení o vztahu mezi přírodou a společností je, dle Zijdervelda, nezměněně tradováno:

„Tak jako příroda vykazuje uniformitu, je i sociální skutečnost uspořádána dle pravidelností. Sociologie je prý s pomocí rozumně sestavených technik výzkumu schopná tyto uniformity objevit a formulovat je v zákonech. Tyto zákonitosti nejsou nazírány jako analytická zákonitost, vtiskávaná skutečnosti vědeckých pojmovým aparátem a metodami — tak, jak je tomu u Maxe Webera a po něm v zásadě též u Talcotta Parsonse — nýbrž jsou považovány za inherentní řád sociální skutečnosti. Behaviorista B. F. Skinner vysvětluje, proč je nutno trvat na takto hypostasované zákonitosti. Je nutno předpokládat, že sociální skutečnost je uniformní, protože jinak by kvantitativní metody nesouhlasily! S odzbrojující poctivostí Skinner říká: „But order is not only a possible end product, it is a working assumption, which must be adopted at the very start... If we are to use the methods of science in the field of human affairs, we must assume that behavior is lawful and determined...“ (Zijderveld 1975: 21).

Jestliže však nepředpokládáme, že sociální skutečnost je určena a determinována zákony, nemůžeme přenášet metody přírodních věd na sociologickou tvorbu teorie, nemůžeme tedy provádět žádný přírodovědecký redukcionismus. Walter L. Bühl přiznává „oběma velkým strategiím vysvětlování — „redukcionismu“ a „emergentismu“ — že je nutno všeobecně je považovat za stejně legitimní“ (Bühl 1971: 10).

Předpokladem je pro Bühla jen to, aby „na obou stranách zůstalo za-

chováno instrumentální vědomí a aby se strategie vědy nezpředměnila do světového názoru“ (Bühl 1971: 10). Protože Bühl na jiném místě zdůrazňuje, že „svět je jen velmi částečně smysluplně uspořádán, tj. že náhoda, nelidská příroda, společenské pudy, Naturwüchsigkeiten a vůbec neschopnost lidí ovládá svět“ (Bühl 1971: 17), je v každém případě jisto, že nesdílí pozitivistickou víru Skinnerovu v racionálně uspořádanou sociální skutečnost. Jeho odkaz na nutnost zachování „i n s t r u m e n t á l n í h o vědomí“ přisuzuje legitimitu tomu „redukcionismu“, který navrhuje myšlenkové modely s heuristickým úmyslem, a nepoužívá je tudíž naturalisticky jako zobrazení sociální skutečnosti, nýbrž probablisticky jako i n s t r u m e n t y nebo dalekohledy pro získávání poznatků.

K tomu ještě přistupuje, když naturalisticky redukcionisticky vytvořená teorie se vzdor nepřijatelným předpokladům svého vzniku stane heuristicky plodnou. Jako příklad uvádí Max Weber,

„že přirozeně všechny specificky marxistické „zákony“ a vývojové konstrukce — pokud jsou teoreticky bezchybné — mají ideálně typický charakter. Eminenční, ba jedinečný heuristický význam těchto ideálních typů, použijeme-li je ke srovnání skutečnosti s nimi, a rovněž jejich nebezpečnost, jakmile jsou představovány jako empiricky platné, nebo dokonce jako reálné (tj. ve skutečnosti metafyzické) „působící síly“, „tendence“ atd., zná každý, kdo s marxistickými pojmy pracoval“ (Weber 1968a: 205). K Simmelově kritice marxismu (Helle 1988: 87).

Tématem této kapitoly však není ukazovat, jak mohou být teorie spojené s naturalistickým kladením úloh, vzdor své vrozené vadě, později ještě plodné, nýbrž to, jak se tvorba teorie může uskutečňovat na základech chápaající sociologie. „Chápaající sociologie je po vědeckoteoretické stránce únosná asi jen v rámci reflektovaného a metodologicky též dostatečně zajištěného emergentismu“ (Bühl 1971: 11).

