
Kruh sociologické racionality: pozice sociologa v hermeneutické perspektivě*

MARTIN ĎURĐOVIČ**

Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha

The Circle of Sociological Rationality: The Position of the Sociologist from a Hermeneutical Perspective

Abstract: The aim of the article is to apply the concept of the hermeneutical circle to the position of a sociologist. The hermeneutical problem in sociology is exemplified by research into social action that examines how sociological understanding captures meanings attributed to the action by the actors themselves. Although several distinguished theorists have already introduced the idea of hermeneutics into sociology, none of them pursued the topic of the hermeneutical circle in detail. This article applies the hermeneutical circle to sociology through the concepts of 'pre-understanding' and the 'fusion of horizons'. The analysis results in the acknowledgement of epistemological pluralism in sociology and leads to the conclusion that the justification of truth in sociology cannot be simply a matter of correspondence-based verification, but must involve a form of decision-making about true knowledge within an intersubjective sociological rationality.

Keywords: hermeneutics, social action, rationality, epistemology, sociological theory

Sociologický časopis / Czech Sociological Review, 2017, Vol. 53, No. 1: 29–49

<https://doi.org/10.13060/00380288.2017.53.1.301>

Úvod: mezi objektivismem a skepsí

Idea kruhu má v tomto článku epistémický smysl: ať si za ni dosadíme kulatý stůl, seminář, workshop, konferenci či publikační činnost, vytváří předpoklad k tomu, aby střet odlišných úhlů pohledu nebyl jen opakováním téhož, nýbrž aby umožňoval vznik porozumění, které dříve nebylo. Mým záměrem je poukázat na přínos tohoto pohledu na racionalitu pro sociologii. Opírám se přitom o epistemologický pojem „hermeneutického kruhu“.

* Článek vznikl v rámci grantu GAČR „Aplikace filozofické hermeneutiky na sociologickou teorii intersubjektivit“ (projekt č. 15-03295S) a s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace RVO: 68378025.

** Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Mgr. Martin Ďurďovič, Ph.D., Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Jilská 1, 110 00 Praha 1, e-mail: martin.durdovic@soc.cas.cz.

Vypracování epistemologického pojmu hermeneutického kruhu je spojeno s vývojovou linií autorů z oblasti tzv. filozofické hermeneutiky, do níž bývají řazeni zvláště F. Schleiermacher, W. Dilthey, M. Heidegger, H.-G. Gadamer a P. Ricoeur. Toto téma je přehledně zmapováno [např. Grondin 1997]. Podobně jako v případě jiných pojmů, jež si sociologové osvojili z filozofie, byl pojem hermeneutiky přejat v širokém významu, že „poznání je dílem interpretace“. V tom bylo od sedmdesátých let minulého století obsaženo znamení příslibu překonání naivního empiricismu, zároveň ale nebylo jasno v tom, jaké jsou důsledky této epistemologické alternativy. Ve stejné době přicházely do sociologie teoretické podněty blízké hermeneutice v souvislosti s „kulturním obratem“ v antropologii, kde se pro studium člověka stala klíčovým zdrojem kultura ztotožněná s „tkanivem významů, kterými lidské bytosti interpretují svoji zkušenost a řídí své jednání“ [Geertz 2000: 168]. Oč méně se zde filozofovalo, o to víc se zájem soustředil na analýzu interpretace prostřednictvím konkrétní antropologické práce.

Tradičně bylo obsahem hermeneutiky „umění výkladu“ (*ars interpretandi*) neboli návod, jak prostřednictvím umné aplikace různých postupů výkladu dosáhnout „správného“ porozumění smyslu písemných sdělení. Postupně ale hermeneutika jednak přestala být omezována na písemná sdělení a byla rozšířena na interpretaci všech významuplných výtvorů „duchovního světa“, jednak polevila snaha obhájit hermeneutiku jako metodu ve prospěch přesvědčení, že rozumění smyslu je primárně aktivitou spjatou s bytím v žitém světě. Díváme-li se na rozumění jako na průvodní jev veškeré sociální interakce, je analýza rozumění pro sociologii relevantní ve trojím ohledu: a) *ontologickém*, protože vysvětluje, jakými jsoucnými jsou sociální aktéři a jak se mezi nimi budují významuplné vztahy; b) *epistemologickém*, protože vysvětluje podmínky, za nichž sociologové jako aktéři svého druhu mohou tyto významuplné vztahy poznávat; c) *metodologickém*, protože z ontologické a epistemologické analýzy jsou odvozovány pokyny pro provádění empirického sociologického výzkumu. Zatímco z metodologického hlediska hermeneutika rezonovala hlavně v kvalitativní sociologii [srov. Denzin, Lincoln 2003], z epistemologického hlediska ji lze aplikovat na sociologické poznání v jeho plném rozpětí [srov. Hitzler, Honer 1997; Kurt 2004].

Řekne-li se, že sociologické poznání je dílem interpretace, je tím na jednu stranu odmítnuta představa, že objekt tohoto poznání mluví sám za sebe, nezávisle na tom, jak k němu sociologové přistupují. Opřít poznání striktně o evidenci objektu se ukazuje jako nedosažitelný cíl, ať už k němu chceme dojít verifikací epistémických tvrzení prostřednictvím statistických dat, nebo za pomoci fenomenologického popisu [srov. Ďurđović 2014a]. Rubem mince je, že důraz na interpretaci zvýrazňuje vliv subjektivního úsudku sociologa, čímž je oslabeno distinktivní postavení vědy o společnosti vzhledem k jiným způsobům významování sociálního světa, jako jsou umění, literatura, publicistika, ale i laické rozumění. Myšlenka, že poznání je interpretací, působila v řadě postempiricistických epistemologických analýz posledních desetiletí, jež argumentovaly, že spíše než na konfrontaci a obhajobu poznávacích nároků teorií je důležitější se soustře-

dit na zmnožování perspektiv zkušenosti [Feyrabend 2001; Rorty 1979] a studium jejich sociální podmíněnosti [Kuhn 1997; Bloor 1991; Barnes 1992]. Z tohoto vývoje profitovala sociologie vědy. Vypjatý epistemologický kriticismus nicméně za spolupůsobení postmoderních přístupů (dekonstrukce, analýza moci, genderu, řečových her atd.) zproblematizoval optimistická očekávání ohledně možností sociologického poznání. Nejsnazší reakcí na pochybnosti a skepsi byl únik do bezpečí empirického výzkumu.

Dnes jsme svědky nových pokusů najít uspokojivé pojetí poznávacího vztahu mezi sociology a sociálním děním. Toto téma je zkoumáno jako vztah mezi „dvěma systémy znaků“ [Reed, Alexander 2009: 31] či jako průnik „kontextu zkoumání“ s „kontextem vysvětlení“ [Reed 2010: 36], přičemž jsou podle potřeby činěny volné odkazy na hermeneutiku, ale není zřejmé, v čem přesně by měl spočívat její vklad do epistemologické analýzy. Cílem tohoto článku je naopak vypracovat téma sociologické racionality v návaznosti na koncepci poznávacího vztahu rozvinutou v Gadamerově filozofické hermeneutice, jejíž sociologická relevance zatím nebyla českému čtenáři uceleněji představena [srov. Ďurďovič 2008]. Vyjdu přitom od exemplifikace hermeneutického problému v sociologii na analýze sociálního jednání. Autorem, který do oblasti filozofické hermeneutiky vtáhl teorii jednání, byl sice až Ricoeur [Ricoeur 1986, 1990]. Pojem hermeneutického kruhu ale Ricoeur do svých teorií přebírá ve významu, který mu propůjčil Gadamer.

Hermeneutický problém v sociologii

V sociologii existuje vlivná tradice, jejímž zakladatelem byl M. Weber. V rámci této tradice je předmět sociologie vymezován za pomoci pojmu *sociálního jednání*, při kterém se jednotliví aktéři vztahují k sobě navzájem jako sociální bytosti a skupiny. Toto terminologické vymezení na jednu stranu tím, že připouští, že lidské jednání je něčím obecnějším než sociální jednání, uchovává vazbu k pojmu jednání, jak byl ještě před vznikem sociologie studován praktickou filozofií. Na druhou stranu je v něm obsaženo, že jiné vědy mohou k výzkumu jednání přistoupit z odlišné perspektivy, což opravňuje hovořit o jednání ekonomickém, politickém, právním apod.

