

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky
Filosofie

Bakalářská práce

Šimon Kinc

Zkušenostní typy u Alfreda Schütze: Mezi Husserlem a fenomenologickou sociologií

Experiential types in Alfred Schütz:
Between Husserl and Phenomenological Sociology

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem svou bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a že práce ani její části nebyly použity v rámci písemných prací mého studia či k získání jiného titulu.

V Praze, dne 11. ledna 2024

.....

Šimon Kinc

Poděkování

Děkuji doc. Jakubu Čapkovi, Ph.D. za ochotu, vstřícnost a inspirativní námitky i rady, které se staly hnací silou této práce. Velký dík vzdávám rovněž doc. Jiřímu Nekvapilovi, CSc., jehož přednáškám ze sociolingvistiky a pragmatiky vděčím za mnohé podněty. Živnou půdou této práce bylo kreativní prostředí Filozofické fakulty ve Freiburgu v Br., kde jsem napsal velkou část této práce, a zejména pak mé domovské FF UK. Za podporu a oporu při psaní práce děkuji své partnerce, rodině a blízkým.

Klíčová slova

zkušenostní typy – typizace – Husserl – Schütz – fenomenologická sociologie – epistemologie – kategorie – genetická fenomenologie – smysl – každodennost

Key words

experiential types – typification – Husserl – Schütz – phenomenological sociology – epistemology – categories – genetic phenomenology – meaning – everydayness

Abstrakt

Edmund Husserl se ve své filosofii vrací k otázce obecnin, ty dělí na empirické (jež jsou výsledkem zobecnění a neplatí zcela univerzálně) a eidetické (mající univerzální platnost). Jeho žák Alfred Schütz toto rozdělení zpochybňuje a ukotvuje empirické předpredikativní obecniny, které nazývá *typy*, ve strukturách intersubjektivní zkušenosti jedince ve *světě našeho života*. Jedná se o radikalizaci už tak radikálního husserlovského principu fenomenologického empirismu nebo naopak o jeho zpochybnění? Tak či onak, Schützova teorie typů a typizace je pevně spjatá s fenomenologickými strukturami vědomí, času, smyslu, sociality či zkušenostních horizontů. Vliv této teorie se dá sotva přecenit – umetla totiž cestu fenomenologicky orientované sociologii, v jejímž rámci hraje typizace a její pojmové potomstvo jak roli vědecké metodologie, tak předmětu. Pro sociology, kteří se k Schützovi odkazují, jako jsou například T. Luckmann nebo H. Garfinkel je tak ústřední otázkou to, jakým způsobem lidé jakožto aktéři kategorizují svůj svět.

Tato práce má za cíl popsat vznik Schützovy teorie typů z Husserlova fenomenologického empirismu, vysvětlit její spojitost s dalšími centrálními fenomenologickými pojmy a nastínit její zásadní charakter pro změnu pojmů kategorie, smyslu a rozumění v moderní sociologii a filosofii.

Abstract

Edmund Husserl returns in his philosophy to the question of general concepts, dividing them into empirical (which are the result of generalizations and do not apply universally) and eidetic (having universal validity). His student Alfred Schütz challenges this division and anchors empirical pre-predicative categories, which he calls *types*, in the structures of the intersubjective experience of the individual in the *lifeworld*. Is this a radicalization of the already radical Husserlian principle of phenomenological empiricism or, on the contrary, a questioning of it? Either way, Schütz's theory of types and typification is firmly tied to the phenomenological structures of consciousness, time, meaning, sociality, or horizons of experience. The influence of this theory can hardly be overestimated, for it paved the way for a phenomenologically oriented sociology in which typification and its conceptual offspring play the role of both scientific methodology and object. For sociologists who refer to Schütz, such as T. Luckmann or H. Garfinkel, the central question is thus how people as actors categorize their world.

This thesis describes the emergence of Schütz's theory of types from Husserl's phenomenological empiricism, explains its connection to other central phenomenological concepts, and outlines its centrality to the notions of category, meaning, and understanding in modern sociology and philosophy.

Věnováno památce obětí masové vraždy na FF UK.

