



Kritický realismus *Revisited*: Příspěvek k sociologické teorii subjektivity¹

Critical Realism Revisited: A Contribution to the Sociological Theory of Subjectivity

Dušan Janák

ABSTRACT This paper develops the sociological conception of subjectivity, which recognizes the key role of cultural and linguistic meanings in social life. J. Šubrt's concept of "duplex" could help to overcome the theoretical dilemma between individualism (subjectivism) and holism (objectivism) in sociology. This concept is inspired by the critical realism of I. A. Bláha and takes into account perspectives from the philosophy of language, phenomenology, the classical sociology of G. H. Mead, and the contemporary critical realism of M. Archer. The focus of the duplex concept is the interactive and procedural nature of meanings (mental representations). The argument in favour of the interactive and pluralistic conception of the subject of social events derives from this attribute of meaning.

KEY WORDS sociological theory, critical realism, I. A. Bláha, theory of subjectivity, interaction and meaning

Úvod

Předkládaná studie rozpracovává sociologickou koncepci subjektivity, která uznává klíčovou roli kulturních neboli jazykových významů v sociálním životě. Reaguje přitom na nerozpracované místo soudobé české práce z oblasti obecné sociologické teorie: koncepci „duplex“ Jiřího Šubrt (2011, 2015), kterou se Šubrt snaží překonat teoretické dilema mezi individualismem a holismem v sociologii.

Řešení, které zde obhajujeme, navrhuje aktéra a strukturu vnímat jako pracovní analytické sociologické kategorie, které umožňují myšlenkově zachytit určitý typ příčinnosti v sociálním procesu. Za ontologicky fundamentálnější kategorii, pomocí které lze uvedené dilema překonat, považujeme kategorii interakce. Protože za klíčovou složku sociálního procesu považujeme (v souladu s Thomasovým teorémem a Znanieckého humanistickým koeficientem) významy, používáme pro vystižení klíčové sociální interakce pojem dialogu coby interakce generující význam a smysl. Proto pro pojetí aktérství, kterým chceme překonat teoretické dilema, používáme později v textu pojem dialogická subjektivita.

Sociální studia / Social Studies SPEC/2020. S. 69–88. ISSN 1214-813X.

¹ Výzkum byl podpořený grantem GA ČR č. 15-04099Y: Sociologie ve střední Evropě před druhou světovou válkou v komparativní perspektivě. Autor také děkuje za připomínky recenzentů, které vedly ke zkvalitnění textu.

Námi navrhované řešení teoretického dilematu spočívá v tom, že aktéra i struktury interpretuje jako výsledek hlubších interakčních procesů. Aktér (individuální či kolektivní) i struktura jsou výsledky interakce. Interakce vyžaduje vždy minimálně dvě strany, které spolu interagují. To, co se v sociologii označuje pojmem struktury, lze interpretovat jako jeden z prvků interakčního procesu uvnitř aktéra. Je to něco, co jej spolukonstituuje, co však zároveň sdílí s jinými aktéry. Obecným principem sociologické perspektivy je takový pohled na jevy, který „toto“ společné a sdílené analyticky extrahuje a ukazuje „jeho“ deterministický potenciál.² Pojmová opozice aktér–struktura postihuje jeden z mnoha typů interakcí v lidském světě. Pro sociologii je však základní, neboť ve své obecné struktuře smyslu – jímž je interpretovat individuální (charakteristiky, jednání) jako podstatným způsobem určené nadindividuálními konfiguracemi – tato opozice umožňuje i reprodukuje elementární vlastnosti sociologické explanační optiky jako takové.

Tak jako je Šubrtova „duplex“ koncepce inspirovaná Durkheimovým pojmem „homo duplex“, my bychom mohli využít pro přiblížení našeho pojetí aktéra analogii s Durkheimovým pojetím společnosti jako reality sui generis. Podle Durkheima je společnost, resp. sociální fakta – což je Durkheimův klasický pojem, který bychom mohli dosadit jako jednu z hodnot proměnné „struktura“, již operuje slovník moderní sociologické teorie – realitou sui generis vznikající z interakce individuí. Nelze ji převést na jejich pouhý součet, neboť vykazuje nové, syntézou vzniklé vlastnosti. V jazyce moderní sociologické teorie je durkheimovská struktura realita sui generis vznikající z interakce aktérů. Zjednodušeně řečeno, my v tomto textu obhajujeme názor, že i individua, resp. aktéři jsou výsledkem interakce a tvoří v tomto smyslu realitu sui generis neredukovatelnou na pouhý součet interagujících prvků. A nejen že jsou syntetickým výsledkem interakce, ale jsou samotnou interakcí. To stejné platí o strukturách, které jsou nejen výsledkem interakcí mezi aktéry, ale jsou procesem interakce, v jejímž rámci může docházet k proměnám těchto struktur. Aktér i struktura jsou interakční procesy, jejichž tekutost lze zachytit v relativně stabilizovaných stavech, tj. v materializovaných projevech a různých typech objektivací. Dilema mezi individualismem a holismem, subjektivismem a objektivismem, aktérem a strukturou řešíme tím, že je převádíme na jednoho společného jmenovatele – interakci generující významy.

Hlavní výzkumnou otázkou textu bychom mohli zformulovat takto: Co nás opravňuje k tomu, abychom aktéra (individuum) pojímali jako interakci generující významy? Pokud se nám podaří nalézt takové oprávnění, resp. stanovíme-li podmínky, za kterých je tento náhled oprávněný, potom můžeme říci, že konceptuální dilema je za těchto podmínek překonáno. Následující text je proto možné číst jako hledání konceptuálních podmínek pro překonání

² Za tyto nadindividuální, resp. sdílené síly, pro které se v moderní obecné sociologické teorii používá obecný pojem „struktura“, dosazují různé koncepce specifitější pojmy v závislosti na konkrétním zkoumaném aspektu obecného interakčního vztahu. V sociologické teorii tak můžeme na straně struktur např. nalézt „sociální fakta“ (Durkheim), „normy a funkce“ (Bláha), „sociální formu“ (Simmel), „racionální“ (Weber), „superego“ (Freud), „generalizovaného druhého“ (Mead), „kapitál“ (Marx, Bourdieu), „diskurs“ (Foucault), „objektivizaci v institucích“ (Berger a Luckmann) atd.

teoretického dilematu ve prospěch naznačeného interakčního pojetí a „duplex“ přístupu, o kterém bude ještě pojednáno níže.

Při vlastním řešení se inspirujeme koncepcemi klasické i soudobé sociologie. Z klasické sociologie především myšlenkami Inocence Arnošta Bláhy, od kterého přebíráme pojem *kritický realismus* jako základní nálepkou našeho přístupu. S ním přijímáme jeho *evolucionistickou perspektivu*, podle níž je základním hnacím motorem všech forem života stupňování „životnosti“³ a využíváme jeho koncept rozdílu *přírodního a společenského determinismu*, který transponujeme do rozdílu determinismu *přírodních zákonů* a společenských *pravidel*. Klíčovým konceptem je Bláhou zavedený pojem *sociální situace*, jež přenášíme do teoretické analýzy subjektivity, a *sociální situaci* používáme jako obecný model interakce generující pravidla na individuální i kolektivní úrovni.

Naše argumentace v intencích kritického realismu je dvoustupňová a na obou stupních používáme odlišné typy argumentů a autorů. Na prvním stupni jde o postižení základních předpokladů a principů utváření smyslu a významu v rámci individuálního života. Proto zde přicházejí ke slovu filozofické argumenty analytické filozofie a fenomenologie. Analytická filozofie se zabývá obecnou povahou jazyka, což je klíčová struktura významů v sociálním životě. Jakákoli interpretace kultury je interpretací systému sdílených významů. Jakýkoli systém sdílených významů je v principu jazykem. Na této nejobecnější úrovni jsou jazyk a kultura jedním. Metaforicky řečeno, kulturu lze „čist“ (ba dokonce nelze nečist) jako „text“ a texty lze vnímat jako kulturní nástroje a objekty.

Fenomenologie se zabývá rozbořem intencionálního vědomí, což je mentální prostor nesoucí a generující významy na individuální úrovni aktéra. Není význam mimo vědomí, které si jej (více nebo méně přesně) uvědomuje. Kde je vědomí, tam je mysl. Ergo není významu bez mysli, a totéž platí o kultuře a jazyku.

Pro naši argumentaci je klíčové pojetí jazyka jako *systému pravidel*, koncepce *pravidla* jako atributu významu a dále důraz na nezbytnosti *intersubjektivní* (tj. interakčního prostředí) pro konstituci významů v individuálním vědomí a také na *praktický* a *procesuální* charakter významů.

Ve druhém kroku se věnujeme možnosti uvažovat individuální intencionální vědomí jako interakční – tj. v principu intersubjektivní, resp. kvazi-intersubjektivní – prostředí i jako výsledek takové interakce. V tu chvíli opouštíme argumenty zformulované na poli filozofie jazyka a mysli a využíváme koncepty autorů klasické i soudobé sociologické teorie, kteří rozpracovávají interakční pojetí subjektivity. Jde především o koncepce George Herberta Meada a Margaret Archerové.

