

Keller, Jan

## Některé nepozitivistické koncepce sociálního jednání

In: Keller, Jan. *Sociální jednání : z hlediska marxistické sociologie*. Vyd. 1. Brno: Univerzita J.E. Purkyně v Brně, c1988, pp. 49-72

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/122463>

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

## 5. NĚKTERÉ NEPOZITIVISTICKÉ KONCEPCE SOCIÁLNÍHO JEDNÁNÍ

Účelem této části práce není podat vyčerpávající přehled nejrůznějších koncepcí a verzí sociálního jednání, které byly formulovány ve více či méně vědomé opozici vůči pozitivistickému stanovisku. Účelem této kapitoly není pochopitelně ani zevrubná analýza symbolického interakcionismu či fenomenologické sociologie.<sup>16</sup> Cíl kapitoly je úzce spjat s cílem celé práce, tedy s pokusem o rozvinutí marxistického pohledu na sociální jednání, a to v konfrontaci s významnými existujícími přístupy nemarxistickými. Právě s tímto úmyslem byly vybrány čtyři koncepce sociálního jednání, které považujeme jak z hlediska jejich vztahu k marxismu, tak také odmítnutím pozitivismu za zvláště signifikantní pro současnou nemarxistickou sociologickou teorii. Pokusíme se identifikovat základní rysy koncepce sociálního jednání v symbolickém interakcionismu, ve fenomenologické sociologii a u tří autorů (u Bergera s Luckmannem a u A. Giddense), jejichž práce tvoří relativně samostatnou kombinaci interakcionistických a fenomenologických prvků.

### A. SOCIÁLNÍ JEDNÁNÍ A SYMBOLICKÝ INTERAKCIONISMUS

Symbolický interakcionismus je myšlenkový směr, jehož zrod byl poměrně složitým procesem a jehož vlastní vývoj je procesem ještě nepoměrně složitějším. Nechceme podat dějiny tohoto směru a ve snaze o vypreparování jeho pojetí sociálního jednání půjdeme cestou relativně nejjednodušší. Vycházíme z toho, že (zejména zásluhou Herberta Blumera) je dnes za klasika celého směru považován G. H. Mead, a dále z toho, že v Meadově posmrtně sebraném díle zastává podobně klasické postavení práce *Mind, Self and Society*.<sup>17</sup> Jsme si ovšem vědomi určitého

zjednodušení, jestliže myšlenky v této práci obsažené budeme vydávat za jakési programové stanovisko celého symbolického interakcionismu v otázce sociálního jednání. Určitou omezenost, která z takového zúžení pohledu nesporně plyne, budeme kompenzovat alespoň tím, že přihlédneme k obsahu Meadových přednášek, které byly publikovány teprve počátkem 80. let<sup>18</sup> a které obsahují řadu nových myšlenek v porovnání s prací z roku 1934.

Zhuštěnou formou lze interakcionistické pojetí mechanismů sociálního jednání vyjádřit následovně: V procesu stálé interakce s druhými, v procesu, v němž významnou úlohu hraje komunikace symbolů, dochází k formování osobnosti (Self) jakožto jednoty internalizovaných struktur („me“) a spontánní aktivity („I“). V uvedené tezi je podle našeho názoru imanentně obsažena trojí dialektika, a to (1) v rovině významových struktur; (2) v rovině interakce; (3) v rovině vnitřní organizace osobnosti.

### **Dialektika komunikability a participace**

Základním sociálním procesem je interakce ve smyslu koordinované akce většího počtu sociálních aktérů. Zvláštní důležitost pro lidskou formu interakce má vzájemná výměna signifikantních symbolů (gest, slov). Člověk se liší od zvířete tím, že gesto (slovo), které vysílá směrem ke druhému, adresuje zároveň také sám sobě. Tím se dostává do pozice, kdy je schopen (na základě odpovědi adresáta) porovnat, zda jeho gesto bylo přijato tak, jak bylo míněno. Konečný význam symbolů takto není určován intencí vysílatele, nýbrž odpovědí příjemce.

Má-li být komunikace signifikantní, musí zahrnovat jak participaci, tak komunikabilitu. Jedná se o tentýž vztah, jenže nazíraný z různých pólů, mezi nimiž výměna probíhá. Participace znamená, že gesto skutečně vyvolává ve svém původci tutéž odezvu jako u toho, komu je určeno. Komunikabilita znamená totéž, jenže ze strany příjemce; gesto je schopno příjemci naznačit totéž, co svému původci. Participace je nezbytnou subjektivní podmínkou komunikability, komunikabilita je objektivním kritériem adekvátnosti participace.

Úvahy o vzájemné souvislosti participace a komunikability při sdělování významů umožňují Meadovi vyhnout se subjektivismu těch, kteří definují význam gest a slov pouze vzhledem k jejich původci. Umožnily mu rovněž polemizovat s objektivistickým behaviorismem, který ignoroval specifické postavení významů v procesu mezilidské komunikace. Meadovi umožnila dialektika participace a komunikability vyzvednout specificky lidské kvality komunikace a odlišit ji od výměny signálů u zvířat. Navíc vystihuje uvedené Meadovo pojetí dynamičnost a zpětno-

vazebný charakter lidské interakce. Příjem odpovědi partnera na vyslané gesto zpětně pozměňuje další reakce mluvčího.

Meadovo pojetí komunikace je cenné při zkoumání sociální reprodukce individuů (socializace), použití tohoto výkladového principu při objasňování mechanismu sociální reprodukce celých společností je již mnohem problematičtější. (Zde lze založit např. kritiku Blumerova pojetí společnosti jako symbolické interakce.)

### **Dialektika osobnosti (Self) a druhých (Others)**

Jednou z nejznámějších Meadových tezí nepochybně je, že člověk se může stát tím, čím je jediné za předpokladu stálé interakce s druhými lidmi. Člověk se stává sám pro sebe subjektem jediné pokud se dříve stal pro sebe objektem v podobném smyslu, v jakém se mu stávají objekty druzí lidé. A objektem v tomto smyslu se pro sebe může stát jediné tím způsobem, že přejímá postoje druhých vůči sobě, že je schopen pohlízet na sebe z jejich perspektivy. Právě komunikace je oním prostředkem, který individuu umožňuje osvojit si schopnost stávat se samo pro sebe objektem.

Mluvíci ví, co říká, pouze tehdy, když význam toho, co říká, je pro něho stejný jako pro toho, komu to říká. K plnému pochopení toho, co je pronášeno, je zapotřebí, aby člověk sobě i druhým adresoval totéž. V tom případě se ovšem mluvíci v jistém smyslu sám dostává rovněž do pozice adresáta, tedy stává se objektem sám vůči sobě. „Avšak tehdy, když člověk sám odpovídá na to, co adresoval druhému, a když tato odpověď jeho samého se stává částí jeho jednání, když sám sebe nejenom slyší, ale také si odpovídá tak věrně, jako mu odpovídají druzí, pak zde máme chování, v němž se individua stávají objekty samy sobě.“ [Mead 1969: 203].

Neznám žádnou jinou formu chování, říká Mead, ve které by se individuum mohlo stát objektem samo pro sebe, než formu lingvistickou. A pokud se nestane samo sobě objektem, nemůže se stát osobností, která by byla schopna reflektovat své jednání.

Protože interakci považuje za základní proces organizující sociální struktury a zároveň za základní faktor působící při formování osobnosti, dochází Mead zcela logicky k závěru, že jednota a struktura osobnosti není ničím jiným než odrazem jednoty a struktury sociální skupiny. Vztah vzájemné závislosti mezi osobností (Self) a druhými (Others) dostává konkrétnější a sociologičtější podobu — podobu přejímání sociálních rolí.

Dnes je již obecně znám Meadův popis procesů, v jejichž průběhu prostřednictvím přejímání rolí dochází k postupné socializaci individua. Mead opakovaně zdůrazňuje roli jazyka v tomto procesu. Přejímání rolí,

přejímání jazyka a přejímání institucí dané komunity tvoří trojjediný proces, jehož produktem je organizovaná a zodpovědná bytost.

V tom, jak velký význam hrají druzí při formování osobnosti, lze spatřovat další doklad dialektičnosti Meadova myšlení. Mead přímo hovoří o tom, že neexistuje pevná čára, která by oddělovala naši vlastní osobnost od osobností druhých, s nimiž jsme v interakci. V důsledku přejímání rolí vstupuje naše vlastní osobnost do naší zkušenosti pouze v té míře, v jaké vstoupily do této zkušenosti osobnosti druhých. Každý se stává sám sebou přes svůj vztah ke druhým. Individuum není základem sociálních vztahů, je jejich produktem.