*„und die findigen Tiere merken es schon,
dass wir nicht sehr verlässlich zu Haus sind
in der gedeuteten Welt. Es bleibt uns vielleicht
irgend ein Baum an dem Abhang, dass wir ihn täglich
niedersähen; es bleibt uns die Straße von gestern
und das verzogene Treusein einer Gewohnheit,
der es bei uns gefiel, und so blieb sie und ging nicht.“*

R. M. Rilke, Die erste Duineser Elegie

*„a také zívá zvíř si už všimla, že nejsme
bezpečně doma v popsáném světě. Snad že
nám zbývá na stráni strom a na ní ho
potkávat denně; nebo ta ulice včera a table
hýčkaná věrnost jistého zvyku, který už zůstal,
protože se mu u nás náhodou líbí.“*

R. M. Rilke, První elegie z Duina (přel. J. Gruša)

Obsah

Úvod.....	8
1 Typ a podstata v Husserlově filosofii.....	12
1.1 Systém obecnin v <i>Idejích I</i>	12
1.2 Ze světa k věcem samým a zase zpátky.....	16
1.2.1 Podstata.....	17
1.2.2 Typ.....	20
1.2.3 Schützova kritika pojmu podstaty.....	22
2 Genetická fenomenologie.....	29
2.1 Základní rysy genetické fenomenologie.....	29
2.2 Horizont.....	36
2.3 Aprezentace.....	39
3 Schützův pojem smyslu: Mezi Weberem a Husserlem.....	43
3.1 Smysl mezi statickou a genetickou fenomenologií.....	43
3.2 Smysl a samozřejmost u Husserla a Schütze.....	44
3.3 Smysl jednání a chování u Webera a Schütze.....	46
3.4 O významu a mínění.....	49
4 Typ a epistemologie světa našeho života.....	52
4.1 Zásoba příručního vědění.....	52
4.2 Relevance.....	54
4.3 Nabytí vědění a typizace.....	56
4.4 Struktura typu mezi známým a neznámým.....	59
4.5 Typičnost a normalita: Schütz a Steinbock.....	59
4.6 Typ a ideální typ: Každodennost a věda.....	62
4.7 Světový čas a společenské typy.....	64
4.8 Problém tvorby zcela nových sociálních kategorií.....	67
4.8.1 Druhy kategorizace: Pasivní, motivovaná a libovolná.....	67
4.8.2 Možnost libovolné kategorizace: Smysluplnost a (inter)subjektivita.....	68
4.8.3 Libovolnost a zkušenost holé kategorizace u Michela Foucaulta.....	72
4.8.4 Nástin fenomenologického řešení: Pragmatické <i>původní založení</i>	74
4.9 Typ a jazyk.....	75
Místo závěru: Odkaz Schützovy teorie typů.....	78
Literatura.....	83

Úvod

„Ústřední sociologický problém – tedy potřeba vysvětlit povahu sociálních jevů obecně – patří do filosofie, (...) tato část sociologie je jakýmsi odloženým dítětem epistemologie.“

Peter Winch¹

Ústřední metatezí této práce je tvrzení, že mezi epistemologií a sociologií je, jak naznačuje uvozující citát Petera Winche, pevný a do velké míry podmiňující vztah, který však bývá oboustranně přehlížen. Sociologické dítě si neuvědomuje své zděděné epistemologické rysy a matka epistemologie odmítá své dcerce vstřípit základy vědecké metody a nestará se o její problémy, které označuje cejchem vědecké či filosofické nedospělosti. Chceme-li se pokusit o rodinné usmíření sociologie a epistemologie, dřív nebo později narazíme na problém kategorizace, jehož objasnění je bytostnou součástí rozpracování jakékoli souvislosti mezi oběma vědami.

