

SCHÜTZOVA KONCEPCE SOCIÁLNÍ INTERSUBJEKTIVITY¹

MARTIN ĎURĎOVIČ

Sociologický ústav AV ČR, Česká republika, martin.durdovic@soc.cas.cz

PŮVODNÍ VĚDECKÁ PRÁCE ▪ OBDRŽENO: 10. 9. 2018 ▪ PŘIJATO: 28. 11. 2018

Abstrakt: Ve svém přístupu k intersubjektivitě Schütz odhlíží od radikálně filozofické analýzy toho, jak je druhý (*alter ego*) konstituován v mém vědomí. Namísto toho bere existenci druhých a jejich subjektivit za zaručenou a zkoumá intersubjektivní vztahy rozumění a jednání mezi jedinci. Přiblížení fenomenologické teorie žitého světa k sociologii Schützovi umožňuje studovat sociální interakci a řád. Článek věnuje pozornost Schützově pohledu na subjektivitu, smysl a struktury relevance. Rozlišuje mezi spoluprožívanou a typizovanou intersubjektivitou, přičemž typizovaná je prezentována jako originální příspěvek k interpretativní sociologii. Díky analýze intersubjektivit Schütz překračuje pozici (metodického) individualismu, která je mu někdy připisována.

Klíčová slova: A. Schütz; hermeneutika; intersubjektivita; sociální interakce; teorie jednání

SCHUTZ'S CONCEPTION OF SOCIAL INTERSUBJECTIVITY

Abstract: Schütz's concept of intersubjectivity departs from radical, philosophical analyses of the constitution of the other (*alter ego*) in my consciousness. Instead, he takes the existence of the other and his or her subjectivity for granted and investigates the intersubjective relations of understanding and action among individuals. The shifting of phenomenological lifeworld theory from philosophy to sociology enables Schütz to study social interaction and order. The article identifies the premises of this concept in Schütz's view of subjectivity, meaning and structures of relevance. It also distinguishes between co-lived and typified intersubjectivity and treats the latter as an original contribution to interpretative sociology. Due to the analysis of intersubjectivity, Schütz goes beyond the position of (methodological) individualism, which is sometimes attributed to him.

Keywords: A. Schütz; hermeneutics; intersubjectivity; social interaction; theory of action

Úvodem: intersubjektivita mezi filozofií a sociologií

Problém konstituce druhého (*alter ego*) v mém vědomí, jak byl paradigmaticky nastolen E. Husserlem (1993, 87–143), má ve filozofii významné místo. Rozbor tohoto

¹ Článek vznikl v rámci grantu GA ČR *Aplikace filozofické hermeneutiky na sociologickou teorii intersubjektivit* (projekt č. 15-03295S) a s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace RVO: 68378025.

problému obnažil (ontologické, epistemologické, morální) těžkosti, na něž naráží filozofie myslí, když se zabývá empatií nebo poznáním mentálních pochodů v mysli druhého člověka (srov. Zahavi 2014). Neméně důležitý je pro metodologii humanitních a sociálních věd, jejichž předmětem je tak či onak dějinná, duchovní a sociální existence člověka. Tyto vědy se totiž stěží obejdou bez toho, aby do své metodologie zahrnuly poznání druhého, který spolupůsobí v dějinách, je tvůrcem kulturních artefaktů, je členem společnosti. V kontroverzi mezi naturalismem a hermeneutikou, mezi vysvětlením a rozuměním, kterou kdysi roznítily Dilthey a bádenští novokantovci, proto otázkám souvisejícím se zkušeností druhého náleží neopominutelné místo (srov. Fay 2002; von Wright 2013, 33–74). Mimoto se intersubjektivita ve filozofii uplatnila jako zcela svébytné téma. Přesvědčení, že jinakost druhého u Husserla není myšlena dostatečně radikálně, vedlo některé autory k propojení úvah o intersubjektivitě s tradicí filozofie dialogu, která načrtla paralelu mezi vztahem k druhému a vztahem k Bohu jako absolutně jinému (Buber 1995, Lévinas 1997).

Husserlova koncepce *radikální intersubjektivit*y je vyznačena otázkami, jako jsou tyto: Jak poznávám, že druhý není pouhou věcí, nýbrž má vědomí? Co to znamená, jestliže poznávám, že druhý má vědomí, tj. vztahuje se ke mně podobně, jako se já vztahuji k němu? Jak a nakolik mohu poznat, co se ve druhém vědomí odehrává, tj. co vnímá, co cítí, co si myslí, co dělá, co chce apod.? Jak a nakolik druhého mohu poznat v jeho jedinečné jinakosti? Jde o koncepci, která je radikální proto, že problematizuje to, co v běžné zkušenosti většinou pokládáme za jisté východisko našich vztahů k druhým: že existují; že je k dispozici ustálený repertoár vzorců porozumění a jednání, jehož prostřednictvím se k sobě navzájem vztahujeme; že i vzhledem k tomu, co se tomuto repertoáru vymyká, mám často indicie, jak rozpoznat, co druhý prožívá, např. díky usuzování s ohledem na jeho individuální osobnost či konkrétní situaci, v níž se momentálně nachází.

V tomto článku se hodlám tématem intersubjektivit y zabývat právě z perspektivy předcházející problematizování zkušenosti druhého. Jejím zohlednění bývá ve filozofii věnováno méně pozornosti. Pojmem *sociální intersubjektivit*y budu označovat teoretickou optiku pro zkoumání sociální interakce, při níž se přijímá realita druhých a jejich vědomí a studují se vzájemné vztahy rozumění a jednání mezi jedinci. Zárodky tohoto přístupu lze nalézt už u G. Simmela (1968, 9–41) a jistým způsobem jej takřka současně se Schützem vypracoval G. H. Mead (2017). Nejsystematičtější rozpracování nicméně nacházíme v Schützově knižní prvotině *Významuplná výstavba sociálního světa*, kde píše:

Problémy, jež jsou spojeny s konstitucí Ty ve vždy vlastní subjektivitě, musíme [...] nechat nerozhodnuty. [...] Bereme tedy jako předmět analýzy člověka v jeho naivně přirozeném postoji, který, od narození patře do sociálního světa, nachází jako jisté danou právě tak existenci bližních jako existenci všech ostatních předmětů přirozeného světa. (Schütz 1960, 107)

Cílem článku je prozkoumat koncepci intersubjektivit y skrývající se za tímto Schützovým přístupem. V zahraniční sekundární literatuře je Schützuův posun k sociální intersubjektivitě znám a existují srovnání s podobnými koncepcemi u jiných autorů (Lieberman 2009; Crossley 1996; Reich 2010). Nacházíme ale rovněž snahy stavět na Schützově blízkosti k pozici metodologického individualismu, které naopak svébytné téma intersubjektivit y upozadují (Havrančik 2015; Esser 1991). Článek uchopuje sociální intersubjektivit u jako teoretický svorník, kolem něhož se organizuje množství Schützových dílčích úvah. Jako nosný motiv pro další výzkum intersubjektivit y podtrhuje její hermeneutickou zprostředkovanost. Prezentuje Schütze jako teoretika na pomezí sociologie a filozofie, kterému zatím v českém prostředí byla věnována pozornost spíše sociology (zvl. Nohejl 2001; Alieva–Tížik 2013).

Rozbor extrahuje Schützův příspěvek k výzkumu sociální intersubjektivitě průřezově z celého jeho díla, které vykazuje konzistenci základní myšlenky, avšak nelze je plně docenit, aniž by byly vzaty v potaz lišící se akcenty a konceptualizace různých textů. Kromě knihy *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* proto selektivně čerpám ze statí z období po Schützově odchodu do USA, jakož i z knihy *Strukturen der Lebenswelt*, posthumně dopracované T. Luckmannem. Mým záměrem je respektovat jak filozofické pozadí Schützova myšlení, tak skutečnost, že při posuzování tohoto myšlení se silněji prosazuje sociologické než filozofické hledisko. Abychom pochopili specifickou Schützova východiska, kontrastujme jej na úvod s teorií, která měla na Schütze velký vliv: s rozumějí sociologií M. Webera.