Již v tomto bodě si lze povšimnout jistého rysu, který se jako svérázné Meadovo dědictví rozšířil mezi stoupenci symbolického interakcionismu. Individuum jako sociální bytost zajisté pro Meada není něčím daným, naopak velmi důmyslně jsou zkoumány mechanismy produkce a reprodukce sociální stránky individuí v rámci skupiny. S tím podivně kontrastuje naprostá danost, s jakou je přijímána existence skupiny jako takové. Interakcionisty nezajímá, jak to skupina (či celá společnost) vlastně dělá, že existuje. Mead má pochopitelně nárok na to, aby omezil svou analýzu jistými předpoklady, jejichž danost dále nezkoumá. Z každého podobného omezení však plynou jisté důsledky. V případě interakcionismu pak mají tyto důsledky zvláště závažnou podobu. Toto omezení Meadovi umožnilo formulovat tezi, že člověk se stává sám sebou skrze svůj vztah ke druhým lidem. Toto omezení však zároveň interakcionistům typu Blumera či Duncana brání vzít v úvahu i druhou část téže pravdy, a sice, že vzájemné vztahy mezi individuí se utvářejí v rámci neméně podstatného vztahu celé skupiny (a celé společnosti) k přírodě v procesu uspokojování materiálních potřeb. Symbolický interakcionismus podržuje Meadovo dědictví v tom, že velmi důmyslně zkoumá proces formování individuí, ignoruje však přitom materiální předpoklady formování a existence skupin a společností, v jejichž rámci socializace těchto jednotlivců probíhá.

### Dialektika „ME“ a „I“

Meadova „osobnost“ (Self), která se formuje prostřednictvím vzájemného působení s druhými v rámci skupiny, je sama vnitřně strukturovaným celkem. Je tvořena protikladnou jednotou dvou částí — „me“ a „I“. Tyto dva prvky jsou zřetelně odděleny, přestože tvoří v každé normálně socializované osobnosti nerozlučný celek. Mead se odmítá vyslovit k „metafyzické otázce“ jak je možné, že člověk může být zároveň „I“ i „me“, zajímají ho pouze důsledky koincidence uvedených dvou principů.

Dialektika „I“ a „me“ je odvoditelná z obou předešlých, posunuje však vztah rozporné jednoty přímo do nitra osobnosti.

Smysluplná komunikace je možná jedině díky tomu, že vyslané symboly vzbuzují ve svém původci podobné odezvy jako u adresáta. Protože je komunikace možná, je subjekt schopen přejímat nejprve jednotlivé (skrže „play“), později i organizované (skrže „game“) postoje druhých. Přejímáním organizovaných sad postojů se buduje ta složka osobnosti (Self), kterou Mead nazývá „me“. Díky této složce je člověk schopen uvědomovat si postoje druhých lidí a dokáže si rovněž představit důsledky svého vlastního jednání. Díky „me“ se tedy člověk stává zodpovědnou bytostí schopnou sebereflexe. Tato socializovaná část lidské bytosti však pouhou svou existencí představuje výzvu pro nekonformní část osobnosti — pro „I“. Složka „I“ je odpovědí individua na „me“, tj. odpovědí Self na postoje druhých vůči sobě, odpovědí, která je zároveň (a to je důležité) postojem Self vůči druhým.

Instance „I“ není tak mysteriózní, jak se na prvý pohled může zdát. Mead jí chce pouze zdůraznit, že jakmile se „Self“ již jednou zformovalo (převzetím postojů druhých lidí), je samo schopno zaujmout svůj vlastní, originální, aktivní postoj vůči těmto druhým. Když celou věc obrátíme, je zřejmé, že bez existence „I“ u druhých by se „me“ vůbec nemohlo vyvinout. „Me“ přece vzniká přebíráním postojů druhých vůči sobě a pokud by druzí nebyli nadáni svými „I“, nebyli by schopni své postoje vůči formujícímu se „Self“ vůbec zaujmout a v důsledku toho by vznik jeho „me“ byl znemožněn. Z logiky jakkoli dokonale završené internalizace totiž nijak bezprostředně nevyplývá vznik schopnosti a zájmu napomáhat při internalizaci druhým.

Když se snaží charakterizovat blíže instanci „I“, klade Mead důraz především na nejistotu a nevypočitatelnost toho, v jaké podobě se v dané situaci aktivita „I“ projeví. Spolehlivě lze zjistit pouze to, jaké postoje může člověk převzít od druhých členů skupiny; odtud lze stanovit strukturu „me“, která je tímto způsobem budována. Jak však zareaguje vzniklé Self v konkrétní situaci, zůstává podle Meada nepředpověditelné. Jinými slovy: osobnost individua je budována skrže postoje druhých, přísný determinismus procesu budování se však nepromítá do determinismu fungování výtvoru. Propočítatelným způsobem je tak vybudován lidský tvor jako bytost nepropočítatelná ve svém jednání. Složka „I“ má schopnost zavádět do zkušenosti Self nové prvky. Pokud by tyto nové prvky byly předem předpověditelné, nedalo by se hovořit o novosti. Takové nebezpečí však podle Meada nehrozí. Člověk pravidelně překvapuje svým jednáním sebe neméně než druhé.

## Shrnutí: Meadovo pojetí interakce jako dialektiky vědomí a činnosti

Mead ve svých analýzách významu, rolí, osobnosti, jazyka vždy hovoří o interakci, přičemž opakovaně zdůrazňuje, že její podstatnou složkou je komunikace symbolů.

Vycházíme-li pouze z práce *Mind, Self and Society*, stěží se vyhneme dojmu, že komunikace je pro Meada nejvýlučnější formou lidské činnosti, v jejímž stínu zůstávají všechny „nižší“ formy činnosti lidí (např. bezprostředně manipulační).

Meadovy přednášky o sociální psychologii z roku 1927 však podávají jemnější pohled. Kvality komunikace (schopnosti používat symboly, které transcendingují bezprostřední situaci) jsou zde explicitně pojímány jako inherentní kvality veškeré lidské činnosti. V případě manipulace s předměty se specificky lidská transcendingující schopnost (rozvinutá díky komunikaci symbolů) projevuje v rozlišení kategorie prostředků a kategorie cílů a ve schopnosti adekvátně je vzájemně přiřazovat. U nižších živočichů manipulujících s předměty prostředek a cíl splývají.

Meadovi se zde daří z obou stran překlenout dualismus, který od dob Descartese odtrhuje mentální a materiální aspekty a předpoklady lidské činnosti. Na jedné straně hovoří o tom, jak manipulace objekty pomocí lidské ruky je svázána s rozvojem reflexivní inteligence. (V této souvislosti Mead definuje člověka jako tvora užívajícího nástroje, což mu umožňuje rozšířit sílu a moc svých paží.) Na druhé straně se ukazuje, že užívání jazyka (konstruování významů objektů prováděné v jazyce) umožňuje specificky lidskou aktivitu (operující v kategoriích prostředek — účel), a to tím, že z hlediska jednajícího se diferencuje a uspořádává spleť podnětů a událostí, které ho obklopují.

V obou případech se ukazuje, že interakce u Meada není pouhou výměnou symbolů. Je to kooperace organismů usilujících o přežití v prostředí a využívajících k tomuto účelu vedle jiných prostředků i nástroje řeči. Ovšem právě řeč se stává nástrojem nejuniverzálnějším, a to v tom smyslu, že je podmínkou specificky lidského užívání všech nástrojů ostatních. Symboly jazyka umožňují odpoutat se od přítomnosti, překročit bezprostřední zkušenost, učinit organismus sám sobě objektem, naučit se kalkulovat s „chováním“ věci právě tak jako se kalkuluje s chováním druhých lidí i sebe samotného, rozvinout reflexivní inteligenci.

Symbolická komunikace nestojí u Meada odtrženě od praktické aktivity individuí. Vždyť význam symbolů v komunikaci užívaných je úzce vázán na praktické záměry jednajících ohledně věcí, o nichž se komunikuje. Důraz na aktivní praktickou činnost, který je v Meadových rozborech vzniku *Self* nesporný, má ovšem velice silné pragmatické zabarvení. Mead hovoří o individuální činnosti historicky a sociálně blíže neidentifikovaných aktérů. Důsledkem této skutečnosti je, že v jeho úvahách

o společnosti obecně nacházíme mnohem méně onoho přirozeného materialismu, který činí jeho výklad geneze Self tak přesvědčivým.

### **Meadova interpretace povahy společnosti**

Osobnost je společenský produkt. Jakou podobu má však „společnost“ jako instance formující osobnosti svých členů? Osou Meadova výkladu společnosti jsou pojmy komunity a instituce. Povaha obou těchto kategorií úzce souvisí s procesem komunikace.