Emergentistická sociologie chce vzhledem ke komplexnosti sociální skutečnosti vyzdvihovat z ní při tvorbě teorie p o d s t a t n é vlastnosti. Emergentismus lze tedy nazírat v úzké souvislosti s fenomenologií: z matoucí mnohosti jevů se vynořují obrysy podstatného, „it emerges“. Spojovací linie, které probíhají od fenomenologie k chápaající sociologii, lze přímo zviditelnit nejen odkazem na řetěz jmen Edmunda Husserla, Alfreda Schütze, Carla Mayera, Petera Bergera a Thomase Luckmanna, nýbrž přímo i obsahově. Jako vědeckoteoretická pozice v rámci sociologie si fenomenologie podržuje cíl formulovaný v pozitivismu, totiž popsat fakta tak nepředpojatě, tak přesně a tak úplně, jak je to jen možné. Za tím účelem se nemá registrovat povrchní zdání, nýbrž se má zjišťovat podstatný obsah, struktura podstaty věcí. Ve fenomenologii se předpokládá, že podstaty, které jsou skryty za jevy, se dají objevit zvláštním aktem poznání, ne sice čistě smyslovým nazíráním, avšak použitím postupu, který se nazývá „nazírání podstaty“ (Wesensschau). Aby metoda nazírání podstaty nebyla vydána nekontrolovatelné zálibě jednotlivých badatelů, musí se spojit s manipulací heuristického instrumentaria, jehož vývoj je úkolem emergentistické tvorby teorie v sociologii. Max Weber zdůvodňuje svou tvorbu ideálně typických pojmů nutností spojit difusně existující jednotlivé jevy do jednotlivého myšlenkového útvaru. Jeho ideální typ můžeme

považovat za fenomenologicky zdůvodněný a emergentisticky zkonstruovaný instrument chápající sociologie.

Už od samého počátku se při emergentistické tvorbě teorie klade otázka, jak se má podstatné a významné rozeznat od nedůležitého. Heinrich Rickert uvedl před Max Weberem princip „hodnotového vztahu“ takto:

„Tam, kde tento vztah chybí, jsou události „nedůležité“, „bezvýznamné“, „nudné“, nemají smysl, kterému bychom rozuměli, a pak nepatří do historického popisu, zatímco pro přírodovědu nic nepodstatného v tomto smyslu neexistuje. Principem „hodnotového vztahu se tedy jen výslovně formuluje něco, co každý tvrdí implicitně, když tvrdí, že historik musí umět rozlišovat „důležité“ od „bezvýznamného“ (Rickert 1927: 85). Max Weber převzal tuto výpověď Rickertovu podle smyslu (Weber 1968d), (Bühl 1972: 36ff).

Protože kulturu nelze vědecky zpracovat bez zohlednění hodnotových vztahů, které ji konstituují, vychází Weber z rozlišování mezi vědou o přírodě a vědou o kultuře a prohlašuje, že pro vědu o kultuře je nutno vytvořit teorii, „která je vědám o lidské kultuře vlastní a do určitého rozsahu nepostradatelná“ (Weber 1968a: 190).

Pro vytváření ideálního typu považuje Weber za vzor abstraktní teorii hospodářství. Ta

„spojuje určité vztahy a postupy historického života do v sobě nerozporného kosmu myšlených souvislostí. Obsahově má tato konstrukce charakter utopie jako takové, která byla získána myšlenkovým stupňováním určitých prvků skutečnosti“ (Weber 1968a: 190).

Takto vytvořený ideální typ slouží ke znázornění a porozumění empirických procesů. Weber nechce, aby se sám ideální typ hodnotil jako hypotéza, nýbrž vidí jeden z jeho úkolů v tom, „aby ukazoval směr tvorbě hypotéz“ (Weber 1968a: 190). Je vlastně zbytečné upozorňovat na to, že ideální typ „ve své pojmové čistotě... není možno nikde ve skutečnosti empiricky nalézt“ (Weber 1968a: 191).

Slouží jako měřítko pro posuzování skutečnosti: Srovnáním empirie s ideálním typem lze konstatovat různé míry vzájemného souhlasu. Tím se pro badatele otvírá možnost srovnávání, ať již různých epoch, či různých společností. Jako příklad zvláště náročného ideálního typu uvádí Weber „Ideu kapitalistické kultury“ (Weber 1968a: 192).

Max Weber samozřejmě vidí, že vzdor všem osvětlujícím výpovědím o tom, co je ideální typ a jak se má používat, není dost jasně, jak se musí tvořit. Na příkladu „Ideje“ kapitalistické kultury uvádí, že „lze navrhnout řadu, určitě velký počet utopií tohoto druhu, přičemž žádná z nich nebude stejná jako ostatní...“ (Weber 1968a: 192).

Potom nás přivádí zpět k Rickertovu výroku, že totiž právě na dané ideji hodnoty závisí, které jevy nás zajímají jako jevy kulturní, a „takto lze aplikovat nejrůznější principy výběru souvislostí, které se mají pojmut do ideálního typu určité kultury“ (Weber 1968a: 192).

Čtenář, který by se od Maxe Webera chtěl naučit, jak se ideální typy konstruují, hledá konkrétní návody. Max Weber píše, že ideálně typické pojmy „konstruujeme s použitím kategorie objektivní možnosti, která posuzuje naši fantasi, orientovanou a školenou na skutečnosti, jako adekvátní“ (Weber 1968a: 194).

I tato informace vede hledajícího zpět k jeho vlastní fantasii, o které

se domnívá, že se má orientovat a školit na skutečnosti. Nic konkrétnějšího Max Weber nenabízí a zřejmě nabídnout nechce.