Návaznost na rozumějí sociologii

V metodologických pasážích knihy *Wirtschaft und Gesellschaft* odlišuje Weber sociální jednání od širšího pojmu jednání tím, že je to „chování orientované co do smyslu na chování jiných“, ať už „minulé, přítomné či v budoucnosti očekávané“, ať už jsou oněmi jinými „jednotlivci a známí, anebo neurčití mnozí i zcela neznámí“ (Weber 1998, 154). Pro ozřejnění myšlenky, že ne každé jednání je sociální, Weber uvádí příklad srážky dvou cyklistů. Nakolik se každý z těchto cyklistů orientuje výlučně na vlastní jízdu na kole, je vzniklá srážka „pouhou událostí, podobně jako přírodní dění“; pokud ji ovšem provází „pokus navzájem se vyhnout, případně na srážku navazující hádka, bitka anebo přátelský výklad věcí“, nabývá událost také sociálního rozměru (tamtéž, 154). Intersubjektivita jednání se, jinak řečeno, neobejde bez intersubjektivit (do)rozumění mezi jedinci, díky níž se jejich vzájemné jednání stává *sociálním* jednáním. Že se do analýzy této problematiky Weberovi nepodařilo proniknout zcela přesvědčivě, to jako první zahlédl Schütz.

T. Parsons coby významný interpret Webera konstatoval, že metoda Weberovy rozumějí sociologie je „inherentně závislá na sdílení hodnot a motivačních významů mezi výzkumníkem a objektem“ (Parsons 2003, 334). To zapadalo do jeho přístupu, který na Weberovi oceňoval odmítnutí „historické relativity“ a vědu založenou na „univerzalismu hodnot“ (tamtéž, 332 a 334). Nepřekvapuje, že právě na tento bod se soustředila Schützova kritika Webera. Základní znak intersubjektivit Schütz spatřuje v tom, že subjektivita je postavena před výzvou rozumění cizímu či jinému (*Fremdverstehen*). Tu ovšem Weber nevnímá jako problém, protože „si vystačí s tím, že svět vůbec a tedy i významuplné [sinnhaften] fenomény sociálního světa naivně předpokládá jako *intersubjektivně konformní*“ (Schütz 1960, 6).² Oproti Weberovi, který rozdíl mezi aktéry přehlíží ve prospěch představy, že obývají jeden svět významů, v němž pouze zastávají odlišné pozice či názorová stanoviska, se Schütz zaměřuje na „bytostný rozdíl [...] mezi sebeinterpretací prožitků skrze vlastní Já a interpretací cizích prožitků skrze interpretující alter ego“ (Schütz 1960, 6, kurzíva potlačena). Druhý je *jiný* než já, a je projevem hermeneutického naivismu, pokud Weberova metodologie tuto jinakost ignoruje.

Navzdory kritice nicméně nejde o vyvrácení Webera. Přinejmenším ve své knižní prvotině si Schütz klade za cíl pokračovat v programu rozumějí sociologie a dopracovat jej do podoby, která bude řešit obtíže zděděné po Weberovi. Hlavní teoretický prostředek, jak toho

² Ačkoli Schützova sociologie už byla českému a slovenskému čtenáři zčásti představena, chybí překlad jeho knih a velkých prací. V textu zčásti navazuji na již ustavenou českou překladovou terminologii. Tam, kde taková překladová terminologie není k dispozici, navrhuji vlastní překlady. Doposud byly tyto obtíže často obcházeny tím, že byly i v českém jazyce ponechány originální německé výrazy (např. Nohejl). Existující slovníček Schützových pojmů, který byl nedávno sestaven Alievou a Tižikem, je užitečný, avšak pokrývá jen překlad výrazů z angličtiny a některé klíčové pojmy v něm chybí. Nejcitelnější je absence překladu skupiny pojmů *Vorwelt, Umwelt, Mitwelt a Nachwelt*.

dosáhnout, Schütz rozpoznal v Husserlově fenomenologii, která mu umožnila zabývat se sociální interakcí s vyššími nároky na systematickosti a rozvedení do detailu. Schützův příspěvek v této oblasti byl originální a má trvalou hodnotu díky tomu, že se v něm fenomenologická analýza žitého světa (*Lebenswelt*) protнула se základními otázkami sociologie, které byly rozpracovány do té doby neznámým způsobem (srov. Šrubař 2007, 13–33). Na rozdíl od Husserla, který tvrdil, že předvědecký, žitý svět je konstituován intersubjektivně, a zabýval se zkušeností tohoto světa ze všech možných úhlů pohledu (zkušenost sebe, zkušenost nejrůznějších „předmětů“, zkušenost druhých či světa jako celku), a na rozdíl od M. Heideggera, jenž do zkoumání *Bytí a času* zařadil „spolubytí“ s druhými pouze jako dílčí téma, se Schütz zaměřuje speciálně na (mou) zkušenost druhého a jeho jednání (Husserl 1996, např. 156 a 190; Heidegger 1996, § 26).

Subjektivita, smysl, struktury relevance

U Schütze lze pozorovat vliv rakouské ekonomické školy přistupující ke studiu kolektivních procesů optikou metodologického individualismu (srov. Von Mises 1988, 41–44). Primární daností není „fakt, že svět, do něhož jsem byl zrozen, už obsahoval sociální a politické organizace nejrozmanitější povahy a že Já stejně jako Druzí jsme členy takovýchto organizací tím, že v nich máme zvláštní roli, status a funkci“ (Schütz 1982, 313). Primární daností je vědomí jedinců, v němž svět získává svůj smysl (*Sinn*).

Mladý Schütz měl blízko k teorii H. Bergsona, který chápal lidské vědomí jako trvání (*durée*), jako plynoucí proud do sebe přecházejících, nejasně rozlišených prožitků (Bergson 1994). Podobně na vědomí pohlížela i Husserlova fenomenologie, avšak disponovala navíc paletou pojmů, které pro přenesení na oblast sociologie byly příhodnější. Základním pojmem, který takto bylo možné využít, byl pojem smyslu. Už Weber definoval jednání jako chování, jež „jeden nebo více jednajících spojují [...] s nějakým subjektivním *smyslem*“ (Weber 1998, 136). Fenomenologická teorie intencionality ovšem otázku smyslu ukotvila v univerzální teorii vztahu vědomí k předmětem.

Základní snahou Husserlovy fenomenologie bylo převést aktivitu udělování smyslu na její originální zdroje ve smyslovém názoru. S ohledem na šíři noeticko-noematické problematiky, jak tanula na mysli Husserlovi, nacházíme u raného Schütze pojem smyslu, který se zaměřuje na jedince v žitém světě a v sociální interakci s druhými a je vychýlen na noetickou stranu intencionálního vztahu. „Významuplné [sinnhaft] jsou [...] prožitky, které jsou uchopeny reflektujícím pohledem. ‚Významuplné‘ tkví nikoli v prožitku a jeho noematické struktuře [tj. v tom, co je spontánně zakoušeno], nýbrž pouze v ‚jak‘ přivracení k tomuto prožitku“ neboli „v postoji Já vůči jeho uplynulému trvání“ (Schütz 1960, 72).

Podmiňovat takto *fenomenologicky* konstituci smyslu aktem reflexe se jeví jako přehnané. Pak by bylo možné se domnívat, že nereflektovaná zkušenost, jak je vlastní každodennímu životu, je smyslu-prostá či absurdní, a tou, jak uvidíme, ani u Schütze není. Schützovo zdůraznění reflektivity nicméně získává na zajímavosti, bereme-li je jako fenomenologickou korekci k pojmu smyslu u raného Heideggera, který naopak reflektivitu z ontologie lidského bytí, jak ji známe z *Bytí a času*, systematicky vytěsnil, aby namísto toho rozumění smyslu primárně ztotožnil s nereflektovaným, pragmatickým rozvrháváním se do souvislostí světa (Heidegger 1996, 170–181). Také tato hermeneutická pozice se totiž zdá být přepjatá. Spojitost se nabízí o to víc, že Schütz do své fenomenologie zakomponoval právě Heideggerův pojem rozvrhu (*Entwurf*), avšak podchycuje jím plánování výkonu jednání v reflektujícím vědomí. Stojí za zmínku, že volání po tom, aby analýza „pobytu“, jak ji

vypracoval Heidegger, byla doplněna o dimenzi výslovně artikulovaných „projektů“, lze zaslechnout i v současné heideggerovské literatuře (Figal 2000, 168–169 a 246).

