

„Když socialitu poznáváme a vynášíme o ní soudy, je již dávno zde.“ Fenomenologická filozofie a sociologie

Jakub Čapek

Fenomenologii můžeme v nejobecnější rovině charakterizovat jako zkoumání způsobů, jak se jsoucí jeví. Takové zkoumání se nutně musí dovolávat zkušenosti toho, komu se jsoucí jeví. Je tedy popisem zkušenosti z hlediska toho, kdo ji činí, nikoli popisem chování z hlediska toho, kdo je pozoruje. Zdálo by se tedy, že fenomenologie má omezené prostředky k rozboru společnosti a společenských fenoménů, že se nutně musí omezit na perspektivu, z níž jedinec zakouší druhé a společnost.

Fenomenologie zajisté nikdy nechovala ambici stát se naukou o společnosti. V klasických fenomenologických dílech však najdeme úvahy o mezilidském a společenském rozměru vědomí (Husserl) či existence (Heidegger, Merleau-Ponty), které lze uvést do vztahu s některými koncepty sociologie. V následující úvaze nebudeme podrobně zkoumat současné pokusy o fenomenologickou sociologii [viz např. Overgaard, Zahavi 2009], nýbrž zaměříme se na základní pozice, které nacházíme u fenomenologů první a druhé generace a z nichž lze přistupovat k analýze společenského rozměru lidské existence.

Společnost mimo nás: fenomenologie zkušenosti s cizím (Husserl)

V té míře, v níž se (u Husserla) fenomenologie definuje jako analýza prožitků, jako analýza aktů, v nichž se vědomí zaměřuje na předměty, naráží na podstatné obtíže, když se snaží říci, co je společnost. Ta jistě sestává z dalších „subjektů“, kteří se rovněž – stejně jako já sám – zaměřují na předměty. Jejich prožívání mi není bezprostředně přístupné, například nemohu beze zbytku proniknout do způsobu, jak druhý prožívá totéž divadelní představení. Mohu však předpokládat, že i on nějaké vědomí má,

a analogicky ke svému prožívání se mohu pokusit přenést do druhého, což ostatně činím i ve vztahu k divadelním postavám. Druhý je pro mne jiné já, *alter ego*, a společnost je souborem jakýchkoli – i mně neznámých, leč v principu mně podobných – ego. Tento přístup má vážné nevýhody. Uvedme alespoň dvě.

V obecně filozofickém kontextu je často zmiňována námitka solipsismu. Tuto námitku lze klást proto, že Husserl často považuje prožívání za bezprostředně přístupné a nepochybně jsoucí. Nejstručněji toto přesvědčení vyjadřuje v textu *Filozofie jako přísná věda*: „ve sféře psychického neexistuje žádný rozdíl mezi jevem a bytím“ [Husserl 2013: 33]. Zatímco přímo poznatelné a nepochybně jsoucí jsou mé vlastní prožitky, nemožu si být stejnou měrou jist, že je něco mimo ně – například realita, k níž se mé prožitky podle všeho vztahují, a v ní druzí lidé. Jak mohu s jistotou vědět, že neexistuji já sám, *solus ipse*? Jak známo, na tuto námitku se pokouší odpovědět Husserl v páté *Karteziánské meditaci* [Husserl 1993: 141–144], stejně jako Jan Patočka v *Přirozeném světě* [Patočka 2008: 185–188].

Lepší než hledat odpověď na tuto námitku je chápat ji jako doklad toho, že celé východisko analýzy je chybné. Touto cestou se vydávají autoři jako Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre nebo Maurice Merleau-Ponty. Ostatně ani sám Husserl se v analýze sociality neomezoval na výše nastíněné stanovisko, jež se vystavuje námitce solipsismu [viz Zahavi 2005: 166].