Studie je rozdělena do třech hlavních částí. Po této úvodní pasáži následuje část uvádějící konkrétněji zkoumanou problematiku. Je v ní stručně vysvětleno, proč je důležité tázat se po konstituci významu v obecné sociologické teorii, a je představen koncept „duplex“ Jiřího Šubrt. Třetí část „Kritický realismus Revisited“ sestává ze dvou pododdílů odpovídajícím dvěma zmiňovaným krokům naší argumentace. První pododdíl rozebírá obecné charakteristiky

³ Archaicky znějící termín „životnost“ zahrnuje nejen fyzické přežití organismu, ale např. i naplnění estetických či duchovních potřeb a cílů.

myslí schopné pracovat s významy a atributy významu. Druhý se věnuje rozboru dialogického pojetí subjektivity. V závěru jsou shrnuty hlavní body proponované koncepce.

Expozice zkoumané problematiky

Problém vztahu mezi aktérem a sociální strukturou (řečeno moderním sociologickým jazykem) neboli mezi individuem a společností (řečeno jazykem klasické sociologie) je jedním z ústředních témat obecné sociologické teorie od počátků sociologie až do současnosti. Jedná se o problém klasický.

Podle Jiřího Šubrt (2015) problém vztahu aktéra a naidividuálních struktur představuje v sociologii teoretické dilema, které od počátku oboru jednotliví myslitelé řeší buď ve prospěch individualistického (či subjektivistického), nebo holistického (či objektivistického) řešení. Autoři explicitních pokusů o překonání uvedeného dilematu (Šubrt míní především koncepce A. Giddense, R. Bhaskara a M. Archerové) podle Šubrt volí strategii co nejtěsnějšího přiblížení a střídání obou těchto perspektiv, což bylo v řadě diskusí zproblematizováno, a má proto cenu uvažovat o alternativě. Šubrt nabízí jinou strategii, spočívající v pokusu navrhnout „přístup, v němž jsou všechny základní pojmy – aktér, jednání i struktura – uchopeny perspektivou, která je inspirována klasickým Durkheimových konceptem ‚homo duplex‘“. Domnívá se, „že je zapotřebí, aby se obě perspektivy vzájemně nikoli co nejvíce přiblížily, nýbrž aby se takřkajíc ‚prolnuly‘ v teoretickém výkladu, který bude ukazovat, že pojmy, s nimiž v sociologické teorii pracujeme – aktér, jednání a struktura – mají ze své podstaty dualistickou povahu, tedy že jsou ‚duplex‘“ (Šubrt 2015: 103). V citované knize Šubrt sám uzavírá, že přístup, o kterém hovoří jako o slibné alternativě, „existuje pouze v náčrtu a není dostatečně důkladně propracovaný. Je to zatím spíše sada teoretických hypotéz“ (Šubrt 2015: 133).

Výklad v intencích kritického realismu předložený v této studii by mohl být příspěvkem k debatě o překonání teoretického dilematu a jednou z možností, jak rozvést alternativu „duplex“ a požadovaného „prolnutí“ v souvislostech s pojetím aktéra. Jak ukážeme dále v textu, sociální, resp. kvazisociální proces se odehrává pravděpodobně v elementární podobě už na úrovni individua tam, kde se akumuluje smysl a význam, jenž se zdá být neodmyslitelným atributem každého lidského života. Je tomu tak proto, že smysl a význam se rodí z interakce. Aktéra a strukturu je proto možné myslet jako homologicky stejnorodé entity.

Adekvátní rozpracování kritického realismu by mělo umístit jazyk do centra pozornosti, protože rozpracování této části sociologické teorie je zároveň příspěvkem k řešení problematiky ontologického statusu kultury coby souhrnu struktur významů a zároveň dílčím vodítkem pro uchopení procesu zprostředkujícího interakci mezi jedincem a společností.

V následující části textu se chceme dobrat toho, kde se v jednajícím subjektu bere schopnost jazykového významu, a to takovým způsobem, který by zohlednil klasické i soudobé teoretické poznatky. Na tomto základě se následně zamyslíme nad důsledky plynoucími pro pojetí subjektu způsobem, který by v intencích „duplex“ konceptu přispěl k promýšlení teoretického sociologického problému vztahu aktéra a struktur.

Kritický realismus *Revisited*

Pro námi navrhované řešení požíváme označení kritický realismus z následujících důvodů: V první řadě proto, že kritický realismus – jak klasický Bláhův, tak náš neoklasický, tak v podstatě i u Archerové – považuje jedince za klíčový prvek sociálního procesu. Vychází z „naivní“ evidence běžného aktéra, podle níž se společnost skládá zejména z lidí, a přitakává jí. Společnost podle této intuitivní představy vzniká skládáním lidí do skupin a složením těchto skupin do dalších skupin, které se mohou skládat od „face to face“ vztahů „tady a teď“ k časově i prostorově komplikovanějším celkům, jež mohou končit na úrovni planetárního společenství. Nevylučuje ani jiné prvky sociálního procesu, např. role nebo nadindividuální struktury, žijí lidé jsou ale klíčovou stavební jednotkou.

Realismem je tento přístup rovněž proto, že složené sociální realitě připisuje ontologickou svébytnost v intencích filozofického realismu. Přiznává společnosti poněkud durkheimovsky reálnou odlišnou od pouhého součtu jednajících individuí. Kritický je tento realismus proto, že naivní postoj překračuje vědeckou reflexí jednak tím, že rozpracovává s využitím vědeckých i filozofických pojmů (evoluce, intencionalita, časovost, role, subjektivita apod.) pojem člověka coby výchozího bodu sociálního dění, a jednak tím, že rozpracovává pojem společnosti jako něčeho, co vzniká z interakce a je realitou *sui generis*. Ačkoli je člověk v interakcích výchozím bodem úvah o tom, co je to společenský proces a jak je strukturován, teoretická (spekulativní) analýza ukazuje víceúrovňovost jednoduté skutečnosti a dělení individuum–společnost nebo aktér–struktura vidí především jako užitečnou nerozpojitelnou pojmovou opozici, jejíž napětí vytváří heuristický potenciál pro výstižný sociologický popis světa.

Realismem je „modernizovaná“ verze kritického realismu také pro svou intenci, kterou přebírá z klasické české sociologie, stát nohama pevně na zemi neboli být realistickou v obvyčejném slova smyslu platnosti spekulace hledající vedle vnitřní plauzibility (kritérium koherence) vazbu s poznatkami, které mají status dobré ověřitelnosti, a čerpá pokud možno z jednoduchých a snadno ověřitelných pozorování světa kolem nás. Snaží se o to nejen přijetím naivní evidence o prioritě živého člověka pro společenský proces, ale rovněž akceptací poznatků přírodovědy, aniž by sklouzla k nějakému biologickému redukcionismu. Přijímá, resp. zahrnuje evoluční perspektivu, která je obsažena již v klasické formulaci kritickorealistickeho konceptu. Evoluční teorie i přes své různorodé varianty představuje stále „velkou teorii“ s ambicí podat celkový výklad vývoje živé přírody včetně té části člověka, která do přírody patří (přičemž o hranice toho, co z člověka sem už nepatří, se vede spor). Programové respektování evoluční perspektivy obsažené v genetickém kódu kritického realismu není ničím jiným než potvrzením jeho původní intence zajistit (řečeno terminologií Stanislava Komárka [viz Komárek 2008]) jednotu světa jevů a světa interpretací.

Vynořování se významu z jinakosti a interakce v procesech sebezáchovy a stupňování života

Evoluční perspektiva ukazuje živý svět jako proces vedený univerzální snahou o přežití. Bláha tento fenomén popisoval (archaicky znějícím) termínem „životnost“, ke které podle jeho mínění patří jak snaha rozmnožit se fyzicky a duchovně, tak snaha zvyšovat svou vlastní životnost, tedy nejen přežívat, ale přežívat co nejlépe. Lidské působení ve světě lze

charakterizovat snahou, zájmem, praktickými cíli, touhou, což jsou všechno různé termíny směřující ke stejné základní charakteristice, že život je honba vpřed za „něčím“. Důležité je, že život má určitou jednoduchou teleologii přežití (najíst se, nadechnout, vyhnout se nebezpečí, které je třeba rozpoznat, být v bezpečí, najít sexuálního partnera apod.), která však, zdá se, neodporuje kauzálnímu vysvětlování jevů, i když mimo jiné otevírá možnost úspěšného funkcionálního vysvětlení některých dějů jak na úrovni organismů, tak na úrovni sociální. Organismy (nebo chcete-li systémy) musí být pro své přežití v prostředí schopny reagovat na změny okolo sebe. Musí být schopny žít (existovat) v možnostech poslušnosti a dějů. Jejich bytí má charakter trvání. Procesuální charakter evoluční teleologie přežití lidského života s sebou nese podstatnou charakteristiku člověka, jíž je fundamentální časovost jeho starostlivé existence ve světě.

Nezdá se, že by existoval závažný důvod, proč bychom neměli tentýž časový princip jako pro fungování organismu v prostředí připustit pro tu podoblast individuálního života, kterou představuje vědomí, jež je hlavním nositelem významu u jednotlivců. Naopak, celá řada autorů, kteří kladou důraz na praktický rozměr lidského bytí, tento časový charakter vědomí zdůrazňuje.