Předmět sociologie *par excellence*, svět našeho života, nezakoušíme jako náhodný shluk prožitků, nýbrž jako kategoriální strukturu, které jako takové vždy již nějak rozumíme. Vidíme-li psa, prodavače, starostu, či ženu skákající do vody, *víme* již, co tento jev kategoriálně znamená a zároveň si případně dokážeme povšimnout rysů, které narušují kategoriální řád našeho světa.² Nejen zkušenost, ale i myšlení a – pro sociologii snad nejpodstatněji – jednání jsou soustředěné ve svých druzích (jako je psaní, zdravení přítele atd.). Zkrátka, kategorizovat můžeme cokoli, co můžeme zakoušet. Sociologie sama však toto zjištění zásadnosti kategorií ve vztahu ke světu většinou více nerozpracovává – a nejen pojem kategorie, ale i další epistemologické pojmy (např. významu či srozumitelnosti) pojímá jako cosi daného.³

Kategorizace byla v klasických sociologických teoriích snad pro svou všudypřítomnost brána na lehkou váhu, nicméně právě tato rozšířenost ve všech sférách života člověka nás nutí se touto otázkou zaobírat hlouběji. Protože, jak to pregnantně formuluje George Lakoff, „bez schopnosti kategorizovat bychom nemohli vůbec fungovat, a to ani ve fyzickém světě, ani v sociálním a intelektuálním životě. Pochopení toho, jak kategorizujeme, je klíčové pro jakékoli porozumění tomu, jak myslíme a jak fungujeme, a je tedy zásadní pro porozumění tomu, co nás činí lidmi.“⁴

První asociace týkající se pojmu *kategorie* nicméně nejsou sociologické, nýbrž filosofické. Od dob Aristotelových *Kategorií* byl tento pojem pevnou součástí jakékoli epistemologické teorie. Přes různorodost kategoriálního členění světa zůstalo „od Aristotela až po pozdní dílo Wittgensteina“⁵ veškeré epistemologii jedno společné – kategorie byly vnímány jako nádoby věcí, které mají *jisté společné vlastnosti*. Tak bylo kategoriím všeobecně a neproblematicky rozuměno a taková „klasická teorie kategorií nebyla dokonce myšlena jako *teorie*.

¹ Peter Winch, *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2004), 51.

² Všimneme si například mělčiny pod skokanským můstkem a varujeme skokanku, aby neskákala, protože jí hrozí nebezpečí.

³ Winch, *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii*, 52.

⁴ George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind* (Chicago, London: The University of Chicago press, 1987), 6.

⁵ Lakoff, 6.

Byla ve většině disciplín předávána nikoli jako empirická hypotéza, nýbrž jako nezpochybnitelná definiční pravda.⁶⁶

Nebyl to ale jen Wittgenstein, kdo strhnul oponu apriorně-spekulativní teorie kategorizace, oponu, za níž odkryl doposud neviditelné interakční *jazykové hry*, ve kterých má svůj počátek jakékoli porozumění, včetně porozumění kategoriím. Ve fenomenologické tradici došlo k témuž zjištění – tedy že kategorie se nacházejí nejprve ve zkušenosti přirozeného postoje, z něhož se teprve odvíjí každá vědecká teorie kategorií. Jinými slovy, *díky tomu, že máme kategorie v přirozeném postoji, jsme vůbec schopni rozvíjet kategorie vědecké*. Stárnoucí matka epistemologie tak musela vyrazit hledat svou odloženou dceru, protože (jak už to v rodičovském vztahu ve stáří bývá) vztah podmíněnosti se obrátil a bez vztahu k sociologickému ukotvení základních epistemologických pojmů (jako jsou rozumění, vědění či právě kategorie) by zašly na úbytě nejen tyto pojmy, ale i epistemologie sama.

*

Edmund Husserl ve své *Krizi evropských věd* (1936)⁷ diagnostikoval příčinu dlouhodobé nemoci západní vědy – odtrženost od zkušenosti světa v přirozeném postoji. Nezohlednění světa přirozeného postoje ve vědeckém zkoumání se týká i kategorií. Husserl zde zavádí pojem *typu*, kterým označuje kategorie, v nichž se nám v přirozeném postoji jeví svět. Přirozený svět se jeví typizovaně, Husserl zadává budoucím fenomenologům úkol tento objev hlouběji prozkoumat: „Tato typika by vlastně mohla být učiněna tématem zkoumání speciální vědy, ontologie přirozeného světa čistě jako světa zkušenosti (...) bez jakéhokoli transcendentálního zájmu, tedy v ‚přirozeném postoji‘.“ (KEV, § 51).