V Husserlově fenomenologii lze vysledovat vývoj od teorie poznání k *teorii zkušenosti* přesahující ryze transcendentální problematiku (Mertens 1996, 210–213). Tento vývoj, který odpovídá filozofickému pohybu od fenomenologie směrem k hermeneutické fenomenologii (Gadamer 2010, 227–235; Ricoeur 1986, 43–81), se dílčím způsobem projevuje také v Schützově díle. Hermeneutickou tezi, že vztah vědomí k sobě samému a ke světu je výkladem, Schütz studuje v sociologickém ohledu jako problém rozdílů v *individuálním sebezporozumění* mezi jedinci, které se promítá do toho, že každý z nich rozumí světu a druhým lidem v něm jinak. Tento problém je rozebírán z vícera perspektiv, z nichž nejzajímavější představuje koncepce subjektivních *struktur relevance* (Schütz 2011, 93–135; Schütz–Luckman 2003, 252–312 a 342–354).

Na jednu stranu je vyzdvížena unikátnost a jinakost každého vědomí. Každého člověka charakterizuje jedinečná „biograficky určená situace“ odkazující k množství osobně prožitých předchozích zkušeností, v nichž se pozvolna budovalo jeho sedimentované vědění o sobě a o světě. Na druhou stranu Schützův pojem „příručního balíku vědění“ (*Wissensvorrat, stock of knowledge at hand*) získává sociologický význam tím, že popisuje vědění, jež není pouze subjektivně-individuální, nýbrž intersubjektivně sdílené, začleněné do sociálního řádu:

Protože se jednotlivec rodí do historického sociálního světa, je jeho biografická situace od začátku sociálně ohraničena a určena specificky zformovanými společenskými danostmi. Subjektivní struktury relevance se od počátku tvoří v situacích, jež jsou intersubjektivní nebo přinejmenším zprostředkovaně vpleteny do společensky určených souvislostí smyslu (Schütz–Luckmann 2003, 331).

Subjektivní struktury relevance označují *předporozumění* ve vědomí aktéra umožňující mu orientovat se v konkrétních situacích, do nichž se dostává v žitém světě. Jakákoli situace se skládá z množství prvků, na které se vědomí potenciálně může zaměřit. Avšak nevyhnutelnost každodenního zvládnutí rozmanitých situací ústí ve vytváření předpřipravených interpretačních klíčů, díky nimž vědomí pohotově rozpoznává, co v daný moment je a co není relevantní. To vede k aktivování, nebo naopak deaktivování praktických postojů, způsobů chování, rozhodování se o jednání. Změní-li se situace, znamená to nezbytnost přepnout struktury relevance. Pokud struktury relevance pro danou situaci nejsou vybudovány – jako je tomu např. u cizince setkávajícího se s jemu neznámým „kulturním vzorcem skupinového života“ –, pak hrozí selhání sociální interakce a jeho nepříjemné důsledky v podobě rozpaků nebo odsouzení ze strany druhých (Schütz 2013, 387–406).

Schütz rozlišuje tři hlavní struktury relevance: a) „tematickou relevanci“ týkající se toho, jaké prvky situace přitahují pozornost vědomí (např. při příchodu domů spatřuji na stole dopis); b) „interpretační relevanci“ založenou na rozdílu v tom, zda ke krytí mezi věděním a prvky situace dochází plynule a rutinně, anebo si problematičnost situace žádá výslovný, reflektovaný výklad (dopis nečekaně oznamuje, že jsem nezaplátil fakturu za dodávku elektřiny); a c) „motivační relevanci“ rýsující přechod od rozumění k motivovanosti jednání (zvažuji prověření platby, kontaktování dodavatele apod.).

Všechny tři struktury promlouvají do vztahu k druhému. Má zkušenost druhých lidí by se stala těžkopádnou, kdybych nedovedl *tematicky* vyčleňovat ty jejich atributy, které jsou pro rozumění každému z nich relevantní (přistupuji např. k druhému jako k lékaři), kdybych tyto atributy neuměl *interpretativně* podřazovat pod své vědění o světě (od lékaře očekávám pomoc při zdravotních potížích), kdybych nedokázal sledovat *křížení motivů jednání* mezi

mnou a druhými (lékař patrně provozuje praxi na základě zdravotního pojištění, během ordinčních hodin apod.). Ač si Schütz uvědomoval, že subjektivní struktury relevance mají původ v procesu socializace (Schütz – Luckmann 2003, 348–354), této problematice se dotkl méně, než na něj navazující sociální konstruktivisté nebo Mead v jeho alternativní, na pragmatistickou filozofii navazující teorii sociální intersubjektivitě (Berger–Luckmann 1999, 128–180; Mead 2017).

Shrnutě a podtrženo: Prožívaná subjektivita, udělování smyslu a struktury relevance jsou základní atributy, jimž Schütz vybavuje jedince zasazené do žitého světa. Schützova analýza toho, jak se ustavuje intersubjektivita, konsekventně staví na rozvíjení těchto atributů jedinců, kteří se zapojují do intersubjektivní komunikace a jednání. Kolem této analýzy se shlukují koncepty, kterými nejvíce obohatil sociální teorii.

Spoluprožívaná intersubjektivita s bližními

Schütz odmítá řešení, jež v teorii interpretace paradigmaticky vymezil F. Schleiermacher a od něj převzal W. Dilthey, že úkolem interpretace je rozumět smyslu cizího řečového sdělení či útvaru „nejprve stejně dobře a pak lépe než jeho původce“ (Schleiermacher 1977, 94). Něco takového je neproveditelné, každopádně neproveditelné jako základní teoretická maxima. Druhý ze své biografické situace nikdy nemíní smysl čehokoli stejně jako já, neboť každý z nás do mínění smyslu vkládáme odlišné individuální předporozumění. S tím je třeba se při analýze intersubjektivitě vyrovnat.

Schütz to – v zásadě konzistentně napříč celým svým dílem – činí prostřednictvím vějíře pojmů, z nichž první je pojem sociálního „světa-před“ (*Vorwelt*) (Schütz 1960, 160 a 236–246; Schütz–Luckmann 2003, 98–138). Ten odkazuje k dějinné minulosti, která je jednak něčím, co se už událo a je tak nevratně uzavřeno, jednak se asociuje s životem předků a předchozích generací, jejichž činy zasahují do současnosti. Dělicí čára mezi současností a světem-před je neostrá a trvale plynoucí. Z hlediska vztahů intersubjektivitě je důležité, že s druhými jako mými předky nemohu vstupovat do intersubjektivní komunikace, přestože jejich jednání mohou ovlivnit mé jednání, tj. stát se – jak si vyložíme – mým „motivem protože“. Komunikace s předky je jednostranná a závislá na srozumitelnosti pozůstatků, jež po sobě zanechali, byť i ty se přizpůsobují hledisku posouvající se přítomnosti. Logickým protějškem uzavřenosti světa-před je otevřenost a neurčitost budoucího „světa-po“ (*Nachwelt*). Zde je naopak obsažen odkaz na svět, který zatím není a který zčásti už bude žít a bude rozvíjen ve vědomí těch, kdo jsou dnes teprve dětmi.