Časovost lidského vědomí je jedním ze základních stavebních prvků Schützovy teorie jednání, který je přítomný již v jeho prvním systematickém pojednání o sociálním světě (Schutz 1972)⁴ a dále je tento motiv rozvíjen jak v obecných úvahách o konstituci sociální reality (Schutz 1962), tak v aplikacích sociologické teorie (Schutz 1976). V rámci teorie jednání je klíčový koncept „relevance“, resp. struktur relevance, který ve spojení s tzv. aby-motivem (*in-order-to motive*) a tzv. protože-vysvětlením (*because-motive*) vytváří základní časovou texturu interpretace pragmatiky přirozeného světa.

Na těchto základních formách, prostřednictvím kterých rozumíme svému přirozenému světu, jsou zajímavé dva aspekty. Za prvé jsou časové ve své struktuře následnosti: dělám něco, „abych“ v budoucnu dosáhl určitého cíle; něco se stalo, „protože“ dříve se stalo něco jiného, co to způsobilo. Za druhé se zdá, že struktura světa příčin a následků vytváří prvotní „logickou formu“⁵ z níž se vynořuje jazykové porozumění, jehož zárodek sdílíme s jinými živými tvory. Zakladatel americké větve sémiotiky filozof Charles S. Peirce⁶ ve své známé typologii znaků rozlišuje ikony, indexy a symboly (např. Peirce 1997, s. 57–73; Peirce 1998, s. 131–152). Ikony a indexy jsou znaky spojené onticky s tím, co označují, a vyskytují se v lidské i živočišné říši, symboly jsou arbitrární znaky, jež jsou podle Peirce vlastní pouze člověku. Schützem popsáné „aby-motivy“ a „protože-vysvětlení“ jsou s velkou pravděpodobností

⁴ Srovnej také Alieva (2012). Protože pracujeme s anglickými vydáními Schützových prací, v odkazech na literaturu používáme zápis příjmení Schutz v souladu s vydavateli a anglickou transkripcí jeho příjmení. V textu se držíme původní psané formy Schützova příjmení s přehlasovaným ů v souladu s územ českých a slovenských autorů.

⁵ Pojem logické formy používáme v intencích Wittgensteinovy obrazové teorie jazyka ztělesněné v *Traktátu* (Wittgenstein 1993a) jako něčeho, co vytváří homologii mezi jazykem a světem a umožňuje, aby jazyk svět reprezentoval. Wittgenstein pojem logické formy nahradil ve druhé fázi svého myšlení pojmem „životní formy“. K pojmu „životní formy“ u Schütze včetně stručné kontextualizace k Wittgensteinovi viz Šrubařovu studii (Šrubař 2012).

⁶ V Evropě jím byl Ferdinand de Saussure.

vlastní i zvířatům a operují s typy reprezentací, které vytvářejí struktury smyslu, jež jsou univerzálnější než interpretace prováděné v přirozeném jazyce. Kupříkladu je zřejmé, že zvířata obecně něco dělají, „aby“ dosáhla určitého cíle. Domácí mazlíčci, např. psi, vykazují známky strachu, když očekávají trest, „protože“ něco provedli. Podstatné je to, že při interpretaci světa skrze tyto časově uspořádané „aby“ a „protože“ formy „čteme“ podobně jako zvířata skutečnost jako systém znaků, které k sobě odkazují nejen symbolicky, ale také ikonicky a indexicky. Psi např. začnou varovně štěkat i tehdy, když špatně rozpoznají blížící se postavu majitele, kterého považují za cizího, a uklidní se, jakmile svou interpretaci poopraví a majitele rozpoznají. Lidé, kteří pozdraví na ulici cizího člověka, kterého mylně považují za svého známého, se omluví za svůj omyl ve chvíli, kdy poopraví svoji interpretaci cizí tváře jako ikonického znaku známé osoby.

Ikony, indexy a symboly jsou propleteny a převrstveny v každodenních životních situacích a jejich existence je možná díky časovému charakteru žijícího tvora, tj. existence pragmaticky usilující o své trvání. Schütz, ale i řada dalších badatelů zdroje této pragmatiky generující významy (znaků) reality spatřuje v tělesnosti. *Intencionalita prožitků*, časovost vědomí a *tělesnost* jsou základní formy lidského přístupu ke světu, které podle Schütze propůjčují subjektivnímu prožívání skutečnosti jeho platnost (Šrubař 2012, s. 37).

Pro naši potřebu využíváme vedle Schützových rozborů také analýzu vědomí, kterou provedl český badatel Jan Patočka. Patočka stejně jako Schütz pokračoval v linii Husserlova myšlení tam, kde se stýká se sociologií, a tím je analýza přirozeného světa člověka. Zatímco Schütz navázal na Husserla přímo tam, kde on ne zcela uspěl, to jest v problematice konstituce vztahu k druhému na platformě subjektivity (Nohejl 2001), Patočka rozvinul motiv fundamentální časovosti lidského života, který s největší pravděpodobností převzal od jiného Husserlova žáka a heretika – Martina Heideggera, jehož přednášky a semináře navzdory Husserlovu nedoporučení navštěvoval, a svébytným způsobem jej rozpracoval.⁷

Patočka klade důraz na procesuální ráz vědomí, resp. světa, jehož konkrétní instancí je časovost individuálního vědomí. Patočka odmítl Husserlovu mimosvětovou pozici transcendentálního ega jako problematickou (viz [Patočka 2008] a zejména jeho komentáře v [Patočka 2009a, 2009b]). Zajímalo jej, v jakých podstatných momentech se nám svět ukazuje z naší vnitrosvětské pozice bytí ve světě. Analýza zkušenosti z tohoto úhlu pohledu ukazuje Patočkovi zájem, časovost, neukončenost a bytí v možnostech, v nichž akt reflexe (neboli pohyb myšlení) činí (aktivní) rozhodnutí o myšleném, a to i v případě snahy o zachycení daného jako stěžejní charakteristiky subjektivního prožívání. Existence rozhodnutí jako nutné vlastnosti myšlení implikuje momenty svobody i odpovědnosti jako atributy lidského bytí ve světě, jež Patočka souhrnně nazývá existenciálním pohybem a analyticky rozpracovává jeho jednotlivé podoby.

Podstatný je v souvislosti našeho výkladu Patočkův poznatek o časovém a praktickém charakteru intencionality. Něco mínit tedy znamená něco dělat. Velice přímočaře a na

⁷ Heideggerův vliv zmiňujeme jednak proto, aby byla podtržena existencialistická a tím antropologická souvislost Patočkovy filozofie, a jednak proto, aby byla zřejmá důležitost kategorie časovosti v jeho myšlení, která je ústřední kategorií hlavního Heideggerova díla (mj. dedikovaného Husserlovi) *Bytí a čas* (Heidegger 2002).

elementární úrovni se reflexe stává, resp. je odhalena jako součást praxe řízené zájmem. Důležité je, že pojem zájmu nutně neimplikuje svůj konkrétní obsah nebo předmět. Vyjádřeno jazykem soudobé fenomenologie Renauda Barbarase, pojem zájmu by možná bylo vhodné nahradit pojmem touhy. Podle Barbarase je touha základní pudový epistemologický pohyb a je (na rozdíl od potřeby či zájmu) v principu neuspokojitelná a předem nevymezená. „Touha a tážení, nezávisle na přeryvu mezi prostorovým a spirituálním, jsou jedním a týmž pohybem“ (Barbaras 2005: 181).

Výše uvedenou fenomenologickou argumentaci bychom mohli shrnout tak, že intencionální vědomí je proces řízený zájmem, a tento charakter je třeba připsat také významům, které intencionální vědomí definují z hlediska obsahu. Z tohoto úhlu pohledu na proces myšlení a intencionálního vědomí, který zdůrazňuje praktickou dimenzi, se pojem významu rozkládá analyticky do dvou dimenzí. Jednou z nich je reprezentace, druhou důležitost. Za to, že v principu nekonečná realita je chápána ve svých konkrétních podobách jako „něco“, je zodpovědný axiologický rozměr lidské existence. Při emergenci jazyka a asi i při ontogenezi jedince, který do jazyka vrstvá, se posouvá těžiště od složky praktické relevance ke složce reprezentační. V principu jsou však v každé struktuře významu obsaženy obě složky. Je třeba podotknout, že jak podstata důležitosti významu, tak podstata vlastnosti reprezentovat nespočívají v samotném mentálním jevu, ale v kontextu. To je logická vlastnost pojmu význam v obou jeho základních konstitutivních složkách. To, že něco pro nás nabývá na důležitosti, je možné pouze v kontextu praktických souvislostí naší existence jako časových bytostí starajících se o své bytí. Stejně je tomu v případě denotativní roviny, jež se vyjevuje v závislosti na kontextu, ve kterém je nositel významu použit. Písmeno má smysl v kontextu slova, slovo v kontextu věty, věta v kontextu širší struktury jazyka a činností, s nimiž je jazyk spjat. Pro určení významu a smyslu jazykového výrazu či obecněji řečeno znaku je důležitý kontext, který má dvě dimenze: praktickou a sémantickou. První je kontextem životní praxe, druhá dimenze je kontextem znakového systému. Těsnost jejich propojení, resp. jejich vzájemná holografie souvisí mimo jiné také se samotnou povahou znaků – jejich ikonickou, indexickou či symbolickou podstatou.