KOMUNITA je skupina lidí, jejichž postoje jsou relevantní v procesu socializace individua. Ze všech vlastností lidí tvořících komunitu Meada zajímá vlastnost jediná — jejich schopnost být vůči individuu ve dvoj-jediném vztahu komunikability a participace. Tyto vlastnosti může splňovat rodina či církev, avšak nejuniverzálnější ze všech možných komunit nemá podobu konkrétní skupiny osob. Touto nejuniverzálnější komunitou je tzv. diskursivní universum, tj. prostor, ve kterém může být jakýkoli význam předán druhému právě v tom smyslu, v jakém ho mluvčí sděluje zároveň sám sobě. (Konstrukce symbolického universa má pro Meada význam spíše jako projekt budoucnosti, hraje velkou roli v jeho úvahách o dokonalé demokracii.)

Meadova komunita je harmonickým útvarem. Je to pospolitost lidí, kteří společně řeší problémy, na něž narážejí ve svém životě. Organizace komunity se přejímáním postojů jejích členů zobrazuje v mysli socializovaného jedince. Komunita je pro Meada v první řadě skupinou lidí řešících společné problémy. Zvnitřněním právě těchto obsahů vzniká zvlášť charakteristický rys osobnosti v Meadově pojetí — člověk jako bytost řešící problémy (problem-solving being). Zvnitřněním obsahů záměrné kooperace členů skupiny vzniká reflexivní inteligence osobnosti, tedy schopnost řešit problémy v termínech možných budoucích důsledků, které jsou vyvozovány na základě minulých zkušeností. Schopnost překračovat při řešení přítomných problémů přítomnost jak do budoucna, tak do minula, je ovšem zase úzce vázána na jazyk.

INSTITUCE je druhou hlavní kategorií, kterou nacházíme v Meadových rozbořech povahy společnosti. Zatímco koncepce komunity vyjadřovala spíše strukturální aspekty sociálního chování, pojem instituce zachycuje jeho dynamiku. Instituce představuje způsob jednání obvyklý v určitých situacích u všech členů komunity. Jsou to organizované formy sociální aktivity, tedy habitualizované jednání očekávané v dané situaci od členů skupiny. Řečeno ještě jinak: jakmile se postoj „generalizovaného druhého“ projeví v aktivitě, máme co činit s komunitní institucí. Z po-



sledního vymezení plyne, že bez existence institucí by nebylo možné zformování osobnosti (Self), které předpokládá, že postoje druhých budou zahrnuty do vlastního jednání. Přitom ovšem Mead opět zdůrazňuje, že odpovědi formujících se osobností na formativní tlaky institucí varíují podle individuálního charakteru. Instituce nepotlačují nutně individualitu. „Naopak, definují sociální či sociálně zodpovědné vzory individuálního chování pouze ve velmi širokém a obecném smyslu, ponechávajíc mnoho prostoru pro originalitu, flexibilitu a různorodost chování...“ [Mead 1969: 251].

Při výkladu Meadova pojetí povahy komunity a instituce si nelze nepovšimnout přinejmenším dvou příznačných souvislostí s dalším vývojem sociologického myšlení. Ta prvá se týká známé deformace, kterou prodělalo Meadovo pojetí socializace v Parsonsově funkcionalismu. Postačí zde uvést namátkou dvě Meadovy myšlenky, které Parsonsovo totálně funkcionalistické pojetí socializace přesvědčivě kompromitují. „Člen komunity není nutně takový jako druzí jen proto, že je schopen identifikovat se s nimi. Může být odlišný. Může existovat obecný souhlas, obecná zkušenost, aniž by existovala identita funkce“ [Mead 1969: 279]. Na jiném místě Mead dodává: „Pro individuum je možné rozvinout své vlastní zvláštnosti, které je individualizují, a přesto být členem komunity za předpokladu, že je schopno přejímat postoj těch, které ovlivňuje“ [Mead 1969: 280].

Druhá souvislost je snad méně známa. Jedná se o to, že Meadova koncepce instituce a komunity mohla posloužit jako prototyp Bergerově a Luckmannově koncepci institucionalizace. V obou případech jde o to, že člověk v průběhu socializace přejímá již existující způsoby řešení problémů a definování situací. Bergerova a Luckmannova institucionalizace je vlastně fenomenologickým přepisem interakcionistického Meadova modelu. Totéž, co vykládá Mead ze struktury interakcí, vykládají Berger s Luckmannem z povahy existující zásoby vědění, které je bráno za dané, tedy z povahy typizací. Lze se snad odvážit ještě dalšího kroku a přirovnat Meadovo diskursivní universum (jakožto dokonalou formu komunity) k Bergerovu a Luckmannovu symbolickému universu jakožto dokonale formě legitimizace. Shoda je rovněž také i v tom, že obojí konstrukce představují jakýsi ideál, jehož dosažitelnost zůstává problematická.

Pokusme se formulovat obecnější závěry o pojetí problematiky sociálního jednání v optice symbolického interakcionismu. Především je zřejmé, že v tomto případě nebudeme moci použít námitku, s níž jsme operovali při kritice pozitivisty Homanse. Symbolický interakcionismus (a ani další „interpretativní“ sociologie) neomezuje své zkoumání sociálního jednání pouze na oblast mikrostruktur. Jeho záběr je mnohem širší. Uvedme jen Herberta Blumera a jeho stať Společnost jako symbolická interakce, H. D. Duncana s pracemi na téma symboly a společnost či

interakcionistického fenomenologa N. K. Denzina se statí Symbolický interakcionismus a etnometodologie.<sup>49</sup>

Symbolický interakcionismus se snaží (opět jako řada dalších interpretativních sociologií) zachytit dialektiku individuí (sociálního jednání) a společnosti (sociálních struktur), přesněji řečeno: dialektiku individua jakožto tvůrce společnosti a individua jakožto produktu společnosti. Interpretativní sociologie mají však tendenci přesouvat v tomto výkladu důraz směrem k pólu individuí a jejich jednání. To, co je u Meada vysvětlitelné jeho odborným zaměřením, stává se u těch jeho následovníků, kteří se pokusili o formulaci obecnější teorie makrostruktur, projevem neudržitelnosti východisek interpretativní sociologie, chápeme-li je jako koncepcce obecně sociologické.

## B. SOCIÁLNÍ JEDNÁNÍ A FENOMENOLOGICKÁ SOCIOLOGIE

Jakým způsobem zachycuje nadindividuální a determinující komponentu sociálního jednání individuí fenomenologická sociologie? Při odpovědi na tuto otázku je zapotřebí povšimnout si zejména toho, jak se v koncepcích stoupenců tohoto směru proměňuje především samotný charakter jednání.

Koncepci jednání zavedenou do sociologie Maxem Weberem podrobil kritice Alfred Schutz ve své první (a za svého života jediné) knize z roku 1932.<sup>20</sup> Výsledkem Schutzovy kritiky byla podstatná proměna kategorie sociálního jednání. U Webera je prototypem jednání jednání účelově racionální, a to v tom smyslu, že v jeho průběhu předchází reflexe cíle i prostředků nutných k jeho dosažení samotnému aktu. Ostatní typy jednání (zejména afektuální a tradiční) jsou z tohoto hlediska poněkud méněcenné, jejich reflexivní charakter není tak ostrý, často přecházejí do prostého chování, tedy do činností zbavené subjektivního smyslu.

Schutz pod vlivem Husserlovy filozofie vychází z každodenních činností odehrávajících se v rámci „přirozeného postoje“. Tyto činnosti se ovšem vyznačují právě charakteristikami, které Weber ve své typologii odsouvá jako v jistém smyslu podružné (zautomatizovanost, rutinní charakter, konformita, polouvědomělost). Takové jednání nepostrádá smyslu, jeho rutinní charakter však způsobuje, že smysl jednání bývá reflektován pouze ve zvláštních případech a pouze zpětně (tzv. zpětným monitorováním). Pořadí úkonu a jeho reflexe se tedy u Schutze oproti Weberovi převrací: samotný úkon zpravidla vlastní reflexi předchází. (I v těch případech, kdy je smysl připisován prospektivně, jde o to, že si budoucí úkon představujeme jako již vykonaný, že do budoucna promítáme již dovršený akt.)

V Schutzově popisu procesu jednání můžeme analyticky rozlišit dvě

vrstvy, které ovšem v praktickém jednání splývají. Za prvé jde o to, že v jednání nastupuje reflexe až po vykonání samotného aktu (přesněji: reflexe retrospektivně osvětluje — a tak činí diskrétními — jednotlivé části toku vědomí, který v přítomnosti plyne bez přerušování, plynule), za druhé pak jde o to, že lidská činnost je vedena anticipovanými účely (i když v podobě promítnutí do budoucna již v minulosti dovršených aktů — jak říká Schutz: v podobě „future perfect tense“).<sup>27</sup>

Celková proměna charakteru jednání, s níž se u Schutze setkáváme oproti pojetí Weberovu, nese s sebou ovšem kompletní výbavu kategorií, s jejichž pomocí se Schutz snaží zachytit sociální aspekty procesu interakce. Weber podobné kategorie nerozvinul jednoduše proto, poněvadž pohlížel na možnost průběhu smysluplné interakce jako na něco, co se rozumí samo sebou. (V tomto ohledu tedy stál na stejných pozicích „přirozeného postoje“ jako aktéři, jejichž činnost studoval.) Oproti tomu Schutz klade z pozice „postoje teoretického“ zásadní otázku: Jak to lidé vlastně činí, že jsou schopni jednat společně, což předpokládá jejich schopnost rozumět tomu, co dělají druzí?