Atraktivnost Weberova přístupu pro následující generace sociologů svědčí o tom, že pro to, abychom pojem sociálního jednání stavěli do centra sociologie, existují dobré důvody. Když tak činíme, měli bychom ale mít na paměti, že předmětem sociologie není *jenom* sociální jednání. Protože jednání vyžaduje vědění o tom, jak jednat, musí zájem sociologa zahrnovat rovněž *vědění aktérů*. Avšak vznik, udržování a změna tohoto vědění jsou často závislé na širších *sociálních podmínkách*, jejichž existenci je třeba zohlednit a vysvětlit. Význam struktur pro jednání byl v poslední době vyzdvihnut např. v rámci tzv. analytického dualismu [Archer 1995]. Přijmeme-li navíc, že jednáním je i řečová komunikace, pak musí do záběru sociologie spadat také analýza *textů* jako formy komunikace. Tím vším

se rozpětí sociologie rozšiřuje na jevy, jež samy nemají povahu jednání. Aniž bych pokračoval dál, ukazuje se na této úvaze, že výzkum sociálního jednání je z povahy věci provázán s dalšími sociologickými kategoriemi, jež mohou teoretické a empirické zájmy sociologa vychýlit více směry.

Maje na zřeteli toto upřesnění, budu hermeneutický problém v sociologii ilustrovat na oblasti výzkumu sociálního jednání a následně provedu určité zobecnění dosažených závěrů na pozici sociologa jako takovou. Weber sociologii definoval jako vědu, která „chce sociálnímu jednání porozumět pomocí výkladu, a tím ho kauzálně vysvětlovat v jeho průběhu i v jeho účincích“ [Weber 1998: 136]. Na jednu stranu je cílem sociologie rozumět tomu, *co* druhý svým jednáním míní, na druhou stranu má vysvětlit, *proč* k tomuto jednání dochází. Weberův metodologický přístup k vysvětlování jednání se opírá o pojem ideálního typu, který je konstruován sociologem jako model, s nímž mohou být srovnávány faktické průběhy jednání. Aby jednání mohlo být vysvětleno, musí mu ovšem sociolog rozumět, musí být zajištěna „adekvátnost smyslu“ [Weber 1998: 143–144]. Dle Webera nejenže je *rozumění neoddělitelné od vysvětlení*. Sám pojem rozumění je užit ve významu, který má blízko k hermeneutickým východiskům. A to i přesto, že v sekundární literatuře panuje shoda, že Weberova metodologie čerpá nikoli z Diltheye, nýbrž z novokantovské epistemologie a teorie hodnot H. Rickerta. Spor se vede jen o to, zda je vliv Rickerta zásadní [srov. Burger 1987], nebo pouze dílčí a Weber se od něj v některých bodech odchyluje [srov. Ringer 1998].

Teorie interpretace textu, jak byla koncipována už v tradiční hermeneutice, je ve své snaze popsat strukturu rozumění písemnému sdělení konfrontována s problémem *určení smyslu*, jenž byl do daného sdělení vložen jeho *autorem*. Analogicky k tomu *teorie interpretace jednání* při objasnění procesu rozumění tomu, *co* někdo druhý míní tím, *co* dělá, naráží na úkol *určení smyslu* či *úmyslu*, který se svým jednáním spojuje sám *aktér*. Ať už jde o text, nebo o jednání, situace je analogická v té míře, že se interpret vztahuje k projevu, jímž někdo druhý něco míní, s cílem „adekvátně“ mu porozumět. Filozofická hermeneutika může být pro sociologii užitečná právě tím, že svou obecnou orientací překračuje jak oblast interpretace textu, tak oblast interpretace jednání [srov. Ricoeur 2005].

Zmínil jsem, že ideální typ je dle Webera záležitostí sociologa a jeho vědecké teorie. Aby ideální typ mohl být konstruován a aplikován, musí ovšem nejprve dojít k porozumění smyslu jednání. Tím je sociolog postaven před úkol každé teorie interpretace jednání. Weber objasňuje, že rozumění vztažené k faktickému jednání, může mít dvojí podobu. Jde jednak o „aktuální porozumění míněnému smyslu jednání“, jednak o „vysvětlující porozumění“, kdy rozumíme „podle motivace“, na základě „souvislosti smyslu“ [Weber 1998: 140–141]. Teprve poté, když je faktickému jednání takto porozuměno, může být srovnáno s ideálním typem a vysvětleno. Potud je *rozumění vůči vysvětlení primární*. Weber však systematicky neřeší, zda a jak je takovéto porozumění faktickému jednání druhého možné.

Nejbližší se k otázce dostává, když objasňuje, co znamená výklad čili interpretace. Evidence, o níž se interpretace opírá, může být buď „racionální“ (logic-

ky, matematicky), nebo „znovuprožívaná“. V návaznosti na to se sice přiznává, že znovuprožívání za pomoci „vciťující fantazie“ může narazit na obtíže. V některých případech to, co druhý dělá, nelze znovuprožít, nýbrž je třeba to vykládat „intelektuálně“ (tj. za pomoci abstraktních znalostí) [Weber 1998: 137–138]. Celkově ale Weber chápe interpretaci jednání druhého jako něco neproblematického. Nezabývá se tím, že by jednání mohlo být nesrozumitelné, mohlo připouštět více různých interpretací nebo že by interpretace, k níž dospějeme, mohla být chybná. A to z toho důvodu, že neviděl zásadní rozdíl mezi pozicí aktéra a pozicí interpreta. Domníval se spíše, že oba sdílejí jeden svět významů, v němž pouze zauímají rozdílné pozice a názorová stanoviska. Slovy slavného Weberova interpreta: metoda rozumění je zde „inherentně závislá na sdílení hodnot a motivačních významů mezi výzkumníkem a objektem“ [Parsons 2003: 334].

Důležitý důvod, proč Weber podcenil otázku rozdílnosti pozic aktéra a interpreta jednání, tkví v jeho orientaci na Rickertovu teorii hodnot. Rickert byl přesvědčen, že zatímco přírodní vědy své objekty zkoumají nezávisle na jakýchkoli hodnotách, na kulturních objektech naproti tomu lpějí hodnoty sdílené členy společnosti. Rozhodující přitom je, že Rickertův novokantovský program vycházel z toho, že hodnoty jsou odvoditelné z rozumu a mají univerzální charakter [Rickert 1926: 21–22]. V souhrnném vypracování své teorie se Rickert vyslovuje, že každá hodnota je „hodnotou pro všechny“ a jako taková „musí být všeobecnou, lidmi uznávanou a žádanou hodnotou“ – rozdíly vznikají jen tím, jak se jedinci v dějinách k hodnotám vztahují [Rickert 2007: 515–516]. V okamžiku, kdy je otázka rozdílnosti hodnot potlačena ve prospěch předpokladu, že lidské jednání v zásadě krouží kolem univerzálních hodnot, ovšem problém interpretace jednání přestává být principiálním problémem a stává se jen otázkou překonání nejasností. Tento závěr, zdá se mi, Weber vložil do své teorie interpretace sociálního jednání. Rozumění cizímu jednání nevyžaduje epistemologické objasnění, protože „pro Webera [...] jsou pravidla myšlení konstantou: jsou platná na věky. Podléhá jim teologie stejně jako věda“ [Boudon 2011: 231].

Ve světle tohoto zjištění se jeví jednostranné spatřovat ve Weberovi propONENTA epistemologického pluralismu [Havelka 1998: 68–80]. Ač zajisté jsou důvody, abychom Webera kladli do linie s novější interpretativní sociologií, je zároveň nutné naslouchat kritice, která v jeho metodologii nalézá rysy pozitivismu a odhaluje nerealizovatelnost požadavku „hodnotové neutrality“ (*Wertfreiheit*) [Hamilton 2003: 344–394; Gouldner 2004]. Parsonsova interpretace, vyzvedající na Weberovi novokantovské odmítnutí „historické relativity“ a vědu založenou na „universalismu hodnot“ [Parsons 2003: 332, 334], právě pomáhá ozřejmit, proč stejný Weber, jenž studoval kultury a náboženství s odlišnými hodnotami, mohl v předmluvě ke statím k sociologii náboženství napsat: „jaký *hodnotový* poměr existuje mezi kulturami [...], tomu zde nebude věnováno ani slovo“ [Weber 1998: 183, zvýraznění v originále]. Implicitní hodnotový universalismus a snaha eliminovat otázku hodnot ze záběru sociologie vedou k přehlédnutí toho, že problém rozdílnosti hodnot se v principu klade v případě každého rozumění faktickému jednání.

K požadavku hodnotové neutrality, který odmítá ideologickou angažovanost sociologie a přiznává jí jen expertní funkci v mechanismu sociální racionality [Weber 1998: 72], se ještě vrátím později. V tuto chvíli považuji za důležité poukázat na dvě zajímavé modifikace, jež problém interpretace sociálního jednání doznává u pozdějších autorů, kteří se jím zabývali.

Prvním z těchto autorů je A. Schütz. Ten se sice hlásí ke koncepci rozumějící sociologie, zároveň ji ale přepracovává za pomoci fenomenologie E. Husserla. Schütz si kriticky všímá, že Weber nečiní rozdíl mezi „vlastními a cizími prožitky, mezi sebezporozuměním a rozuměním cizímu“ [Schütz 1960: 5]. To pro Schütze představuje teoretický problém, který řeší tím, že přenáší fenomenologickou teorii intersubjektivit na oblast sociálního jednání. Takto inovovaný teoretický kontext pak dovoluje analyzovat sociální interakci detailněji, než tomu bylo u Webera. Součástí analýzy je přitom rovněž pokus vypořádat se s otázkou pozice sociologa ve vztahu k jím studovanému jednání.