Ve srovnání s pojmy sociálního světa-před a světa-po věnoval Schütz mnohem více úsilí vypracování dvou pojmových párů, které se zaměřují na současnost vztahů intersubjektivitě. Prvním z nich je pár sociálního „světa okolo“ či „osvětí“ (*Umwelt*) a „bližních“ (*Mitmenschen*), se kterými se v osvětí bezprostředně, tváří v tvář setkávám. Schütz takový kontakt s druhým podmiňuje prostorovočasovou koexistencí (Schütz 1960, 181). Podmínka prostorové koexistence říká, že druhému mohu intersubjektivně rozumět jako bližnímu jen tehdy, pokud je fyzicky přítomen v mé blízkosti a já jej vnímám, jinak mým bližním být přestává. Kromě toho říká, že přístup k prožitkům druhého se mi primárně otevírá tím, že jej vnímám jako ztělesněného druhého. Bezděčné či záměrné výrazové projevy a pohyby druhého, které skrze jeho držení těla, výraz obličeje, gesta, intonaci hlasu, vnější průběh jeho chování apod. vstupují do toho, jak jej zakouším, tvoří díky své signifikantní funkci předstupeň k reflektovanějším formám komunikace prostřednictvím znakových systémů, především přirozené řeči. To úzce souvisí s podmínkou časové koexistence, jejíž rozpětí mi po určité

dobu umožňuje, abych i přesto, že mi přímý vstup do vědomí druhého je odepřen, ze souvislosti časově provázaných projevů jeho těla usuzoval na to, co právě prožívá.

Schütz na primárně „předpredikativní“, tj. nevysloveně probíhající bytí klade velkou váhu. Zároveň ovšem upozorňuje, že tělesný projev, který na straně druhého vznikl předpredikativně, může být na mé straně apercipován reflektivně, tj. prostřednictvím *přisouzení* smyslu:

V žádném případě [...] nemusím vykonávat reflektivní přivrácení na můj prožitek druhého, abych prožitek tohoto druhého dostal do svého pohledu. Mohu spíše ‚v pouhém přihlížení‘ uchopit i takové cizí prožitky, ke kterým se druhý reflektivně nepřivrací, které tedy pro něj jsou prafenomenální a nikoli dobře rozlišené. (tamtéž, 112)

Pokud bychom vystoupili z díkce husserlovské fenomenologie vědomí, která Schützovo zjištění poněkud přetěžuje, bylo by možné říct, že u druhého mi dávají smysl i ty prvky jeho projevu či chování, jimž on sám žádný smysl nepropůjčuje.

Vztah rozumění mezi mým vědomím a vědomím bližního lze nazvat vztahem *spoluprožívané intersubjektivity*. Je to – modelově – vztah ohraničený konkrétním tady a teď určité situace a jejích obsahů, v níž se vněmově setkávají dvě subjektivita, které jsou si navzájem dány v plnosti symptomů své tělesné přítomnosti, a alespoň jedna z nich se intencionálně zaměřuje na druhou.

Schützovy fenomenologické úvahy k socialitě zde nabízejí postřehy spadající do ranku teoretické sociální psychologie. K tomu, aby objasnil, jak se mezi bližními utváří trvalejší *interpersonální vztah*, který není omezen na setkání tváří v tvář v konkrétní situaci, používá neostře vymezený pojem „vztah-my“ (*Wirbeziehung*) (tamtéž, 186–192). Ten se týká na prvním místě dyadických vztahů, zasahuje ale také do vztahů mezi více jedinci ve skupině. Dlouhodobé, opakované interakce s sebou nesou to, že je vztah-my průběžně podrobován reflexi, díky čemuž se rozšiřuje a obohacuje má zásoba vědění o druhém a o tom, jak interpretuje svět. Tento nárůst vzájemné obeznamenosti způsobuje, že se rozumění mezi mnou a druhým propracovává a automatizuje. Díky tomu reflektivita polevuje a dělá místo žité jednotě vztahu-my na kvalitativně pokročilejší úrovni, jak to známe z nejužších rodinných, přátelských a někdy i pracovních vztahů. S druhým jsem prožil množství situací, poznali jsme se, víme co od sebe navzájem očekávat, a tato intimní vazba snižuje nejistotu, napětí a moment překvapení.

Obecně nicméně pro Schütze platí, že bližním se stává každý, pokud s ním přicházím do kontaktu tváří v tvář. Bližním proto může být kdokoli, i osoby mně zcela neznámé, s nimiž mě svedou dohromady okolnosti. Když se naopak někdo z mé blízkosti vzdálí, bližním být přestává a je z něj „současník“ (*Nebemensch*) či „vrstník“ (*Zeitgenosse*), vyskytující se společně se mnou ve „spolusvětě“ (*Mitwelt*). Tím se dostáváme k druhému pojmovému páru pro analýzu současnosti intersubjektivita. Jeho zavedením Schütz jde proti běžnému úzu pokládat za bližní i ty, s nimiž momentálně nejsem v kontaktu, a to kvůli trvajícím pocitu, že nás pojí osobní pouto silnější než jakákoli vzdálenost, která nás (dočasně) může oddělovat. Jak ovšem uvidíme, jiné Schützovy úvahy toto striktní dělení podkopávají a naznačují, že i na bližního mohu při letném, povrchnějším kontaktu pohlížet jako na současníka.

Shrnuto a podtrženo: Spoluprožívaná intersubjektivita podchycuje vztahy mezi jedinci, nakolik se v nich uplatňuje empatie neboli schopnost prožívat prožívání druhého. Díky vědění, které mám o bližním, tak intersubjektivita zvláště v trvalejších vztazích-my nabývá hluboce osobní, jedinečný ráz. Avšak zdaleka ne vždy jsem v interakcích s druhými svým prožíváním tak silně zaangażován, zdaleka ne vždy se nechávám vést empatií.

Typizované rozumění současníkům

Schützova teoretická strategie pro analýzu spolusvěta se odvíjí od pojmu *typizace*. Ten mu umožňuje postihnout sociální intersubjektivitu v jejím nejširším rozpětí a učinit ji nosným tématem pro budování *interpretativní sociologie* způsobem, který se vymyká východisku v sociální psychologii, jak je koncipoval Mead. Na místě je asociace s pojmem „ideálního typu“ u Webera, avšak typizace nyní přestává být kategorií sociologa a je použita pro objasnění orientace aktérů ve spolusvětě. Pozorovat lze také shodu s Husserlovou fenomenologií, kde úkon typizace byl traktován jako důležitá součást zkušenosti a byl spojen s představou „neurčité všeobecnosti“ (*unbestimmte Allgemeinheit*), která umožňuje, že je každá ve vědomí nově konstituovaná předmětnost pojata jako určitý typ předmětnosti (Husserl 1995, 35). Děje se tak jednak proto, že se vědomí často spokojuje s výchozím, „vágním“ pojetím věci, jednak kvůli tomu, že typizující, „zevšeobecňující“ výklad se odvíjí od subjektivity mínícího, který věci bezděky vidí nebo záměrně chce vidět určitým způsobem (tamtéž, § 8; srov. též Ďurďovič 2013).

Schützův přístup je ve fenomenologii nový tím, že typizaci zavádí pro objasnění *rozumění druhým* jako současníkům ve spolusvětě. Problém intersubjektivní odlišnosti výkladů světa je potlačen ve prospěch předpokladu existence sociálního řádu, jak je jedinci v přirozeném postoji běžně zakoušen buď ve společnosti jako celku, nebo uvnitř újeji ohraničených sociálních skupin, v nichž se uplatňují intersubjektivně souladné struktury relevance. Typizace lze charakterizovat jako zkušenostně sedimentované, kulturně podmíněné akty přiřkládání smyslu, které jedinci poskytují významuplnou orientaci především ve světě jeho vlastní společnosti. Hermeneuticky řečeno: v tom, jak jedinec typizuje svět, se konkretizuje jeho předporozumění světa.