Právě v souvislosti s odpovědí na tuto otázku musíme zřejmě hledat fenomenologické pojetí nadindividuálních skutečností sociální povahy, které jednání individuí nějakým způsobem podmiňují.

Nesmíme ovšem zapomínat, že v pracích fenomenologů nemůžeme hledat popis fungování sociálního světa v tom smyslu, jak ho podává marxismus či jak se ho snaží podat prakticky celá tradiční nemarxistická sociologie. Otázka typu „Jak objektivně funguje sociální svět?“ není z hlediska fenomenologie otázkou smysluplnou. Veškeré bádání fenomenologů se koncentruje kolem otázek odlišného typu. Lze je shrnout do dvou hlavních okruhů:

1. Jak vidí (chápu, pojmají) běžní lidé svět svého každodenního života?

2. Jak je možné, že ho mohou chápat právě takto?

První otázka se pohybuje zcela v mezích přirozeného postoje, druhá je naopak vznesena zcela v intencích fenomenologicky chápaného postoje teoretického. Již z toho je patrné, že tvrzení o charakteru sociálních struktur nadindividuální povahy jsou v pracích fenomenologů obsaženy spíše implicitně a je nutno je odtud analyticky vydělit.

Rozdělení fenomenologického přístupu do dvou okruhů nám umožňuje stanovit zásadní odlišnost fenomenologického přístupu od pozitivismu na straně jedné i (mnohem méně zásadní) odlišnost od etnometodologie na straně druhé. Pozitivismus vůbec nevychází z popisu každodenních významů (první bod fenomenologické analýzy), nýbrž aplikuje na sociální oblast „zvnějšku“ své vlastní významy, pojmy a konstrukce. Fenomenologický přístup činí z popisu významů přirozeného postoje pouze východisko (zcela nezbytné) pro vlastní analýzu konstruktů světa každodennosti. Konečně etnometodologie vlastně začíná a končí své úvahy v bodě 1.

Snaží se popsat a analyzovat významy každodennosti systematizací termínů samotných aktérů. Nesahá k teoretickému postoji (druhý bod analýzy fenomenologů) v tom smyslu, že by „zvnějšku“ analyzovala způsoby konstruování každodenních významů. Není si jista, zda je taková operace oprávněná, vznáší proto metodologický problém možnosti překročení situačně podmíněných kontextů. Jinými slovy: indexikalita zjištěná při popisu každodennosti ji jednoduše přivádí k položení otázky, zda je vůbec možné (a za jakou cenu) uchopit sociální problematiku zobecňujícím způsobem.

Vraťme se však k přístupu „klasické“ fenomenologické sociologie. Věnujme pozornost nejprve odpovědi fenomenologů na první otázku. Přirozenému postoji se svět jeví jako již předem daný a organizovaný. Běžný aktér se od fenomenologického sociologa liší především tím, že ho tato uspořádanost neudivuje. Vyhovuje mu a to z hlediska jeho praktického zájmu naprosto postačuje. Problémem se pro něho naopak stává to, co na oplátku nijak neudivuje fenomenologa, a sice skutečnost, že mohou nastat situace, pro které jsou navyklá významová schémata nepoužitelná. Jedině takové situace mohou běžného aktéra na okamžik přimět k tomu, aby životní svět a jeho mechanismy zpochybnil, místo aby v nich prostě žil.<sup>22</sup>

Jedním z hlavních rysů tohoto běžného vidění světa je, že je považován za intersubjektivní záležitost. Lidé nejenom předpokládají, že svět existuje a je právě takový, jak se jim jeví, ale vycházejí rovněž z přesvědčení, že také ostatní lidé chápou realitu v principu tak jako oni.

Toto přesvědčení se skládá vlastně ze dvou předpokladů: z předpokladu „zaměnitelnosti stanovisek“ a z předpokladu „shody systémů relevance“. (Obojí dohromady tvoří to, co Schutz označuje termínem „reciprocita perspektiv“.) V podstatě jde o to, že pokud by byl druhý člověk postaven na mé místo (a měl za sebou mé zkušenosti), viděl a chápal by vše právě tak, jako to činím nyní já, přisuzoval by jednotlivým věcem takovou váhu, jakou jim přisuzuji já. Je zřejmé, že právě toto přesvědčení zakládá předpoklad, že si lidé rozumějí, či alespoň, že si v principu rozumět mohou.

Člověk ve sféře každodenního života se ovšem nezabývá tím, jak je možné, že pohledy různých lidí na svět si mohou odpovídat. Protože mu pro jeho praktické účely stačí, že tomu tak je, spokojuje se s „vědění“, že jeho postoj ke světu prostě koresponduje s postoji druhých, že také oni chápou významy, jimiž je tento svět pořádán, že i oni organizují svůj svět kolem svého „zde a nyní“. Jinými slovy, každý z nás bere za dané, že „svět“, ve kterém žijeme, není naší soukromou záležitostí, ale že je to svět, který sdílíme s druhými. (Tato evidence je vyjádřena Schutzovou „obecnou tezí alter ego“.)

Běžné vědomí každodenního života ovšem nekončí u předpokladu, že prostě existují i druzí lidé a že existují podobným způsobem jako já sám.

Kromě toho totiž velmi dobře ví, že tito „druzí“ nejsou beztvarym, ale naopak jsou velice pestrým a bohatě diferencovaným souborem a že podobně rozrůzněny jsou i prostorové a časové souřadnice, které nás s nimi spojují. Kategorie „druhých“ se tak jeví v pestré škále příbuzných, kolegů, známých i cizinců, mužů, žen a dětí, sympatických lidí a lidí spíše lhostejných, lidí, s nimiž se setkávám často, ale i lidí, které znám pouze z televize. Lidí, kteří o mně nikdy neslyšeli, i lidí, kteří zřejmě existují, i když jsem o nich nikdy neslyšel já. Svět každodenního života je tedy strukturován jak prostorově, tak časově.

V tomto bohatě rozčleněném světě stojí člověku k dispozici podobně bohatý rejstřík návodů a receptů, které mu dokáží obvykle zcela spolehlivě poradit, jak se vůči jednotlivým typům „druhých“ zachovat. Díky tomu může člověk vždy vycházet z toho, že bezpečně ví, co znamenají jednotlivé předměty, události i lidé, jak je třeba s těmito předměty zacházet a jak je třeba se vůči těmto lidem chovat. Podobné „recepty“ má na to, co znamená příroda, společnost, popřípadě bůh.

Takový je v hrubých rysech obraz světa každodenního života. Fenomenologičtí sociologové zdůrazňují především jeho robustnost, tj. masivitu jeho reálnosti, s jakou působí na běžné aktéry, a dále pragmatismus, s nímž se běžní aktéři v tomto světě pohybují. Vědění aktérů je orientováno na užitečnost, jejíž konkrétní podobu určují v každé situaci zájmy individuí.

Z našeho hlediska (hledáme fenomenologické pojetí nadosobních sociálních struktur, které určují jednání individuí) nám ovšem tato prvá část fenomenologické analýzy příliš nenapoví. Konstatuje se v ní vlastně jen to, že každodenní jednání je strukturováno, což má význam pro jeho pochopitelnost ze strany druhých, která je zase nezbytným předpokladem každé koordinované akce. Tato část analýzy je ovšem i pro samotné fenomenology pouze předpokladem k tomu, aby mohli přejít k vlastnímu jádru fenomenologického tázání — k otázce, jak je možné, že lidé mohou svůj každodenní svět takto neproblematicky zvládat.

Na tuto základní otázku fenomenologické sociologie podává Schutz odpověď ve své teorii typizací. Teorie typizací je teorií sociologa, to znamená, nepohybuje se již v oblasti každodenního světa a přirozeného postoje s jeho nereflektovanými konstrukcemi. Je konstruktem druhého řádu v tom smyslu, že se snaží postihnout, jak tyto všední konstrukty vznikají. Teorie typizace nepatří do arzenálu vědění zdravého rozumu, je zkoumáním struktury a fungování tohoto arzenálu. Tím je naplňován jeden z centrálních požadavků fenomenologie v sociologii: zaměřit se na zkoumání zdravého rozumu (na rozdíl od sociologií pozitivistických) a přitom nepodlehout nereflektovanému přejímání předpokladů zdravého rozumu (opět na rozdíl od pozitivistických sociologií).