Při zodpovídání této otázky se Schütz na jednu stranu přidrží Webera. Projevuje se to v jeho souhlasu s Weberovým předpokladem, že sociolog je při konstrukci ideálně typických pojmů veden specifickým *výzkumným zájmem*, který určuje, co na daném sociálním jednání bude pokládáno za důležité [Schütz 1960: 105, 234]. O Schützově blízkosti k Weberově nehodnotícímu pojetí sociologie svědčí rovněž vymezení pozice sociologa jako „nezainteresovaného pozorovatele“, který se při výkonu profese odděluje od vlastní „biografické situace“ [Schütz 1972: 36–44]. Sociologie, jinak řečeno, musí stavět na určitých metodologických pravidlech objektivace.

Na druhou stranu si Schütz uvědomuje, že vysvětlení sociálního jednání vyžaduje porozumění faktickému jednání. V této souvislosti jeho úvahy obsahují důležitý náhled, že *sociolog faktickému jednání nutně rozumí jinak* než aktér sám [Schütz 1960: 255]. Nelze předpokládat nějakou sdílenou jednotu významů, skrze niž by sociolog mohl interpretovat jednání aktéra, jak tomu bylo u Webera. A není tu ani jiný nástroj, jak si k rozumění aktéra zajistit privilegovaný přístup. Aktéři nejenže mají vlastní motivy či zájmy, s nimiž přistupují k sociálním interakcím, ale mají také bohatší znalosti, což je dáno tím, že druzí pro ně často nejsou anonymními „současníky“, nýbrž „bližními“, které více či méně důvěrně znají [Schütz 1960: 181–236]. Z těchto metodologických překážek nicméně není nutné vyvozovat fatální epistemologické důsledky. Je v souladu s posláním sociologa, má za to Schütz, že je někým, kdo v dané sociální interakci není a ani nemá být zaangažován. Je v pořádku, pokud její interpretaci podřizuje vlastním účelům, protože jeho konečnou ambicí není porozumět faktickému jednání, nýbrž zachytit strukturu sociální interakce jako takovou a její typizované formy.

Tady narážíme na hermeneuticky neujasněné jádro Schützovy koncepce. Cílem fenomenologie žitého světa je koncipovat sociologické poznání tak, aby vyplývalo ze sociálního porozumění aktérů. Když ale Schütz sociologické rozumění ve srovnání s rozuměním aktérů charakterizuje jako „konstrukty druhého řádu“ či „konstrukty konstruktů“ [Schütz 1972: 36–44, 6], není z toho zřejmé, na-

kolik je takové vyplývání epistemologicky či metodologicky zaručeno. „Schützovo konstruktivně dosažené vědění v žádném případě není absolutní. Absolutně naproti tomu v jeho teorii stojí jednající.“ [Welz 1996: 218] A to proto, že tato teorie vychází ze substancialistického pojmu fenomenologie coby metody, jak skrze popis jevů dospět k odhalení podstaty. Sociolog, který akceptuje podmíněnost vlastním výzkumným zájmem, je stále ještě tím, kdo hledá evidenci pro postižení sociálna v jeho univerzálních, ahistorických strukturách. Jak obé uvést v soulad, to Schütz objasňuje jen v náznacích [srov. Šrubař 2007: 151–171]. Jeho zdůvodnění sociologického poznání se v zásadě opírá o poukaz na kompetentní úsudek *sociologa*, aniž by, podobně jako Weber, věnoval pozornost tomu, zda a jak dochází ke *zprostředkování mezi konstrukty sociologa a smyslem, který svému jednání přiřkládají reální aktéři*.

Druhým autorem, který se po Weberovi otázkou rozumění sociálnímu jednání zabýval více z hlediska epistemologie sociálních věd, je P. Winch. Jeho přístup navazuje na filozofii „pozdního“ L. Wittgensteina a jeho pojem jazykového pravidla. Nejen jazyk, nýbrž také sociální život je organizován podle pravidel. Různým životním formám jsou inherentní různá ideově ospravedlněná pravidla pro to, jaké jednání či chování je považováno za smysluplné [Winch 2004]. Je sice sporné, zda pojem pravidla dokáže pokrýt fenomén jednání v jeho rozmanitosti, jež zahrnuje také kreativitu jednání. V naší souvislosti je nicméně důležité, že i když Winch stejně jako Schütz při zdůvodnění poznání v zásadě spoléhá na úsudek sociologa či širěji sociálního vědce, jde o krok dál ve specifikaci toho, na čem záleží *správnost tohoto úsudku*.

Nejen jednání lidí, také postup sociálního vědce podléhá určitému souboru pravidel. Nejde pouze o metodologická pravidla, nýbrž o pravidla vědeckého bádání jako formy života [Winch 2004: 86]. „Zde však narážíme na vážnou potíž, neboť v případě přírodovědce se musíme vypořádat jen s jedním souborem pravidel, totiž s tím, jenž řídí vědecké bádání samo, zatímco v případě sociologa je lidskou činností nejen vlastní studium, nýbrž i *to, co studuje*“ [ibid.: 88, zvýraznění v originále]. Ač se tento popis pozice sociologa podobá popisu Schützově, pointa je odlišná. Garance správnosti sociologického úsudku nemůže spočívat jen ve vymezení vědeckého zájmu, který sociologovi umožní rozpoznat, co je relevantní a zajímavé a co nikoli. Na rozdíl od Schütze Winch zdůrazňuje, že sociolog musí disponovat určitou „reflexivitou“, která mu zabrání, aby na předmět studia přenášel logiku vlastních pravidel, jež zde neplatí [ibid.: 89–91]. Zvláště na příkladu etnografického studia života v cizích kulturách se ukazuje, že se sociální vědec musí plně otevřít smyslu *faktického jednání druhého* a snažit se mu porozumět v jeho vlastním významu.

Co obnáší takováto sociologická reflexivita? Jaká epistemologická problematika je zde obsažena? Domnívám se, že na tyto otázky, které Winch dále nesleduje, podává odpověď analýza hermeneutického kruhu. Ta prokazuje, že na sociologické rozumění a rozumění aktérů je vhodnější se dívat jako na dvě vzájemně provázané aktivity.

Aplikace hermeneutického kruhu na pozici sociologa

Základní formulace principu hermeneutického kruhu, od níž se odvíjela další diskuze, zní: „zvláštnímu může být rozuměno jenom z obecného, jehož je částí, a naopak“ [Schleiermacher 1977: 95]. Není nutné se zde zabývat otázkou filozofické prehistorie tohoto principu. Stačí se zaměřit na jeho epistemologický rozměr vzhledem k teorii interpretace textů. Hermeneutický kruh je pak možné popisovat ze dvou konců. Na jednu stranu každá interpretace textu směřuje k postižení celku textu. Na druhou stranu tato interpretace někde začíná a je v každém momentu svého průběhu částí. Jenže abych část po části mohl porozumět textu jako celku, musím se už opírat o jistý celek znalostí, které se týkají gramatiky jazyka a významů slov, věcných souvislostí toho, o čem text pojednává, nebo i jiných textů daného autora. Na tom se ozřejmuje kruhovost procesu rozumění. Do celku textu, kterému chci porozumět, vkládám skrze jeho dílčí interpretace své obecné vědění. Zde narážíme na epistemologický problém. Na problém složitější a subtilnější, než jaký byl popsán logiky jako chyba, kdy uvažujeme v bludném kruhu (*circulus vitiosus*), protože určitý pojem definujeme prostřednictvím tohoto pojmu samotného, ačkoli má být teprve definován [Gadamer 2011: 55–61].

Schleiermacher sice zavedl princip hermeneutického kruhu do své teorie, sám v něm však epistemologický problém nespatořoval. Je to patrné z toho, jak popisuje cíl interpretace. Tím je „rozumět řečovému sdělení nejprve stejně dobře a pak lépe než jeho původce“ [Schleiermacher 1977: 94]. Není teď důležité, jak přesně je tento cíl zdůvodněn a jaké specifické metodické pokyny pro jeho dosažení Schleiermacher formuluje. Klíčové je, že je to krouživý pohyb mezi celkem a částmi, mezi obecným a jednotlivým, který rozumění ve všech jeho podobách dovoluje pronikat do textu tak dlouho, až je postižen ve smyslu vloženém do něj jeho původcem. Tento proces někdy může být značně komplexní. Výsledný stav je nicméně analogický tomu, čeho dosahuje rozumění faktickému jednání u Webera. Schleiermacherův interpret rozumí textu proto, že je s to vpravit se (*hineinversetzen*) do mínění jeho autora, zaujmout jeho stanovisko, vidět svět jeho očima [ibid.: 318–320]. Ve své humanitněvědní epistemologii formuluje Dilthey v návaznosti na Schleiermachera v zásadě stejná očekávání vzhledem k možnosti interpreta rozumět souvislostem působení duchovního světa [Dilthey 1981].