Koncepci, podle níž význam nelze oddělit od životní praxe a jazyk nelze oddělit od činností, s nimiž je spjat, představuje teorie jazykových her Ludwiga Wittgensteina (Wittgenstein 1993b). Rozumět jazykovému výrazu je podle této koncepce totéž, co umět použít určité slovo v řeči (např. Wittgenstein 1993b, §§ 7, 9, 10, 19, 43). Slovo má tolik významů, kolik má způsobů použití v řečové praxi (což je ve skutečnosti sama řeč a činnosti, s nimiž je spjata). Podle této teorie také platí, že jestliže něco míním, pak něco činím. Důležitý pro další úvahy o povaze významů je Wittgensteinův poznatek, že umět použít slovo v řeči znamená ovládat pravidla pro jeho použití. Jazyk je manifestací jazykových pravidel. Proto Wittgenstein používá metaforu hry. Každá hra má svá pravidla. Na rozdíl od fenomenologie si však tento přístup více všimá toho, že pro vznik jakýchkoli pravidel (včetně jazykových) i pro to, abychom mohli podle těchto pravidel jednat, je nutný sociální kontext, resp. interakce. Krajní verze Wittgensteinovy teorie jazykových her jde tak daleko, že vylučuje předmět reprezentace jako relevantní pro fungování jazyka. Nepopírá existenci takového předmětu, ale problematizuje jeho důležitost pro konstituci významu. Naopak klíčový je praktický sociální kontext, který „dohlíží“ na dodržování pravidel. To je podstatou jeho argumentu proti soukromému jazyku

(podrobně viz [Janák 2006], případně specializované publikace viz [Gombíček 2006; Beran 2012, 2013]).⁸

Z pohledu zájmu o sociologický status individua schopného smyslu a významu se jazyk jeví jako manifestace sociálního vztahu na úrovni vědomí. Být schopen významu znamená dokázat jednat podle pravidel. A pravidla lze dodržovat jen tehdy, existuje-li možnost sankce za jejich nedodržení. Pravidla, a nikoli přírodní zákony, jsou atributem jazyka a obecně kultury (coby struktury významů) a tím i charakteristickým rysem společenského determinismu odlišného od determinismu přírodního. Zatímco přírodní zákony porušit nelze, kulturní pravidla ano. To ale neznamená, že nevykonávají tlak, že nepřestávají určovat sociální život. V našem rozlišení kulturních pravidel a přírodních zákonů navazujeme na Bláhovo pojetí dvou typů determinismu, přírodního a společenského, a precizujeme tyto pojmy s ohledem na naše výzkumné zájmy (srov. např. [Bláha 1940, s. 128–140], systematický rozbor v [Janák 2009, s. 104–112]) S ohledem na ně je klíčové, že struktury významů a vzorce reprezentace jsou utvářeny pravidly, a nikoli přírodními zákony. Jazyk používaný individuálními aktéry se jeví být instancí sociality (jednáním podle pravidla) na platformě subjektivity vybavené intencionálním vědomím. Možná trochu krkolomně znějící formulace, jsou však podstatné pro další uvažování o povaze aktérství.

Naše přesvědčení o tom, že pro smysluplnost jak veřejnou, tak soukromou je klíčové interakční, tj. přinejmenším kvazi-intersubjektivní prostředí, má opěrné body i v analýzách fenomenologů. Jak z Patočkova rozboru Husserlova pojetí intersubjektivity (Patočka 1993), tak z Nohejlova (2001) rozboru Schützova pojmu *Lebenswelt* vyplývá, že intersubjektivity je postulát, primitivní fakt fenomenologické explikace kultury a sociality. U Schütze „pojetí intersubjektivity stojí na předpokladu, že sféra ‚my‘ je předchůdná individuu, a projasnění problému tedy musí vzejít z půdy společně sdílené reality. Není tomu tedy již tak jako u Husserla, že teprve subjekt dodatečně utváří intersubjektivní společenství tím, že si uvědomuje zásadní tělesné podobnosti s druhými lidmi. Schütz naopak chápe intersubjektivity jako jeden z nezákladnějších konstitutivních rysů společnosti a tvrdí, že „můj svět života není mým soukromým světem, nýbrž světem, který je od počátku intersubjektivní““ (Nohejl 2001: 54). Patočka odmítl Husserlův pokus o vysvětlení konstituce intersubjektivity na platformě čisté subjektivity a přiklonil se k Schützově kritice Husserla a intersubjektivní rozměr také uznává za konstitutivní pro přirozený životní svět člověka (srov. Patočka 1993, s. 183–187) Samotný Schütz shrnuje své námitky ve specializované studii „Problém transcendentální intersubjektivity u Husserla“ (Schütz 2012), v jejímž závěru shrnuje: „Výsledky uskutečněné analýzy nás nutí k závěru, že Husserlův pokus zdůvodnit konstituci transcendentální intersubjektivity z výkonů vědomí transcendentálního ega nebyl úspěšný. Je třeba se domnívat, že intersubjektivity je problémem, který není řešitelný v transcendentální sféře, ale je spíše daností životního světa. Je základní ontologickou kategorií lidského bytí ve světě a tím i celé filosofické antropologie“ (Schütz 2012: 383–384). Bez zajímavosti není Schützovo vysvětlení příčin Husserlova neúspěchu, které podle Schütze leží v posunu ambicí fenomenologického

⁸ Systematické srovnání základních Wittgensteinových a Schützových pojmů přináší Ilja Šrubař (Šrubař 2012), jeho analýza je však centrována na kulturní formy a otázky výstavby subjektivity jsou spíše upozaděny.

výkladu od projasnění struktur smyslu, tj. od výkladu smyslu bytí ke zdůvodnění struktur bytí. (Schütz 2012, s. 385) Souhrnně řečeno, podle obou post-husserlovských fenomenologů vědomý vnitřní svět člověka nelze dost dobře vyložit bez jinakosti vnášené apriorní, tj. vždy-jíž-přítmonou sférou „ty“, „oni“ a „my“, aniž bychom neupadli do řady teoretických obtíží, do nichž vyústil Husserlův pokus.

Konceptem mundánní intersubjektivitě začíná Schütz na místě, kolem kterého Husserl jen opatrně našlapoval a k němuž měl pravděpodobně nejbližší ve svých analýzách tělesnosti a zakoušení druhého v interakci. Ze Schützovy argumentace není zřejmé, zda možnost reprezentace v podobě intencionálního vědomí majícího významuplné obsahy se rodí až s jazykem, který vzniká v sociálním procesu. Schützovy analýzy nám v tomto ohledu zásadně nepomohou, neboť mundánní intersubjektivita je spíše postulátem, který přijímá, aby se vyhnul problémům, do nichž ústí Husserlův pokus založit intersubjektivitu v analýzách vědomí „osamocené“ individua, což je samo o sobě důležitým zjištěním. Pravděpodobný důvod absence teoretické opory v Schützově díle spočívá v jeho věrnosti původnímu fenomenologickému programu explikace struktur smyslu bytí ve vědomí a odmítání vytváření opor pro ontologické konstrukce, pro které není fenomenologie podle Schütze způsobilá. My však nepraktikujeme fenomenologii, ale její poznatky zužitkováváme pro adekvátní teoretický popis subjektivitě schopné aktérství.

Z uvedené argumentace a předchozích úvah o povaze významu a povaze vědomí vyplývá, že intencionální vědomí subjektu své obsahy získává pravděpodobně díky jinakosti (intersubjektivitě), která vědomí spolukonstituuje již na bazální úrovni. Tato jinakost má povahu interakce, která je předpokladem jednání podle pravidla, jež je atributem významu. Pravidla se konstituují nejen v rozvinutém sociálním kontextu, ale i v elementárních pragmatických souvislostech (viz výše uvedené „dva významy významu“). Proto je vědomí jako vědomí něčeho (tj. intencionální vědomí) výsledkem vztahu, který obsahuje touhu a odstup. Zdá se, že individuální vědomí nejen funguje jako sloučenina, ale že jí také je. Zcela jistě jí je v té své vrstvě, kde jeho obsahy mají podobu kulturních neboli jazykových významů. Pravděpodobně jí však je i v hlubší vrstvě emergence jakéhokoli významu z „dosud-bez-významového“ materiálního substrátu. Sféra „my“, tj. plurál „já“ je předchůdná či přesněji řečeno spolukonstitutivní pro možnost významu. Bylo by však sociologickým redukcionismem domnívat se, že se jedná o sféru vyhrazenou lidskému společenství. Lidské společenství vytváří nepochybně specifické formy jinakosti, ale principiální jinakost je záležitostí univerzálnějších aspektů mysli, které s největší pravděpodobností sdílíme s našimi zvířecími bratry. V následující části studie se zamyslíme nad tím, jak by ona sféra „my“ mohla konkrétněji vypadat. Opustíme úvahy fenomenologické a využijeme koncepce dialogické. S využitím výše předložených argumentů se zaměříme na pojetí subjektu u G. H. Meada a M. Archerové a nabídneme jejich (re)interpretaci v intencích „duplex“ přístupu a s využitím pojmu sociální situace I. A. Bláhy.