Kritika, která chce hodnotu sociologie poměřovat podle komplexity a stability jejího teoretického systému, je jím anticipována takto: Ideální typ jako teoretický koncept není cílem, je prostředkem, nástrojem poznávání. „Poměr pojmu a chápaného v kulturních vědách nese s sebou pomíječinnost každé takové syntézy“ (Weber 1968a: 207).

Protože se však předmět vědy mění a protože teorie musí být vždy adekvátní obsahu, není neměnitelná teorie myslitelná. Proto se Weber staví též proti mínění, že „konečným cílem, účelem každé vědy je, aby svou látku uspořádala do systému pojmů, aby jejich obsah získala pozorováním empirických pravidelností, tvorbou a verifikací hypotéz, aby se pozvolna zdokonalovala tak, až z ní jednou vznikne „dokončená“ a t u d í ž deduktivní věda“ (Weber 1968a: 208).

Taková představa je vázána na „anticko-scholastickou“ noetiku (Weber 1968a: 208), podle které jsou pojmy teorie odrazem skutečnosti. Ve stále obavě, že jsme skutečnost dosud úplně „nepochopili“, je z tohoto hlediska na místě vytváření neostrých pojmů. Max Weber se však výslovně rozhoduje pro o s t r é pojmy, jako pro precizně zasahující nástroje poznání, které ovšem odložíme, tak jako dalekohled, jakmile tyto pojmy splnily svou úlohu.

Sám Durkheim, kterého jsme v první kapitole citovali jako představitele naturalismu, ustupuje dle Neila J. Smelsera od svého rozhodného požadavku na pasivitu pozorovatele a pozorovaného. Ve známé studii o dělbě práce (Durkheim 1967) srovnává Durkheim dva typy společnosti.

“He also stressed the need to select decisive or crucial facts as the basic of classification. . . Durkheim moved significantly in the direction of Weber's formulation of the role of the investigator, and. . . in the direction of Weber's view of the nature and purpose of classification“ (Smelser 1976: 53).

Zde se rýsuje metodická konvergence velkých klasiků sociologie — Durkheima a Webera.

Přesto však zůstává otevřená otázka, jak lze na základě chápaající sociologie podrobněji popsat postup tvorby teorie. Stačí Weberovy ideální typy jako instrumentář? Lze pomocí racionálně konstruovaných ideálních typů pochopit iracionální jednání? Walter L. Bühl soudí, že Max Weber se řídil svou „zoufalou vírou v racionalisovatelnost světa“ (Bühl 1972: 41), a proto mohl učinit pokus pozvednout do vědomí také iracionální — ve formě alternativní hodnot.

Anton Zijderveld přiznává racionálně konstruovaným typům, že iracionální a subjektivně jedinečné smyslové zkušenosti se dají chápat jako odchylky od těchto typů (Zijderveld 1975: 208). Odhaluje však též slabiny, které jsou u Webera v tom, že konstrukce ideálních typů zůstává do značné míry přenechána libovůli konstruktéra (Zijderveld 1975: 211).

3. „CHÁPÁNÍ“ JAKO PROVÁDĚNÍ PROCESU PROPŮJČOVÁNÍ VÝZNAMU — HANS FREYEROVA „TEORIE OBJEKTIVNÍHO DUCHA“ A GEORGE HERBERT MEADOVA „OBJEKTIVNÍ REALITA PERSPEKTIV“

Dva učenci, jejichž práce se staly pro sociologii významné, se mezi oběma světovými válkami zabývali otázkou, jak lze metodami chápání provádět akty objektivace, ze kterých vycházel subjekt a objekt ve své smyslu- plné identitě. V Německu vyšla roku 1923 „Teorie objektivního ducha“ od Hanse Freyera (1887 — 1969) a George Herbert Mead (1863 — 1931) měl v září 1926 na mezinárodním filozofickém kongresu v USA referát „The Objective Reality of Perspectives“ (Mead 1927).

Ačkoliv oba se na sebe navzájem neodvolávají, lze přece jen některé jejich výroky konfrontovat. Oba vyšetřují jednak ve filozofické obecnosti možnosti objektivního poznání vůbec — a jejich představami se budeme dále zabývat — a jednak též speciálně problémy, které souvisejí s pojmem „chápání“ v sociálních vědách.

Jako hegelján předpokládá Hans Freyer existenci objektivního ducha. V rozmanitosti toho, co obklopuje člověka hledajícího poznání, existují současně nesrozumitelné a „duchu cizí“ souvislosti v téměř nerozluštitel- ném smíšení s „objektivacemi ducha“. „Vždyť co nás, kulturní lidi, obklopuje jako náš svět? Nikoliv „příroda“, nikoliv souvislost divoce rostoucích sil, které mají vlastní zákonitosti a jsou duchu cizí, nýbrž hustá spleť těchto sil a spleť objektivací ducha“ (Freyer 1928: 16).