Schutzova teorie typizace je projevem teoretického postoje v tom smyslu, že činí explicitním všechno to, co je v každodenním životě za-

suto, vůči čemu není upřena pozornost, co není tematizováno, co se nedostává do světla reflexe, co je bráno za dané, co zkrátka není problematizováno.

V Schutzově konceptu typizací nalézáme obsažen podobně dialektický prvek, jaký jsme zaznamenali již u Meada. U Schutze jde o to, že typizace zároveň průběh interakce umožňují (i určují) a zároveň jsou právě v jejím průběhu vytvářeny i udržovány.

Teorie typizace ukazuje, že to, co se jeví z hlediska „přirozeného postoje“ jako nepochybné a nezpochybňované vědění, je z hlediska „postoje teoretického“ produktem složitého procesu definování významů, k němuž dochází při každé interakci a který doprovází celou biografickou dráhu každého individua. Všichni jednotlivci si tak vytvářejí v procesu kumulace svých zkušeností sady významů, které jim pak slouží jako východisko pro počáteční definování každé následující situace (v jejímž průběhu mohou být dále tyto definice měněny). Takto si každý člověk stále tvoří a přetváří návody na to, co má jak dělat, co si má o čem myslet a koho má za co považovat. Souhrn těchto návodů tvoří v každém případě a každém okamžiku biografické situace jeho osobní „zásobu vědění po ruce“ o světě, v němž se pohybuje.

Typizace, jejíž zásluhou prvky této zásoby (či inventáře) vznikají, je vlastně operací vyhodnocování každého konkrétního jevu podle různých parametrů a jeho následné zařazení do příslušné kategorie významu. Tak je možná relativně stabilní orientace v proměnlivém a do nepodstatných detailů rozdrobeném světě. Typizace a její produkty zaručují, že člověk přikládá konkrétní oblasti jevů konstantní význam, kdykoli na ni znovu narazí.

Provozování typizačních operací však nezůstává tak docela svrchovanou záležitostí každého individua. Pokud by tomu tak bylo, bylo by vlastně velice nepravděpodobné, že se významy jednotlivců budou protínat. Zároveň by bylo také nemožné, aby člověk cokoliv „věděl“ o oblastech (v prostoru i času), kam nesahá jeho bezprostřední zkušenost. Tyto nesnáze jsou překonány tím, že typizační operace provádíme pomocí jazyka, který sám o sobě poskytuje prakticky nekonečné množství již předem připravených a odzkoušených významových komplexů. Jazyk je nejdůležitějším prostředkem typizací. Jazykové typizace nám umožňují počítat s věcmi, které jsme nikdy neviděli, a „znát“ místa a osoby, s nimiž jsme se nikdy nesetkali (a to dokonce i takové, s nimiž se nikdy nesetkáme, protože jednoduše — neexistují). Právě přes jazyk se do „osobních“ typizací dostává nadosobní prvek, což teprve činí interakci možnou a ekonomickou. (Triviální ilustrací je pracnost interakce mezi cizinci.)

Jak jsme viděli, fenomenologická typizace je určitou formou oddělování podstatného od jevového. Např. John Heeren o ní říká: „Proces typizace spočívá v ignorování toho, co činí zvláštní objekt unikátním, a v umístění

tohoto objektu do téže třídy s druhými, které sdílejí příslušné rysy či kvalitu“ [Douglas 1971: 51].

Právě operace typizace nám umožňuje vyložit oba základní rysy přirozeného postoje, o nichž jsme se již zmínili, tedy masivní dojem, kterým působí na aktéry realita každodenního života, i pragmatismus, s nímž se v této realitě pohybují. Robustnost všední reality je dána (alespoň podle fenomenologů) obtížnou zpochybnitelností interpretačních schémat přijímaných spolu s jazykem a potvrzovaných v průběhu běžných interakcí. Pragmatické všedního jednání má úzký vztah k tomu, že při operacích s typizačními šablonami jsou aktéři vedeni svými bezprostředními zájmy, které přímo určují, které rysy reality budou vyzdviženy a které opomenuty. To, nakolik úzce stojí daná věc, událost či osoba vzhledem k našim zájmům, určuje, nakolik jsme nakloněni brát danou oblast slepě tak, jak je nám prezentována, a nakolik jsme naopak citliví vůči jejímu případnému zpochybnění.

Při rozboru otázky, jakým způsobem probíhá typizace osob, lze nalézt určitou podobnost mezi fenomenology a interakcionisty. Fenomenologičtí sociologové (podle vzoru Schutze) ukazují, jak je „vědění“ o vzdálenějších osobách formováno do podoby jakýchsi ideálně typických konstrukcí, které primárně vycházejí ze zkušeností získaných ve vztazích typu „tváří v tvář“. Ideální typy užívané při typizaci vzdálenějších druhých (typ „contemporaries“) jsou konstruovány z materiálu získaného v bezprostřední zkušenosti s druhými (typu „consociates“). Přímou se nabízí analogie s Meadovým postupem od signifikantních druhých ke zobecněným druhým.

Přejdeme ke kritice. Operace vytváření a užívání typizací podle mínění fenomenologů bezesbytku vysvětluje mechanismus strukturace sociálního života. A to právě proto, že vysvětluje, jakým způsobem (životní) svět strukturují ti, kteří ho tvoří. Typizace umožňují průběh smysluplných interakcí, soubor těchto interakcí fenomenologická sociologie ztožňuje se souborem sociálních struktur. Neexistují žádné jiné sociální struktury, které by se mohly stát předmětem sociologického zkoumání.

Takové pojetí, jak jsme již naznačili, má svou dialektiku. Typizace jsou zároveň prostředkem interakcí (díky tomu, že umožňují partnerům vybrat z mnohosti obklopujících je věcí a událostí pouze to podstatné a pro všechny zúčastněné alespoň přibližně stejně významné) a zároveň jsou produktem interakcí (nemohou být aktualizovány jinak než stálým definováním a redefinováním a předávány jinak než opět zase interakcí). Zde se ukazuje, proč fenomenologové pod „interakcí“ nechápou pouze vzájemné působení dvou (či více) bezprostředně přítomných osob, ale zahrnují do ní i „kontakty“ zprostředkované. Typizační významy totiž mohou být zprostředkovány (např. četbou či vnímáním uměleckého díla, nikoli tedy pouze bezprostředním sdělením přítomné osoby).<sup>23</sup>

Jakkoli má koncepce typizací svůj specifický dialektický charakter,

jedná se o dialektiku nedotčenou materialismem. Zdánlivá oscilace mezi pólem individuální zkušenosti a pólem sociálního řádu je ve skutečnosti pouze pohybem soustředěným kolem prvního z obou pólů.

Omezenost fenomenologické sociologie netkví v tom, že by snad zcela popírala nadindividuální charakter sociálních struktur, že by je zcela redukovala na struktury lidského vědomí. Naopak, uznává otevřeně kooperační charakter lidské činnosti. Jack Douglas, jeden z předních současných stoupenců směru, např. konstatuje: „Co je nejdůležitější, lidské bytosti nemohou žít bez kooperace s druhými lidskými bytostmi a lidské myšlení, které je svou podstatou symbolickým myšlením, nemůže existovat bez vysokého stupně této kooperace už od svých nejranějších dob“ [Douglas 1971: 27].

Fenomenologické sociologii nelze vytýkat, že by své úvahy omezovala pouze na oblast mikrostruktur. Přinejmenším někteří z fenomenologů jsou ochotni uznat, že makroanalýza zůstává, z důvodů praktických, posledním účelem sociologického studia. Jak jsme již sami mohli vidět, fenomenologové dokonce oceňují i jednu z kategorií, která patří z hlediska sociologie marxistické mezi kategorie klíčové — kategorii zájmu.

Zásadní omezenost jejich přístupu tkví ovšem v tom, jak si představují onen protipól sociálních struktur, vzhledem k němuž je sociální aktivita posuzována jako zároveň určující i určovaná. Jedná se o to, že sociální strukturu chápou zásadně v termínech významnosti a definic situace, které jsou konstituovány a jejichž objektivita je ustavována skrze interpretativní procesy v průběhu interakcí (málo přítom sejde na tom, jak široce chápáných).

Jediným definičním znakem sociálních struktur v pojetí fenomenologů tak zůstává jejich opakovatelnost, stabilita, pravidelnost, kontinuita — přičemž to vše existuje pouze v důsledku toho, že interakce probíhají v globálním měřítku bez přerušování a jen potud, pokud skutečně takto kontinuálně probíhají.