Dialogická subjektivita: Kdo mluví s kým?

Představa bytostně interakčního formování individuální duševnosti je v souladu s kriticokorealistickým konceptem sociální situace, který Bláha poprvé představil v *Sociologii dětství* (Bláha 1927), tj. v díle věnovaném socializaci, a později z něj učinil klíčový pojem

své obecné sociologické teorie.⁹ Podle Bláhova konceptu se v sociální situaci nezáměrně v důsledku vzájemného působení proměňují partikulární psychiky ve směru celku z prosté nutnosti uspořádat vztahy v interakci (pregnantně formulováno v Bláha 1968, s. 12 an). Bláha neměl potřebu pokračovat na základnější úroveň analýzy obsahů duševního života (tj. myslí a vědomí), o kterou se pokoušíme zde, a už vůbec ne v detailu, který byl náplní úvah fenomenologů. Předkládané úvahy jsou spíše jedním z možných rozvinutí jeho teorie. Obecný mechanismus sociální situace vzájemného uspořádání ve směru celku z nutnosti uspořádat vzájemné vztahy prvků v sociální situaci lze docela dobře použít i jako model interakcí uvnitř subjektu. Nedojde-li k fungování částí pod objektivnější normou, řád nevznikne, celek se rozpadne a s ním zaniknou i jeho části. V sociální situaci na úrovni společenského celku spolu interagují živí lidé. Kdo s kým interaguje, kdo s kým nezáměrně spolukonstituuje pravidla a kdo s kým „hovoří“ uvnitř jedné bytosti?

Co se týká fenomenologického řešení otázky interakčních prvků v pojetí subjektu, podle Schütze i Patočky je intersubjektivita v elementární podobě evidence jinakosti a odlišnosti od kognitivního subjektu předpokladem sebeuchopení subjektivity sebou samou v aktu sebereflexe. Intencionalita formovaná interakcí a kooperací ve formě (myšlenkového) jednání podle pravidel vytváří objektivitu jazykového výrazu, propozice, pojmu. Objektivita jazykového výrazu vyplývá z odsubjektivnění intencionálního obsahu. Jde o proměnu jedinečnosti, partikularity ve směru celku, podřízení se pravidlu. Objektivita je záležitostí míry, nikoli diskrétní hodnotou, a může proto kolísat. Mechanismus odstupu od já ve vědomí je klíčovým mechanismem zrození struktury významu. Odstup nutný pro jazykový typ významu a tím i pro rozum používající pojmy musí být nějakým způsobem obsažen v kognitivním pohybu subjektu, kterým se vztahuje ke světu jako rozumová bytost schopná jazykového významu. Zdá se zdůvodněné přiklonit se k dialogické koncepci subjektivity, ačkoli pravděpodobně nemáme v tuto chvíli nástroje pro to, abychom s jistotou rozhodli, jak vnitřní dialog přesně probíhá.

V klasické i soudobé sociologické teorii však existují koncepce, které interakci významů uvnitř subjektu, tj. dialogičnost explicitně tematizují, a mohly by poskytnout určité vodítko k řešení. V kontextu klasické sociologie nabídl nejpropracovanější koncepci interaktivní subjektivity Georg Herbert Mead v teorii ontologického rozštěpu¹⁰ sebevědomého subjektu (*Self*) mezi „Me“ a „I“ (Mead 1967). Utvoření kompetentní sociální bytosti je podle této koncepce dokonáno ve chvíli, kdy si socializovaná bytost k sobě vytvoří odstup, je schopna sebereflexe a kdy se z konkrétního druhého v interakci stane zobecněný druhý ve vědomí. Toto odstoupení od sebe samého je rovněž výsledkem setkávání s jinakostí, jež je naplněné

⁹ Asi nejpodrobněji je tento ústřední koncept Bláhovy sociologické teorie v patričním širším kontextu analyzován v knize Dušana Janáka (Janák 2009, s. 70–74, 123–133).

¹⁰ „I“ zastupuje u Meada rovinu organismu, „Me“ sociální prostředí. „I“ je přírodou, „Me“ je kulturou. Z jejich interakce se rodí „Self“. Mead na více místech „I“ spojuje s organismem a „Me“ se sociální situací, v níž se nachází, např.: „I je odpověď organismu na postoje druhých, Me je onen strukturovaný soubor postojů ostatních, které jedinec sám předpokládá“ (Mead 1967: 175), nebo: „Vztah Me k I je vztah situace k organismu“ (Mead 1967: 280) apod. Z pohledu našich úvah o pravidlech v protikladu k přírodním zákonům je „I“ jsoucnem řízeným přírodním zákonem a „Me“ sociálními pravidly, tedy odlišnými typy determinismu. „I“ a „Me“ jsou tak ontologicky jiné roviny jsoucná a z jejich interakce vzniká nová realita – „Self“.

touhou a potřebami dítěte i odstupem od cíle touhy. „Me“ zastupuje generalizovaného druhého, tj. do subjektu internalizované obsahy společenských norem, významů, očekávání, hodnot, postojů apod., a také odraz minulých stavů „I“, které se projeví v jednání. „I“ je iracionální pudové Já, které má své touhy, hodnotové orientace, chťení. Sebevědomí má ale pouze „Self“, pro něž jsou obsahy „I“ na úrovni vědomí předem nepřístupné. „I“ je pro „Self“ v reflexi přístupné teprve v jeho jednání jako historická figura a jako taková se může stát součástí „Me“, které ji může internalizovat. Nejenom „Self“, ale rovněž „Me“ je v zásadě pluralitní. Námi internalizované obsahy mohou být velmi různorodé, někdy nekompatibilní, anebo dokonce protichůdné. „I“ je prvek, který výsledek vnitřního dialogu principiálně znáhodňuje. Meadovi sloužila dichotomie mezi „Me“ a „I“ především pro postižení procesu ontogeneze lidské psychiky v procesu socializace, avšak koncepci zobecnil a učinil z ní obecný model aktéra. Není bez zajímavosti, že pro Meada stejně jako pro Wittgensteina slouží pojem *hry* za metaforu určité podstatné charakteristiky sociálního života. Protože srovnání pojmu hry u obou myslitelů by náležela samostatná studie, na tomto místě pouze zmiňujeme, že považujeme za užitečné Meadovu dichotomii „play“ a „game“ a ontogenetický přechod od první k druhé vnímat jako proces sedimentace, upevňování a osvojování pravidel řečových her neboli forem sociálního života.

Meadova koncepce je pro nás heuristicky cenná mimo jiné proto, že tvoří základní konceptuální folii, vůči které se ve vlastním pojetí vnitřního dialogu vymezuje Margaret Archerová (Archer 2003). Hlavní propozicí, kterou Archerová v otázce povahy individua, resp. aktéra obhájí, je jeho schopnost *reflexivně rozvažovat* o vnějším světě z pozice určitého *sebepojetí* a schopnost být *otevřený vnějším vlivům* (šancím a překážkám) při reflexivní konstrukci a praktické realizaci (krátkodobých nebo dlouhodobých) *projektů*. Klíčovým konceptem je schopnost reflexivního rozvažování (*reflexive deliberation*), která má podobu vnitřního rozhovoru (*internal conversation*).

Nepředpověditelnost „I“ spočívá v tom, že je reflexi přístupné až poté, co jednalo a stává se součástí zkušenosti „Self“ jako minulý stav jednajícího subjektu, a tak se může přesunout do oblasti „Me“. Teprve poté si jej můžeme uvědomovat. Z toho logicky vyplývá, že jednání ani vlastní budoucnost v podobě projektů nelze uvážlivě plánovat. Vnitřní konverzace se sebou samým, kterou obhájí Archerová, je podle ní v Meadově myšlení nemožná ze dvou důvodů. Jednak proto, že u Meada neexistuje způsob, kterým bychom mohli být zároveň subjektem a objektem, a jednak proto, že na vnitřním fóru, kde probíhá interakce „Me“ a „I“, není prostor pro hlavní charakteristiky reflexivního rozvažování nezbytného pro konstrukci projektů – plánování budoucnosti a/nebo hodnocení minulosti, neboť Meadovo „I“ je nereflexivní živoucí aktivitou, která prostě jedná.¹¹ Meadova verze vnitřního rozhovoru tak podle Archerové není intrapersonálním vnitřním rozhovorem, ale rozhovorem s generalizovaným druhým, tedy

¹¹ Archerová vybírá reprezentativní pasáže z Meadova popisu projevů „I“ a v uvedených intencích je komentuje následujícím způsobem: „Logicky, jednání nemůže být uvážlivě plánováno. [...] Protože je to určitý živoucí akt, který se nikdy nedostane do reflexivní zkušenosti“, a protože subjekt „nemá nikdy jistotu o sobě samém a sám sebe udivuje svým vlastním chováním“ (Mead 1967: 203–204). „Tudíž, budoucnost nemůže být uvážlivě plánována [...] Stručně řečeno, vnitřní rozhovor se sebou samým je v Meadově myšlení dvojnásobně nemožný“ (Archer 2003: 91–92).

rozhovorem interpersonálním. Náš vnitřní svět postrádá podle Archerové v Meadově koncepci skutečnou autonomii vzhledem k vnějšímu světu. S Archerovou je třeba souhlasit v tom, že Mead na mnoha místech zdůrazňuje iracionalitu „I“, které je v interakci s kulturně strukturovaným „Me“. Jak však uvidíme později, nediskvalifikuje to nutně jeho výklad, pouze nezapadá do koncepce reflexivity, jež je klíčová pro Archerovou.