Přístup k objektivacím, jak Freyer doufá, lze získat výkladem znaků. Přitom ho znepokojuje otázka, jak znak ke svému významu přichází: jednoduše ho má. „Znak má význam nezávisle na tom, zda se mu rozumí, ve stejném smyslu, v jakém je skutečná odvrácená strana Měsíce, kterou nikdo nevidí, ve stejném smyslu, jako matematický zákon, který dosud není objeven, avšak který ve světě čísel už platí“ (Freyer 1928: 16).

George Herbert Mead se kriticky vyrovnává s tím neorealismem, pro který je veškerý význam v prostředí poznávajícího individua, a sice nezávisle na tom, jaký vztah k tomuto prostředí má. I když odvrácená strana Měsíce existuje, pro Meada nemá ž á d n ý význam, až do té doby — což ani Freyer, ani Mead do svých úvah nezahrnuli — kdy právě tam bude naplánováno přistání měsíčního modulu. Pokud něco nemá žádný význam, nelze tomu ani porozumět, jakkoliv to může mít nesrozumitelnou a nesmyslnou existenci. Pro Meada je vnímaný objekt s u m o u a k c í i n d i v i d u a, které směřují k objektu. Objekt je vnímán jako ztělesnění a zpředmětnění možných budoucích jednání a význam objektu nutno vidět právě v těchto představovaných budoucích jednáních. Význam je tedy, stručně řečeno, jednání v prostoročase. S m y s l objektů je identický s je- ho p o t e n c i á l e m j e d n á n í. To platí jak pro zjištěné, tak i pro představované objekty, platí to pro předměty fyzické skutečnosti, stejně jako pro produkty lidské fantazie (Schwartz 1924: 28).

Mead se ptá, kde je místo „images“, které fantazie člověka plodí. Právě tak jistě jak existují jako komprimované obsahy smyslů, je jisté, že ne- jsou usídleny v prostoru, ačkoliv mohou opět vstoupit do struktury věcí,

například na stránkách knihy. Obsahy představ, které zprvu existují přímo jen v lidském vědomí, mohou tedy vstupovat do struktury fyzické skutečnosti a jako „význam“ se mohou stát součástí objektu kultury. Z tohoto hlediska je pro Meada zrušen neplodný dualismus mezi duchem a hmotou. Místo vnímání není jednoduše věc, která je tam, jako v realismu, ani není místo vnímání vědomí v mozku jednotlivého člověka, jako z hlediska idealismu (Mead 1927: 75).

Vnímání probíhá spíše uvnitř jednání, jako interakce. Jednání vytváří živý vztah mezi vnějším bytím a vědomím v poznávajícím individuu. Vnímáme nikoliv objekt, který izolovaně existuje mimo vnímajícího kdesi ve světě věcí, nýbrž obsahem vnímání je podoba živého vztahu, vzájemného působení mezi organismem a fyzickou přírodou (Schwartz 1924: 31ff).

S tím nemůže Freyer souhlasit. Pro něj má znak svůj význam nezávisle na tom, zda se mu rozumí, a jako kdyby se chtěl výslovně obrátit k Meadovi, Freyer píše: „Právě tak jako tyto reálné a ideální děje, neexistuje smyslový obsah v aktech, ve kterých se duševně realizují, nýbrž je transcendentují a v nich jsou jen prováděny“ (Freyer 1928: 18). Dříve než se Freyer obrací ke speciálním problémům sociologického chápání, klade proti autonomii a vlastní zákonitosti duchovna jako jedné významné veličině protipól vztahu mezi sebou samým a předmětným světem, tedy tu tematiku, která zajímá Meada především.

„Uprostřed neustálé změny duševních dějů zůstává jedna věc konstantní: korelační poměr mezi sebou samým a předmětným světem. Tento předmětný svět, který existuje pro všechny, který byl přede mnou a bude i po mně, stojí jako omezení, jako orientační bod, jako protipól mého Já“ (Freyer 1928: 22).

Objektivní účinek předmětného světa, který spojuje individua, spočívá v tom, že je zde pro všechny. Umožňuje — tak jako u Alfreda Schütze — prostorovou i časovou koexistenci, vytváří nejenom intersubjektivní vazby, nýbrž též historickou kontinuitu, protože transcenduje život individua.

Jestliže však poznávající individuum přistupuje k předmětnému světu s úmyslem porozumět jeho významu, musí předtím vědět, jaké vztahy jsou mezi jevovými výrazy a mezi „duševnem“, které se jen tím stává přístupné.

„Život, který probíhá mezi zážitkem, výrazem a pochopením, musí být analyzován co do jeho struktury. Je nutno uvědomit si nutný kruh, spočívající v tom, že každý výraz můžeme vyložit jen tak, že mu podložíme specificky určené duševno, a na druhé straně víme o tomto duševnu jen z jeho výrazu — a tím tento kruh zneškodnit“ (Freyer 1928: 8).