Takové zavádějící pojetí plyne ovšem již ze samotného přístupu fenomenologické sociologie, který jsme úvodem vymezili ve dvou bodech:

1. Jak chápou běžní aktéři svět každodenního života?
2. Jak je možné, že ho mohou chápat právě takto?

Protože fenomenologičtí sociologové ze studovaného materiálu dobře vědí, že sociální svět je světem uspořádaným, nikoli chaotickým (viz uspořádanost a neproblematičnost životního světa z hlediska přirozeného postoje), a protože si zároveň nelichotí, že by řád do světa vnášeli svými výzkumy (konstrukty teoretického postoje), zbývá logicky jediné vysvětlení: uspořádané a trvalé struktury sociálního řádu tvoří lidé tím, jak konstruují svá každodenní interpretační schémata. Sociologický přístup, který své bádání soustřeďuje programově výhradně na zkoumání toho, jak lidé přidělují významy v procesu interakce, vlastně ani jiné vysvětlení povahy sociálního řádu podat nemůže. Je tedy jen logické, nalézá-



me-li u Bergera a Luckmanna naprosté rovnítko mezi sociální strukturou a interpretativní interakcí: „Sociální struktura je souhrn těchto typizací a opakujících se vzorů interakce ustavovaných s jejich pomocí. Jako taková je sociální struktura podstatným prvkem reality každodenního života“ [Berger 1966: 48].

### C. SOCIÁLNÍ KONSTRUKCE REALITY BERGERA A LUCKMANNA

Sledujeme-li linii antipozitivistické sociologie, která se snaží uchopit dialektický charakter fungování sociální reality, zcela přirozeně narážíme na práci P. Bergera a T. Luckmanna Sociální konstrukce reality z roku 1966.

Nebudeme opakovat základní teze této dnes již klasické práce, které rozvádějí její tezi ústřední, a sice, že realita je konstruována sociálně, tj. skrze procesy interakce. Sociální původ neubírá realitě podle mínění autorů nic na objektivnosti. Hovoří-li o realitě, mají autoři na mysli kvality „týkající se jevů, které uznáváme jako něco, co je ve svém bytí nezávislé na našem vlastním chtění, co nemůžeme prostě oddiskutovat“ [Berger 1966: 13]. Cílem uvedené práce je skloubit tuto objektivitu sociálního světa se skutečností, že není ničím jiným než produktem jednajících lidí, jakousi specifickou sedlinou jejich významů a definic. Jde o realitu, jejíž objektivita musí být stále udržována, může být i ztracena (např. v případě legitimizace, od níž se upustilo) a jejíž skutečnost se může dokonce postavit proti svým tvůrcům, aniž by se tím (paradoxně) stala méně závislou na jejich objektivizujících praktikách (to v případě reifikovaných institucí a legitimizací).

Berger s Luckmannem spojují přístup Mannheima s přístupem Schutzovy fenomenologie, čímž vzniká jakási „Etno-Wissenssoziologie“. Prvek sociologie vědění je nutno spatřovat především v tom, že analýza vztahu mezi bytím a vědomím se — zcela mannheimovsky — obrací v analýzu „vědění o bytí“. Kategorie „bytí“ se v analýze neobjevuje totiž nikdy jinak než právě v podobě „vědění o bytí“ (čili v podobě „vědění spjatého s bytím“). Vytrácí se bytí jako něco, co existuje a funguje nezávisle na vědění a co je zdrojem a základem určujícím toto vědění. Tím se ovšem zároveň vytrácí jakékoli kritérium použitelné při klasifikaci jednotlivých forem vědění co do jejich adekvátnosti. Mýty, náboženství, filozofie, věda jsou brány jako naprosto rovnocenné formy vědění. Zde se ubírají Berger s Luckmannem zcela v tradicích Mannheimova přístupu. Doplnují ho však určitým „etno-prvkem“, a to v tom smyslu, že nezkoumají pouze obsahy vědění, ale především způsoby, jimiž je toto vědění běžnými lidmi produkováno, udržováno a předáváno v procesu každodenního života. Tento „etno-přístup“ k Mannheimovu dědictví vede ovšem hned k několika zásadním proměnám sociologie vědění:

1. Do centra pozornosti se dostávají charakteristiky aktivního jednání sociálních aktérů jako vlastního zdroje obsahů a forem vědění. (Mannheim měl tendenci zkoumat pouze tyto produkty, o procesu jejich formování věděl jen to, že se prosazují v neustálém soupeření s konkurenčními výklady.)

2. Vlastní předmět studia klasické (Mannheimovy) sociologie vědění, tedy velké světonázorové teorie, se stává (v podobě studia legitimizací) pouze jednou z oblastí zkoumaných Bergerem a Luckmannem. Přenesení důrazu na zkoumání mechanismů formování výkladů (etno-prvek) se projevuje zvýšením zájmu o studium tzv. institucí jakožto logického předpokladu legitimizací.

3. Fenomenologický přístup vede ke změně celkového statusu operace „výkladu společnosti“. Z pouhého interpreta bytí je tato operace povýšena na vlastního tvůrce reality. Sama sociální skutečnost se tak mění z předmětu různých výkladů v jejich produkt. S tím souvisí, že kategorie „pochopení“ se mění z metodologického prostředku bádání o společnosti (Weberovo pojetí) v ontologický předpoklad jejího fungování (stanovisko interakcionismu a fenomenologie).

4. Konečně v důsledku všech těchto posunů se sociologie vědění mění z odvětvové disciplíny na obecnou teorii společnosti.

Uvedené posuny byly podpořeny tím, že zatímco klasická sociologie vědění byla iniciována relativismem německého historismu, Berger-Luckmannova verze sociologie vědění má jako svůj impuls relativismus kulturní antropologie. Mannheim analyzoval střetávání politických a filozofických výkladů v rámci jediné společnosti (Výmarské republiky), Berger a Luckmann analyzují nesouměřitelnost výkladů reality z hlediska různých kultur. Zatímco Mannheimovou snahou bylo nalézt a stanovit podmínky pro kompromisní výklad přijatelný pro všechny, snahou Bergera a Luckmanna je spíše zdůvodnit nepřevoditelnost různých výkladů reality (např. tibetského mnicha a amerického obchodníka) a jejich bytostnou rovnocennost.

Svou odpověď na otázku: Jak je možné, že se subjektivní významy lidí stávají objektivní skutečností? se snaží Berger a Luckmann podat v dialektické podobě. Potíž je v tom, že ve vztahu mezi společenským věděním a společenským bytím kladou mnohem větší důraz na to, že společnost nemůže existovat bez nějakých forem vědění než na to, že tyto formy vědění nemohou existovat bez svého základu, který je nutno hledat v rovině samotného společenského bytí (a nikoli, jak to činí Berger a Luckmann, opět v oblasti vědění o tomto bytí). Tak se stává, že jejich výklad neosciluje mezi póly „vědění“ versus „bytí“, nýbrž pohybuje se v dimenzích z hlediska materialistického pohledu zcela falešných, a to v dimenzích: „subjektivní vědění“ versus „objektivované vědění“. Jinými slovy, zkoumají se zde dialektické vztahy mezi „vědění“ a „vě-

děním, které se stalo bytím“, díky čemuž může zpětně determinovat vědění subjektů.

Přes to všechno by bylo přílišným zjednodušením, pokud bychom Bergerovo a Luckmannovo stanovisko prohlásili jednoduše za objektivní idealismus (s odvoláním na to, že zkoumají přece, jak objektivované formy vědomí podmiňují jeho formy subjektivní). V takovém odsudku nám brání prostá skutečnost, že „vědění“ není „vědomí“. Právě v tom se projevuje vliv kulturní antropologie, že „vědění“, které zkoumá Berger s Luckmannem, je v jistém smyslu synonymem „vědomého jednání“, tedy praktických aktivit členů společnosti. Potíž je ovšem v tom, že i v této rovině se u Bergera a Luckmanna projevuje tendence, kterou jsme konstatovali již výše: v dialektickém vztahu mezi činností subjektu a jeho vědomím je zajímavá více to, jak vědomí usměrňuje a orientuje činnost, než to, jak jsou obsahy vědomí samy praktickou činností formovány a korigovány. Jednající člověk Bergera a Luckmanna se nikdy nedostává do kontaktu se sociální realitou jinak než skrze symbolickou interakci s ní, manipulování se symboly se tak stává synonymem intervence do reality.

Předchozí kapitolu jsme ukončili konstatováním, že logika výkladu nutí fenomenology připisovat existenci řádu ve společnosti interpretativním výkonům samotných sociálních aktérů. Berger s Luckmannem ukazují, jak se to děje, jak tento řád vzniká. Klasický fenomenologický přístup (uspořádanost jako produkt zvýznamňovacích aktivit) přitom doplňují o rozměr sociologický (sociální organizace udržování symbolického universa) a o rozměr historický (respektive: intergenerační) převzatý ze symbolického interakcionismu.