Hermeneutický kruh se stává epistemologickým problémem až u dalších autorů filozofické hermeneutiky. Obrat v tomto směru představovala Heideggerova ontologická reformulace hermeneutického kruhu. Heidegger na jednu stranu odmítá, aby byl kruh v rozumění chápán jako bludný kruh znemožňující „vědeckost“ a „objektivitu“ poznání, na druhou stranu zdůrazňuje, že jde o jev dotýkající se veškerého poznání. „Splnění základních podmínek možnosti výkladu spočívá v tom, že budeme od počátku respektovat bytostné podmínky jeho provádění. Rozhodující není z kruhu vystoupit, nýbrž správným způsobem do něj vstoupit. Tento kruh rozumění není kruhem, v němž se pohybuje jeden z druhů poznání, nýbrž je výrazem existenciální *„před“-struktury* pobytu samého [tj. lidského bytí].“ [Heidegger 1996: 181, zvýraznění v originále]

Pro aplikaci pojmu hermeneutického kruhu na pozici sociologa je důležité objasnit zvláště to, co se míní pojmem „před-struktury“ neboli *předporozumění*. Heidegger zde hermeneutiku propojuje s fenomenologickou teorií časovosti lidského vědomí [Husserl 1996]. Fenomenologické zjištění, že čas má původ ve struktuře proudění prožitků ve vědomí, Heidegger modifikuje v tom smyslu, že tato struktura musí zahrnovat také „dějinnost“ a z ní vyplývající sedimentaci vědění. Vědomí nelze pojímat jako „čisté“ a nezatížené předcházející zkušeností. Sebeporozumění a rozumění světu jsou naopak možná jen díky tomu, že v průběhu času a vlivem zkušenosti dochází k utváření obecného vědění, které je přítomno v rozumění každého jedince a způsobuje, že řadu věcí předpokládá, aniž by je nějak samostatně tematizoval. Heideggerův pojem předporozumění myšlenku hermeneutického kruhu rozvádí do teze, že každé *poznání* je výkladem, jenž je podmíněn subjektivně časovou (tj. personální) a dějinně-sociální existencí poznávajícího.

Vliv předporozumění na poznání se může projevovat různě: ve způsobu uvažování, v užívání jazyka či řeči, v přijímaných hodnotách, ale i v chování či jednání. V této situaci vzniká potřeba epistemologicky obhájit, že *relativita poznání*, již implikuje pojem předporozumění, neznamená *nemožnost poznání*, a že i přesto, že je výkladem, poznání stále ještě může být vědou pravdivě postihující svůj předmět. Tento složitý problém lze analyzovat z perspektivy různých věd.

Vzhledem k sociologii se obecný epistemologický důsledek Heideggerova pojmu hermeneutického kruhu týká požadavků na bezpředsudečnost, hodnotovou neutralitu a nezainteresovanost či nezaujatost sociologa. Snaha o jejich uspokojení se nyní zdá být přinejmenším jednostranná. To, že sociolog vychází z nějakých teoretických pojmů, vybírá si určité téma, které mu přijde zajímavé, při jeho výzkumu uplatňuje ty či ony metody a nakonec dané teoretické pojmy vkládá do formulace výzkumných zjištění, nelze převést na platformu univerzální logiky vědeckého poznání. Počínání sociologa je podmíněno jeho předporozuměním sociálnímu světu a tomu, co on osobně nebo v rámci nějakého výzkumného programu či komunity považuje za důležitý vědecký úkol. Na této obecné rovině poukazuje analýza hermeneutického kruhu podobným směrem jako teorie řečových her, teorie stylů myšlení či teorie vědeckého paradigmatu a podává argument na podporu plurality postupů vědeckého poznání [srov. Wittgenstein 1996; Fleck 1979; Kuhn 1997]. Na druhou stranu tam, kde se uvedené teorie soustředí na analýzu uzavřenosti podob (přírodovědného) poznání či jejich nesouměřitelnosti, dovoluje hermeneutické východisko vyzvednout aspekt otevřenosti (sociologického) poznání ke kontinuální změně.

Zaměříme se na užší otázku pozice sociologa ve vztahu k jím studovanému jednání. Jestliže má skutečnost předporozumění za důsledek to, že porozumění smyslu faktického jednání nemůže být zajištěno ani hodnotovým universalismem, jak tomu bylo u Webera, ani úsudkem sociologa, jak tomu bylo u Schütze, jakým způsobem a nakolik je pak vlastně možné postihnout toto jednání v jeho vlastním významu? V rámci filozofické hermeneutiky rozvinul Gadamer v návaznosti na Heideggerově pojmu hermeneutického kruhu teorii, jež na tuto otáz-

ku odpovídá. Řešení, které formuluje především na příkladu interpretace textu, je zobecnitelné také na oblast teorie interpretace jednání.

Nejdůležitější je v této souvislosti pojem *horizontu*. Ten má sice původ v Husserlově fenomenologii, Gadamer jej ale přejímá specifickým způsobem a využívá jej jako metaforu za účelem rozpracování myšlenky předporozumění [srov. Ďurďovič 2013]. Každé rozumění, má za to Gadamer, je z titulu své podmíněnosti zasazeno do určité *hermeneutické situace*, která vytváří omezený horizont toho, co a jak je daný jedinec s to „vidět“ [Gadamer 2010: 265–266]. Metafora nicméně má své meze, protože to, že je vědomí zajato v horizontu, není dáno prostorovou pozicí jedince, nýbrž obecným věděním, jež jedinec nabyt v minulosti a nyní ho odlišuje od ostatních. Gadamer upozornil, že každá interpretace zahrnuje aplikaci takového obecného vědění na konkrétní případ, čímž je smysl textu či jednání, k němuž se rozumění vztahuje, vždy nanovo aktualizován vzhledem k hermeneutické situaci rozumějícího [ibid.: 269–283]. I když smysl není pochopen jako něco výlučně subjektivního, protože může být vázán např. nárokem pravdivě vypovídat o věci nebo praktickým ohledem na intersubjektivní předvídatelnost jednání, v principu z Gadamerových zjištění pro teorii interpretace vyplývá: „rozumíme jinak, pokud vůbec rozumíme“ [ibid.: 261]. Horizont rozumění způsobuje, že to samé může pro různá vědomí znamenat něco odlišného.

O takto charakterizovaný pojem horizontu je nyní možné se opřít při analýze vztahu jednoho vědomí ke druhému. Tím se dostáváme k tezi, kterou Gadamer obohatil hermeneutickou teorií. Jestliže rozumění či zkušenost mají vždy svůj horizont, pak se zdá být nereálné požadovat po vzoru Schleiermachera, aby cílem rozumění bylo najít v textu nebo jiném řečovém sdělení smysl, jenž do něj vložil jeho původce [Gadamer 2010: 170–181]. Ve vztahu mezi vědomími je naopak třeba uznat existenci jinakosti. Pokud to, co druhý míní z horizontu své zkušenosti, dovedu interpretovat jen v horizontu vlastní zkušenosti, je rozumění „spíše procesem splývání těchto zdánlivě pro sebe jsoucích horizontů“ [ibid.: 269]. Koncepce poznání jako splývání horizontů (*Horizontverschmelzung*) se staví proti předpokladu, že řečové sdělení může být pro jeho původce i interpreta něčím identickým, protože vznik a interpretace tohoto sdělení jsou podmíněny rozdílnou hermeneutickou situací.

Aplikujeme-li analýzu hermeneutického kruhu na pozici sociologa, je nutné vzít v potaz, že tématem rozumění tu často je jednání, které nemá povahu řečového sdělení. Viděli jsme nicméně na příkladech teorií Webera, Schütze a Winche, že i tehdy je jednání v principu pojímáno jako projev, který lze interpretovat z hlediska toho, co je jím míněno. Vědění sociálních aktérů vytváří hermeneutickou dimenzi, v níž probíhá kontinuální interpretace sociálního dění, jsou rozlišovány různé možnosti jednání a dochází k rozhodování o jednání, často na základě reflexivního zvažování [srov. Ďurďovič 2014b]. Argumentoval jsem výše, že k tomu, aby sociolog sociální jednání mohl nahlížet typologicky nebo je analyzoval za pomoci svých teoretických pojmů, potřebuje rozumět faktickému jednání aktérů. Jinak si může snadno vytvářet teoretickou clonu, jež jednání nevysvětluje, nýbrž

jeho smysl překrucuje či ničí. Přijmeme-li Gadamerovu epistemologii, pak se ale zdá, že faktické jednání nelze postihnout v identitě jeho smyslu, která by byla nezávislá na předporozumění sociologa. Rozumění sociálnímu jednání naopak vzniká jako produkt vzájemného *prostupování horizontu sociologa a horizontu aktéra*, aniž by v něm zpětně bylo možné rozlišovat, kdo z nich je čeho autorem.