Freyer se obrací k řešení této úlohy tak, že postupně ukazuje formy zpředměňování významu.

Nejprve jde o příklad pěsti, která dopadá na stůl. Jedná se zde o objektivizaci subjektivního ducha, o plnou psychickou realitu individuálního vztahu, který se úderem pěsti vyjadřuje. Jako znak je dopadající pěst výrazovým pohybem. A paže, která nataženým ukazovákem ukazuje na nástupiště, ze kterého má odjet hledaný vlak, je informativním gestem. Teorie objektivního ducha, kterou Hans Freyer chce rozvinout jako teorii znaků, sleduje tento vývoj cestou

rostoucí distance od subjektivního pocitu. Ve sledu různých typů znaků roste vzdálenost od subjektu a tím i stupeň objektivity. To umožňuje Freyerovi rozeznávat různé stupně objektivace:

„Vůdce, který kráčí vpředu, může svým druhům, kteří ho sledují, gesty ukázat, jakou cestou mají jít. Ztratil své druhy z dohledu, a protože nechce čekat, namaluje na cestu šipku, udělá značku na stromech anebo postaví ukazatel“ (Freyer 1928: 31).

Tím nahradil vlastní tělo symbolickým předmětem: Ukazatel cesty je objektivní duch. Ze znaků jeho objektivního stupně mohou vycházet účinky jako z osoby: Gesslerův klobouk zastupuje obávaného zemského správce.

Obsahy zpráv jako „tam je nástupiště“, anebo „tudy vede cesta“ nejsou příliš komplexní. Skutečně problematickou se metoda chápání stane teprve tehdy, když je interpretaci ponechán větší prostor než při pohledu na ukazatel cesty. Hans Freyer proto opouští rovinu konfrontace subjektu jako sebe sama s předmětným světem objektů a obrací se k různým duchovním sférám. Vznik objektivity pak vysvětluje jako zapadnutí myšlenkového obsahu do jemu určené duchovní sféry, která je charakterizována vlastními zákonitostmi. Existují např. na oboru nezávislé interdisciplinární zákonitosti, podle kterých lze rozhodnout, které obsahy myšlení lze počítat k vědě a které nikoliv. Subjektivní myšlení individua se tím nyní dostává do oblasti objektivního ducha, tím že se zařazuje do zákonitostí určité sféry myšlení.

Tyto sféry myšlení jsou „světy“ se svým vlastním charakterem objektivity.

„Jako autonomní, zevnitř udržované souvislosti s vlastní kategoriální strukturou jsou nesené samy sebou právě tak, jak je sám sebou nesen svět předmětového chápání. Jsou to akty, v nichž vyrůstají, emancipují se a existují nezávisle na tom, zda a jak často jsou opět pojímány a znovu realizovány v nových duševních aktech. Transcendují souvislost zážitků, jsou v nich jen nalézány, nejsou však na tuto souvislost odkázány, podobně jako stojí strom před mým oknem, i když se na něj nedívám“ (Freyer 1928: 34ff).

Jako příklad uvádí Freyer svět religiosity, vědu a estetickou sféru. V každém z těchto „světů“ existuje objektivní souvislost čistě imanentních vztahů, z nichž lze chápavě vyzdvihovat smyslové obsahy, „jejichž povaha není konkrétně duševní, nýbrž čistě předmětná“ (Freyer 1928: 34ff). Tyto smyslové obsahy lze vyjadřovat v komplexu znaků.

Vznik znaků je zvláštní formou obecného postupu objektivace, v jehož průběhu se upevňují nadpersonální pravidelnosti. Zvláštnost vytváření znaků nutno vidět v tom, že ve znaku se upevňují spolu s nadpersonálními informacemi také individuálně-personální výpovědi.

„Aby bylo možno snadněji oddělit oba tyto druhy smyslového obsahu, které nacházíme v objektivně-duchovních útvarech vždy spojeny, diferencují od nynějšíka pojmy „vyjádření“ a „význam“, pravím, že komplexy znaků něco duševního vyjadřují, něco objektivně duchovního znamenají. Otázky a metodiku nalézání prvního smyslového obsahu nazývám fyziognomické, otázky a metodiku zjišťování druhého obsahu nazývám předmětnou hermeneutikou“ (Freyer 1928: 34ff).