Schütze typizace zajímají hlavně s ohledem na vztahy intersubjektivní. Pro spolusvět, v němž jsou typizace využívány při intersubjektivní komunikaci a jednání, je charakteristické, že mi „alter ego sice není dáno ve ztělesnění, tedy v prostorové a časové bezprostřednosti, že ale přesto vím o jeho koexistenci se mnou, o současném průběhu jeho prožitků vědomí s těmi mými“, přičemž „toto vědění je vždy zprostředkované, nikdy nemám alter ego ve spolusvětě dáno jako je samo [*Selbst*]“ (Schütz 1960, 202). O druhém a jeho počínání *usuzuji* za pomoci své obecné zkušenosti světa, která se primárně utvářela ve vztazích s bližními, avšak přirozeně se dále rozšiřuje skrze vyprávění o jiných, mně přímo neznámých lidech a jejich osudech, jak si je vyslechnu od svých přátel a učitelů nebo jak se s nimi setkávám v knihách, sdělovacích prostředcích apod. Fenomenologicky se zde uplatňuje „syntéza rekognice“: má schopnost rozpoznat podobné jevy jako patřící k obecnějšímu typu, podobné jedince jako přínaležící k „lidem jako vy“ (tamtéž, 208). Schütz v této souvislosti kontrastuje „vztah-my“ se „vztahem-vy“ (*Ihrbeziehung*) (tamtéž, 202–210). Že takováto typizující aktivita vědomí navazuje na rozlišující funkci řeči, to Schütz předpokládá a místy na to – více ve svých pozdějších spisech – i výslovně poukazuje, avšak otázkám řeči či jazyka nevěnuje zvláštní pozornost.

Na rozdíl od vztahu k bližnímu, kde druhý vystupuje ve své jedinečnosti, se vztah k současníkům vyznačuje větším či menším *stupněm anonymity*. Druhý, nakolik přesahuje všeobecnost typu, je překryt zjednodušujícím výkladem, díky němuž mu ve spolusvětě pragmaticky nedvojznačně, efektivně rozumím. Schütz rozlišuje dvě základní kategorie takovýchto „idealizujících“ typizací: *typy průběhu jednání* a *personální ideální typy*.

V prvním případě v jednání druhého předjímám či odkrývám jisté rysy, díky nimž pro mě získává smysl a je předvídatelné (např. roznášení jídla v restauraci). Ve druhém případě mě

naproti tomu opakovaná zkušenost daných průběhů jednání vede k tomu, že je spojují s určitou sociální identitou (číšník, číšnice), od jejichž nositelů pak právě takové jednání očekávám. Možnost spoléhat se na typizace je tak podmíněna ustáleným charakterem sociálních interakcí reprodukcí stávající řád. Pro výzkum *sociální změny*, tj. změny interakcí a jejich forem nebo sociálního řádu jako celku, se naopak pojem typizace v té podobě, jak jej nalzáme u Schütze, příliš nehodí. Byť některé zdroje rozrušení řádu jsou implicitně rozpoznány: různost biografických situací jedinců, odlišnost jejich struktur relevance a jim odpovídajících způsobů typizace světa apod.

Těmito úvahami dospíváme neomylně k závěru, který už byl avizován. Je zřejmé, že aktivita typizace promlouvá do všech vztahů k druhým, ať už mají status současníků, bližních, nebo jedinců, s nimiž jsem v trvalém sociálním vztahu, protože interakce s kýmkoli přesahuje do intersubjektivně sdíleného sociálního řádu. Tento důsledek, vymykající se individualistickému východisku, zaznamenal i Schütz, když příležitostně připouští, že typizující výkladová schémata pronikají rovněž do intersubjektivní rozumění bližním v sociálním osvětlení (tamtéž, 208–209). Ve shodě s tím bylo konstatováno, že se zvláště pozdní Schützova pozice přibližuje k perspektivě, v níž platí: „nikoli intersubjektivita se má konstituovat ve vědomí, nýbrž vědomí v intersubjektivitě“, tj. transcendentální subjektivita musí ustoupit subjektivitě zapuštěné do žitého světa (Šrubař 2007, 184).

Tady se koncepce sociální intersubjektivní dotýká nejobecnějších otázek fenomenologické filozofie. Dochází skrze ni k modifikaci pojmu žitého světa. Husserl ve snaze koncipovat žitý svět jako *invariant* faktických světů, jak jsou žity v přirozeném postoji, narazil na těžkosti spojené nejen s *dějinností* konstituce smyslu, nýbrž s vlivem faktických *dějin* na subjektivitu rozumění, a s těmito problémy se potýkal také Schütz (tamtéž, 445–462). Jestliže Schütze chápeme jako autora, jehož myšlení konverguje směrem k hermeneutice, pak zvláště jeho analýzy *intersubjektivní jednání* připravují cestu, jak fenomenologicky univerzální žitý svět učinit slučitelným s dynamikou a tvárností faktických sociálních interakcí, tedy se společnostmi v jejich kulturní rozmanitosti, jak se jimi zabývají sociologové.

Shrnuto a podtrženo: Typizovaná intersubjektivita odráží ustálený ráz každodenních sociálních interakcí a umožňuje racionalizaci komunikace mezi jedinci. Vědění přestává zohledňovat osobnost druhého s jejími individuálními rysy, jako je tomu u spoluprožívané intersubjektivní. Balík příručního vědění sestává především z takového typizovaného vědění, jímž jedinec disponuje a očekává je u druhých. I když jsme každý jiný, za běžných okolností intersubjektivně předpokládáme sdílené předporozumění světu, s nímž stojí a padá vzájemná komunikace.

Analytické rozlišení: jednání a čin

A. Gurwitch v komentáři k Schützovu dílu píše: „Žiji-li ve světě každodenní zkušenosti, pak zpravidla nejsem nezúčastněným pozorovatelem a už vůbec ne teoretikem, nýbrž jednajícím, který sleduje své cíle a záměry a usiluje uskutečnit své rozvrhy“ (Gurwitch 1971, XXIV–XXV). Tento pohled na jedince Schütz rozvíjí do podoby *teorie jednání*, která staví na terminologickém rozlišení mezi substantivy „jednání“ (*Handeln, action*) a „čin“ (*Handlung, act*). Jednání je ztotožněno s lidským počínáním coby postupným procesem či sledem kroků, které odpovídají určitému předem zamýšlenému rozvrhu či projektu. Čin je naproti tomu pochopen jako výsledek takového postupného procesu, jako dokonané jednání (Schütz 1982, 67; Schütz 1960, 58–60). Na rozdíl od prvního pojmu, který se týká jednání v průběhu jeho uskutečnění, se druhý pojem zaměřuje na jednotu jednání vznikající až z kompletního souhrnu jednotlivých kroků jako jejich završení, tak jako – držíme-li se zatím

individuálního jednání – např. hotový oběd vyplývá jako výsledek z dílčích úkonů vaření, které mu předcházely. Obě perspektivy jsou použitelné jak pro analýzu mého vlastního jednání, tak pro jednání druhých.

Perspektiva uvažování o vlastním jednání je však pro Schütze přeci jen prvořadá. Zjednodušeně lze říct, že to, co dělám jaksi bezmyšlenkovitě, automaticky či rutinně, má blíže k pojmu jednání, zatímco když vědomě plánuji své budoucí počínání a jeho cíle, zvažuji různé možnosti a způsoby, jak těchto cílů dosáhnout, rozhoduji se mezi nimi apod., vztahuji se mentálně k jednotě nějakého, zatím potenciálního, činu. Představa činu je tudíž odrazovým můstkem pro to, jak jedním. To, co si nejprve načrtávám v představivosti svého vědomí, je čin jako určitá jednota smyslu toho, co budu dělat (např. uvaření oběda), a teprve odtud přecházím k rozvrhování si jednotlivých kroků svého jednání. Jinými slovy: „Jednota jednání se konstituuje prostřednictvím rozvrženosti činu, který má být uskutečněn skrze intendované, krok po kroku vykonávané jednání: je funkcí ‚rozpětí‘ rozvrhu.“ (Schütz 1960, 62)

Ve shodě s pojmem smyslu, jenž je založen na možnosti reflexe průběhů vědomí, Schütz vyzdvihuje intelektuální či racionální složku jednání. Nejde ovšem o fenomenologickou mutaci teorie racionální volby, protože jedinci jsou vpleteni do řádu intersubjektivních vztahů, které nutně nejsou organizovány podle kalkulu maximalizace subjektivního užitku, nýbrž podle logiky smyslu. Žitý svět je protkнут smyslem, který sami aktéři vkládají do toho, co dělají, a jenž propůjčuje kontinuitu jejich životům. Slabým místem je Schützovo přesvědčení, že jednání a čin tvoří ujednocené celky odvíjející se od zárodečného rozhodnutí přes průběh jednání až k završení v činu, aniž by byly konceptuálně vzaty v potaz možné odchylky od tohoto modelu, např.: jednání, které není instrumentem k realizaci činu; čin, jehož smysl se ukazuje teprve skrze volby jednání a může se lišit od toho, co jedinec původně zamýšlel (srov. např. Joas 1996, 218–290).