Při ustavování sociálního řádu nepřipisují oba autoři rozhodující význam reciprokým typizacím habitualizovaných jednání (tedy institucím). Ty jsou pouze jakýmsi základními kameny, které jsou pro vytvoření koherentního sociálního řádu nezbytné, které ho však samy ještě netvoří. V tom lze spatřovat určitou odlišnost Bergera a Luckmanna od pojetí fenomenologického, které ve svém výkladu povahy sociálního řádu nepřekračuje rovinu toho, co Berger s Luckmannem nazývají institucemi. Berger a Luckmann se dostávají v tomto směru dále nepochybně proto, že tematizují i ty oblasti, které překračují sféru, jež je pro klasické fenomenology jediné relevantní — sféru přirozeného postoje tak, jak funguje v rámci každodenního života. Zkoumají totiž rovněž oblast teoretizování (náboženského, filozofického, vědeckého), jejíž popularizované produkty teprve zprostředkovaně vytvářejí součást přirozeného postoje běžných lidí.

Berger s Luckmannem se nezastávají u popisu typizací sloužících orientaci v bezprostředních setkáváních. Překračují Schutze směrem k etnometodologii tím, že do popisu fungování typizací zahrnují i studium metod, s jejichž pomocí se aktéři snaží přesvědčit sebe i druhé, že jejich

jednání je „rozumné“ (samozřejmě „rozumné“ z hlediska platné legitimizace).

Jak již bylo zmíněno, v samotné rovině institucionalizace uspořádanost sociálního života nespočívá. Jednotlivé instituce se sice mohou stát objektivní (mohou být objektivovány předáváním „třetí osobě“ či ještě lépe — nové generaci), nemohou však samy ze sebe vytvořit smysluplný, uspořádaný celek. Berger s Luckmannem konstatují, že neexistuje žádný důvod, proč by různé instituce měly tvořit logický a uzavřený systém. Vyšší logika je onomu souboru nespojitých institucí podsouvána reflexivním vědomím, jehož produktem jsou impozantně budované systémy legitimizací. Takové legitimizace sociální řád zároveň vysvětlují, ospravedlňují i vytvářejí. Utvářejí ho tímž aktem, kterým ho činí vysvětlitelným. (Máme zde co činit s ideou reflexivity, která je ústřední v pracích etnometodologů. Etnometodologové tuto ideu pouze posouvají ze sféry nadindividuálních legitimizací do oblasti všedního jednání.) Právě z postavení legitimizací při tvorbě sociálního řádu se ovšem odvíjí veškerý význam sociologie vědění: „Jestliže může být integrace institucionálního řádu pochopena pouze v termínech ‚vědění‘, které mají o tomto řádu jeho členové, plyne z toho, že analýza takového vědění bude podstatná pro analýzu daného institucionálního řádu“ [Berger 1966: 82].

V sociálním světě neexistuje žádná logika běhu věcí, která by byla nezávislá na lidském vědomí (snad s výjimkou reifikací, ty jsou však samy původně produkty lidského vědomí a zrušeny mohou být opět jen jistými operacemi tohoto vědomí). Hovoří-li se o objektivitě sociálního řádu, pak tato objektivita je chápána čistě fenomenologicky — nikoli jako nezávislost na lidském vědomí, nýbrž v termínech sdílitelnosti různými vědomími. Objektivní je to, co může být sdíleno vědomím různých subjektů, aniž by přitom docházelo k posunům ve významu. Měřítkem a garantem takové objektivity pochopitelně není materiálně praktická činnost, nýbrž výhradně oblast symbolů a operace s nimi.<sup>24</sup>

Jak jsem se pokusil ukázat na jiném místě,<sup>25</sup> Berger s Luckmannem se (podobně jako marxismus) snaží postihnout dialektický charakter vazeb mezi člověkem a světem, který si vytvořil a ve kterém žije. Zatímco Marx však hovoří o společnosti, která je produkována pracovními individui, Berger a Luckmann popisují, jak je koncepce světa produkována (a reprodukována) symbolickými praktikami individuí. Marxův typ člověka, který svou aktivitou přetváří okolní svět a tím konstruuje oblast sociální, je nahrazen typem člověka, který konstruuje oblast sociální (sociálního řádu) tím, že svou aktivitou interpretuje okolní svět. Jestliže je tedy Marxův člověk orientován na tvorbu a přetváření, pak člověk Bergera a Luckmanna tvoří a přetváří své orientace.

## D. PRODUKCE A REPRODUKCE SOCIÁLNÍHO ŽIVOTA U ANTHONY GIDDENSE

Anthony Giddens patří nesporně k nejlivnějším současným britským sociologům. Jeho práce *Nová pravidla sociologické metody* (1976) náleží k nejméně citovaným dílům současné nemarxistické obecné sociologie. Přitom nelze Giddense zařadit bez výhrad do žádného ze směrů, v jejichž vzájemné polemice se dnes na Západě rozvíjí obecná sociologie. Giddens má kritické výhrady k fenomenologii, etnometodologii a symbolickému interakcionismu právě tak jako k Durkheimovu sociologismu a Parsonsovu funkcionalismu. Přesto, jak uvidíme dále, mají charakter i závěry jeho úvah mnohem blíže k přístupům interpretativních sociologií než k pozitivismu.

V podstatě vychází Giddens z téhož stanoviska, které formulovali jako východisko svých úvah již Berger s Luckmannem: „Společnost skutečně má svou objektivní fakticitu. Přitom je budována aktivitou, která vyjadřuje subjektivní význam. Je to právě onen duální charakter společnosti v termínech objektivní fakticity a subjektivního významu, který tvoří její realitu *sui generis*“ [Berger 1966: 30].

Patrně nejcharakterističtější znakem Giddensovy snahy o uchopení této duality sociálního dění je význačné postavení problematiky jazyka v jeho koncepci, a to hned ve dvojnásobném ohledu. Za prvé jde o to, že Giddens zkoumá produkci a reprodukci sociální reality právě především v rovině smysluplné komunikace. Za druhé jde o to, že vztahy mezi jazykem a řečí slouží Giddensovi jako univerzální model pro zachycení dialektiky vztahu mezi jednáním (produkcí sociální struktury) a strukturami (podmiňujícími jednající aktéry). Do „saussurovského jazyka“ je vlastně přetlumočen celý spor mezi interpretativními a pozitivistickými sociologiemi. Problematika jazyka se tímto způsobem stává jak předmětem, tak také metodou Giddensových úvah.

Jak vypadají v Giddensově koncepci oba póly sociální reality, tedy sociální jednání a sociální struktury? Giddens vychází z přesvědčení, že právě na jednání musí být postavena celá sociologická teorie. Přitom jednáním rozumí „racionální, reflexivní chování lidí zprostředkované jazykem“. Konkrétně je jeho koncepcí jednání kombinací přístupů fenomenologie a filozofie jazyka. Z fenomenologie je převzat důraz na rutinní jednání jako na plnohodnotný typ v poměru k jednání účelovému, dále význačná úloha významových činností při konstruování sociální skutečnosti (a odtud pochopitelně dvojitá hermeneutika společenských věd) a důraz na procedury zpětné racionalizace jednání. Z filozofie jazyka přejímá Giddens popis mechanismu komunikativních aktů. Etnometodologický prvek se u něho objevuje v úvahách o racionalizaci a reflexivitě jednání. Typické je např. jeho konstatování: „Některé důvody jsou pouze vysvětleními nabízenými aktéry ohledně toho, co činí ve světle akcepto-

vaných kánonů zodpovědnosti; bez ohledu na to, zda tyto důvody byly v nějakém smyslu v samotném jednání obsaženy“ [Giddens 1976: 114]. Giddens zdůrazňuje, že rozhodující při posuzování takových důvodů je, zda jsou konformní s tím, co daná společnost považuje za „rozumné“ jednání.

Jakou podobu má v Giddensově pojetí protipól sociálního jednání, tedy sociální struktura? Především zjišťujeme, že tato instance není skutečným protipólem, nýbrž spíše jen druhou stránkou téhož sociálního jednání. Giddens vychází z předpokladu (nikoli nesprávného), že sociální struktury je třeba identifikovat s takovými entitami, které determinují a určují průběh sociálního jednání. K tomu ovšem připojuje další předpoklad (tentokrát již mnohem spornější), že sociální struktury lidského světa nemohou být ve své existenci udržovány jinak než právě jen lidským jednáním. Tento druhý předpoklad, který nalézáme v určitých modifikacích u všech „humanizujících sociologií“, je ve své zdánlivé evidentnosti silně zavádějící. Ovšemže je jasné, že bez lidí by neexistoval lidský svět. Toto samozřejmé tvrzení je však vzpomnutími sociology automaticky převáděno do takové podoby, jako by pro existenci světa lidí zcela postačovala ta specificky lidská vlastnost, která z člověka činí bytost schopnou produkovat významy. Pozornost se pak soustřeďuje výhradně na produkování významů, aniž by taková analýza tematizovala materiálně přetvářející procesy, v jejichž rámci k takovému produkování významů dochází. Z (pravdivé) teze, že jazyk je specifickým prostředkem lidských aktivit, se stává teze (nepravdivá), že užívání jazyka je totéž jako tyto praktické aktivity.