Přitom má systematický význam, že původ podmíněnosti horizontu není jen individuálně personální. Horizont aktéra i horizont vědce jsou spjaté také s jejich příslušností k sociálním skupinám, kde se formují v rámci dynamiky vnitroskupinové a meziskupinové komunikace. Tuto souvislost, spadající do rámce sociologie vědění, Gadamerova hermeneutika zachycuje, přestože ji explicitně nerozpracovává. Rozumění se ukazuje jako neoddělitelně spojené s kulturními vzorci komunikace a jednání sdílenými v určitém rozsahu členy nějakého společenství. Tuto komplexní problematiku zde není prostor otevřít. Mezi postempiricistickými autory z oblasti filozofie vědy se ale ve 2. polovině 20. století těšila značné popularity [srov. Špelda 2009: 185–244].

Recepce pojmu předporozumění v sociologii

Právě prezentovaný závěr působí neuspokojivě. Na jednu stranu jsme se vzdáli-li Weberovu objektivistickému stanovisku, kdy je smysl faktického jednání brán jako danost. Na druhou stranu byla zpochybněna možnost, že sociolog svůj výzkum může provádět, aniž by se zabýval faktickým jednáním. Pokud sociologické rozumění probíhá jako splývání horizontů, jak jako sociolog dokáží rozlišovat mezi pravdivým a nepravdivým poznáním? Nevede zjištění, že při poznání horizont aktéra nelze jednoznačně oddělit od horizontu sociologa, ke skeptickým konsekvencím? Nedochozí k setření rozdílu mezi sociologickým a laickým porozuměním sociálnímu?

Přiblížím se k odpovědím na tyto otázky nejprve tím, že připomenu nejdůležitější momenty recepce myšlenky hermeneutického kruhu v sociologii. V ojedinělých případech se v sociologii sice analýzy, které mají k této myšlence blízko, objevily i samostatně a bez přímé návaznosti na filozofickou hermeneutiku. Jako příklad lze uvést etnometodologickou koncepci a její důraz na nutnost tříbit cestou reflexivity sociologické předporozumění tak, aby nedošlo k deformaci smyslu sociálního jednání [Garfinkel 1967: 262–283]. V této koncepci leží kořeny dnes opomíjeného metodologického názoru, že „precizní měření sociálních procesů nejprve vyžaduje studium problému významu v každodenním životě“ [Cicourel 1964: 14]. Zde se ale chci soustředit na autory, u nichž je vazba na filozofickou hermeneutiku přítomna explicitně. Existují nejméně tři významní sociologičtí teoretikové, kteří už v sedmdesátých letech upozornili na důležitost hermeneutiky pro sociologickou epistemologii a své úvahy propojovali s novými impulsy z oblasti teorie jednání. Přestože se jen v omezené míře zabývali analýzou hermeneutického kruhu, všichni převzali pojem předporozumění.

Prvním ze zmíněných teoretiků je J. Habermas, který byl Gadamerovým žákem a k jeho hermeneutice zaujal dvojznačný postoj. Na jednu stranu ji provazuje s východisky rozumějící sociologie a vyzvedá přednosti, které hermeneutická pozice má pro studium sociálních jevů jak ve srovnání s empirickým výzkumem stimulovaného chování, tak ve srovnání s ostatními teoriemi zohledňujícími intencionalitu jednání, ať už fenomenologickými, nebo ovlivněnými Wittgensteinovou teorií řečových her [Habermas 1970: 125–285]. V orientaci Gadamerovy hermeneutiky na pojem zkušenosti jako dialogu mezi různými vědomími Habermas vidí myšlenku, kterou lze přenést na sociologické téma intersubjektivní komunikace a analyzovat je v jeho dějinné plynulosti. Na druhou stranu Habermas filozofické hermeneutice vytýká, že se opírá o zúžené pojetí reflexivity, které brání tomu, aby hermeneutika a potažmo sociologie mohly plnit epistémicko-emanipační funkci. Reflexivita hermeneutiky v Gadamerově podání totiž nebere v úvahu možnou deformaci komunikace a její racionality vlivem působení moci či ideologie, jež mohou mít původ jak v objektivních strukturách sociální dominance (marxismus), tak v subjektivních strukturách já (psychoanalýza), a namísto toho předpokládá, že i přes podmíněnost předporozuměním má v principu každý dialogicky dosažený konsensus racionální ráz [Habermas 1970: 285–305, 1971]. Ve smyslu této kritiky bude později Habermas v *Teorii komunikativního jednání* psát o „hermeneutickém idealismu rozumějící sociologie“, jenž neodpovídá realitě faktických komunikací, a možnost dosažení racionálního dorozumění namísto toho bude vysvětlovat zavedením předpokladu ideální řečové situace jakožto transcendentální podmínky veškeré racionality [Habermas 1982: 182–229].

Druhým teoretikem integrujícím do svých úvah pojem předporozumění je A. Giddens, který je znám svým termínem „dvojitá hermeneutika“: tak jako sociální vědci interpretují jednání aktérů, osvojují si aktéři zjištění a teorie sociálních vědců a tím jim zjednáávají působnost ve strukturaci sociálního dění [Giddens 1986: 284, 374]. Méně známé je, že Giddens na základě důkladné epistemologické analýzy dospívá k filozofické hermeneutice jako ke klíčovému teoretickému elementu, který umožňuje propojit strukturální a subjektivistickou tradici sociologie [Giddens 1976]. Odtud teze, že cílem sociologie jsou „hermeneutická explikace a zprostředkování“ [ibid.: 170], kterou Giddens přebírá jako „hermeneutické východisko“ do své teorie strukturace, kde ji v mnoha bodech dále konkretizuje a rozvíjí [Giddens 1986: 3]. Ve srovnání s Habermasem se nyní zájem sociologa mnohem více zaměřuje na ontologii sociální interakce, v níž vlivem konstituce významů dochází současně k reprodukci i produkci sociální struktury. Tím ovšem epistemologické hledisko týkající se předporozumění sociologa jen zdánlivě ustupuje do pozadí. Ve skutečnosti je myšlenka hermeneutického kruhu ještě posílena pohledem na sociologa jako sociálního aktéra svého druhu, který epistemologickou reflexivitu má brát jako součást své profese. „Sociologický pozorovatel“, píše Giddens, „nemůže učinit sociální život přístupným jako ‚fenomén‘ k pozorování, aniž by čerpal ze své znalosti daného fenoménu jako ze zdroje, jehož pomocí tento fenomén konstituuje jako své ‚výzkumné téma‘.“ [Giddens 1976: 161] Jasnou odpověď

na otázku, nakolik se takovýto relativismus v sociologické epistemologii dokáže vysmeknout z tenat skepticismu, nám však Giddens zůstává dlužen.

Třetím teoretikem je Z. Bauman, jenž připomíná, že předporozumění není jen podmínkou, ale i výsledkem intersubjektivně orientované sociologické práce, a v této souvislosti poukazuje na nutnost rozlišovat mezi pojmem dohody či *konsenzu*, který je dosažen v určité komunitě, a pojmem *pravdy*, který odkazuje na „objektivní“ platnost a slouží tak jako záruka proti vnucenému konsenzu [Bauman (1978) 2010: 224]. Hermeneutická koncepce poznání ovšem nepočítá s tím, že bychom v sociologii mohli odhalovat definitivní pravdy. Běží naopak o to, abychom každé přechodně artikulované předporozumění, jež momentálně považujeme za pravdivé, dokázali vystavovat kritice. A právě v tom nám hermeneutika nabízí pomocnou ruku. „Metoda sociologické hermeneutiky [...] může sloužit praxi komunikace jen ve své negativní funkci jako metoda kriticismu. Může odhalovat některé podmínky komunikace, jež vedou k neplatnému, nepravdivému konsenzu.“ [ibid.: 241] Ačkoli – k tomu se ještě vrátím – *racionální* realizace tohoto procesu není přesně objasněna, přijímá se, že hermeneutika jako cesta sebekritiky poznání činí sociology bdělými (nikoli zcela imunními) vůči předsudkům a jednostrannostem v uvažování.

Práce tří teoretiků, které jsem použil, dokládají dny zašlé slávy hermeneutiky v sociologii. Tato sláva se ještě v osmdesátých letech šířila sociologií jako znamením nové doby [srov. Thomson 1981; Oliver 1983; Hekman 1986; Giddens 1988] a rezonovala i v sousedních sociálněvědních oborech [např. Soeffner 1989; Lavoie 1990; Hitzler, Honer 1997]. Posouzení toho, nakolik se hermeneutika v teoretické sociologii dále uplatňuje, byť třeba skrytě a zprostředkovaně, a nakolik si našla cesty do dílčích sociologických konceptů a přístupů, by vyžadovalo podrobnější analýzu, která by ohraničila pozici hermeneutiky v kontextu nových teoretických proudů. Ve zbytku článku se naopak chci obrátit k rozvinutí obecného argumentu, který vyplývá z aplikace pojmu hermeneutického kruhu v sociologii.