Intersubjektivní provázanost typizovaných motivů jednání

Individualistické východisko plodí představu společnosti jako plurality jedinců rozvrhujících svá jednání, jejichž prostoročasová koexistence jednak dává vzniknout trvalejším interpersonálním vztahům, jednak je zprostředkována svět typizujícím věděním, které se objektivizuje ve formě institucionálních struktur, a tak podmiňuje možnosti jednání. Jak jsme si všimli, ve vztazích mezi bližními v osvětí je propojenost jednání více podložena vzájemnou účastí jedinců na jejich průbězích vědomí. Více či méně intimní obeznámenost panující mezi těmi, kdo se trvale stýkají, napomáhá tomu, že se koordinace jednání může odvíjet od vcitování a empatie. Naopak spolu s tím, jak intersubjektivita přechází do roviny vztahů mezi současníky ve spolusvětě, se pomyslná i faktická vzdálenost mezi jedinci zvětšuje. Koordinace jednání se stává více závislou na odosobněných formách komunikace, pro jejichž zvládnutí je zapotřebí disponovat mnohostranně rozvinutým balíkem příručního vědění.

Nepřehlednou a ošidnou oblast intersubjektivní jednání usiluje objasnit Schützova *teorie motivovanosti jednání*. Podobně jako v případě idealizujících typizací si fenomenologický přístup primárně neklade za cíl analýzu konkrétních či faktických motivů, nýbrž odhalení podstatných struktur, což se děje prostřednictvím rozlišení „motivů-aby“ („Um-zu“-*Motiv, In-order-to Motive*) a „motivů-protože“ (*Weil-Motiv, Because Motive*). Tato pojmová dvojice zachycuje, že do sociální interakce se zapojuje druhý a intersubjektivita jednání proto má charakter zřetězení sekvencí vzájemného působení.

Motiv-aby – navazuje na Schützův pojem činu – podchycuje intencionální či teleologický aspekt jednání, tj. skutečnost, že „každé jednání probíhá podle jistého rozvrhu a je ‚modo futuri exacti‘ [tj. zhruba: na způsob završené budoucnosti] orientováno na čin představovaný ve fantazii jako uplynulý“ (Schütz 1960, 94). Představa činu ve vědomí jako „monoteticky“ zamýšlený účel táhne „polytetickou“ mnohost dílčích jednání jedince. Podmínkou toho, že se může v souhrnném pohledu vztahovat k činu jakožto jednotě, aniž by musel procházet jednotlivé ji konstituující kroky jednání, je to, že jedinec už z minulosti má zkušenost s realizací podobného činu (tamtéž, 98). Čím větší a zažitější je tato zkušenost, tím samozřejměji a rutinněji vše probíhá. Tím spíše se prostředky a cíle pro jednajícího automaticky propojují a namísto výslovného promyšlení nastupuje víra, že „člověk-může-stále-znovu“ (*Mann-kann-immer-wieder*), že se lze spolehnout na prosté „a-tak-dále“ (*Und-so-weiter*). Stejná podmínka platí i pro druhého, pokud chce rozumět mému jednání: musí už mít určité předvědění o činnosti, kterou dělám, a čím úplnější a rozvinutější je toto vědění, tím spíše bude tomu, co dělám, rozumět, aniž by musel vynakládat velké interpretační úsilí.

Motiv-protože je pokusem vnést do teleologické perspektivy, která je fenomenologické a interpretativní sociologii bližší, kauzální aspekt. Schütz odlišuje pravý a nepravý motiv-protože (tamtéž, 99–105). Nepravý je takový, jež lze převést na motiv-aby: tak jako třeba tvrzení, že se vrah dopustil zločinu, *protože* potřeboval peníze, lze bez posunu epistémického významu reformulovat do tvrzení, že se ho dopustil, *aby* získal peníze. Tady se rozdíl mezi „protože“ a „aby“ pohybuje v rovině slovní hříčky. Jinak je tomu, když se tvrdí, že vrah spáchal zločin, *protože* k tomu byl naveden svými druhy čili: působil na něj vliv sociálního okolí. Tehdy reformulace není možná a jde o pravý motiv-protože. Vyjádřeno subtilněji, avšak v obecné podobě: „v relaci aby je motivujícím už předchozí rozvrh, [...] v pravé relaci protože je motivující nějaký rozvrhu předcházející prožitek“ (tamtéž, 101). Pro koncepci intersubjektivit je přitom klíčové, že *původcem prožitku může být druhý*, který svými tělesnými projevy a jednáním chce vyprovokovat určitou odpověď či reakci na mé straně. Tato myšlenka se blíží principu „sociálního behaviorismu“, jak jej lze nalézt u Meada (srov. Morris 1972).

Schütz upozorňuje na obtíže spojené s poznáním motivu-protože. Jelikož příčina mého jednání leží dále než samotný rozvrh, vyžaduje její poznání, abych se zastavil a reflektivně ohlédl. „Tak se stává, že člověk jako vnější účastník u bližního odkrývá motivační souvislost tohoto druhu, která bližnímu samotnému vůbec není vědoma“, což u některých lidí může „vést k jistému znaectví lidských motivací“ (Schütz–Luckmann 2003, 301). V Schützových očích mluví pro vnesení kauzálního aspektu především skutečnost, že sám jedinec je svébytným zdrojem kauzálního působení. V prostoru žitého světa se nachází v ohraničené „zóně působení“ (*Wirkzone*), ve které může praktickými zásahy ovlivňovat dění ve svém dosahu. Součástí této zóny nejsou jen věci a jejich souvislosti, nýbrž také druzí lidé.

S druhými každodenně vstupují do vztahů působení (*Wirkenbeziehung*), které jsou úspěšné, pokud jsme s to sladit motivovanost našich jednání. Konstituují se tak funkční sekvence sociální interakce jako základ kooperace a reprodukce sociálního řádu. Schütz to líčí takto:

ten, kdo ve vztahu působení jedná vůči Ty, anticipuje aby-motivy svého vlastního jednání jako pravé motivy-protože očekávaného chování partnera a naopak pohlíží na aby-motivy partnera jako na motivy-protože svého vždy vlastního chování (Schütz 1960, 180).

Tato „reciprocita perspektiv“ je spjata se „shodností systémů relevance“ (Schütz 1982, 10–15 a 315–316), díky níž na sebe já a druhý coby centra jednání můžeme předvídatelně působit. Pokud má jeden z nás zájem kooperovat, což je u Schütze dosti široce se uplatňující postulát,

spouští jeho jednání jako svou odpověď jednání druhého, přičemž intersubjektivita jednání se odvíjí jako postupný sled takovýchto vzájemných působení.

Oproti spoluprožívané intersubjektivitě se *typizovaná intersubjektivita* vyznačuje relativně větší mírou nejistoty. Identita druhého v ní nemá individuálně-osobní, nýbrž typizované rysy, na něž se nabalují typizovaná očekávání ohledně jednání. Uvažování o druhém získává hypotetický charakter v podobném smyslu, v jakém už Weber tvrdil, že reálné jednání nemusí odpovídat konstruovanému ideálnímu typu:

Vztah vy ve spolusvětě spočívá [...] v jisté subjektivní šanci, že ona výkladová schémata, která podkládám svému partnerovi, uchopenému jako ideální typ, jsou skrze právě toto alter ego, pro které jsem opět jen ideálním typem, shodně použita. Na místo mnohačetných zrcadlení v sobě fundovaných obrácení pohledu na prožitky alter ego v sociálním vztahu v osvětí proto v sociálním vztahu ve spolusvětě nastupuje reflexe na schéma typizace společné oběma partnerům. (tamtéž, 230)

Vzájemné působení nyní nemůže být ponecháno zvyku a rutinně. Jelikož intersubjektivita vyžaduje typizující reflexi, která dává pouze šanci na úspěch, dochází poněkud proti Schützově očekávání k tomu, že je vnesena labilita nejen do běžné interakce mezi současníky, nýbrž v poslední instanci do celého sociálního řádu. Ten se v soudobých rozvinutých společnostech snadno může ukázat být mnohem nejistějším a otevřenějším změnám a konfliktům, než si Schütz představoval.