Objekty kultury, které jsou nám dávány, abychom jim porozuměli, mají tedy vždy dva smyslové obsahy, které sdělují, míní Freyer: Jeden představuje výraz něčeho individuálního, druhý reprodukuje význam ně-

čeho kolektivního, tj. objektivně duchovního. To vyplývá z procesu objektivace, protože

„čistě předmětné smyslové obsahy, tak, jak byly umožněny zrozením objektivních světů, se uvolňují od duševních aktů svého vzniku, stávají se na nich nezávislé, a komplexy znaků, které zde nakonec jsou, mají pak v sobě dva smyslové obsahy, které existují do určité míry vedle sebe a jsou odděleny dvěma směry chápání, tak, jako ukazatel u cesty vypráví všelicos o tom, kdo ho zhotovil, avšak nezávisle na tom kategoricky znamená cesta jde tudy!“ (Freyer 1928: 44).

Čím intenzivněji zkoumá Freyer myšlenkově proces objektivace, tím více se jeho argumentace blíží argumentaci George Herberta Meada. Pro Freyera existuje jednak svět duševního života jako subjektivní vnitřní svět individuí, jednak existuje svět materiální přírody jako svět, který je pro člověka vnější, a konečně existuje třetí svět kulturních objektů, který si můžeme představovat jako svět vzniknuvší spojením obou oblastí do objektivního ducha. Toto splynutí je myslitelné jen jako výsledek jednání, a skutečně Freyer doznává, že k němu vedlo uvažování, reflektování „aktů“.

„Duchovní obsah významu je objektivován do formy, což tedy pro nás musí znamenat: tento obsah se uvolnil z aktů, ve kterých je prožíván, získal existenci, která transcenduje zážitek, lhostejno zda vnějším ztělesněním, anebo ve více sublimní formě pravidelnosti, která nutí aktuální zážitky do jejich drah. Každá taková forma byla kdysi nejprve realizovaná v duševních dějích; bylo by skutečně čistotou metafyzikou, kdybychom její původ hledali jinde“ (Freyer 1928: 53).

Jako příklad uvádí Freyer postní den, který nejprve jednotlivý člověk dodržuje spontánně, avšak tím, že se stává mravem, působí jako objektivní forma s nárokem na platnost. Viz k tomu též Simmelovy poznámky k objektivaci v hudbě (Helle 1988: 47ff).

Formulace Hanse Freyera má sloužit vývoji systematické filosofie kultury jako teorie kulturního světa. Jestliže lze ukázat, jak objektivně platné významové komplexy vznikají, pak se musí dát též ukázat, jak se mají chápat. Pro George Herberta Meada je útvar živých vztahů mezi organismem a fyzickou přírodou obsahem vnímání. Pro Freyera splývá subjektivní vnitřní svět individuí a materiální příroda v kulturní objekty plné významu. Přibližně stejný postup se jeví u Meada jako vnímání, jako dešifrování významu a u Freyera jako objektivace, jako vznik významu. Že tím oba autoři postavili po jednom základním pilíři, na němž lze vystavět most chápání, to se ukazuje, když Mead a Freyer zaujímají stanovisko ke speciálním otázkám věd.

Ve své přednášce na kongresu zdůrazňuje Mead, že v sociálních vědách musíme vidět Akt nejenom jako jednání, které vytváří smysl, nýbrž také jako jednání, které chápe smysl. Objektivní a v tomto smyslu spolehlivé a korektní všední vědění je podmínkou jednání a tím podmínkou existence člověka. Proto se právě zkušenosti individuí v sociálních vědách zvláště vážně studují. Významy, které jsou někde nepoznány skryty, mohou být objektivní jak chtějí, zůstávají však v kontextu vědy o jednání lidí irelevantní, protože nenabývají žádný subjektivně vědomý smysl. Významy “must be found in the experiences of these individuals

if they are to exist for these sciences at all" (Mead 1927: 78), (Helle 1986: 22ff).

To je premisa, kterou už Dilthey nazýval základem duchovních věd.

"In the second place, it is only in so far as the individual acts not only in his own perspective but also in the perspective of others, especially in the common perspective of a group, that a society arises, and its affairs become the object of scientific inquiry" (Mead 1927: 78).

Smysl chápající jednání individua tedy zahrnuje to, že přebírá postoje, stanoviska, názory, role jiných lidí a tím si osvojuje perspektivu své vztažné skupiny. Této nadindividuální „sociální perspektivě“ nutno přiznat objektivitu, a pokud je srozumitelná, individuum do ní vstupuje a získává zároveň s členstvím, anebo identifikací s touto vztažnou skupinou také účast na její objektivní perspektivě. "The social perspective exists in the experience of the individual in so far as it is intelligible, and it is its intelligibility that is the condition of the individual entering into the perspectives of others, especially of the group" (Mead 1927: 78).

V průběhu socializace se člověk už jako malé dítě učí vidět se očima druhých lidí. V komunikaci se svými spoluobčany se vidí jako ten druhý, který je pro ně. Teprve poté, kdy se stal tím „druhým“, stává se „sebou samým“. Čím je starší, tím větší je počet těch „druhých“, které jako tyto prožívá ve svých různých sociálních prostředcích: při hře jako dítě, jako člen družstva při sportu anebo ve velkých organizacích. Tak se postupně učí vidět se z perspektivy obce nebo společnosti, identifikovat se s „generalizovaným druhým“ a najít z této perspektivy sebe „sama“. "In this situation he has become a definite self over against the social whole to which he belongs. This is the common perspective", (Mead 1927: 80).