Archerová v konfrontaci s Meadem představuje koncept vnitřního rozhovoru, jímž aktéři reflexivně rozvažují o sociálních podmínkách, s nimiž jsou konfrontováni. Protože mají osobní identitu definovanou svou jedinečnou konfigurací zájmů a cílů, vědí, čeho chtějí v sociálním dění dosáhnout a o co jim v životě jde. Protože jsou schopni vnitřně rozvažovat a rozhodovat o sobě samých ve vztahu ke svým sociálním podmínkám, stávají se autory různých projektů toho, co chtějí a čeho mohou ve společnosti dosáhnout. Protože sledování určitých projektů s sebou nese konfrontaci se sociálními silami v podobě překážek a šancí nebo nevýhod a výhod (*constraints and enablements*), neustále probíhající vnitřní konverzace zprostředkovává jejich vnímání těchto strukturálních a kulturních vlivů. „Reflexivní rozvažování konstituuje zprostředkující proces mezi ‚strukturou a jednáním‘, reprezentuje subjektivní prvek, jenž je vždy ve vzájemném působení s kauzálními silami objektivních sociálních forem“ (Archer 2003: 130).

Intence aktérů nejsou ani jednotné, ani statické a ani pasivní. Právě naopak, naše mentální schopnost reflexivního rozvažování v první řadě zajišťuje naši jedinečnou identitu prostřednictvím jedinečné konstelace zájmů, což znamená, že jako lidé jsme spíše velmi různorodí než mající shodné cíle. Za druhé, naše subjektivita je spíše dynamická než statická, neboť své cíle modifikujeme podle toho, jak v závislosti na kontextu vnímáme jejich dosažitelnost. Konečně, díky schopnosti vnitřního dialogu jsme spíše aktivní než pasivní, protože dokážeme naše projekty přizpůsobovat a adaptovat na praktiky, o kterých se domníváme, že mají lepší šanci na uskutečnění.

Na uvědomění a vyargumentování těchto tří předpokladů stojí uznání schopnosti aktérů vyhodnotit svou situaci ve světle svých zájmů a vyhodnotit své projekty (založené na zájmech) ve světle své situace. Bez rozpoznání těchto schopností bychom nebyli podle Archerové schopni adekvátně vysvětlit, co jednající ve skutečnosti vlastně dělají. Podle ní musí být proces zprostředkující mezi strukturou a jednáním uchopen jako třístupňový děj obsahující interakci mezi objektivitou a subjektivitou následujícím způsobem:

- i) Strukturální a kulturní skutečnosti *objektivně* utvářejí situace, se kterými se aktéři chtě nechtě musí vyrovnat, a zároveň obsahují potenciál různých překážek a výhod ve vztahu k:
- ii) *subjektivně* definované konfiguraci zájmů jednajících.
- iii) Směřování jednání se uskutečňuje prostřednictvím reflexivního rozvažování jednajících (*reflexive deliberations of agents*), kteří subjektivně rozhodují (ať už adekvátně nebo neadekvátně) o svých praktických projektech ve vztahu k *objektivním* okolnostem (srov. Archer 2003, s.130, 134–135).

Hlavní rozdíl v pojetí vnitřního rozhovoru, kterým proces reflexivního rozvažování probíhá, oproti Meadovi spočívá v tom, že dialog se nevede „se společností“, či obecněji s vnějším světem reprezentovaným v podobě „Me“, ale „o společnosti“. Podle Archerové Já vede dialog se sebou samým o vnějším světě, o možnostech a omezeních ve vztahu ke svým projektům závislejícím na jedinečné konfiguraci zájmů (srov. Archer 2003, s. 116 an.).

Z hlediska našich východisek a převzatých poznatků z fenomenologie a analytické filozofie (týkajících se povahy významu obecně a jazyka zvláště) se jeví koncepce Archerové problematická právě v tom bodě, který je pro ni klíčový, totiž v možnosti soukromého jazyka. V naší koncepci vycházíme z argumentů podporujících závěr, že jazykový nebo kvazijazykový význam je možný pouze jako jednání podle pravidla, které je však zase možné jedině tehdy, když lze odlišit jednání podle pravidla od jednání proti pravidlu. Tímto arbitrem je v případě použití jazyka někdo druhý, resp. aspekt jinakosti umožňující odstup. To Archerová opomíná, neboť vychází z filozofických argumentů o tzv. prioritě první osoby, která je oblastí významuplných obsahů vědomí neredukovatelných na vnější zdroje. Základem této myšlenkové pozice je série argumentů odmítajících tzv. externalismus (který tvrdí, že jsme „tabula rasa“ do níž se obtiskují externí vlivy) a důkazy toho, že jsme sami sobě přístupni způsobem, kterým nemůžeme být přístupni nikomu druhému, a zároveň jsme v tomto momentě aktivními tvůrci produkce svých mentálních stavů, jimž rozumíme (srov. Archerová 2003, s. 19–35.) Avšak tím, že Archerová přistoupí na prioritu první osoby, dostává se do dilematické situace napětí mezi subjektivismem a objektivismem; aktérem a strukturou; individualismem a holismem. Její řešení uvedeného teoretického napětí je tudíž takové, jak je diagnostikoval ve své kritice Jiří Šubrt (Šubrt 2015, s. 75–76, 93–96): střídání protikladných pozic a jejich maximální přiblížení v teoretickém výkladu, nikoli však prolnutí.

Opět se nám tak vrací otázka, kdo vlastně v případě vnitřního dialogu mluví s kým? Anebo jinak, co teoreticky umožňuje, aby byla individuální mysl pluralitní? S Archerovou lze souhlasit, že proces, který Mead popsal, si zasluhuje kritiku při přílišném zobecnění. Meadovi je zase třeba dát za pravdu v tom, že existuje celá řada situací jednajícího „Self“, jež se nedají vyložit jako výsledek promyšleného rozvážení, ale také existuje řada situací, které bychom takto označit mohli. Domníváme se, že lze nalézt vnitřně konzistentní pozici, jež by nevyklučovala ani jednu z možností a zároveň by odpovídala dříve rozebíraným poznatkům o povaze významu jako procesu řízeného pravidlem. Vnitřní dialog á la Archerová představuje jeden typ procesu dialogické subjektivity, který je reflexivním rozvažováním, je to explicitní dialog, kterému logicky předchází existence intersubjektivního jazyka. Meadovu koncepci lze rovněž akceptovat za předpokladu, že ji budeme považovat za jiný typ dialogu, jenž bychom mohli označit za implicitní, protože není plně zpředmětněný v aktuální či potenciální jazykové formulaci, který však logicky nevyklučuje plně reflexivní rozvažování v jiném kontextu nebo situaci. Je tedy třeba odmítnout extrémní meadovské stanovisko zdůrazňující principiální všudypřítomnost pudové stránky subjektivity (tj. té řízené přírodními zákony), že výsledek vnitřního dialogu se subjekt dozví vždy až z jednání.

To, co Mead popsal, je typická situace pro období rané socializace. Možnosti pudového „I“, které znáhodňuje proces vnitřního dialogu, v pozdějších stadiích vývoje nutně nemizí, ale s největší pravděpodobností se dostává více a více ke slovu postupně budované reflexivní „Me“, které již poznalo značnou část „I“ a dokáže se s ním proto konfrontovat. Naopak „I“ se dostane opět do hry v případě, kdy se situace bude blížit podobě rané socializace. Takový případ může nastat např. po vážné autonehodě, kdy jedinci ztrácejí paměť a své socializační schopnosti, kdy se oběti autonehody musí znovu učit jazyk a základní dovednosti. Podobné by to bylo v případě nutnosti radikální resocializace do zcela jiné kultury, ve které internalizované postoje v podobě generalizovaných druhých začnou postrádat svou relevanci. Myslitelným

extrémním příkladem může být nutnost života ve skupině zvířat, kde se typizované obsahy generalizovaných druhých musí změnit nebo rozšířit zcela radikálním způsobem.

Zároveň neexistuje žádný pádný důvod, proč bychom neměli předpokládat pluralitu i na úrovni „I“, pokud ji můžeme identifikovat na úrovni „Me“ (což představují např. rolové konflikty). Meadovo „Me“ je daleko adekvátnější považovat za celý tým mluvčích a stejně tak bychom mohli předpokládat totéž o „I“. Jestliže připustíme, že „I“ je jakási pudová odpověď na internalizované a v principu vědomím reflektované či reflektovatelné obsahy „Me“, potom můžeme považovat různé své orgány produkující různé druhy touhy (např. hlad, sex, spánek, zábava, estetická libost nebo třeba strach z pavouků a plazů, jež mohou být ve vzájemném konfliktu stejně jako rolová očekávání) za různé hlasy uvnitř „I“, které je jejich zastřešujícím pojmem. Stejně tak za hlasy „I“ můžeme považovat neovladatelné pocity (např. bolest) nebo emoce, o které v sociálních situacích nestojíme, ale které podstatným způsobem ovlivňují jejich průběh. Pokud např. otevřeme dveře, za kterými nečekaně stojí člověk, jenž chtěl právě vstoupit, a my vykřikneme zděšením „Ježišmarjá!“, těžko bychom mohli říci, že jde o výsledek reflexivního rozvažování. Daleko spíše jde o pudový a velmi sekularizovaný výkřik zděšení, který v konfrontaci s internalizovanými obsahy nabyl podoby výkřiku plného kulturních, v tomto případě dokonce religiózních konotativních významů.