V kontextu filozofické analýzy sociality si také můžeme klást otázku, zda je vůbec vhodné přistupovat ke druhému jako k předmětu vlastní zkušenosti, jako k cizímu, do něhož se musíme přenášet či vcítovat. Přitom – podle tohoto východiska – postupujeme tak, že s druhým tělem, které je podobné mému tělu, spojujeme prožívání podobné našemu vlastnímu prožívání, a díky tomu můžeme vnímat smutek či radost ve tváři, úsilí vyjádřené v tělesném postoji sportovce atd. Pokud druhý sedí v divadle vedle mne a dívá se na scénu, mohu s dobrými důvody předpokládat, že – tak jako já – sleduje představení a snad při tom cítí podivné emoce jako já sám. Fenomémem, který stojí v centru tohoto typu fenomenologie, je vcítování či empatie [Husserl 1993: §§ 4954; Stein 1980].

Alfred Schütz se přinejmenším v rané fázi svého myšlení [Schütz 1932] vydal tímto směrem, když založil fenomenologickou nauku o společnosti na husserlovsky pojaté zkušenosti s cizím. Jak známo, Schütz chtěl podat podrobnější, filozofické zdůvodnění slavné Weberovy definice sociologie [Schütz 1932: §§ 2–6; Nohejl 2001: 40n.]. Ta je vědou, která

se snaží rozumět sociálnímu jednání na základě „subjektivního smyslu“, je *rozumějící sociologií*. Jednání je sociální tehdy, když se – podle slavné formulace – „svým smyslem míněným jedním nebo více jednajícími vztahuje k chování *jiných* a na základě toho se orientuje ve svém průběhu“ [Weber 1998: 136 a 154]. Porozumět jednání znamená proniknout k subjektivně míněnému smyslu. Tento – subjektivně míněný – smysl se podle Schützova výkladu vytváří v jednotlivém „já“, v individuálním vědomí. Weberova formulace, která byla předmětem kritiky právě díky vazbě smyslu na jedincovo „mínění“ [viz např. Horský 1994], je zde ještě více subjektivizována.

Nicméně si můžeme klást otázku, zda vztah ke druhému člověku opravdu postihneme analýzou vlastního vědomí a jeho předmětu (druhého těla), jinými slovy, zda své soužití s druhými a společenský rozměr svého života odvozujeme od přenášení se do cizích nitel. Autoři jako Martin Heidegger či Maurice Merleau-Ponty jednoznačně odmítají cestu k fenomenologické sociologii, která by vedla výlučně skrze analýzu vědomí druhého. Již v našem zaměření (intencionálním vztahování se k předmětům) je patrné, že jsme součástí společnosti, a to mnohem dříve, než se společnost stala předmětem našeho vědomí. Například při používání kulturních předmětů jsou druzí přítomni. Nejsou primárně předmětem našeho vztahování, nýbrž jsou jeho podstatným charakteristickým rysem, „dimenzí“, v níž se naše akty odehrávají a z níž jsou srozumitelné. Naše zkušenost je vždy spoluutvářena předchůdným vsazením do společnosti, která je v této zkušenosti přítomna spíše latentně než explicitně. Nemá smysl ptát se, jak se ke druhým dostávám. Druzí mne již dávno „dostali“. Přitom však druzí, na něž se tento přístup k socialitě zaměřuje, nejsou konkrétní druzí, nejsou to jednotlivci, které bych znal a s nimiž bych se setkával. Je to kdokoli jiný. Já sám jsem – při použití pera či hrnku – také kdokoli. Je tedy zřejmé, že pro takto zaměřenou analýzu společnosti není výchozím fenoménem setkání s druhým, jak to navrhuje do jisté míry i Weber slavným příkladem srážky dvou cyklistů. Ta je sama o sobě pouhou událostí bez společenského rozměru. Pokus cyklistů vyhnout se, na případnou srážku navazující hádka, šarvátka či urovnání sporu již je sociálním jednáním [Weber 1998: 154]. Pokud fenomenologie sociality nevychází z rozboru setkání s druhým, je nutno upřesnit, v jakém smyslu je fenomenologií, totiž analýzou zkušenosti z hlediska toho, kdo ji činí.

Společnost v nás (Heidegger, Merleau-Ponty)

Ve fenomenologickém přístupu, na který se nyní zaměříme, nejsou druzí a společnost předmětem našeho vztahování, nejsou to konkrétní druzí, nýbrž kdokoli, a nejsou v mém vztahování přítomni „tematicky“ či „explicitně“; nelze říci, že si je uvědomuji. Socialita je implicitní, latentní rys určitých vztahů, nikoli jejich téma.

Heidegger

Právě proto, že socialita je myslitelná i jen jako latentní rys našich aktů, může Heidegger svou analýzu sociality začít zcela odjinud, totiž rozbořením věcí. Přitom jej nezajímají věci jako předměty poznání, nýbrž jako pomůcky a prostředky našeho jednání jako – slovy našeho autora – „příruční jsoucna“. Tyto věci (jako je například klika u dveří) již jsou po ruce ve světě, v němž jsou přístupné pro druhé stejně jako pro mne. Druzí zde nejsou mým protějškem („celý zbytek ostatních kromě mne“), nýbrž „ti, mezi nimiž také jsme a od nichž se sami většinou neodlišujeme“ [Heidegger 1996: § 26, 144].

Při zacházení s věcmi jsou druzí – kdokoli, tedy i já sám – přítomni ne-tematicky. Bytí jedince je podstatně vždy spolubytím. Jedinec nikdy nemůže být sám, tj. oproštěn od této dimenze užívání kulturních věcí kýmkoli téže society. To však neznamená, že by se *de facto* neustále s někým setkával. Heidegger samozřejmě nechce popřít, že mezi společenské fenomény patří i setkávání či starost o druhé. Tematické bytí s druhými, kdy řeším konkrétní problémy druhého místo něj (obstarávání, které za druhého „zaskakuje a ovládá“) či je nechám na něm a podporuji jej, aby se s nimi sám vypořádal (starost o druhého, která jej „předbíhá a osvobozuje“), již má podobu vztahu ke konkrétním jedincům [Heidegger 1996: § 26, 145]. Ale i zde si podle Heideggera rozumíme díky začlenění do pro oba srozumitelného světa, nikoli na základě toho, že bychom se přenášeli do druhého. Heidegger však ani tento fenomén – tedy vcitování se – nakonec nechce popřít, jen jej odmítá považovat za takový typ chování, který by byl východiskem pro úvahu o bytí s druhými: „vcitování“ (...) není původní existenciální fenomén“ [Heidegger 1996: § 26, 151].

Heidegger však činí další krok, který lze považovat – jak se domnívám – za *non sequitur*: výklad o tom, že věci používáme tak, jak se používají, a že jsme v jejich používání spolu s druhými i tehdy, když jsme sami, Heidegger zprvu považuje za neutrální popis. Dodá však, že své

vlastní bytí zde nechápu jako své vlastní, a uzavírá: „pobyt“ (Dasein) v tomto každodenním spolubytí „*jest* nikoli on sám, druzí mu bytí odňali“. Heidegger se domnívá, že následkem toho může mluvit o „nadvládě druhých“, k nimž patříme i „my sami“, o „neurčitém *das Man*“ atd. Jistě platí, že při užívání prostředku veřejné dopravy či výběru obuvi jsme jeden jako druhý, otázka však je, zda se tím prosadila síla společenské konformity. Heidegger, zdá se, spojuje s bytím ve společnosti stále riziko ztráty samostatnosti jednotlivého pobytu, který sám této tendenci podlehne a umožní, aby o něm místo něj rozhodoval „kdokoli“, „veřejný anonym“. Popis každodenního používání kulturních věcí přechází do analýzy „diktatury“, s níž nám „*das Man*“ předepisuje naše každodenní chování: „Líbí se nám a baví nás to, co *se* líbí; čteme, sledujeme a posuzujeme literaturu a umění tak, jak *se* čte a jak *se* posuzuje.“ [Heidegger 1996: § 27, 152] Druzí, jak jsou přítomní v každodenním zacházení s věcmi, nám odebírají možnost vlastního, autentického bytí sebou. Je však otázkou, zda každodennost implikuje konformitu a společenský tlak na neautentičnost tak přímo, jak se nás o tom Heidegger snaží přesvědčit.

Stojí za zmínku, že i Edmund Husserl v méně známých a teprve posmrtně vydaných textech popisuje podobnou zkušenost (to „se říká“, tak „se drží“ vidlička), aniž se dovolává své úvahy o zkušenosti s cizím založené na vcitování se [Husserl 2006: § 60c].

Merleau-Ponty

Merleau-Pontyho analýza sociality je v mnoha rysech blízka Heideggerovi. Věta, jež tvoří název této kapitoly, je citací právě z Merleau-Pontyho *Fenomenologie vnímání*: „Když socialitu poznáváme a vynášíme o ní soudy, je již dávno zde.“ [Merleau-Ponty 2013: 437]

Skutečnost, že socialita je „již dávno zde“, lze doložit úvahou o zacházení s kulturními předměty. Merleau-Ponty zde postupuje velmi podobně jako Heidegger: tyto předměty nejsou výtvorem žádného konkrétního jedince: nesou „stopu lidského jednání, jemuž slouží“, „šíří kolem sebe atmosféru lidství“. A dodává: „V kulturním předmětu zakouším bezprostřední přítomnost druhého zahalenou závojem anonymity.“ [ibid.: 421] Merleau-Ponty zde velmi přesně vystihuje, proč nelze nauku o společnosti zakládat na analýze vnímání druhého, jak se o to pokoušel Schütz: „Konstituce druhého nevyjasní zcela konstituci společnosti, jež není existencí ve dvou či třech lidech, nýbrž koexistencí zahrnující neurčitý počet vědomí.“ [ibid.: 422]

Ale tutěz skutečnost, totiž že socialita je „již dávno zde“, lze doložit ještě na jiném souboru jevů, jímž jsou bezprostředně srozumitelná gesta. Máme-li vysvětlit, jak rozumíme například gestům hněvu či vyhrožování, není potřeba dovolávat se vlastních pocitů, které mívám, když sám podobná gesta vykonávám. Ba dokonce lze tvrdit, že „mimika hněvu“ je něčím, co zevnitř ani neznám. Je tedy nejen příliš složité, ale patrně i chybně předpokládat, že při rozumění gestům druhého člověka vykonávám analogický úsudek, který vychází z podobnosti mého a jeho těla, z podobnosti pohybů, které mohou tato těla vykonávat, když realizují určité intence. Hněv není vnitřní stav druhé mysli, který se skrývá někde za tělesným pohybem, nýbrž hněvivý posunek je podstatně svázán s hněvem, gesto „samo je hněvem“. Skutečnost, že je mi gesto hněvu srozumitelné, navíc naznačuje nejen, že chování druhého mohu znát lépe než své chování, ale i že mé vlastní chování se může stávat pro mne srozumitelným díky chování druhých [ibid.: 235]. Posunek, gesto či výraz ve tváři tedy může mít „bezprostředně intersubjektivní význam“, jak to Merleau-Ponty ukazuje na příkladech komunikace, jíž jsou schopny děti ve velmi raném věku [ibid.: 425]. Zde je ovšem patrné, že teze „socialita je již dávno zde“ spojuje se společenskostí nikoli společností vytvořené věci (kulturní předměty) a mechanismy chování (např. pozdrav), které si ve svém osobním životě osvojujeme, nýbrž společné způsoby chování, které jsou před-osobní, anonymní a které mají oporu v naší tělesnosti. Ve vztahu k anonymní tělesnosti lze dokonce tvrdit, že nejsme oddělení jedinci, ale části jednoho celku: „tělo druhého a mé tělo [jsou] jedním celkem, rubem a lícem jednoho jediného fenoménu“ [ibid.: 427; viz též Barbaras 1998: 28].

Důležité je, že tyto způsoby chování se opírají o představu dispozic či *habitů*, které zde chápeme víceméně podobně jako Pierre Bourdieu [1998: 110]. Podobné zjištění o přítomnosti před-osobního, anonymního subjektu ve mně lze formulovat i při analýze vnímání: nelze vždy říci, že „já vnímám“, někdy je výstižnější říci: „takhle *se* to ve mně vnímá“ („on perçoit en moi“) [Merleau-Ponty 2013: 279; Merleau-Ponty 1999: 249]. Existuje například typický způsob, jak ve svém chování odpovídáme na přítomnost určité barvy. Takové odpovídání, o němž nemusíme nutně vědět, není naše osobní, nýbrž sdílené, pre-personální. Když se na konkurz dostaví osoba oděná do výrazně červeného kostýmu či temně modrého obleku, působí na komisi zcela jinak než osoba v nenápadně šedém oděvu. Tak se to v nás vnímá či „tak se vnímá“.

Společný svět není jen světem kulturních předmětů, ale i bezprostředně srozumitelných gest a způsobů vnímání, které se v nás realizují bez

našeho vědění. Je společně vnímaným a obývaným světem. Při sdílení téhož světa tedy mé vlastní vnímání velmi často nemá nějaké přednostní postavení vůči způsobu, jímž tentýž svět vnímá někdo jiný:

Tento svět může setrvávat ve stavu, kdy je nerozdělen mezi mé a jeho vnímání. Já, který vnímám, nemám žádné zvláštní privilegium, díky němuž by vnímané já bylo nemyslitelné. (...) [má perspektiva a perspektiva druhého] jsou společně shrnuty v jednom jediném světě, na němž máme všichni jakožto anonymní subjekty vnímání podíl. [Merleau-Ponty 2013: 426]

Merleau-Ponty ovšem nechce tvrdit, že by nauka o společenskosti jedince měla skončit upozorněním na před-osobní moment jeho chování, v němž se nemusí lišit od druhých. Je zajisté nutno ukázat, jak se vynořuje společnost nikoli anonymů, ale konkrétních jedinců, kteří zaujímají odlišné perspektivy, kteří spolu komunikují, bojují, vyjednávají a vstupují do různých vazeb součinnosti. Ani toto vynoření *personálního já* však nepředpokládá oddělenou existenci jednotlivých „já“, která zakoušejí svou primární odlišnost a cizost a musí se do sebe teprve „přenášet“ či „vcítovat“. Merleau-Ponty to dokládá následující analýzou rozhovoru:

Stav, v němž se naše diskuse nachází, se dožaduje mých slov a slov mého partnera, naše slova se začleňují do společného výkonu, přičemž ani jeden z nás není jeho tvůrcem. Máme zde bytí ve dvou, (...) naše perspektivy do sebe přecházejí, koexistujeme skrze jeden a týž svět. Po dobu dialogu jsem osvobozen od sebe sama, myšlenky druhého skutečně jsou jeho myšlenkami, nevytvářím je já, jakkoli je chápu, hned jak se zrodí, či je dokonce předjímám, námitka, kterou druhý pozvedá, mne dokonce vytrhává z myšlenek, o nichž jsem ani nevěděl, že je chovám, takže zatímco já jemu propůjčuji myšlenky, on mi za to umožňuje myslet. Až dodatečně, když vystoupím z dialogu a zpětně na něj vzpomínám, jej mohu včlenit do svého života, učinit z něj jednu epizodu svého soukromého příběhu, a stejně tak až dodatečně se druhý vrací do své nepřítomnosti či je v té míře, v níž mi zůstává přítomen, pocítován jako mé ohrožení. [ibid.: 428]

V tomto popisu dialogu máme před sebou již nikoli stejnost ne-osobních dispozic (habitů), ale různost hledisek, která však předpokládá sdílení světa a odehrává se (či může se odehrávat) jako účast na sdíleném výkonu. Stojí též za povšimnutí, že Merleau-Pontyho líčení dialogu jako účasti na „společném výkonu“, se velmi blíží Gadamerovu pojetí zdařilého rozhovoru, který nelze popsat jen jako výměnu dvou odlišných

názorů, nýbrž jako „proměnu v něco pospolitého“ [Gadamer 2010: 327; viz též Risser 1993].

Fenomenologie a sociologie

Jaký je tedy vztah fenomenologie k sociologii? Fenomenologie bude mít patrně vždy blízko k projektu „rozumějící sociologie“, protože pracuje s pojmem „smysl“ a na chování jedince ve společnosti pohlíží skrze význam, který jedinec sám se svým chováním spojuje, tedy skrze „rozumění“. Přesto by nepřistoupila na představu o tom, že jde vždy a nutně o smysl „míněný“.

Ve své analýze společenského rozměru lidského chování nás tato fenomenologie vybízí, abychom vzali vážně anonymní, před-osobní rozměr chování. Jako poslední příklad uvedme úvahu o skupinové příslušnosti, jak ji Merleau-Ponty uchopuje – dobově zabarvenými a blíže nereflektovanými – pojmy „národ“ a „třída“. Když se narodíme jako příslušníci určitého národa nebo třídy, chováme se jako *jakýkoli* člen, aniž je národ či třída tématem našeho chování. Merleau-Ponty přitom tuto skupinovou příslušnost nepovažuje za „osudové určení, jež si zvnějšku jedince podmaní“, ale ani za „hodnotu“, kterou by si jedinec ze své svobodné vůle stanovil. Jde podle něj o „způsoby koexistence, které na něj vznášejí nárok“ [Merleau-Ponty 2013: 438]. Nejde o sociální determinismus, dokonce ani o Heideggerem kritizovaný konformismus, ale o vystavenost latentnímu působení „podnětů“, o nichž běžně ani nevíme, které se však ve zvláštních situacích (revoluční situace, národní ohrožení) stávají souřadnicemi, v nichž se pak pohybuje rozhodování jedince. Přitom tyto souřadnice jsou obecné, nejsou nijak zvlášť osobní a mohou být, jak to připouští i Merleau-Ponty, předmětem statistického výzkumu. Chování jedince je nakonec vždy do značné míry předvídatelné, a sice proto, že každý se nachází v situacích, které volají po přednostních způsobech, jak mohou být vyřešeny. Výrok o tom, že socialita je již dávno zde, ještě než ji poznáváme a vynášíme o ní soudy, je jen domyšlením Merleau-Pontyho obecné teze, podle níž je svoboda vždy situovaná. Tímto poukazem na situovanost může fenomenologický filozof překvapivě začlenit do své úvahy něco, co se obvykle s fenomenologií snoubí jen obtížně, a sice statistický popis lidského chování: „Obecnost a pravděpodobnost nejsou fikce, nýbrž fenomény. Musíme tedy pro statistické myšlení nalézt fenomenologický základ. Zdá se, že je nutností pro bytost, která je vázaná, situovaná a zapojená do světa.“ [ibid.: 528]

Teze „svoboda je vždy situovaná“ tedy připouští platnost statistického popisu, ale zároveň upozorňuje, že situace „si sama od sebe žádné řešení zajistit nemůže“ [ibid.]. Statistický popis nachází v obecné úvaze o vztahu svobody a situace jak své opodstatnění, tak omezení své platnosti.

Fenomenologie druhého typu, jež zde byla v základních rysech charakterizována, fenomenologie, která soustředěně analyzuje způsob, jak je společnost „v nás“, má relativně blízko k rozumějící sociologii – pokud se však zřekne výlučného východiska v představě o „subjektivně míněném smyslu“ a bude mluvit o smyslu přejímaném – a zřejmě ještě blíže k úvaze o roli *habitu* v lidském chování, jak o nich psal Bourdieu. Tato fenomenologie sleduje situace, v nichž se individuální zkušenost vynořuje z ne-osobního chování, v němž nejsme jedinci, nýbrž jsme „kdokoli“, případně se do takového ne-osobního fungování opět včleňuje. Jistě před ní stojí úkol vyložit, jak se k této vrstvě naší zkušenosti vztahují situace, kdy se s druhými setkáváme explicitně, vždyť fenomény vcítění (empatie) či konfliktu rovněž musí mít nějaké místo ve fenomenologickém výkladu sociality. Ve svém výkladu jsme chtěli právě a jen připomenout, že existuje takový fenomenologický přístup ke společnosti, který nenaráží na principiální problém, který se s některými východisky fenomenologického přístupu k socialitě mohl pojit. Nepovažuje totiž sociální dimenzi lidské zkušenosti za něco, co se až sekundárně připojuje ke zkušenosti individuální.