Tato „sociální perspektiva“ slouží individuu nejenom k tomu, aby pochopilo své kulturní, sociální a fyzické prostředí, ale slouží mu k určení jeho „Já samotného“. Jestliže tudíž člověk zpochybní objektivitu této perspektivy, ze které určil „sebe sama“, pak se nutně zpochybňuje sám. „Sociální perspektiva“ pak přestává být objektivní.

"What has happened ... is that the rejected perspective fails to agree with that common perspective which the individual finds himself occupying as a member of the community of minds, which is constitutive of his self. This is not a case of the surrender to a vote of the majority, but the development of another self through its intercourse with others and hence with himself" (Freyer 1928: 65), (Mead 1927: 82).

Mead soudí, že v tomto procesu, ve kterém se dříve objektivní perspektiva stává téměř subjektivní, v němž dále tvorbou nových nadindividuálních spojení se vytvářejí nové, objektivní perspektivy, můžeme vidět příklad kreativního pokroku. Mnohé z toho, co bylo kontroverzní při popisu vztahu mezi individuem a předmětným světem a při srovnání pozic Meada a Freyera, se ztrácí, když se též Freyer obrací k sociálním útvarům:

„Všechny formy objektivního ducha pocházejí geneticky z lidského života ve společenství, a potud je tato sociální situace jejich předpokladem. Avšak zvláštní druh forem, který zde míníme, je kromě toho charakterizován tím, že některé sociální vztahy vytvářejí svůj smyslový obsah. Jsou tedy sociální, nejen jako všechny ostatní formy, dle svého původu, nýbrž jsou kromě toho sociální též svým smyslovým obsahem“ (Freyer 1928: 68).

Podle Freyera mají sociální formy svůj původ v lidském společenském životě. Tím se však nevyznačují, nýbrž to je jim společné se všemi ostatními formami objektivního ducha. Pak mají sociální formy význam, který je opět sociální, a tím se odlišují od jiných forem objektivního ducha. To, co kromě toho ještě je zvláštností sociálních forem, je okolnost, že dosahují menší stupeň objektivnosti než všechny ostatní formy kultury. Je to způsobeno materiálem, z něhož jsou vytvářeny. Jejich materiálem není dřevo nebo kámen, nýbrž živí lidé, „jsou stavěny z živé vůle, z lidí. Nejsou prováděny jako stavba — jsou prováděny jako hudba“ (Freyer 1928: 68).

Pomocí přirovnání k hudbě se Freyer dostává ke kategorii reprodukce (Nachschaffen). Odstup mezi aktem objektivace a aktem pochopení, který se stává reprodukcí, mizí. Aktivní prvek se jeví jako umělecká schopnost:

„Ke všemu chápání, vůbec ke všemu chápání předmětného, je člověk tím nadanější, čím schopnější je tvořit v dané předmětné oblasti. Jen ten, kdo je schopen sám podat určitý výkon, ho plně pochopí... A tak záleží na celkové zásobě tvořivých sil duše, jaký okruh světa by byla schopna pochopit“ (Freyer 1928: 81).

Z Freyerovy teorie kulturních forem lze tedy odvodit výkladové pochopení jako proces interpretace a dešifrace. V oblasti sociologie jsou formy

„nikoliv jako gramofonová deska, do jejíchž engramů by chápaající život mohli položit přenosnou jehlu, takže by na základě automatických převodových procesů a vždy s absolutní jistotou zaznělo vždy to, co je do desky vryto. Tyto formy jsou jako notový list, v jehož znacích je píseň sice určena zcela objektivně, avšak přece jen jako předloha, kterou nutno reprodukovat, jako objektivní požadavek, který vyvolává aktivní sly k jejich splnění, jako požadavek, který by zůstal věčně nesplněn, kdyby naproti němu nestál život nabitý aktivitou, a který proto vychází z každého jednotlivého splnění jakoby proměněný“ (Freyer 1928: 84).

Tak jako interpret v hudbě musí stále znovu „reprodukovat“ vyznačené noty, tak musí jednající člověk při své konfrontaci s kulturním objektem stále znovu do své živoucí činnosti zahrnovat objektivního ducha.

Řešení problému roztržky mezi jednajícím subjektem a kulturním objektem slouží chápání. To zajišťuje syntézu mezi jevem, který je dán smyslům, a mezi chápaající myšlenkou, a tím dosahuje smíření subjektu s objektem. Chápaající myšlenky považuje Freyer, podobně jako už Platon, za předem dané: Znak má svůj význam nezávisle na tom, zda je mu rozuměno. Je objektivací ducha a svůj význam docíluje právě v tomto procesu objektivizace.