Zdá se důvodné připustit, že rozhovor uvnitř naší mysli mohou vést v různých situacích různí mluvčí. Ačkoli i jejich rozhovory mají nutně časovou strukturu, tento typ pluralitní subjektivity bychom mohli označit jako synchronní pluralitu.

Druhý typ plurality vyplývá ze samotné časovosti naší existence a mohli bychom jej označit jako diachronní pluralitu. Diachronní pluralitu popisuje jak Mead, tak Archerová. Předpokladem diachronní plurality je schopnost vytvořit reprezentaci sebe sama, se kterou se konfrontujeme. V momentě utvoření reprezentace získáváme objekt a jinakost, k nimž se můžeme dialogicky vztahovat. Tento typ reprezentace představují věty typu: „Dříve jsem si myslel, že láska neexistuje, ale všechno je jen chemie. Dnes to už vidím jinak.“ nebo „Od 50 let se již neměním.“ Vztahovat se významuplně k sobě samému se ale můžeme teprve tehdy, když se naše já zpředmětní v reprezentaci. Ta nemusí mít nutně podobu promluvy o sobě samém, ale například podobu rozhodnutí: „Půjdu vyvenčit psa.“ Teprve když je tato propozice v nějaké podobě zformulovaná, může (ale nemusí) nastat replika, např.: „Ještě dopíšu tento odstavec, teprve potom půjdu.“ Vnitřní dialog může vypadat třeba takto:

„Že bych si vzal to černé sako?“
 „Nemám rád černou, nesluší mi.“
 „No, ale na pohřeb by to bylo vhodné.“

nebo:

„Mám nějaký hlad, zajdu si na oběd.“
 „Ale mně se vlastně nechce nikam chodit.“
 „Dám si doma chleba s něčím.“

V těchto triviálních dialozích bychom se mohli snažit meadovsky identifikovat různé hlasy „I“ a „Me“, avšak nic neodporuje tomu vystoupit z meadovské mikroroviny do archeovské roviny nižšího rozlišení a interpretovat tyto rozhovory jako rozhovory jednoho

subjektu k sobě samému, at' si je jakkoli složený, a každá věta je výsledkem nějaké vnitřní interakce. Spíše bychom mohli stav věcí adekvátně vyjádřit tak, že časovost lidské existence v kombinaci se schopností myslí produkovat reprezentace umožňuje vytvořit časovou pluralizaci subjektu, ale zároveň nevylučuje existenci synchronní plurality, jejíž prvky mohou vést dialogy časového charakteru. Podstatné však je, že pro diachronní pluralitu je důležitá taková podoba reprezentace, která je přístupná určitému typu reflexe. Musí to být stopa, která má podobu „gesta“,¹² které stojí za povšimnutí a potenciální reakci. Nejjednodušší je uvažovat tyto stopy jako jazykové propozice v přirozeném jazyce, jejichž příklady jsme uvedli výše, ale může jít třeba o myšlenkové obrazy při plánování stavby nebo těžko uchopitelné mentální reprezentace tónů při komponování hudby. Vyřčením věty se Já stává historickou figurou, ke které se můžeme jazykově vztahovat. Staré Já zachycené v propozici se stává vzpomínkou (něčím myšleným, reprezentovaným ve vědomí). Díky této reprezentaci se mohou vztahovat k sobě samému, resp. své vlastní stopě, dát si odpověď na úrovni vědomí. Předpokladem odpovědi je ale propozice, či obecněji pozitivní akt („gesto“) intencionální myslí, který jedině může vyvolat odezvu.

Jak je možné, že něco reprezentuje něco jiného, je tak trochu záhadou. Zřejmé je jen to, že elementární reprezentace vytváří elementární strukturu významu. Pro jeho rozvoj je klíčovým procesem opakování. V časové řadě reprezentací se dalším záhadným způsobem vytváří typizace, první stavební kámen jazyka, resp. kultury. Zvažujeme-li, zda se dá dobrat nějaké základní interakce umožňující v subjektu zažehnout elementární formy (zpočátku nejazykového) významu, nenabízí se nic jiného než počáteční konfrontace intencionálního vědomí s jeho materiálním nosičem, vlastně tělem. Intencionální vědomí je vždy vědomím něčeho, a tudíž je reprezentací něčeho jiného, než samo je, i když může obsahovat paměťové stopy (reprezentace minulých stavů) sebe sama. Základní zájmová perspektiva intencionálního vědomí, kterou člověk získává pro tvorbu významu a elementárních typizací, je s největší pravděpodobností tělesného původu a je spojená se snahou o přežití. Těžko si představit základnější dualitu a pro tvorbu významu stabilnějšího a zřetelně se ozývajícího komunikačního partnera než tělo řízené přírodními zákony. Zakoušíme-li bolesti z popálení, stěží si budeme myslet, že patří někomu jinému, nebo je stěží budeme typizovat jednou jako bolestivé a podruhé jako nebolestivé. To však neznamená, že se nemůžeme zmýlit při reprezentaci objektu, který působí popáleniny, ve vědomí. Porušení pravidla ale bude rychle penalizováno arbitrem tělesné reakce. Mysl a tělo v základní interakci a dialektika materiality kulturního artefaktu s jeho kulturně strukturovanou reprezentací ve vědomí. Záhadu spojení *descartovské res extensa a res cogitans* v rámci této studie asi nevyřešíme. Pokusili jsme se však načrtnout, co z této „základní interakce“ může plynout pro překonání jednoho teoretického dilematu v sociologii.

¹² Ve smyslu Meadova pojmu *gesture*, které je schopné vyvolat reakci v podobě jiného *gesture* (rov Mead 1967, s. 41–51.) „Pouze v termínech gest jako signifikantních symbolů je možná existence myslí nebo inteligence“ (Mead 1967: 47). Myšlení je podle Meada možné jedině díky těmto „gestům“, která jsou signifikantními symboly.

Závěr a diskuse

Vraťme se nyní k otázce zformulované v úvodu studie: Co nás opravňuje k tomu, abychom aktéra (individuum) pojímali jako interakci generující významy? Za prvé jsou to poznatky fenomenologů o povaze intencionálního vědomí, z nichž vyplývá nutnost hledat na úrovni subjektu jinakost, která spolukonstituuje vědomí na jeho základní významuschopné úrovni. Za druhé jsou to poznatky analytických filozofů o pravidlech coby atributu významu, jež jsou možné jen v interakčním prostředí. Za třetí je to možnost použít stejný model Bláhovy interakční sociální situace jak pro vystižení obecného sociálního procesu, tak i individuální duševnosti. Při jeho rozpracování je možné využít koncepce vnitřního rozhovoru u Meada a Archerové (re)interpretované tak, aby pojetí vnitřního rozhovoru odpovídalo nárokům vyplývajícím z použité fenomenologické a analyticko-filozofické argumentace.

Základní body koncepce představené v této studii bychom mohli shrnout ve formě tezí následujícím způsobem. Základními východisky kritickorealistickej koncepce je intuitivní představa, že klíčovou jednotkou společenského procesu je člověk vstupující do interakcí a usilující o uchování a stupňování svých (vědomých i nevědomých) životních aspirací. Druhým východiskem je, že pro člověka je jeho svět spojen s významy. Podstata významů spočívá jednak v jejich praktické důležitosti a jednak v reprezentaci něčeho jiného na úrovni intencionálního vědomí. Kultura je jazykovou či kvazijazykovou formou významu. Jazykový význam je možný jen jako jednání podle pravidla. Pravidlo založené na pravidelnosti (opakování) je atributem kulturního významu a v elementární podobě se realizuje v typizaci. Podstata kultury tkví v těchto pravidlech, resp. v jednání podle pravidel, která jsou jejím atributem. Pro možnost jednání podle pravidla a tedy genezi významu je nutné interakční prostředí obsahující jinakost odstupe, ve kterém jedině lze rozpoznat, že někdo jedná proti pravidlům. Soukromý jazyk je možný jako interakce uvnitř subjektu, kterou lze modelovat podle principů Bláhova pojmu sociální situace. Aktéra i strukturu lze uvažovat jako entity sdílející stejnou formu sociální situace. Proto můžeme hovořit o homologii individuálního aktéra a nadindividuálních struktur a skrze ni je uvažovat jako „duplex“ jevy.

Možnosti odstupe nutného pro vynořování se významu jsme se snažili stanovit i v rámci kognitivního pohybu individuálního subjektu. Teoreticky se může dít dvojím způsobem: 1. V živém člověku mohou mezi sebou rozmlouvat různí aktéři (různé instance „I“ a „Me“) a v tomto případě hovoříme o synchronní pluralitě umožňující interakci. 2. Protože rozhovor je vždy časová událost, jeden aktér se k sobě může vztahovat jako k jinému v podobě historické figury minulého stavu sebe sama zachycené reprezentací sebe sama v paměťové stopě. V tomto případě hovoříme o diachronní pluralitě. Diachronní pluralita však vyžaduje specifické formy reprezentace, které nemusí být totožné s reprezentacemi synchronní plurality.