Hermeneutické zdůvodnění plurality sociologického poznání

Habermas, Giddens i Bauman hermeneutiku shodně chápou jako přístup otevírající nové možnosti výzkumu sociální interakce. Zvláště poslední dva jmenovaní sociologa zároveň vidí jako jedince, který se na sociální interakci sám podílí a od tohoto svého angažmá se žádným metodickým manévrem nemůže zcela odstříhnout. Právě ochota zabývat se podmíněností vlastního předporozumění a zájem o rozkrývání jinakosti cizího předporozumění u sociologa vytvářejí dispozici k tomu, že sociální dění dovede postihovat komplexněji než běžní aktéři. Potud je zajištěno, že si sociolog za pomoci hermeneutiky vůči laickému porozumění sociální je s to udržet převahu. Byť nebezpečí, že k aktérům nebude přistupovat dostatečně otevřeně a nenechá je vskutku být jinými, je nevymýtitelné [Kögler 1996: 114–141].

Avšak také předporozumění sociologa z principu zůstává omezené. Nemá privilegovaný přístup do vědomí aktérů ani jiný nástroj, který by mu umožnil vy-
zout se z vlastní dějinnosti a postihovat sociální dění jako jednotu významů nezá-
vislých na kontextu. Přestože hermeneutická reflexivita vytváří dispozici k tomu,
že racionalita sociologa je méně omezená než racionalita běžného aktéra, je z prin-
cipu možné, že v konkrétním případě racionalita aktérů předstihne racionalitu
sociologa. A to se také v živé občanské společnosti přirozeně děje, protože na roz-
díl od sociologů se racionalita sociálních aktérů mnohem více formuje na základě
potřeby jednáním aktivně reagovat na rychle se měnící situace. Baumanovu kon-
cepce hermeneutického kriticismu lze proto doplnit tvrzením, že kritická funkce,
již sociolog plní skrze reflexivitu, je limitována omezeností jeho racionality. Kritika
zde nemá podobu *absolutní kritiky*, jež by si byla zcela jista svým teoretickým vý-
chodiskem a z této pozice by dokázala vyvrátit jako falešná mínění ostatních. Jde
naopak o *relativní kritiku*, která uznává podmíněnost poznání pluralitou indivi-
duálně a sociálně formovaného předporozumění. Sociolog aktérům sociálního
dění může poskytnout pouze parciální vhled do povahy jejich bytí, který nutně
zůstává otevřen revizím. To není abdikace, nýbrž pozitivní podmínka jeho práce.

Znamé argumenty proti představě sociologie jako jednotné vědy mohou
z hermeneutiky čerpat nový impetus. Ač tato situace v některých vyvolává roz-
hořčení, málokdo dnes přeci bude zpochybňovat multiparadigmatičnost sociolo-
gie či skutečnost, že v rámci oboru koexistují různé výzkumné programy, které si
studium sociální nejen funkčně rozparcelovávají, ale také se dostávají do teoretic-
kých a kompetenčních sporů. Nověji bylo zcela stranou diskuze o hermeneutice
navrženo vnitřní dělení sociologie na sociologii profesionální, expertní, veřejnou
a kritickou, přičemž bylo konstatováno, že „kritická sociologie může být trnem
ve stěně profesionální sociologie, ale je rozhodující pro vynucování povědomí
o předpokladech, které [jako sociologové] děláme, aby tyto předpoklady čas od
času bylo možné změnit“ [Burawoy 2007: 42]. V sociologii tedy trvá potřeba kri-
tické reflexivity, jíž hermeneutika vychází vstříc. Důležitější než tyto paralely je
ovšem to, abychom přiměřeně vyhodnotili, co aplikace hermeneutického kruhu
znamená pro chápání hermeneutického problému v sociologii.

Uznání principiální relativity sociologického poznání staví do nového světla
jak Weberův požadavek hodnotové neutrality, tak Schützovo východisko v kom-
petentním úsudku sociologa. Zatímco prvé se jeví být ústupkem pozitivistické
ideji distancovanosti vědce od „skutečnosti“, druhé poukazuje k pojmu transcen-
dentální fenomenologie jako nauky o podstatách. Avšak jak (novo)pozitivismus,
tak transcendentální fenomenologie se mezitím staly epistemologicky překona-
nými pojmy. Metodologie vědy počínajíc K. R. Popperem ve vztahu k (novo)poz-
itivismu stále znovu prokazovala, že pozorování je syceno teorií, že rozdílné
teorie mohou výrazně ovlivnit, co vůbec pozorujeme, že tvorba teorií probíhá
v sociálním, kulturním a mocenském kontextu [srov. Fajkus 2005]. Podobně byla
také transcendentální fenomenologie podrobena četným kritikám, které často
přicházely z řad fenomenologů samotných a jejichž důležitým prvkem ve většině
případů bylo právě akceptování toho, že poznání může podstatné vztahy mezi

jevy postihovat jen v hermeneutickém zprostředkování. S tímto vývojem během posledního půl století v mnohém souzní důsledky aplikace hermeneutického kruhu na pozici sociologa.

Pro Weberovu koncepci z této aplikace vyplývá, že sociologie nutně zahrnuje hodnocení, byť si to třeba sama před sebou zapírá. Každý sociolog nebo výzkumný tým totiž sociální dění nějak hodnotí už tím, že si vybírají, *co* a *jak* budou zkoumat. Už tady se projevuje jejich *hodnotový partikularismus*. Sociologie, jež tento hodnoticí vztah vůči sociálnímu dění přivádí k uvědomění a připouští, že je jen jednou z možných realizací ideálu sociologie jako vědy, obnažuje partikularismus přítomný v každém sociologickém poznání. Toho je Weberem odmítaná angažovaná sociologie, která myšlenky mění v ideologické slogany, jen krajním příkladem. Ač sociolog jako vědec často má usilovat o nestrannost, a v tomto ohledu v moderních společnostech prokázal, že dokáže těžit ze své svobody, neznamená to, že jeho úsudek je hodnotově zcela nezávislý. Je naopak rozmanitě, ne vždy uvědomovaně, formován, ovlivňován a orientován hermeneutickou situací, v níž se nachází. Tedy třeba i takovým jen zdánlivě kontingentním jevem, jako je aktuálně platná politika vědeckého výzkumu, která sice sociologovi nic přímo nepředepisuje, přesto ale klade meze tomu, co nakonec bude pokládat za možný a smysluplný tah ve své vědecké kariéře [srov. Stöckelová 2012]. Netřeba přitom připomínat, že každá politika má své vítěze a poražené.

Aplikace hermeneutického kruhu se ovšem dotýká také Schützova výchozího diska. Úsudek sociologa nemůže být pokládán za klíč k postižení sociálního v jeho univerzálních, ahistorických strukturách, protože jak horizont zkušenosti aktéra, tak horizont zkušenosti sociologa jsou samy nesený dějinami. Na jednu stranu je sociální dění sociologovi přístupné jako jev jen tehdy, je-li zároveň něčím, co se vlivem emergence smyslu v sociální interakci neustále více či méně zaznamenatelně mění a vyvíjí. Na druhou stranu se podobným způsobem, jako se přičiněním aktérů mění sociální jevy, vyvíjejí také sociologické teorie, jejichž dříve přijímaná tvrzení se v průběhu času mohou sociálnímu dění odcizovat a ztrácet svou plauzibilitu, čímž vzniká motivace k formulaci nových teoretických tvrzení. Díky své plynoucí povaze sociální dění nejen připouští, nýbrž vyžaduje pluralistický výklad. To neznamená, že idea sociologie jako vědy je tím odvrhována a že je libovolné, jaký výklad přijmeme. Z analýzy hermeneutického kruhu plyne jen tolik, že za různých teoretických předpokladů bude určitý intersubjektivně zakoušený sociální jev odlišně teoreticky interpretován a vysvětlován, přičemž přesvědčivost každého vysvětlení je přístupná kritice všech, kdo jsou k tomu kompetentní.

Této diskuzi lze dát obecnější epistemologickou formu. Pluralismus, který je důsledkem hermeneutiky, je žádoucí promítnout do očekávání vůči tomu, jak v sociologii pohlížíme na možnost *zdůvodnění pravdy*. Filozofové konstatují, že přístupu empirických věd stojí intuitivně nejbližší tzv. korespondenční kritérium pravdy, kdy je pravdivost tvrzení zdůvodněna odkazem na evidovanou shodu se „skutečností“, přičemž ale upozorňují, že vlastní analýza pravdy je složitější [Kirkham 1998]. Dosažení shody poznání se sociálním děním, ať už je přesně de-

finujeme jakkoli, je nepochybně jedním z hlavních cílů práce sociologa jako empirického vědce. Aplikace hermeneutického kruhu na pozici sociologa nicméně vede ke zjištění, že zdůvodnění pravdy v sociologii neprobíhá jako prosté ověřování korespondence, nýbrž má formu rozhodování o pravdivosti poznání uvnitř intersubjektivní *sociologické racionality*.