Stejným směrem se ubírá i analýza Giddensova. Výsledkem je, že nepochybně správná idea struktur jako něčeho, co určuje lidské jednání, získává podobu pravidel normujících vhodné způsoby užívání významů. Má to svou zvláštní logiku, která je ovšem logikou redukcionismu symbolizujících sociologií: Jestliže specifickým rysem světa lidí je schopnost smysluplné komunikace, pak zákony určující způsoby tohoto produkování tvoří nepochybně nejpodstatnější struktury tohoto sociálního světa.

Teprve poté, co takto mylně stanovil povahu sociálních struktur, rozehrává Giddens dialektiku strukturace (aktivní prvek) a strukturovanosti (determinující prvek). V přímé analogii s modelem „jazyk-řeč“ hovoří o vztazích mezi praktikami jednajících a normami určujícími vhodnou a přípustnou strukturu těchto praktik. Časově a místně situovaná jednání subjektu jsou zároveň řízena abstraktní (neosobní) strukturou „gramatiky jednání“, která je v dané kultuře legitimní; zároveň je naopak tato obecná „gramatika jednání“ ustavována a udržována jedině konkrétními praktikami individuí. Jinou existenci nemá. Produkce a reprodukce společenského života je tedy dvojjediným procesem. Z hlediska jednajících aktérů udržujících svým jednáním v platnosti existující struktury se jedná o produkci, z hlediska struktur, které jsou zároveň odkázány na konti-

nuitu jednání a zároveň takové kontinuitní jednání umožňují, se jedná o reprodukci. Z této pozice pak Giddens podává kritiku jak dosavadních koncepcí jednání (které přeceňovaly spontaneitu jednajících a nedoceňovaly jejich závislost na existující „gramatice jednání“), tak také strukturalismu a funkcionalismu (které naopak zdůrazňovaly superioritu existujících struktur a nedoceňovaly tvůrčí prvek vnášený do systému jednajícími). „Charakteristickým omylem filozofie jednání je, že se zabývá pouze problémem produkce a vůbec nerozvíjí žádnou koncepci strukturální analýzy; na druhé straně omezenost jak strukturalismu, tak funkcionalismu je v tom, že pohlížejí na reprodukci jako na mechanický výsledek spíše než jako na aktivní, tvůrčí proces završovaný činy jednotlivých subjektů a v těchto činech přímo spočívající“ [Giddens 1976: 121].

Hlavní ohnisko celého studia sociální reprodukce musí být podle Giddense koncentrováno do zkoumání procesu interakce. Právě interakce je jak tvůrcem, tak produktem sociálních struktur. Giddens, jehož sociologický zájem se od počátku pohybuje na pomezí obecné sociologie a sociologie politiky, si velmi ostře uvědomuje neadekvátnost přístupů, které ztotožňují interakci s komunikací a které zkoumají pouze její symbolickou rovinu. Proto se snaží vymezit interakci šířeji tak, aby zahrnovala vedle složky významové také složku normativní a složku mocenskou. Snaží se zde evidentně skloubit přístupy Winche, Durkheima a Maxe Webera a překonat tak sociologickou vágnost harmonizujícího pojetí interakce, která byla často vytýkána např. symbolickému interakcionismu.<sup>26</sup> Právě vinou Giddensova neadekvátního chápání povahy sociálních struktur se však tato snaha zvrací ve svůj pravý opak. Místo toho, aby rozšířil koncepci interakce o nesymbolické složky norem a mocenských vztahů, dospívá Giddens k redukování norem a mocenských vztahů pouze na jejich symbolickou rovinu.

Zvlášť nápadné je to u kategorie moci. Giddens si uvědomuje, že harmonizující pojetí interakce není pro obecnou sociologickou teorii udržitelné. Významové definice a redefinice situací neprobíhají v mocenském vakuu, nýbrž naopak v podmínkách diferenciací moci. Avšak místo toho, aby tato skutečnost přivedla Giddense k obohacení pojmu interakce o dimenzi moci, vede ho ke snaze vtěsnat kategorii moci do svého modelu založeného na analogii se vztahem „jazyk-řeč“. V sociologii jinak zcela běžné rozlišení moci jako schopnosti subjektu realizovat svůj záměr od moci jako možnosti realizovat svůj záměr přičiněním druhých mu slouží k tomu, aby „moc“ v prvním smyslu umístil do roviny individuálních praktik, zatímco „moc“ ve smyslu druhém (dominaci) umístil do roviny nadosobních struktur. Takovému pojetí nelze upřít smysluplnost: vztahy moci jsou skutečně reprodukovány praktickými aktivitami, průběh praktických aktivit je skutečně strukturován existujícími mocenskými vztahy. Na druhé straně však je zřejmé, že Giddensovo pojetí moci nese s sebou všechna omezení plynoucí z jeho nesprávného pojetí povahy sociálních

struktur. Nejzásadnější z těchto omezení se projevuje v tom, že generování mocenských vztahů je zcela odtrženo od roviny vztahů výrobních, od výrobních poměrů. V tomto ohledu Giddensova koncepce moci do detailu odráží jeho koncepci struktur. V obou případech zkoumání vztahu „individuum-společnost“ zcela vytlačilo jakoukoliv pozornost vůči vztahům mezi jednotlivými oblastmi společenské skutečnosti, které jsou v historickém materialismu vyjádřeny koncepcí základny a nadstavby.<sup>27</sup>

Vzhledem k uvedeným skutečnostem nelze než souhlasit s Derekem Layderem [Layder 1981], který soudí, že Giddens (podobně jako Berger a Luckmann) je neschopen vtělit do svých úvah ideu struktury jako relativně autonomního a neosobního souboru prekonstituovaných tlaků, které řídí chování aktérů zcela nezávisle na jakýchkoli kreativních schopnostech samotných jednajících.

## E. KRITICKÉ SHRNUÍ

V přímé návaznosti na to, co bylo řečeno o Giddensovi, můžeme uzavřít náš stručný přehled pojetí sociálního jednání v některých interpretativních sociologiích konstatováním, že jejich zásadní omezenost spočívá v ignorování toho, co bychom obrazně mohli nazvat „dvoukolejností“ sociálního dění. Jde o to, že povaha nadindividuálních sociálních struktur není uchopitelná v jazyce, který je přiměřený pro popis smysluplné interpersonální interakce. V koncepcích interpretativních sociologií se vlastně celá společnost (včetně svých nejmateriálnějších prvků) přeměňuje v jakéhosi partnera, s nímž je veden dialog jako s kterýmkoli partnerem individuálním. Mimo tuto interakční souvislost znamená společnost pro uvedené sociologie jen velice málo.

Rozdíly mezi jednotlivými zkoumanými směry jsou v tomto ohledu poměrně jemné. Jak symbolický interakcionismus, tak fenomenologická sociologie, Berger s Luckmannem i Giddens uznávají existenci nadindividuálních sociálních struktur, které přetrvávají nezávisle na každém konkrétním individu (nikoli však na jejich celkové sumě) a určují jejich jednání. V případě symbolického interakcionismu má tento určující a formující činitel podobu vzorů jednání, které strukturují „me“ tím, jak jsou postupně osvojovány v procesu přejímání rolí. V případě fenomenologické sociologie je podobně determinujícím prvkem soubor typizací konstituovaných, udržovaných a předávaných v procesu zvládnání interakcí. U etnometodologů jsou tímto prvkem jazyková klišé, která členové, chtějí-li být považováni za kompetentní, užívají v příslušných situačních kontextech. U Bergera a Luckmanna plní roli objektivního (přesněji: objektivovaného) determinujícího prvku internalizované instituce a jejich legitimizace. Konečně u Giddense vystupují ve stejné roli abstraktní



strukturní pravidla usměrňující realizaci smysluplných, normativních a mocenských praktik.

Ve všech uvedených případech (nejexplicitněji ovšem u Giddense) tytéž struktury, které podmiňují (ale zároveň i umožňují) průběh smysluplných interakcí, jsou samy přímo povahou své existence odkázány na tyto probíhající interakce, jsou na nich zcela závislé. Faktory působící jako determinující činitel tedy nejsou (alespoň v poslední instanci) ničím jiným než ustáleným a předávaným produktem meziosobních výměn symbolů, jsou jakousi sedimentovanou vrstvou symbolického jednání, které má tu schopnost, že přežívá své vlastní autory.

V těchto na prvý pohled dialekticky vyvážených koncepcích popisujících vztahy mezi jednajícími subjekty a objektivními sociálními strukturami se důraz přesouvá stále výrazněji k prvému z obou pólů. Celá oblast sociálních struktur je pojednána v termínech symbolického jednání a redukuje se na pouhý produkt udržovaný jen díky soustavným dovedným výkonům jednajících.<sup>28</sup>