Shrnutí a podtrženo: Intersubjektivní typizace rozumění jde ruku v ruce s intersubjektivní typizací motivů jednání, jejímž vlivem se vztahy s druhými prakticky organizují a reprodukuje. Tady se dobíráme jádra Schützova teoretického sdělení. Křížení motivů-aby a motivů-protože, jak je Schütz heuristicky rozvíjí, ukazuje jedince jako setkávající se ve světě během sociálních interakcí. Jinakost druhého je sice usměrňována intersubjektivně typizovaným věděním. Stává se pro mě *typicky jiným*. Právě to ale v každodenním styku povětšinou stačí k tomu, aby se *jiné motivy*, které každý z nás má, mohly protnout a mohli jsme jednat vůči sobě navzájem tak, že to bude intersubjektivně srozumitelné a efektivní.

Závěrem: podmíněnost sociální interakce intersubjektivitou

Pro Schützův pohled na společnost má koncepce sociální intersubjektivitě ústřední význam. Podává fenomenologický průzkum podmínek, za nichž probíhají sociální interakce mezi jedinci, v jejichž pletivu se nakonec reprodukuje společnost jako celky. Schütz v tomto ohledu nabízí alternativu vůči Meadově teorii, která se přidržovala naturalistického východiska a analyzovala sociální intersubjektivitu v širokém rozpětí sahajícím od konverzace gest u zvířat až k lidské symbolické interakci.

Důležitější a propracovanější jsou Schützovy myšlenky týkající se typizované intersubjektivitě. Ta se na pozadí husserlovského žitého světa jako „horizontu horizontů“ konstituuje jednak jako *intersubjektivita rozumění*, v níž druhé vřazují do známých souvislostí smyslu a spojují je s určitými typy průběhu jednání a typy identit, jednak jako *intersubjektivita jednání*, která se projevuje jako intersubjektivní provázanost typizovaných motivů. Snahou fenomenologicky objasnit invariantní rysy sociální intersubjektivitě Schütz nepochybně vytyčil významný výzkumný úkol, který přetrvává a přesahuje hranice fenomenologie. Zároveň ovšem musel připustit, že intersubjektivita má zčásti plynoucí, dějinný charakter, a nelze ji tedy uchopit jako fenomenologický invariant. Také tato dějinná podmíněnost má na interakce mezi jedinci a jejich žitý svět dopad, avšak její studium přesahuje do oblasti konkrétních, empirických jevů.

Za účelem dynamizace teorie sociální intersubjektivit tak, aby se lépe hodila pro objasnění sociální změny, by bylo přínosné obohatit Schützovo pojetí typizované intersubjektivit o důraz na dění, jak jej známe ze současné filozofické hermeneutiky. Tato cesta zatím není prošlapána i proto, že P. Ricoeur a H.-G. Gadamer se o sociologické důsledky hermeneutiky příliš nezajímali a Schütze registrovali jen okrajově (srov. Ricoeur 2004, 368; Ricoeur 2007, 155–166; Gadamer 1999, 133). Pro takovouto aplikaci hermeneutiky na analýzu intersubjektivit by se hodil zvláště Ricoeurův pojem „vyprávění“ (*recit* v rozfázování na prefiguraci, konfiguraci a refiguraci) a Gadamerův pojem „rozhovoru“ (*Gespräch* přesahující intersubjektivitu těch, kdo se do něj zapojují) (Ricoeur 2000, 2002, 2007; Gadamer 2010). V obou případech je sociologicky zajímavé, že se z řečového zprostředkování smyslu emergentně vynořuje nový smysl, který se skrze jednání může přelévat z hermeneutického do reálného dění.

Širší hodnocení Schützovy koncepce intersubjektivit se obtížně odděluje od hodnocení jeho teorie jako celku, které je předmětem pokračujícího mezinárodního bádání (srov. Endress – Psathas – Nasu 2005; Srubar–Vaitkus 2003)³. Schützovi vzdala hold řada protagonistů interpretativní sociologie posledních padesáti let. Spíše než o substantivní rozvedení fenomenologické sociologie ovšem šlo buď o to, že Schützovy myšlenky byly přeskupovány a prozkoumávány skrze aplikaci na nová témata (srov. Ferguson 2006; Fischer 2012), anebo byly využity jen volně jako jistý referenční bod pro výzkumy a teorie, které se ubíraly vlastním směrem mimo fenomenologii.

Druhý způsob osvojování Schütze, jehož výsledky byly pestřejší a méně sourodé, měl na jednu stranu charakter *metodologické transformace* interpretativní sociologie do podoby empirického sociologického výzkumu. Zde se fenomenologický princip pronikat popisem (sociálních) jevů k uchopení jejich podstaty stal obecným základem tzv. kvalitativní metodologie (v kontrastu vůči kvantitativní, statisticky orientované). Konkrétněji lze díky vychýlení fenomenologie na noetickou stranu intencionálního vztahu spatřovat metodologického bližence Schützovy sociologie ve výzkumném programu „etnometodologů“. Ti se za pomoci pojmů jako „rozumění v pozadí“ (*background understanding*) či „objasnitelnost“ (*accountability*) zaměřili na studium toho, *jak* se v sociálních skupinách (tj. „etnikách“) prostřednictvím různých metod rozumění racionalizuje každodenní chování, přičemž mj. použili známé experimenty s narušením sociální interakce sociologem (srov. Garfinkel 1967; srov. též Psathas 2004).

Na druhou stranu sloužil Schütz jako referenční bod pro *sociální teoretiky* operující na pomezí sociologie a filozofie. Byl už zmíněn zásadní příspěvek sociálních konstruktivistů, kteří se ovšem spíše než na intersubjektivitu soustředili na protiklad mezi „subjektivní“ a „objektivní“ realitou (Berger–Luckmann 1999). Nejvýznamnějším autorem zapracovávajícím do své teorie myšlenku sociální intersubjektivit je J. Habermas. Ten Schützovi sice vytýká, že nezohledňuje systémové či (makro)strukturní podmínky či mechanismy vyvíjející vliv na sebeporozumění aktérů (Habermas 1988, 223–224), zároveň ale ve svém dualistickém pojetí společnosti staví proti „systému“ právě „žitý svět“ intersubjektivní komunikace a jednání (tamtéž, 171–293; srov. k tomu též: Crossley 1996, 99–126). Podobně ambivalentní hodnocení nacházíme u dalších významných teoretiků, kteří velebí Schützovo propojení fenomenologie se sociologií, avšak poukazují na „nevyřešené napětí“ mezi transcendentální subjektivitou a intersubjektivitou (Giddens 1993, 58) či na to, že je Schützova sociologie příliš formální na to, aby do sebe mohla pojmout ohled na dějinnost sociality (Bauman 2010,

³ V posledních letech jsou badatelské příspěvky publikovány v ročence *Schutzian Research*, kterou vydává nakladatelství Zeta Books.

172–193). Podobné výhrady v detailnější a radikálnější podobě formuluje rovněž „kritika žitého světa“ F. Welze (1996).

Nechci tvrdit, že se Schütz v aktuálních teoretických debatách nemůže uplatnit i tehdy, když se při jeho interpretaci plně držíme individualistického východiska. Domnívám se nicméně, že upozadění tohoto východiska a naopak položení důrazu na sociální intersubjektivitu může být velmi prospěšné. Filozofická námitka, že takovéto ukotvení teorie v intersubjektivně sdíleném světě není dost radikální na to, aby bylo možné učinit fenomenologicky zadost cizosti jiného, má jistě své opodstatnění (Waldenfels 2003). Jinakost druhého často ztělesňuje právě to, co se protíví zaběhnutému řádu. Avšak je na místě říct, že Schütz cíl vlastního teoretizování chápal jinak. Šlo mu o popis intersubjektivních vzorců sociální kooperace, který by sloužil jako heuristická opora pro praktikování rozumějící sociologie. V tom jej lze i dnes následovat.