Pravda a sociologická racionalita

Analýza hermeneutického kruhu nás dovedla k závěru, že to, jak sociolog rozumí sociálním aktérům, je podmíněno jeho hermeneutickou situovaností. Z této strany je jako jedinec utvářen tím, co vzniká v dějinách a ve společnosti. Je uzavřen v pokračujícím kruhu času, jež metodická procedura, jakkoli užitečná může být, nedokáže prolomit. Tím stoupá na důležitosti otevřená a kritická komunikace v nejširší vědecké obci, která tato omezení dokáže vyvažovat. Kruh této komunikace dalece přesahuje kruh, v němž se pohybuje porozumění individuálního sociologa. Jednak tím, že se tu střetává diverzita obecných teoretických východisek, jednak tím, že jsou zde tematizovány rozmanité dílčí části sociálního dění, do jejichž vývoje se výsledky sociologického poznání mohou přelévat. Pokud se sociologie chce držet ideálu vědy, pak jí neprospěje, bude-li se upínat ke snaze o všeprostupující standardizaci postupů poznání a ostrakizaci toho, co se této snaze vzpírá. Úzce zaměřený zájem o efektivitu poznání oslabuje smysl pro celistvost sociálního světa a barvitost zkušenosti. Vyzvednut by naopak měl být princip dialogu jako cesta, jak se různé, dílčí a protikladné může stát zdrojem obecného.

Ve shodě s intencí této myšlenky lze rozšířit dosavadní záběr epistemologické analýzy. Pokud akceptujeme hermeneutické východisko, které podtrhuje originalitu rozumění, narážíme na epistemologický jev, že také sami *sociologové pracují uvnitř různých horizontů rozumění*. Sociologické vědění netvoří jednotnou identitu smyslu, již by bylo možné poměřovat se sociálním děním a dospívat ke kumulaci historicky nepodmíněného poznání. Není ani něčím, co by mohlo být produkováno podle jednou stanovených metodologických muštrů. Je spíše dějinným procesem, který se z perspektivy jednotlivých sociologů, výzkumných programů a komunit nutně jeví různě. Odborný konsenzus a tendence k propojování poznatků jdou v sociologii ruku v ruce s dissenzem, jehož kořeny leží hlouběji než rozdíly ve specializaci, teoretických východiscích nebo způsobech metodické redukce. Podobně, jako je sociální dění zčásti nepředvídatelnou interakcí vedoucí ke vzniku nového, je také sociologické vědění zčásti vztaženo k originálnímu rozumění sociologů, kteří jeho smysl aktualizují vždy jiným způsobem.

To má význam pro otázku zdůvodnění pravdy. Artikulace pravdy v sociologii nemůže být pouze záležitostí korespondence se sociálním děním, nýbrž zahrnuje také dynamiku vztahů mezi předporozuměními sociologů účastnících se komunikace poznání. Pluralita racionality se projevuje jak tím, že je sociologicky zakoušeno různé a nové sociální dění, tak tím, že je společně tematizované sociální dění zakoušeno různě. Někdy může jít o různost, která není principiál-

ní a dovoluje za odlišností teoretické pojmotvorby postihnout podobný smysl. Jindy popis a vysvětlení sociálních jevů vedou k obtížně slučitelným závěrům a vzniká potřeba rozhodnout, kde leží pravda. Při zvažování síly a přesvědčivosti různých teoretických stanovisek je jistě nezbytné brát na zřetel empirické evidence. Z hlediska hermeneutiky je nicméně místem, kde probíhá zdůvodňování pravdy, nikoli empirie, nýbrž právě sociologická racionalita. Tady se rozhoduje o tom, který epistémický návrh bude vpuštěn do diskuze, zvažují se pro a proti předkládaných argumentů, udržuje se rovnováha mezi skepticismem a snahou o objektivitu poznání, mezi rozvíjením stávajících teorií a otevřeností ke změně.

Pojem „sociologická racionalita“ chápu jako výsledek hermeneutické analýzy předporozumění a označuji jím to, jak se v intersubjektivní komunikaci a argumentaci střetávají mínění různých sociologů s cílem zdůvodnit pravdivost či nepravdivost nějakého teoretického stanoviska. Význam sociologické racionality pro epistemologii bývá často opomíjen, protože se od odhalení relativismu poznání mylně přechází rovnou ke skepticismu. Tento postoj byl rozvinut dokonce i na základě gadamerovského východiska: protože existuje nepřeborné množství horizontů, nemá údajně smysl zabývat se tím, který z nich je pravdivější, hodnotu má pouze mnohostrannost vzdělání [Rorty 1979: 313–394]. Je-li tímto způsobem mnohost perspektiv postavena nad možnost dosahování jednoty při rozhodování o pravdě, je hermeneutika posouvána směrem k teoretickým pozicím, jež s ní nekonvenují. Ať už jde o dekonstrukci, která důraz na vnímavost vůči nezrušitelnosti „diferencí“ předestřela jako kritiku hermeneutické „dobré vůle“ rozumět [Derrida 1989; Ďurďovič 2014c], anebo o postmoderní pluralismus řečových her spatřující v „hermeneutice smyslu“ jeden z „velkých příběhů“, jejichž účelem v moderní době bylo legitimizovat ideu pokroku vědění [Lyotard 1993: 97]. Je-li hermeneutika vmanévrována do role, kdy se jejím programem má stát pouze podpora pluralismu nebo případně obhajoba benevolence myšlení ve stylu eskamotáží pozdního Heideggera, pak se odcizuje svým kořenům v Husserlově fenomenologii.

Proti tomu lze postavit hermeneutický pojem sociologické racionality, který sice přitakává relativismu, avšak oponuje epistemologické skepsi. Relativizující epistemologická omezení plynoucí z analýzy hermeneutického zprostředkování neničí možnost poznání, nýbrž jen poukazují na to, že racionalita poznání přesahuje nárok jakékoli teorie nejlépe korespondovat se sociálním děním. To je slučitelné se zachováním smysluplnosti sporu o to, co je a co není pravda. Vzhledem k vývoji v oblasti filozofie, který se vyznačoval posunem od fenomenologie k hermeneutické fenomenologii, je případné také v oblasti sociologie pokládat hermeneutické analýzy za pokračování, cizelaci, ale i korekci východisek fenomenologické sociologie.

Závěrem: Jednota a mnohost sociologického poznání

Epistémický spor, do nějž se dostávají sociologové při obhajobě alternativních teorií, získává díky hermeneutice odlišnou pointu. Nejde v něm o formulaci defi-

nitivních pravd, protože společnost i sociologie se neustále mění. Nejde v něm ale ani o to, aby se v relativitě všeho ztratil objektivní pól poznání, který je důvodem existence sociologie jako vědy. Mimo obě tyto krajní epistemologické varianty je stále možné a nutné rozhodovat o pravdivosti teorií na základě posouzení toho, nakolik silné, slabé nebo mylné důvody jsou uváděny na jejich podporu. Je stále možné a nutné brát inkoherece ve vědění, jimž v sociologii čelíme, nikoli jako vyvrácení dřívějších pravd, nýbrž jako impuls k propracovanějšímu a zdokonalenému vědění, ke kterému bychom jinou cestou nedospěli. Podobně, jako zraje racionalita osoby, vyvíjí se také sociologická racionalita jednak tím, že se obohacuje vlivem pokračujícího přívalu zkušeností, jednak tím, že se musí znovu obnovovat tváří v tvář novým situacím, a to s nasazením veškerého důvtipu a s použitím všech myslitelných zdrojů vědění. Zatímco ale identita uvažování osoby vzniká a udržuje se překonáváním rozporů, je identita sociologické racionality spíše identitou rozporů majících svůj původ v neidentičnosti uvažování sociologů o sociálním dění.

Kruh sociologické racionality je rozšířením kruhu rozumění, v němž se pohybují jednotliví sociologové, sociologické výzkumné komunity a programy. Necháme-li stranou rozdíly vyplývající z rozdílnosti předmětu sociologie a přírodních věd, má tato myšlenka překvapivě blízko ke koncepci poznání jako *kritické racionální diskuze*, jejíhož nejznámějšího proponenta jistě nelze podezřívat z inklinace k hermeneutice [Popper 1995: 15–40]. Jde o pohled na racionalitu, dle něž je cesta kolektivního hledání pravdy důležitější než její osobní vlastnictví. Na druhou stranu toto srovnání nechce přerušovat fakt, že komunikace mezi sociology přirozeně obnáší vzájemné vyhraňování, konfrontaci a odmítání. Účelem je spíše formulovat takový ideál racionality, který lze v sociologii postavit proti uzavírání se výzkumných komunit a programů do sebe vlivem nadměrné specializace, rozdílných metodologických kánonů či teoretického fundamentalismu.