Freyer však modifikuje tuto formulaci, která směřuje zprvu k naturalismu, odkazem na to, že všechny formy objektivního ducha jsou dle svého původu sociální. Ty formy objektivního ducha, které jsou zpracovány jako témata sociologie, jsou kromě toho sociální i svým smyslovým obsahem. Propast mezi nimi jakožto objekty a mezi chápaícím subjektem se zmenšuje, protože mají menší stupeň objektivnosti než stavby nebo ukazatele cest; neboť materiál, z něhož jsou složeny, je sám člověk, „živoucí vůle“. V nich je už zřetelně spojeno subjektivní s objektivním. Jsou jako notový list, z něhož ten, kdo chápe, může aktivně

a kreativně vypracovat to, co je v něm sice obsaženo objektivně, avšak jen potenciálně.

Těžištěm problematiky je u Freyera objektivace jako vznik významu, u Meada je to vnímání jako dešifrování významu. Významy dle Meada mají své sídlo v individuálním vědomí, a sice podle zkušeností, které jednotlivec nabyt při jednání. Jednotlivec však jedná v perspektivě druhé a sociální perspektiva, ze které jeho jednání vychází, pak existuje v jeho vědomí jako zkušenost. Stanoví pro sebe sociální perspektivu jako objektivní a platnou a vybírá z ní chápající myšlenky, jak k tomu, aby vyložil sám sebe, tak i k tomu, aby interpretoval objekty. Může chápat proto, že se vidí z téže perspektivy, ze které vidí také druhé lidi a věci.

Sociální perspektiva Meadova se řadí do řady předků, za Platonův svět „idejí“, Kantovy „čisté pojmy rozumu“, Rickertův princip „hodnotového vztahu“ a za „hodnotové ideje“ Maxe Webera. Tak, jako u Maxe Webera, konstituuje i u Meada jednající člověk aktivně svůj předmět poznávání. Provádí při tom sociálně zprostředkované propůjčování významu, což je úkol, který musí uskutečňovat chápající sociologie. Meadovy a Freyerovy these, které jsme zde uvedli, jsou podnětem k tomu, abychom pochopili chápání jako provádění procesu propůjčování významu.

Übersetzung ins Tschechische: Prof. Dr. J. Solaf, CSc. Dezember 1991.

POZNÁMKA PŘEKLADATELE

„Chápající sociologie“ je považována za alternativu různých „scientistických“ směrů v sociologii, které bývají často řazeny pod souhrnný pojem „positivismus“. Zatímco empirický sociální výzkum vychází všeobecně vzato z nominalistické základní pozice, setkává se znovu a znovu s esencialistickou kritikou, která nepřijímá takové, dle jejího názoru nepřijatelné zužování našeho vědění o světě a společnosti. V knize H. J. Helleho, která má název „Chápající sociologie a teorie symbolické interakce“, je toto fenomenologické hledisko vyloženo podrobněji.

Profesor Dr. Horst Jürgen Helle se narodil roku 1934 v Hamburgu a je v současné době ředitelem sociologického ústavu na mnichovské univerzitě. Přednášel na univerzitách v Evropě, Spojených státech, Kanadě a Austrálii a je autorem řady knih: *Sociologie a symbol* (1980), *Kultura a instituce* (1982) aj. U nás vyšla v Sociologickém časopise 1/1992 jeho stať k Simmelově kritice Marxova pojetí společnosti.

Josef Solaf

LITERATURA

Weber M.: Über einige Kategorien der Verstehenden Soziologie. In: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1968.

- Smelser N. J.: *Comparative Methods in the Social Sciences*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs/New Jersey 1976.
- Weber M.: *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, Tübingen 1968.
- Zijderveld A. C.: *De theorie van het symbolisch interactionisme*. Boom, Meppel/Nederland 1975.
- Weber M.: *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*. Tübingen 1968.
- Comte A.: *Cours de philosophie positive (tome VI)*, Lagrange Paris 1842.
- Bühl W. L.: *Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen*. Nymphenburger Verlagshandlung München 1971.
- Rickert H.: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1927.
- Durheim E.: *De la division du travail social. Etude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Felix Alcan Paris 1967.
- Freyer H.: *Theorie des objektiven Geistes*. B. G. Teubner, Leipzig, Berlin 1928.
- Mead G. H.: *The Objective Reality of Perspectives*. In: *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, New York 1927.
- Schwartz H.: *Use of the Significant Symbol in Communication*. University of Chicago (Manuskript) 1924.
- Helle H. J.: *Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1988.
- Helle H. J.: *Dilthey, Simmel und Verstehen. Vorlesungen zur Geschichte der Soziologie*. Peter Lang, Frankfurt am Main 1986.