Přestože s W. Diltheyem nesdílel zájem o „dějinný svět“, v epistemologicko-metodologické diskuzi mezi „rozuměním“ a „vysvětlením“ Schütz mezi zakladateli interpretativní sociologie, jako byli G. Simmel, M. Weber a Mead, zastával nejvyhraněněji hermeneutickou pozici. Na rozdíl od právě jmenovaných u něj jen obtížně hledáme prvky (ontologického či metodologického) naturalismu. Absence styčné plochy s přírodními vědami může být v očích mnohých pokládána za podobně citelný nedostatek jako absence (makro)strukturního přístupu. Výraznější vybočení představuje pouze kauzální motiv-protože, skrze nějž ale do Schützova uvažování proniká dvojznačnost, která není jen verbální, nýbrž věcně založená, a působí při analýze intersubjektivní jednání inkonzistentně.

Vraťme se ještě jednou k ilustraci motivu-protože na příkladu vraždy. Když Schütz pravý motiv-protože objasňuje za pomoci epistemického významu tvrzení, že k vraždě došlo, protože pachatel byl naveden svým sociálním okolím, drží se vlastně realistického přístupu ke kauzalitě. Určitý jev je vysvětlován odkazem na jiný, od něj odlišný nebo jemu předcházející jev, který jej *zapříčiňuje*. V zásadě bychom mohli vliv sociálního okolí nahradit libovolným jiným podobným jevem, např. postavením jedince v sociální struktuře. Když se ale naproti tomu hovoří o tom, že jedinci při intersubjektivní koordinaci jednání sladují své motivy, odkazuje motiv-protože nikoli na příčinu, nýbrž na *důvod*. Poslužme si příkladem z poštovního prostředí, které Schütz občas používal: podávám-li, veden motivem-aby, na poště dopis, pak skutečnost, že poštovní úředník či úřednice mému jednání rozumí jako motivu-protože pro příslušné úřední úkony, vyjadřuje nikoli příčinnou souvislost, nýbrž souvislost teleologickou. Já i poštovní úředník si rozumíme uvnitř intersubjektivně sdílené souvislosti smyslu, která na pozadí sociálního řádu zdůvodňuje to, co každý z nás děláme. Podobně věc koneckonců viděl už Dilthey, když užíval výraz „souvislost působení“ (*Wirkungszusammenhang*) (Dilthey 1981, 185–232). Schützův návrh na skloubení teleologické a kauzální perspektivy v tomto ohledu není přesvědčivý.

Literatura

Alieva, D. – Tížik, M. (eds.) (2013): *Príspevok Alfreda Schütze k sociologickej teórii*, SLON.

Bauman, Z. (2010): *Hermeneutics and Social Science*, Routledge.

Berger, P. I. – Luckmann, T. (1999): *Sociální konstrukce reality*, CPSDK.

Bergson, H. (1994): *Čas a svoboda*, Filosofia.

Buber, M. (2005): *Já a ty*. Votobia.

- Crossley, N. (1996): *Intersubjectivity. The Fabric of Social Becoming*, SAGE.
- Dilthey, W. (1981): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp.
- Endress, M. – Psathas, G. – Nasu, H. (eds.) (2005): *Explorations of the Live-world. Continuing Dialogue with Alfred Schütz*, Springer.
- Esser, H. (1991): *Alltagshandeln und Verstehen: Zum Verhältnis von erklärender und verstehender Soziologie am Beispiel von Alfred Schütz und "rational choice"*, Mohr.
- Fay, B. (2002): *Současná filosofie sociálních věd*, SLON.
- Ferguson, H. (2006): *Phenomenological Sociology*, SAGE.
- Figal, G. (2000): *Phänomenologie der Freiheit*, Beltz Athenäum.
- Fischer, P. (2012): *Phänomenologische Soziologie*, Transcript Verlag.
- Gadamer, H.-G. (1999): Die phänomenologische Bewegung, in Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke 3: Neuere Philosophie*, Moh & Siebeck, 105–146.
- Gadamer, H.-G. (2010): *Pravda a metoda I, Triáda*.
- Garfinkel, H. (1967): *Studies in Ethnometodology*, Prentice Hall.
- Giddens, A. (1993): *New Rules of Sociological Method*, Stanford University Press.
- Gurwitsch, A. (1971): Einführung, in Schütz, A., *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Martinus Nijhoff, XV–XXXVIII.
- Habermas, J. (1988): *Theorie des kommunikativen Handelns II*, Suhrkamp.
- Havrancsik, D. (2015): Methodological Individualism: The Merits of Schutzian Perspective. *Schutzian Research* 7, 65–88.
- Heidegger, M. (1996): *Bytí a čas*, OIKOYMENH.
- Husserl, E. (1993): *Karteziánské meditace*, Svoboda.
- Husserl, E. (1995): *Erfahrung und Urteil*, Meiner.
- Husserl, E. (1996): *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Academia.
- Joas, H. (1996): *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp.
- Levinas, E. (1997): *Totalita a nekonečno*, OIKOYMENH.
- Liberman, K. (2009): The Itinerary of Intersubjectivity in Social Phenomenological Research. *Schutzian Research* 1, 149–164.
- Mead, G. H. (2017): *Mysl, já a společnost*, Portál.
- Mertens, K. (1996): *Zwischen Letzbegründung und Skepsis*, Karl Alber.
- Morris, C. W. (1972): Introduction: Georg H. Mead as Social Psychologist and Social Philosopher, in Mead, G. H., *Mind, Self and Society*, Chicago University Press, ix–xxxv.
- Nohejl, M. (2001): *Lebenswelt a každodennost v sociologii Alfreda Schütze*, SLON.

- Parsons, T. (2003): Evaluation and Objectivity in Social Science: an Interpretation of Max Weber's contribution, in Hamilton, P. (ed.) *Max Weber: Critical Assessments*, Routledge, 327–343.
- Psathas, G. (2004): Alfred Schutz's Influence on American Sociologists and Sociology. *Human Studies* 27 (1), 1–35.
- Reich, W. (2010): Three Problems of Intersubjectivity – And One Solution. *Sociological Theory* 28 (1), 40–63.
- Ricoeur, P. (1986): *Du texte à l'action*, Seuil.
- Ricoeur, P. (2000): *Čas a vyprávění I*, OIKOYMENH.
- Ricoeur, P. (2002): *Čas a vyprávění II*, OIKOYMENH.
- Ricoeur, P. (2004): *A l'école de la phénoménologie*, VRIN.
- Ricoeur, P. (2007): *Čas a vyprávění III*, OIKOYMENH.
- Schleiermacher, F. D. E. (1977): *Hermeneutik und Kritik*, Suhrkamp.
- Schütz, A. (1960): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer.
- Schütz, A. (1982): *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, Martinus Nijhoff.
- Schütz, A. (2011): *Collected Papers V: Phenomenology and the Social Sciences*, Springer.
- Schütz, A. (2013): Cudzinec. Esej zo sociálnej psychológie, in Alieva, D. – Tížik, M. (eds.) *Príspevok Alfreda Schütze k sociologickej teórii*, SLON, 387–406.
- Schütz, A. – Luckman, T. (2003): *Strukturen der Lebenswelt*, UVK.
- Simmel, G. (2013): *Soziologie*, Duncker & Humblot.
- Šrubař, I. – Vaitkus, S. (eds.) (2003): *Phänomenologie und Soziale Wirklichkeit*, Springer.
- Šrubař, I. (2007): *Phänomenologie und soziologische Theorie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Von Mises, L. (1988): *Human Action*, Ludwig von Mises Institute.
- Waldenfels, B. (2003): Der Fremde und der Heimkehrer. Fremdheitsfiguren bei Alfred Schütz, in Šrubař, I. – Vaitkus, S. (eds.) *Phänomenologie und Soziale Wirklichkeit*, Springer, 175–188.
- Weber, M. (1998): *Metodologie, sociologie, politika*, OIKOYMENH.
- Welz, F. (1996): *Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz*, Westdeutscher Verlag.
- Zahavi, D. (2014): *Self & Other*, Oxford University Press.