Jak fragmentarizace, tak snaha o unifikaci zvyšují riziko oslabení epistémického potenciálu sociologie v konkurenci s ostatními sociálními vědami. Intersubjektivní sociologická racionalita představuje jednu z možností, jak tomuto riziku čelit. Poukazuje na to, že se vší provizorností, která ke studiu společnosti patří, je otevřenost jiným horizontům předporozumění, alternativním evidencím a formám vysvětlení způsobem, jak zůstat věrnými realitě sociálního dění. Tím se obrací jednak proti přepjatému sociálnímu konstruktivismu, jednak proti obhajobě „neoracionalistického programu“ v sociologii, který si v tažení proti relativismu a skepticizmu chce vystačit s jednoduchým předpokladem, že „zdravá mysl je tím, co mají lidé na celém světě společné“ [Boudon 2011: 235]. Pojem předporozumění i další hermeneutické pojmy (např. pojem „působících dějin“ – *Wirkungsgeschichte*) naopak poukazují na dějinnou a sociální zapuštěnost vědomí a podporují přesvědčení, že při výzkumu racionality je třeba brát v potaz její hermeneutické zprostředkování.

MARTIN ĎURĎOVIČ vystudoval sociologii a filozofii na Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci, kde následně absolvoval doktorské studium filozofie. Nyní pracuje jako vědecký pracovník v Sociologickém ústavu AV ČR, v.v.i. Vedle teoretických studií na pomezí sociologie a filozofie se zabývá sociálními aspekty energetiky, např. výzkumem rozhodovacích procesů souvisejících s výběrem lokality pro výstavbu hlubinného úložiště jaderného odpadu v ČR. Externě vyučuje na Katedře sociologie Filozofické fakulty UK.

Literatura

- Archer, M. 1995. *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511557675>.
- Barnes, B. 1992. „Realism, Relativism and Finitism.“ Pp. 131–147 in D. Raven, L. Van V. Tjissen, J. de Wolf. *Cognitive Relativism and Social Science*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Bauman, Z. 2010. *Hermeneutics and Social Science*. London: Routledge.
- Bloor, D. 1991. *Knowledge and Social Imaginery*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Boudon, R. 2011. *Bída relativismu*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Burawoy, M. 2007. „For Public Sociology.“ Pp. 23–64 in D. Clawson et al. *Public Sociology*. Berkeley: University of California Press.
- Burger, T. 1987. *Max Weber's Theory of Concept Formation*. Durham: Duke University Press.
- Cicourel, A. V. 1964. *Method and Measurement in Sociology*. New York: The Free Press.
- Denzin, N. K., Y. S. Lincoln. 2003. „Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research.“ Pp. 1–45 in N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (eds.). *Strategies of Qualitative Inquiry*. Thousand Oaks – London – New Delhi: SAGE.
- Derrida, J. 1989. „Three Questions to H.-G. Gadamer.“ Pp. 52–54 in D. P. Mitchelfelder, R. E. Palmer (eds.). *Dialogue and Deconstruction*. New York: SUNY Press.
- Dilthey, W. 1981. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ďurďovič, M. 2008. „Gadamerova hermeneutika a rozumějící sociologie.“ *Filosofický časopis* 56 (4): 509–531.
- Ďurďovič, M. 2013. „Hermeneutické aspekty Husserlovy fenomenologie.“ *Filosofický časopis* 61 (2): 207–228.
- Ďurďovič, M. 2014a. „Epistemologie a dělení kvantitativní a kvalitativní sociologie.“ *Sociológia* 46 (4): 351–372.
- Ďurďovič, M. 2014b. „Rozumění a jednání“. *Filosofický časopis* 62 (1): 77–99.
- Ďurďovič, M. 2014c. „Hermeneutika a de(kon)strukce. Aliance, nebo protivenství?“ *Filosofie dnes* 6 (1): 29–51.
- Feyerabend, P. K. 2001. *Rozprava proti metodě*. Praha: Aurora.
- Fajkus, B. 2005. *Filozofie a metodologie vědy*. Praha: Academia.
- Fleck, L. 1979. *Genesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago – London: University of Chicago Press.
- Gadamer, H.-G. 2010. *Pravda a metoda I*. Praha: Triáda.
- Gadamer, H.-G. 2011. *Pravda a metoda II*. Praha: Triáda.
- Garfinkel, H. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Prentice Hall.
- Geertz, C. 2000. *Interpretace kultury*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Giddens, A. 1976. *New Rules of Sociological Method*. London: Hutchinson.
- Giddens, A. 1986. *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.

- Giddens, A. 1988. „Hermeneutics and Social Theory.“ Pp. 215–230 in G. Shapiro, A. Sica. *Hermeneutics: Questions and Prospects*. University of Massachusetts Press.
- Gouldner, A. W. 2004. „Anti-Minotaurus: mýtus sociologie oproštěné od hodnocení.“ *Teorie vědy* 26 (4): 85–104.
- Grondin, J. 1997. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: OIKOYMENH.
- Habermas, J. 1970. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1971. „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik.“ Pp. 120–159 in K.-O. Apel. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1982. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hamilton, P. (ed.). 2003. *Max Weber: Critical Assesments*. London: Routledge.
- Havelka, M. 1998. „Max Weber a počátky sociologie náboženství.“ Pp. 13–115 in M. Weber. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad.
- Heidegger, M. 1996. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh.
- Hitzler, R., A. Honer. 1997. *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*. Opladen: UTB, <https://doi.org/10.1007/978-3-663-11431-4>.
- Husserl, E. 1996. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Praha: Ježek.
- Hekman, S. J. 1986. *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*. Cambridge: Polity Press.
- Kirkham, R. L. 1998. „Correspondence Theory of Truth.“ Pp. 8696–8698 in E. Craig. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London – New York: Routledge.
- Köglér, H. H. 1996. *The Power of Dialogue*. Cambridge – London: Massachusetts Institute of Technology.
- Kuhn, T. S. 1997. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikoymenh.
- Kurt, R. 2004. *Hermeneutik. Eine sozialwissenschaftliche Einführung*. Konstanz: UVK.
- Lavoie, D. (ed.). 1990. *Economics and hermeneutics*. London: Routledge.
- Lyotard, J.-F. 1993. *O postmodernismu*. Praha: Filosofia.
- Oliver, I. 1983. „The ‘Old’ and the ‘New’ Hermeneutic in Sociological Theory.“ *The British Journal of Sociology* 34 (4): 519–553, <https://doi.org/10.2307/590937>.
- Parsons, T. 2003. „Evaluation and Objectivity in Social Science: an Interpretation of Max Weber’s contribution.“ Pp. 327–343 in P. Hamilton (ed.). *Max Weber: Critical Assesments*. London: Routledge.
- Popper, K. R. 1995. *Život je řešení problémů*. Praha: Mladá fronta.
- Reed, I. A. 2010. „Epistemology Contextualized: Social-Scientific Knowledge in a Postpositivist Era.“ *Sociological Theory* 28 (1): 20–39, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9558.2009.01365.x>.
- Reed, I. A., J. Alexander. 2009. „Social Science as Reading and Performance.“ *European Journal of Social Theory* 12 (1): 21–41, <https://doi.org/10.1177/1368431008099648>.
- Ricoeur, P. 1986. *Du texte à l’action*. Paris: Seuil, <https://doi.org/10.14375/NP.9782020093774>.
- Ricoeur, P. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. 2005. „Vysvětlovat a rozumět“. *Reflexe* 27.
- Rickert, H. 1926. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen: Mohr & Siebeck.
- Rickert, H. 2007. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Hildesheim: Olms-Weimann.
- Ringer, F. 1998. *Max Weber’s Methodology*. London: Harward University Press.
- Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Schleiermacher, F. 1977. *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schütz, A. 1960. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Wien: Springer, <https://doi.org/10.1007/978-3-7091-5948-4>.
- Schütz, A. 1972. „Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action.“ Pp. 3–47 in A. Schütz. *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.

- Soeffner, H.-G. 1989. *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stöckelová, T. 2012. *Nebezpečné známosti*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Špelda, D. 2009. *Proměny historiografie vědy*. Praha: Filosofia.
- Šrubar, I. 2007. *Phänomenologie und soziologische Theorie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Thomson, J. B. 1981. *Critical Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511609176>.
- Weber, M. 1998a. *Metodologie, sociologie, politika*. Praha: OIKOYMENH.
- Welz, F. 1996. *Kritik der Lebenswelt*. Opladen: Westdeutscher Verlag, <https://doi.org/10.1007/978-3-322-97069-5>.
- Windelband, W. 1921. „Geschichte und Naturwissenschaft.“ Pp. 136–161 in W. Windelband. *Präludien*. Tübingen: Mohr.
- Winch, P. 2004. *Idea společenské vědy a její vztah k filozofii*. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Wittgenstein, L. 1993. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofia.