

## 1.1. Alfred Schutz

### 1.1.1. Subjektivistická východiska Schutzovy sociologie

Dříve, než začneme s výkladem Schutzovy fenomenologické sociologie a jeho koncepce cizince, která s ní úzce souvisí, podíváme se na to, z jakým myšlenkových zdrojů Schutz vychází. Nejčastěji se v tomto kontextu objevují dvě jména: Edmund Husserl a Max Weber (např. Nohejl 2001, Hubík 1999, Petrušek 1994, Rogers 2000 nebo Šubrt 2001). Šubrt, Rogersová i Nohejl připomínají rovněž vliv filozofa Henri Bergsona, především pak jeho koncepci trvání (*durée*) jakožto vnitřního plynutí času. Tato koncepce ovlivnila Schutze především v rozlišení prožitku a jeho reflexe, tedy přisouzení a uvědomění si smyslu původně nereflektovaného prožitku. Daleko důležitější však pro Schutze byl sociologický resp. filozofický odkaz Maxe Webera a Edmunda Husserla.

Není náhoda, že stejně jako u Simmela, je i Schutzovo myšlení v případě sociologických klasiků nejvíce poznamenáno Weberovou chápající sociologií. Weberova metodologie sociálních věd byla pro Schutze zpočátku velmi inspirativní, což je možno doložit již na podtitulu jeho největšího spisu, vydaného poprvé v roce 1932 pod názvem: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Rovněž názvy první a poslední kapitoly této knihy („Popis našeho problému: Základní metodologické koncepty Maxe Webera“ a „Základní problémy interpretativní sociologie“) nesou jasné znaky Schutzovy snahy navázat a kriticky se vypořádat s Weberovou sociologií. Jestliže jsme výše věnovali pozornost Weberově metodologii, učinili jsme tak z toho důvodu, abychom mohli lépe vyzorovat, v jakých bodech se Schutz pokouší Webera překonat. Pro Schutze se stala rozhodující Weberova myšlenka subjektivního zakotvení sociálního jednání, kterou rozpracovává s pomocí fenomenologické filozofie, které tak dává nový, sociálněvědecký základ.

Z dalšího Schutzova směřování, osobního i vědeckého, lze vypožorovat, že poté, co se ve své první knize vypořádává s Weberovou metodologií, na niž sice staví své pojetí sociální vědy, ale kterou originálním způsobem, jak si ukážeme dále, překonává, se již k Weberovi intenzivněji nevrací a naopak, po emigraci z Rakouska do Spojených států na sklonku druhé světové války, objevuje americké autory s podobným zaměřením, především pak Williama Jamese. (Nohejl 2001: 38) Přitom Weberův důraz na subjektivní stránku sociální reality a na porozumění vnitřního smyslu, na kterém je jednání založeno, nebyl pro Schutze uspokojivý. Schutzovi především vadí, že Weber nerozvádí problém konstituce smyslu jednání. Konstituce a interpretace smyslu jednání se u Schutze mění z prostředku v samotný cíl a nejvlastnější předmět sociálněvědního poznání. Jestliže pro Webera je elementárním sociálním faktem a předmětem zkoumání lidské jednání, Schutz jde v subjektivistické orientaci mnohem dál a jeho snahou je vystavět sociální teorii, pro níž základním sociálním „faktem“ jsou intersubjektivní prožitky vnitřního vědomí člověka.

David Zaret (1980: 1180-1201) ve svém článku o vztahu Schutze k Weberovi podle mého názoru velmi přesně dokazuje, že Schutzova inspirace Weberem je v kontextu celého jeho díla daleko slabší, než se na první pohled zdá a než mnozí Schutzovi komentátoři automaticky přejímají. Schutz totiž nepřijímá koncepci vztahování k hodnotám, která tvoří samotný základ Weberovy metodologie. Na druhou stranu se hlásí k Weberově myšlence hodnotové neutrality. Jak jsme však již uvedli výše, Weberovy metodologické požadavky vztahování skutečnosti k hodnotám a hodnotové neutrality spolu úzce souvisí a nejde je oddělit. Z tohoto důvodu je podle mého názoru nepřesné se domnívat, co tvrdí např. Rogersová (2000: 379), že „(Schutz) přijímá Weberův přístup a jádro jeho metodologie.“

Důvod, proč Schutz odmítá relevanci hodnot pro zkoumání individuálního jednání, je podle Zaneta ten, že aspiruje na vytvoření obecné teorie sociálního jednání, která by vysvětlila samotnou podstatu

lidské zkušenosti ve vztahu k druhým (a v konečném důsledku ke společnosti jako takové) bez ohledu na kulturní podmínky, jelikož: „obecná sociální teorie, založená na subjektivistické perspektivě, je možná pouze v případě vyloučení principu vztažení k hodnotám a s ním souvisejícího problému historického poznání z Weberova díla.“ (Zanet 1980: 1189)

Schutz se tedy ve skutečnosti pokusil o něco, co Weber vždy bytostně odmítal a sice o konstituci obecné sociální teorie. Weber se vědomě stavěl do opozice vůči Marxově historicko-realistické teorii společnosti stejně jako vůči všem jiným teoriím, které se pokoušeli vybudovat absolutní teorii společnosti. Havelka (1998: 79) toto metodologické vymezení u Webera shrnuje těmito slovy: „... pro Webera je úkolem vědy o kultuře registrace jednotlivých hodnotových systémů, které se v různých dobách na různých místech objevily, a popis jejich vzniku, růstu, panství a zániku, čemuž se snaží porozumět právě s ohledem na jedinečnou neopakovatelnost každé historické události.“ Postup vědy je pro Webera vždy ovlivněn kulturně podmíněnými hodnotovými hledisky, což znamená, že vědecky relevantní je to, co daná společnost považuje za významné a hodnotné. Věda si tedy nemůže a ani to není v jejích silách dělat nárok na absolutní poznání

Jak jsme již uvedli výše, základní rozdíl mezi Weberem a Schutzem spočíval v tom, že zatímco pro Webera bylo samotným základem zkoumání lidské jednání (v daném kulturním kontextu), Schutz se snažil zpochybnit samozřejmost konceptu sociálního jednání pro sociálněvědní zkoumání. Východiskem se mu přitom stala Husserlova transcendentální fenomenologie, jejíž nejvlastnější základnou filosofické reflexe je subjektivní prožitek světa. (Nohejl 2001: 39). Schutz přejímá od Husserla jeho pojetí (inter)subjektivity, jež se však diametrálně odlišuje od subjektivity Weberovy. Vědecké porozumění subjektivního smyslu jednání není podle Schutze možné bez odhalení principů porozumění jednání druhým člověkem v prostředí přirozeného postoje všedního dne (Schutz

1962: 20-21) Schutz v tomto směru navazuje na Husserlovu kritiku vědeckého poznání, která zdůrazňuje, že „fenomenologické založení sociálních věd předpokládá exaktní analýzu konstituce sociální skutečnosti v předvědecké zkušenosti.“ (Nohejl 2001: 40-41)

Oddělení všedního dne nebo jinak světa každodennosti od vědeckého světa tvoří součást Schutzovy teorie životního světa (Lebenswelt). Termín Lebenswelt používá v podobném duchu již Husserl ve svém pozdním díle *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Husserl však ještě narozdíl od Schutze nerozlišuje mezi životním světem (Lebenswelt) a světem každodennosti (Alltagswelt)<sup>1</sup>. Zatímco pro Husserla je životní svět spojen především s přirozeným postojem každodennosti, Schutz chápe životní svět jako „celkovou souvislost dílčích realit“ (Nohejl 2001: 62) Kromě každodenního světa práce a světa vědy rozlišuje Schutz v rámci Lebenswelt ještě svět snů a fantazijní světy. Schutz tedy přichází z vlastní koncepcí mnohonásobné reality dílčích světů. Mezi těmito světy má dominantní postavení svět každodennosti neboli svět práce považovaný Schutzem za svrchovanou realitu (paramount reality) a sice z těchto čtyř hlavních důvodů (Schutz 1962: 342):

- je to svět, v němž jsme neustále tělesně přítomni (i když sníme),
- předměty tohoto světa nám kladou odpor a omezují možnosti našeho jednání,
- svou tělesnou činností můžeme tento svět proměňovat,
- v rámci tohoto světa komunikujeme s druhými

Není naším účelem pouštět se do hlubšího výkladu pojmů životního a každodenního světa, tudíž si pouze načrtneme základní strukturaci Lebenswelt v Schutzově pojetí, která je podstatná pro pochopení jeho koncepce cizince. Schutz přejímá termín Lebenswelt od Husserla. Pro Husserla znamená Lebenswelt svět v jeho nejpůvodnější podobě, svět

---

<sup>1</sup> Více k tomuto problému viz Nohejl (2001: 58-62)

předvědecké prosté zkušenosti, přirozený svět, říší prvotních evidencí. (Nohejl 2001: 28) Svět je člověkem prožíván a je zaměřen na konání a praktickou orientaci v něm. Permanentní zkušenost s prožíváním reality každodenního života<sup>2</sup> vede člověka k přijetí přirozeného postoje, který „nereflektuje potencionální zpochybnitelnost světa, a chápe jej jako jednu provždy daný a samozřejmý (taken-for-granted).“ (Nohejl 2001.: 82) Fenomenologická analýza pro Husserla spočívá ve fenomenologické a transcendentální redukci (epoché) světa na stav čistého vědomí, které je očištěno od vědeckých teorií a v druhé fázi také od běžné zkušenosti přirozeného postoje. Husserl se takto striktně přidržuje subjektivněidealistické pozice, jelikož předmětem poznání se mu stávají fenomény, intencionální postoje vědomí odhalující závislost reality životního světa na lidské subjektivitě (Alijevová 1985: 68-69). V Husserlově metodologii se z outsidera stává insider, který se chová jako outsider, nebo-li: „vnější pozorovatel (je) nahrazen vnitřním divákem, který transcenduje svůj přirozený postoj v nezaujatém přihlížení s jediným zbývajícím zájmem, vidět a adekvátně popisovat.“ (Kabele 1998: 34)

Husserlova fenomenologie není nicméně pouze intrasubjektivistická, nýbrž také intersubjektivistická. Právě Husserlův pokus objasnit socialitu v jeho teorii intersubjektivitě měl zásadní vliv na Schutze a jeho snahu přenést fenomenologii z abstraktní roviny filozofické spekulace do roviny sociologické analýzy jednání a rozumění druhému. Podle Husserla (1993) je vlastní prožívání světa sdílené s druhými a tudíž jimi ovlivněné. K vysvětlení intersubjektivního prožívání životního světa Husserl používá termín spoluzpřítomnění (aprezentace). Základem aprezentace je párování. V zásadě to znamená, že mé vědomí rozpoznává druhé já (alter ego) jako mne podobného. Alter ego se „zrcadlí“ v mém egu díky podobnosti jeho

---

<sup>2</sup> Termín realita každodenního života užívá Berger s Luckmannem v souvislosti s jejich fenomenologickou analýzou Lebenswelt, tak jak ji přijali od Schutze a použili pro svou Sociální konstrukci reality (1999)

těla, gest či způsobu chování. Dosavadní zkušenost se zakoušením podobnosti alter ego přitom vede k typizaci vnímaných jevů.

Pro Schutze znamená Husserlovo zproblematizování koncepce alter ego vyjití ze slepé uličky, do které se podle něj dostal Weber se svou koncepcí vztahení k hodnotám určující subjektivní smysl sociálního jednání. Zároveň však Schutz přechází z Husserlových solipsistických analýz vycházejících z vlastního vědomí k úvahám po založení sociálního světa skrze vztah Já k Ty tvořící základ postoje vlastního vědomí ke světu. (Nohejl 2001: 48) Jak jsme již zdůraznili, pro fenomenologii je skutečnost primárně skutečností prožívanou. Z prožívání sociální reality životního světa, které se odehrává v lidském vědomí pro Schutze vyplývá, že každé lidské vědomí a každá tvorba významu a smyslu je sociální povahy<sup>3</sup>. (Rogers 2000: 370) Schutz nazývá tento sociální aspekt našeho vědomí jako „orientaci-na-tebe“. Bez této orientace není možný ani svět ani vlastní já. V „orientaci-na-tebe“ vědomí rozpoznává druhého jako alter ego, žijícího a majícího vědomí podobné tomu svému. Tato orientace vytváří zároveň předpoklad pro vznik vzájemného sociálního vztahu.

Stejně jako v případě sociální reality, je také pro sociální vztahy charakteristická její multiplicita. Multiplicita sociálních vztahů souvisí u Schutze s jeho teorií časoprostorové strukturace sociálního světa. Elementární sociální jednání probíhá tam, kde s druhým sdílím společnou výšeč času a prostoru: setkávám se s ním tváří a tvář a žijeme (a tedy i stárneme) spolu vedle sebe (Hubík 1999: 112). Ve světě mého bezprostředního okolí (Umwelt) se tedy nachází mí spolubližní (Mitmensch, fellow-men). Umwelt je světem naší společné zkušenosti a v něm vzniká nejužší sociální vztah založený na vzájemné „orientaci-na-nás“. Spolubližní jsou mými bližními, jelikož se nacházejí v nejbližším okolí centra mého života, jimž je mé tělo a mám s nimi trvalý kontakt

---

<sup>3</sup> Spolu s Alijevovou (1985: 69) si můžeme povšimnout, že teze o konstitutivní úloze vědomí při tvorbě významu předmětného světa má velmi blízko k základním metodologickým poznatkům interakcionismu.

tváří v tvář. Rozhodující roli zde sehrává prostorová blízkost druhého člověka. Přitom svět, který obývám se svými spolubližními, není ani můj, ani tvůj, ale je náš, tzn. intersubjektivní. Je to svět společně sdílené zkušenosti, ve kterém je pro mne druhý dokonce reálnější, než jsem já sám sobě. Schutz (1962: 174-175) přichází s tvrzením, že zatímco druhý je reálně dostupný našemu vědomí v přítomnosti, učinit sám sebe předmětem zájmu mého vědomí vyžaduje reflexi mých zkušeností z minulosti. Proto „znám lépe druhého a druhý zná lépe mne než-li každý z nás dvou zná své myšlenky (*stream of consciousness*) o vlastním Já. Tato přítomná realita, samozřejmě pro oba z nás, je základem našeho My (Umweltu – D.K.)“

Svět, jak jej vnímáme, je samozřejmě tvořen také lidmi, kteří nepatří do naší bezprostřední blízkost a známosti, přesto je však určitým způsobem registrujeme. Tento svět nazývá Schutz Mitwelt a charakterizuje ho jako svět, „který není sdílen s konkrétním druhým člověkem, nýbrž anonymně se všemi lidmi.“ (Nohejl 2001: 64) Mitwelt je světem současníků (Nebemmenschen, contemporaries), ke kterým se vztahuje jiný typ orientace a potažmo i významu, než mám ke svým spolubližním. „Orientace-na-ně“ vytváří sociální vztah k nim, který se liší od „našeho vztahu“ tím, že „zatímco tebe, individuálního, zakouším v konkrétním našem-vztahu přímo, současníka vnímám jen zprostředkovaně, pomocí typifikací.“ (Schutz 1964: 42) Typifikace je jediným zdrojem vědění vztahu k nim. Oproti tomu vědění o světě spolubližních je formováno bezprostředními sociálními situacemi, ve kterých jednáme a které se odrážejí v našich zkušenostech<sup>4</sup>.

Na základě stručného rozboru strukturace životního světa se dostáváme k samotnému jádru Schutzova vědeckého zájmu, který hraje klíčovou roli také v následujícím rozboru jeho koncepce cizince, a sice ke konstituci

---

<sup>4</sup> Pro doplnění ještě uvedme, že kromě Umweltu a Mitweltu Schutz rozlišuje také Vorwelt (svět předchůdců) a Folgewelt (svět následovníků) jako další složky multiplicitní sociální reality, což ale z hlediska našeho zájmu není tolik podstatné

smyslu a vědění ve vědomí ovlivňující sociální jednání. Jak jsme si ukázali, pro Schutze není sociální realita homogenní, ale vykazuje strukturní rozmanitost. Tato struktura určuje významy, které v jednotlivých regionech světa vytváříme. Schutz (1967: 139) k tomu poznamenává: „Každý z regionů sociálního světa v sobě zahrnuje svůj vlastní způsob prožívání a vlastní způsob porozumění subjektivních zkušeností s druhými.“ Tyto regiony, ale

především Umwelt a Mitwelt, se liší 1. specifickým prožitkem druhého člověka, 2. postojem k němu a 3. odpovídajícím praktickým vztahem, projevujícím se v jednání. (Nohejl 2001: 65)

Společným jmenovatelem rozdílů mezi jednotlivými regiony je míra anonymity prožívání a porozumění. Pro Schutze je každý sociální význam vytvářen v rámci kategorií důvěrnosti a cizosti. Vysoká anonymita vztahů ve světě mých současníků je důsledkem nezkušenosti s podobností mého vědomí a myšlení s vědomím a myšlením současníků, jež vede k vyšší závislosti na depersonalizovaných, připsaných, obecných a typifikovaných formách významu. (Schutz 1962: 71-72). Interpretace významu jednání současníků tak může probíhat pouze na vytvořeném ideálně-typickém základě.

Ideální typy jsou pro Schutz (1962: 73) typifikované významy, jenž slouží jako návod („kuchařka“) k interpretaci jednání. Ačkoliv termín ideální typ převzal Schutz od Webera, dává mu zcela odlišný význam. Schutzovi je cizí Weberovo pojetí ideálních typů, které vychází z koncepce hodnotových cílů jednání odvozených z pochopení historických souvislostí adekvátních příčin a signifikantních následků. (Zanet 1980: 1192) Místo toho Schutz „redukuje historii na subjektivní pole zkušeností, na kategorie důvěrnosti a anonymity.“

Je třeba se však vyvarovat mylného závěru, že ideálně typické je jednání orientované pouze „na ně“. Každý sociální vztah, ať už náš vztah, nebo vztah k nim v sobě obsahuje jistou typickost. Schutz neříká, že různé



typy jednání jsou založené na různých sociálních významech. Každé sociální jednání v sobě zahrnuje komplex významů, pouze čím větší je sociální distance v sociálním vztahu, tím jsou významy a de facto i jednání typičtější a anonymnější.

Důvodem, proč je každý sociální vztah svým způsobem typický, je fakt, že velkou roli ve vztahu hraje jazyk. Jazyku jako symbolickému systému v souvislosti s konstitucí smyslu jednání věnuje Schutz velkou pozornost, zřejmě i díky jeho osobní zkušenosti s emigrací do Spojených států, v níž musel přestat hovořit svým mateřským jazykem, tedy německy. Velice známá je v této souvislosti Schutzova pasáž, v níž píše: „Abychom mohli svobodně ovládat jazyk a věděli se správně vyjadřovat, musíme umět v daném jazyce psát milostné dopisy; musíme se naučit, jak se modlit a klít a jak říkat věci s každou nuancí přiměřenou danému adresátovi a dané situaci.“ (Schutz 1964: 101) Umět se orientovat ve věcech a vědět, jaké typické významy jim připadají, je bezproblémové pouze v mateřské řeči a čím omezenější je náš slovník, čím nejasnější jsou naše významy slov a čím nejistější naše schopnost číst a psát, tím složitějším procesem se stává, jinak naprosto samozřejmá, tvorba významu. (Rogers 2000: 373-374)

Na základě znalosti jazyku lidé dávají věcem smysl a rozumí jim. Zároveň je jazyk nejdůležitějším prostředkem typifikace a anonymizace. „Jazyk mé zkušenosti typizuje a umožňuje mi, abych je utřídil do široce vymezených kategorií, kterým mohu porozumět nejen já, ale i ostatní lidé. Jazyk tyto zkušenosti současně s tím, jak je typizuje, rovněž anonymizuje, protože typizovaná zkušenost může být v zásadě sdílená kýmkoliv, kdo spadá do téže kategorie.“ (Berger, Luckmann 1999: 44) Tato schopnost jazyka typifikace a anonymizace v člověku prohlubuje pocit jistoty a samozřejmosti orientace v každodenním světě. Tento přirozený postoj ke světu je dán tím, co lidé běžně nazývají zdravým selským rozumem a co Schutz pojmenovává jako příruční zásobu vědění (Rogers 2000: 374).

Individuální příruční zásoba vědění (individual stock of knowledge at hand) zajišťuje, že zvládneme každodenní aktivity bez jakýchkoliv pochybností podle daných významových vzorců jednání, které máme osvědčené na základě minulých zkušeností se stejným typem jednání a jeho významem. Každá zásoba vědění je přitom uspořádaná podle relevancí. Schutz totiž předpokládá, že „vnímání, přestože jde o automatický a podvědomě uskutečňovaný proces, zahrnuje výběr.“ (Nohejl 2001: 78) Tento výběr závisí jednak na praktických zájmech, tak zároveň na celkovém postavení ve společnosti. (Berger, Luckmann 1999: 49-50) Vědět, co je v daném prostředí a dané situaci relevantní z hlediska mého jednání je velmi důležité pro udržení si neproblematičnosti příruční zásoby vědění. Zároveň to předpokládá znalost distribuce sociální zásoby vědění, abych mohl mít alespoň „obecné povědomí o tom, jaké typy vědění mohu očekávat u určitých typů jedinců.“

### *1.1.2. Epistemologie cizince: cizinec jako sociolog*

Schutzova esej o cizinci byla poprvé otištěna v roce 1944 v *American Journal of Sociology* pod názvem: *The Stranger: An Essay in Social Psychology*. Není bez zajímavosti, že Schutz považuje tuto esej za sociálně psychologickou. Sociálně psychologický rozměr lze vyčíst z celého jeho díla. Ačkoliv je Schutz považován za zakladatele fenomenologické sociologie, můžeme se často setkat s kritikou na adresu jeho příliš subjektivistických závěrů. Mezi největší kritiky v tomto směru patřil Parsons, který považoval Schutzův radikální subjektivismus a jeho analýzu vědomí za spekulativní a tudíž nevhodnou a neúčinnou pro sociologii<sup>5</sup>. Schutzovi bylo často vytýkáno, že jeho sociální teorii nelze považovat za sociologickou v pravém smyslu slova, jelikož, jak konstatuje

---

<sup>5</sup> Více o kritice Schutzovy sociologie viz. Nohejl 2001, kap.5, 91-103.

např. Alijevová (1985: 78), „není schopná vyrovnat se s množstvím specifických sociálních vztahů, útvarů a struktur, pro které měla tradiční sociologie alespoň pojmenování. Jedná se o pojmy interakce, soudržnosti, konfliktu, stratifikace, rodiny, třídy, moci, ideologie, sociální struktury apod.“ Podobným způsobem argumentuje i Nohejl (2001: 38-39), když o Schutzově kritice Webera – odkazující na Ritzera – soudí, že se týká velmi marginálních oblastí Weberova díla a nezajímá se o nejdůležitější část Weberova díla, jimiž byla sociologie náboženství, politická sociologie a teorie byrokracie. Zatímco Schutz se nejvíce zajímal o individuální jednání a koncepci vědomí, Weber se o jednání zajímal především v souvislosti jeho dopadu na sociální struktury než v souvislosti se založením jednání ve vědomí. (Ritzer, dle Nohejl 2001: 39)

O postavení Schutzovy teorie v rámci sociologie se ještě ne chvíli zdržíme a sice ještě z jiného důvodu, o kterém se často, i díky jeho koncepci cizince, hovoří. Ať již souhlasíme s Schutzovými kritiky nebo nikoliv, časem se ukázalo, že největší přínos pro sociologii měla Schutzova fenomenologická sociální teorie v reflexi vědění sociálních věd, což inspirovalo mnoho dalších sociologů k analýze tzv. „sociologie sociologie.“ (Alijevová 1985: 80). Tato inspirace spočívala v přesunutí zájmu z analýzy „reálných společenských staveb“ k tomu, „jak lidé (případně sociologové mezi nimi) konstruují anebo konstituují sociální svět prostřednictvím svých každodenních interpretací.“

Pochybnosti o možnosti a relevantnosti subjektivistického základu sociálních věd vedly mnoho autorů k zásadní otázce, a sice: „Je fenomenologická sociologie skutečnou sociologií, chápanou jako specifická teoreticko-empirická věda? (Alijevová 1985: 76) Alijevová považuje Schutzovu fenomenologicky založenou sociální teorii za metodologickou, nikoliv substantivní, jelikož věnuje hlavní pozornost „filozoficko-epistemologickému zdůvodnění sociální vědy.“ Je pravdou, že podobně jako Garfinkelova etnometodologie, který považuje Schutze ze

hlavní myšlenkový zdroj, směřuje fenomenologická sociologie k rozvinutí specifické metody, „s jejíž pomocí by bylo možné zkoumat objektivním způsobem subjektivní smysl sociálního jednání tak, aby se myšlené objekty sociálních věd shodovaly s myšlenými objekty zdravého rozumu.“ (Hubík 1999: 125)

Taková fenomenologická metoda musí podle Schutze splňovat tři základní podmínky – postuláty: 1. postulát adekvátnosti, 2. postulát subjektivní interpretace a 3. postulát logické shody. Smyslem postulátu adekvátnosti je, aby existovala „shoda konstruktů na úrovni životního světa s konstrukty vědce.“ (ibid.). Postulát adekvátnost tudíž zaručuje objektivitu vědeckého poznání, stejně tak jako postulát logické shody, který na úrovni životního světa není uplatňován. Přesto musí každá vědecká teorie „odkazovat na subjektivní smysl jednání lidských bytostí, z něhož vzniká sociální realita“, jak to formuloval Schutz (1962: 246) ve svém postulátu subjektivní interpretace.

Základní Schutzův postoj k vědeckému zkoumání, který formuloval v těchto třech postulátech, bychom mohli souhrnně nazvat „epistemologií cizince“. Ze sociologa se stává cizinec, který „cestuje“ mezi významy životního a vědeckého světa. (Hubík 1999: 126) Sociolog jako cizinec podle Schutze překonává rozpor mezi subjektivitou životního světa a objektivitou vědeckého světa. Cizincem se stává přesně v intenci Husserlovy koncepce epoché, tudíž že „uzávorkovává“ jak vědecké konstrukty, které nevycházejí z reality životního světa a tudíž jsou v rozporu s postulátem subjektivní interpretace, tak také zásobu příručního vědění a sociálně přirozený postoj vytvářející konstrukty životního světa. Americký fenomenolog a Schutzův žák M. Natason užívá pro metodu „uzávorkování“ termín odcizování (*strangeness*) zkušeností, což pro fenomenologii znamená „transformaci povědomého na podivné, aby mohla přehodnotit samozřejmé věci a postřehnout jejich nevšední vlastnosti.“ (Alijevová 1985: 71)

Schutzův esej o cizinci se často stával inspirací k rozvinutí diskuze ohledně role sociologa při své vědecké práci. V našem prostředí stojí za zmínku především kapitola „Cizinec jako sociolog: sociolog jako cizinec“ v Dismanově metodologické učebnici sociologie. Disman, sám emigrant, s pomocí Schutzovy koncepce cizince poměrně lapidárním způsobem, přesto velmi přesně, vysvětluje pozici sociologa ve výzkumu, která je charakteristická tím, že se snaží proniknout do kultury, která mu není vlastní. (Disman 1998: 326-361) Variace na podobné téma je Mertonova polemický příspěvek k problému dvou odlišných epistemologicko-metodologických východisek sociologie vědeckého poznání („Insiders“ a „Outsiders“) Merton jako příklad sociologů „outsiderů“ uvádí Simmela a Schutze, kteří oba ve svých východiscích přijali roli cizince, „který se stále přesouvá.“ (Merton 1972: 32). Jak Simmel, tak Schutz považují takový přístup za objektivní, jelikož „objevují v neznámé skupině to, co je pro ni důvěrně známé a jsou nuceni klást otázky pro výzkum, které by se insider zřejmě nikdy nepoložil.“ (Merton 1972.: 33)

### *1.1.3. Cizí Lebenswelt: cizinec jako člověk bez minulosti*

Jak jsme již uvedli výše, určitá část Schutzovy fenomenologie, která se týká individuálního jednání a koncepce vědomí, se pohybuje na hranici mezi sociologií a sociální psychologií, což bezesbytku platí i o jeho koncepci cizince. Schutz prezentuje esej o cizinci na pozadí jeho obecné teorie interpretace, přičemž říká, že jeho cílem není pojednat o procesu sociální asimilace, jako je tomu například v případě Parkova marginálního člověka, ale vysvětlit z pozice cizince jeho situaci prvotního střetávání se

s referenční skupinou, ve které sám sebe nachází, a snahy interpretovat (pro něj nové) kulturní vzorce této skupiny. (Schutz 1944: 499) Tato situace, která si vyžaduje zvláštní pozornost, podle Schutze předchází samotné asimilaci, která není možná bez modifikace cizincových orientačních a interpretačních schémat. Esej o cizinci tudíž reflektuje Schutzův hlavní záměr vysvětlit sociální jednání z hlediska konstituce smyslu odehrávající se ve vědomí individua.

Cizince Schutz definuje jako člověka, „který se snaží být trvale přijatý nebo alespoň tolerovaný skupinou, do které vstupuje.“ (ibid.) Schutz především předpokládá, aniž by se však o tom explicitně zmínil, že cizinec neměl dříve se členy skupiny, do které vstupuje, žádný kontakt. Jedná se tedy pro něj o nový svět. Novým světem je přitom každý Mitwelt, každý svět současníků, se kterými neměl cizinec vzájemný sociální (náš) vztah tváří v tvář. Klasickým příkladem Schutzova cizince je imigrant a to nejen z důvodu osobní Schutzovy zkušenosti s emigrací, ale také díky tomu, že jakákoliv jiná snaha o vstup do referenční skupiny nenaráží na takovou krizi, jejíž řešení si vyžaduje celkovou proměnu orientačních a interpretačních schémat, jako v případě příchodu do cizí země.

Opakem cizince je člověk, „který žije svůj každodenní život ve skupině svých spolubližních.“ (ibid.) Každodenní život každého člověka, dříve než se stane cizincem, je určován kulturními vzorci (cultural pattern), které jsou platné pro svět jeho spolubližních. Kulturní vzorce platné pro život ve světě spolubližních obsahují pro danou skupinu specifické hodnocení, instituce a systémy orientace a vedení (jako jsou zvyky, morálka, zákony, tradice, móda apod.) Zatímco sociální vědec se od těchto kulturních vzorců, které determinují jeho přirozený postoj, musí oprostit, aby se z něho mohl stát nezainteresovaný pozorovatel sociálního (životního) světa, běžný člověk nevnímá svět z odstupu jako pozorovatel, nýbrž je plně zaujat a pohlcen jednáním ve světě odvíjející se od kulturních vzorců. Opět se zde setkáváme se Schutzovou dichotomií životního a

vědeckého světa. Jednání sociálního vědce je racionální, jelikož je reflexivní, založené na analýze minulých skutků podle vědeckých pravidel „koherence, konsistence a analytické konsekvence.“ Životní svět se tak stává pro vědce „objektem jeho myšlení.“ (ibid.: 500) Oproti tomu jednání spojené s aktivitami našich-vztahů je vždy tváří v tvář a působí v něm „nereflektovaná zkušenost a nereflektované vědění.“ (Hubík 1999: 125)

Vědění běžného člověka o životním světě, pokud se stane předmětem jeho reflexe, je spíše než racionální intencionální, a sice ve smyslu pragmatickém nebo utilitaristickém, jelikož je strukturováno podle principu relevance k jeho jednání (*relevance to his actions*). (Schutz 1944: 500) Schutz v tomto bodě kombinuje Husserlovu myšlenku horizontu s pragmatickým myšlením Johna Deweyho a Williama Jamese. Pro Husserla má každý prožitek svůj aktuální a potencionální modus. Každý potencionální modus vytváří „prostor možných aktualit“, nebo-li horizont světa. „Zakoušená věc tvoří jádro ... zkušenosti, kolem níž se člení prostor podle blízkosti a dálky. Svět je tak pro nás dán vždy v zaměření na konkrétní jsoucno, které vystupuje do aktuality z pasivního, neaktuálního pozadí.“ (Nohejl 2001: 31) Schutz z této myšlenky horizontu světa vyvozuje praktický závěr, že člověk stojící v centru životního světa se nejvíce zaujímá o věci, které jsou nejbližší jeho dosahu a na něž nejvíce upírá svou pozornost v jednání. Tato zaměřenost vědění se navíc projevuje tak (a zde se Schutz odvolává na Deweyho), že: „se člověk zaměřuje na ty prvky vědění, které mu slouží jako prostředky a cíle pro jeho ‘užitek a potěšení’, pro potvrzení jeho úmyslů a pro překonávání překážek.“ (Schutz 1944: 500)

Jestliže vědění běžného člověka závisí na relevanci k jeho jednání, znamená to, že různým stupňům relevance odpovídají různé stupně vědění. Schutz (ibid.) rozlišuje dva základní typy vědění, které přebírá od Williama Jamese: „*knowledge of acquaintance* a *knowledge about*.“ První typ vědění bychom mohli přeložit jako „znalost něčeho“, zatímco druhý

typ jako „vědění o něčem“.<sup>6</sup> Tato typologie slouží Schutzovi k tomu, aby ukázal, že čím více relevantní je určitá znalost věci pro naše jednání, tím je toto vědění přesnější a hlubší a naopak. Vědomost o světě mých současníků (Mitweltu) je tudíž velmi povrchní, jelikož ji potřebuji ke svému každodennímu životu jen velmi málo. Toto vědění není konfrontováno z bezprostřední zkušenosti tváří v tvář a podléhá typizacím vytvořených v rámci světa mých spolubližních.

Schutz se tedy snaží ukázat, že člen společnosti, na rozdíl od sociálního vědce, „seskupuje vnímaný svět kolem sebe jako sféry své dominance. Zajímá se hlavně o sféry, které jsou v jeho skutečném, nebo potencionálním dosahu. To, co potřebuje, je jen znalost relevantních elementů.“ (Disman 1998: 327) Jeho znalost je tudíž, v kontradikeci ke znalosti sociálního vědce, inkohorentní, jen částečně jasná a plná protikladů. Přesto se nedá říci, že by jednání člověka založené na takovéto znalosti, bylo nelogické. Schutz (1944: 501) upozorňuje, že se zde nejedná o logiku vědy, ale logiku každodenního života, která vykazuje pro jednajícího „dostatečnou koherenci, jasnost a konzistenci na to, aby s velkou pravděpodobností komukoliv z vlastní skupiny rozuměl a aby mu bylo rozuměno.“

Schutz toto vědění o každodenním životě ve vlastní skupině pojmenovává „myšlení jako obvykle“ (*thinking as usual*) Je to vědění závislé na kulturních vzorcích vlastní společnosti, které je bráno jako samozřejmé (*taken for granted*) a bezproblémové. Zároveň vytváří „důvěryhodné recepty (*recipes*) pro interpretaci sociálního světa a pro takové zacházení s předměty a lidmi, které znamená dosažení nejlepších možných výsledků v dané situaci s minimálním nasazením a bez nechtěných důsledků.“ (ibid.)

---

<sup>6</sup> Jak ukazuje Merton (1972: 41), lingvistický rozdíl mezi exaktní znalostí (která je v němčině vyjádřena slovesem *kennen* a v češtině slovesem *znát*) a mezi povrchním věděním (v němčině *wissen*, v češtině *vědět*) je běžný pro všechny nejužívanější jazyky.



Schutz (ibid.: 502) vyjmenovává čtyři základní předpoklady pro udržení si myšlení jako obvykle: 1. svět zůstává a bude i nadále stejný jako doposud, což znamená že naše předchozí zkušenost s řešením problémů je dostačující pro zvládnutí stejných situací v budoucnu, 2. můžeme se spolehnout na vědění, které jsme získali od našich rodičů, učitelů a jiných autorit, z přejatých tradic a zvyků, třebaže nejsme srozuměni s jeho původem a pravým významem, 3. k zvládnutí nových událostí v životním světě je potřeba mít o nich alespoň základní informace (*knowledge about*) a 4. ani systém receptů ani předpoklady myšlení jako obvykle nesdílíme sami, nýbrž vždy spolu s našimi spolubližními.

Takto fungující systém kulturních vzorců se rozpadá ve chvíli opuštění vlastní společnosti (in-group). Tradiční kulturní vzorce cizince, nebo můžeme říct dosavadní způsob života (jejich vzorce a recepty), se dostávají do konfliktu s odlišnými vzorci společnosti, do které cizinec vstupuje, a stávají se problematickými, jelikož ztrácejí, na základě minulých zkušeností ověřenou a pro něj do té doby univerzální platnost. Právě absence minulých zkušeností s členy nové společnosti dělají z cizince „člověka bez minulosti.“ „Cizinci totiž nepatří k historické tradici, ve které byly tyto vzorce a recepty formovány. Nesdílí minulost těch, kteří je běžně používají.“ (Radimská 2001: 65)

Kulturní vzorce nové společnosti jsou pro cizince předmětem jeho zájmu a myšlení pouze v případě, je-li vůči společnosti v roli nezainteresovaného pozorovatele. V takovém případě existují dvě možnosti. Buď je pozorovatelem sociální vědec a zkoumá pro něj cizí kulturu v rámci logiky vědy, o jejichž pravidlech jsme se zmínili výše, anebo je oním pozorovatelem člověk jednající podle logiky zdravého selského rozumu, což neznámá nic jiného, než že interpretuje kulturní vzorce cizí společnosti v pojmech jeho myšlení jako obvykle, tedy v kulturních vzorcích své domácí společnosti. Schutz na tomto místě velmi přesně a přitom nezaujatě - v souladu s jeho teoretickým a pojmovým rámcem a v souladu s jeho rolí sociologa cizince - popisuje

sociální jev, který sociologie definuje jako etnocentrismus. (Disman 1998: 332)

Pokud se však cizinec snaží usadit v nové společnosti, stává se součástí světa, pro které je dominantní přítomné zainteresované jednání, nikoliv reflexe. Současně s tím, jak se mění cizincův přístup k nové společnosti, mění se i systém relevance, stejně jako typ vědění potřebný pro dobrou orientaci v novém prostředí. Starý typ vědění o cizí skupině vychází z představ a názorů (beliefs), zatímco nový typ vědění vychází již z prvních zkušeností a obeznamováním se skupinou, do které vstupuje. Schutz přesvědčivě ukazuje, že obraz cizí skupiny, složený z přijatých typologií, se stává pro cizince nevyhovující, jelikož neslouží jako návod pro interakci, nýbrž jako interpretační schéma přijaté členy vlastní skupiny bez toho, aby bylo ověřováno v interakci se skupinou, na níž se tento obraz vztahuje. Teprve v cizincově kontaktu s cizí skupinou se ukazuje, že takový obraz je plný předsudků a neporozumění.

Obraz cizí skupiny je samozřejmě součástí přirozeného postoje člověka obklopeného svými spolubližními. V okamžiku navázání sociální interakce s cizí skupinou se začíná bortit cizincův přirozený postoj a myšlení jako obvykle jako domeček z karet. Přichází něco jako kulturní šok. Cizinec objevuje, že jeho představy se velmi lišily od zjevné skutečnosti a začíná ztrácet důvěru ve své orientační a interpretační schéma, které se najednou stalo nesamozřejmé a problematické. Radimská (2001: 66) velice výstižně ukazuje, že jednou ze základních charakteristických vlastností cizince je to, že nerozumí. Nejenže dosavadních zkušeností pro cizince ztratily svůj význam, jelikož v interakci s novým sociálním prostředím nemají žádnou hodnotu, ale zároveň „ztrácí i schopnost automatického porozumění sociálnímu světu... Dříve nepochybné návody, vzorce a recepty pro pochopení životního světa jsou náhle neužitečné.“

Dezorientaci v novém prostředí způsobuje cizinci i nepříjemný fakt ztráty původního statusu. (Schutz 1944: 504) Zatímco ve své vlastní skupině měl pevně stanovenou pozici, svůj střed světa, od něhož se odvíjelo jeho způsob jednání a systém relevance, v novém prostředí se z něj stává „outsider“, kterému není umožněno vnímat sám sebe jako střed svého sociálního okolí.