Takto pojatá koncepce dialogické subjektivity je příspěvkem k možnému překonání teoretického dilematu mezi individualismem a holismem v sociologii, které v neodurkheimovské koncepci „duplex“ naznačil Jiří Šubrt (2015). I když předkládaná koncepce ukazuje, jakým způsobem je možné pojem aktéra uchopit jako by byl dualistické povahy, celá řada dalších otázek se otevírá. Co umožňuje typizaci, jak je možná reprezentace nebo co může být kritériem identity významu při metajazykové reprezentaci (např. při sociologickém popisu

a výkladu struktur významu aktérů, pregnančně viz Skovajsa 2013) jsou důležité teoretické problémy, kterým bude třeba věnovat pozornost v dalším promyšlení navržené koncepce.

Jedna z podstatných otázek, které jsme se jen letmo dotkli při zmínce o Peirceově typologii znaků, která však představuje dost možná zásadní téma pro adekvátní pojetí jazykových pravidel, zní: Jakým způsobem se k sobě vztahují odlišné znakové systémy, především ikonické a indexické k symbolickým? Sociální vědy trpí určitým „lingvisticismem“, tj. tendencí favorizovat přirozený jazyk (coby symbolický znakový systém založený na konvencích) jako paradigmatický vzor pro poměřování jakéhokoliv systému reprezentací. Filozofická zkoumání vedená z odlišných pozic – fenomenologické úvahy nad myšlením obrazem Miroslava Petříčka (Petříček 2009), evolučněontologická koncepce poznávací schopnosti všech živých systémů Josefa Šmajse (Šmajš 2008, s. 175–250) nebo uchopení vzniku (nejen jazykových) pravidel Jaroslava Peregrina (Peregrin 2011) z pozic analytické filozofie – naznačují, že význam v podobě reprezentace je možný i mimo sociální kontext, kterým se zabývá sociologie. Na bázi empirické evidence tuto možnost potvrzují přírodovědné studie Moniky Gaglianové týkající se jazykového, resp. významuplného či smysluplného jednání rostlin (Gagliano 2015, 2017). Důležitým úkolem pro další výzkum bude prozkoumat nejasnou oblast, v níž se z elementárních významů stává jazyk v jeho běžném lingvistickém pojetí, pokud přijmeme intuitivní představu, že ikonické a indexické znaky jsou jakési přirozenější a původnější znaky, zatímco lidský symbolický jazyk znakovou nadstavbou nad nimi. Lidská i mimolidská realita je plná významů, které se vynořují z ikonických, indexických a symbolických znaků a vyklenují smysluplný prostor nad hmotnou realitou řízenou přírodními zákony. Pokud se lidské i přírodní struktury smyslu a významu překrývají, neměli bychom rozšířit pojem kultury, jazyka a možná i sociálna? To je však otázka pro jinou studii.

Literatura

- ALIEVA, Dilbar. 2012a. „Namiesto úvodu: Relevantnosť Schützovej fenomenológie.“ Pp. 18–30 in Dilbar ALIEVA a Miroslav TÍŽIK (eds.). *Príspevok Alfreda Schütza k sociologickej teórii*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- ARCHER, Margaret S. 2003. *Structure, Agency, and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARBARAS, Renaud 2005. *Touha a odstup*. Praha: Oikoymenh.
- BERAN, Ondřej. 2012. *Soukromé jazyky*. Praha: Filosofía.
- BERAN, Ondřej. 2013. „Střední“ Wittgenstein: cesta k fenomenologii a zase zpátky. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- BLÁHA, Inocenc A. 1927. *Sociologie dětství*. Praha, Brno: Ústřední spolek jednot učitelských na Moravě.
- BLÁHA, Inocenc A. 1940. *Vědecká morálka a mravní výchova*. Praha: Život a práce.
- BLÁHA, Inocenc A. 1968. *Sociologie*. Praha: Academia.
- GAGLIANO, Monica a Mavra GRIMONPREZ. 2015. „Breaking the Silence—Language and the Making of Meaning in Plants.“ *Ecopsychology* 7(3): 145–152.
- GAGLIANO, Monica. 2017. „The Mind of Plants: Thinking the Unthinkable.“ *Communicative & integrative biology* 10(2): <http://dx.doi.org/10.1080/19420889.2017.128833>
- GOMBÍČEK, Petr (ed.). 2006. *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*. Praha: Filosofía.

- HEIDEGGER, Martin. 2018. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh.
- JANÁK, Dušan. 2006. „Sociální introspekce I. A. Bláhy a Wittgensteinův argument proti soukromému jazyku. Poznámky k introspektivnímu přístupu v sociálních vědách.“ *Sociologický časopis* 42(4): 761–782.
- JANÁK, Dušan. 2009. *Hodnoty a hodnocení v sociologii Inocence Arnošta Bláhy. Studie z dějin klasické české sociologie*. Brno: FSS MU, IIPS.
- KOMÁREK, Stanislav. 2008. *Příroda a kultura: svět jevů a svět interpretací*. 2. vyd. Praha: Academia, Galileo.
- MEAD, Georg H. 1967. *Mind, Self and Society*. Vol. 1. a 2. Chicago, London: Chicago University Press.
- NOHEJL, Marek. 2001. *Lebenswelt a každodennost v sociologii Alfreda Schütze*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- PATOČKA, Jan. 1993. „Husserlova fenomenologie, fenomenologická filosofie a Karteziánské meditace.“ Pp. 161–190 in Edmund HUSSERL. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda.
- PATOČKA, Jan. 2008. „Přirozený svět jako filosofický problém.“ In Jan PATOČKA. *Fenomenologické spisy I. Přirozený svět. Texty z let 1931–1949*. Praha: Oikoymenh.
- PATOČKA, Jan. 2009a. „Přirozený svět v meditaci svého autora po třiceti letech.“ Pp. 265–334 in Jan PATOČKA. *Fenomenologické spisy II. Co je existence. Publikované texty z let 1965–1977*. Praha: Oikúmené.
- PATOČKA, Jan. 2009b. „Autorův doslov k francouzskému vydání díla ‚Přirozený svět jako filosofický problém‘.“ Pp. 367–379 in Jan PATOČKA. *Fenomenologické spisy II. Co je existence. Publikované texty z let 1965–1977*. Praha: Oikoymenh.
- PEIRCE, Charles S. 1997. *Sémiotika*. Praha: Karolinum.
- PEIRCE, Charles S. 1998. „Logika ako sémiotika: teória znakov.“ Pp. 131–151 in Emil VIŠŇOVSKÝ a František MIHINA (eds.). *Pragmatismus*. Bratislava: Iris.
- PEREGRIN, Jaroslav. 2011. *Člověk a pravidla: kde se berou rozum, jazyk a svoboda*. Praha: Dokořán.
- PETŘÍČEK, Miroslav. 2009. *Myšlení obrazem: průvodce současným filosofickým myšlením pro středně pokročilé*. Praha: Herrmann & synové.
- SCHUTZ, Alfred. 1962. *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*. Hague: Martinus Nijhoff.
- SCHUTZ, Alfred. 1972. *The Phenomenology of the Social World*. London: Hienemann Educational Books.
- SCHUTZ, Alfred. 1976. *Collected Papers II. Studies in Social Theory*. Hague: Martinus Nijhoff.
- SKOVAJSA, Marek. 2013. *Struktury významu: kultura a jednání v současné sociální teorii*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- ŠMAJS, Josef. 2008. *Filosofie – obrat k Zemi: evolučně ontologická reflexe přírody, kultury, techniky a lidského poznání*. Praha: Academia, Galileo.
- ŠRUBAŘ, Ilja. 2012. „Pragmatická teorie přirozeného světa jako východisko k srovnávání kultur.“ Pp. 32–67 in Dilbar ALIEVA a Miroslav TÍŽIK (eds.). *Prispevok Alfreda Schütze k sociologickej teórii*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- ŠUBRT, Jiří. 2011. *Aktér; jednání a struktura v mikro a makrodimenzi sociální reality. Příspěvek k teoretickým diskusím v soudobé sociologii*. Praha: Národohospodářský ústav Josefa Hlávky.
- ŠUBRT, Jiří. 2015. *Individualismus a holismus v sociologii. Jak překonat teoretické dilema?* Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1993a. *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Oikoymenh.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1993b. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofický ústav AV ČR.

Autor

Dušan Janák působí jako docent na Fakultě veřejných politik Slezské univerzity v Opavě. Mezi oblasti jeho odborného zájmu patří dějiny sociologie, společnosti střední Evropy, sociální filosofie a filosofie sociálních věd, v poslední době také vztahy mezi kulturou a přírodou a mezidruhová komunikace. Je autorem nebo hlavním autorem několika desítek článků a osmi knih (poslední je *Klasická sociologie ve střední Evropě: Mezi centrem a periferií*, 2018). Kontakt: janak@fvp.slu.cz