Ztráta statusu má samozřejmě i své psychologické důsledky, o kterých sice Schutz nehovoří, ale které mohou způsobit krizi identity a sebevědomí. Tento stav outsiderství může být umocněn, pokud se cizinec ocitne v jiné zemi, neschopností ovládat cizí jazyk. Naučit se cizí jazyk totiž neznamena jenom naučit se slovíčka a gramatiku. Obojí se dá naučit i doma ve škole a nemusí přitom navštívit zemi, ve které se příslušný cizí jazyk používá. Schutz vyjmenovává řadu faktorů, bez jejichž ovládnutí se nikdy cizí jazyk nemůže stát našim druhým „mateřským“ jazykem a jejichž znalost si vyžaduje dlouhý pobyt v cizí zemi. Naučit se v cizím jazyce myslet, snít, psát milostné dopisy, znamená poznat všechny konotace, významy, jemnosti každého slova či věty, znát idiomy, technické výrazy a žargóny, číst literaturu a vidět filmy v daném jazyce, apod. Schutz dále vysvětluje, že každé slovo či věta mají „lem“ (*fringe*): „atmosféru, spojující je s minulostí, s prostředím, s emocionálními hodnotami a iracionálními implikacemi.“ (cit. dle Disman 1998: 330) Všechny tyto faktory jsou přístupné pouze členům společnosti, kteří daným jazykem hovoří. Pouze oni mohou ovládat jazyk tak, aby se stal nedílnou součástí jejich myšlení jako obvykle.

Cizinec se stává outsiderem ještě z jiného důležitého důvodu. Jedním z mnoha aspektů jeho outsiderství je ztráta jednoty a celistvosti jeho kulturních vzorců a receptů. Tento fakt má velice vážné sociální důsledky, který se projevuje tím, že členové společnosti vnímají cizincovo chování jako „divné“ a nepochopitelné. Cizinec je zvláštní (*strange*) v pravém smyslu slova. „Žádná sociální situace v nové společnosti pro něj (cizince – D.K.) není samozřejmá, o každé musí vědomě přemýšlet, zkoumat ji

krok za krokem. Potřebuje vysvětlit každý prvek nové situace. Musí si situaci stále znovu definovat, přičemž jeho definice bude velmi často mylná. Jeho chování se pak členům skupiny jeví jako podivné, nepochopitelné, jiné, a tato jinakost je vnímána jako jeho neochota přizpůsobit se, stát se jedním z nich.“ Radimská (2001: 66-67)

Cizinec se chová divně, jelikož zpochybňuje typičnost a samozřejmost jednání členů společnosti, kterému nerozumí. Cizinec má odlišný systém relevance, který si vyžaduje explicitní znalost a tedy pátrání po smyslu dění věcí tam, kde postoj ostatních členů vykazuje svou typičnost a anonymitu a kde jejich přirozený postoj je založen na důvěře v efektivitu receptů jednání. „Pro cizince jsou relevantní jiné věci než pro člena společnosti. Pro člena člověk jednající v sociální situaci provádí pouze typickou funkci. Pro cizince je ten jednající vždycky individuálním jedincem.“ Z tohoto konstatování vyplývá jeden důležitý závěr a totiž že: „cizinec není schopen rozlišit mezi typickým a individuálním.“ (Disman 1998: 331)

Tím, jak se Schutz blíží k závěru svého eseje, cítíme, jak roste etický rozměr jeho koncepce cizince, aniž by se přitom vytratila návaznost na jeho obecnou teorii interpretace a sociálního jednání. Schutz v závěru pojmenovává dva důležité aspekty cizincova postoje k referenční skupině, které často narážejí na nepochopení ze strany členů této skupiny. Prvním aspektem je cizincova objektivita. Podle Schutze (1944: 507) není tato objektivita, projevující se v určitém kritickém odstupu vůči kulturním vzorcům skupiny, způsobena až tak přetrvávajícím zvykem hodnotit vzorce podle interpretačních schémat svého původního přirozeného postoje, jako spíše „potřebou získat plnou znalost všech prvků kulturních vzorců referenční skupiny s maximální podrobností takového vysvětlení, které členové nepotřebují. Hlubší důvod pro jeho objektivitu však tkví v jeho trpkých zkušenostech s omezeními jeho myšlení jako obvykle, které ho naučily, že může ztratit svůj status, svá pravidla vedení a

dokonce svou historií a že takzvaně normální způsob života je vždy daleko méně samozřejmý, než se jeví.“

V takovém postoji cizince vůči skupině lze zároveň spatřit neporozumění ze strany jejich členů, které vede k jejich etnocentrickému postoji vůči cizinci. (viz Disman 1998: 334) Tyto zárodky etnocentrismu domácí skupiny mohou být ještě posílněny, když si uvědomíme, že cizinci je kromě objektivit vlastní také určitá nelobalita s kulturními vzorci skupiny. „Cizinec je považován za nevděčníka, jelikož odmítá přijmout kulturní vzorce, jež mu mohou poskytnout ochranu, za vlastní. Člen domácí skupiny prostě nechápe, že kulturní vzorce, které jemu samotnému dávají jistotu útulku, jsou pro cizince bludištěm, ve kterém ztratil orientaci a směr.“ (Schutz, cit. dle Disman 1998: 334) Schutz tedy v závěru ukázal, že cizincův postoj k nové společnosti, ač se jeví jejím členům jako nevděčný, je důsledkem rozpadu systému orientace a interpretace životního světa, který vede k tomu, že cizinec zpochybňuje kulturní vzorce, které se členům jeví jako nezpochybnitelné.