Husserl sám se ani ve svém pozdním posmrtně vydaném díle *Zkušenost a soud* (1939)⁸ do plnění tohoto herkulovského úkolu nepouští. Zato se pokouší nalézt původ epistemologických a zejména logických pojmů ve sféře přirozeného postoje. Typ zde vystupuje jako základ pozdějších – eideticky očištěných – pojmů vědy, a – jak bude v této práci patrné – Husserl si již plně uvědomuje závislost mnoha vědeckých pojmů na typech běžného života, což je ono zjištění, které Winch či Lakoff připisují teprve Wittgensteinovi.⁹

Ve svém *Erfahrung und Urteil* Husserl sice napomáhá epistemologii najít opuštěnou dceru, ale zdařilo se mu to jen zčásti. Odkaz k přirozenému postoji je jako vzpomínka na přibližné stáří dcery, možná i nalezení jejích přítelkyň. Husserlova zkoumání ale v žádném případě nezkoumají možnost sociálního původu kategorií. To činí až vídeňský rodák a Husserlův následovník Alfred Schütz, jemuž vztah mezi epistemologií a sociologií ležel na srdci jako málokomu. Již ve své *Smysluplné výstavbě sociálního světa* (1932)¹⁰ se pokouší ukotvit Weberovy

6 Lakoff, 6.

7 V následující práci, pokud nebude uvedeno jinak, pracujeme zejména s českým překladem, který značíme zkratkou KEV: Edmund Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*, Vyd. 2., (repr. 1. vyd.) (Praha: Academia, 1996).

8 Do češtiny nepřeložené dílo překládáme z německého originálu a značíme zkratkou EU. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Prag: Academia, 1939).

9 Winch, *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii*, 36ff. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*, 6.

10 „Smysluplná výstavba sociálního světa: úvod do rozumějící sociologie“ je do češtiny bohužel rovněž nepřeložené dílo, které svým názvem explicitně odkazuje k vídeňskému kroužku a knize Rudolfa Carnapa „Logická výstavba světa“ (*Der logische Aufbau der Welt*), od které se chce Schütz distancovat svou sociologickou teorií rozumění světu. Podtitul pak přirozeně odkazuje k Schützově největší sociologické inspiraci – rozumějící sociologie Maxe Webera. Dále užíváme vlastního překladu a značíme zkratkou SA. Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, 7. Aufl., Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 92 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016).

pojmy smyslu a rozumění v Husserlově fenomenologické epistemologii, což v rámci naší alegorie můžeme vylíčit jako návrat sociologie k mateřskému prsu epistemologie. Teprve v posmrtně vydaných *Strukturách světa našeho života* (1975)¹¹ se jednou z jeho centrálních teorií stane rozvinutí pojmu typu, pojmu, kterým sociologie může dopomoci uzdravení své churavějící matky.

Schütz, jak se ve své práci pokusím dokázat, nabízí zevrubnou analýzu kategorií světa našeho života, která dovoluje začlenit habituální jednání do weberovské sociologie a husserlovské fenomenologii umožňuje legitimizovat vztah mezi vědeckými kategoriemi a typy každodenní zkušenosti. Schütz totiž zručně kombinuje Weberův vědecko-teoretický pojem *ideálního typu* s Husserlovým zkušenostním pojmem *typu* a s kriticky nahlíženým dědictvím obou staví svébytnou sociologickou teorii. Ujímá se tak úkolu rozvinout *ontologii světa našeho života*¹² a tento úkol pojímá sociologicky – jeho zkoumání jsou však veskrze teoretická, neboť různorodý empirický obsah typů nemění nic na jejich univerzálnosti mezi lidmi.¹³

*

Alfred Schütz¹⁴ svou cestu k Husserlově filosofii nazývá „*velmi nezvyklou*“¹⁵, čemuž se dá lépe porozumět, jakmile Schütz jedním dechem dodá, že Husserl nabízí filosofické ukotvení pro sociologii Maxe Webera, která dle něj nabízela všechny praktické nástroje pro Schützův vědecký záměr, tj. sociologický výzkum.¹⁶ Snad i díky tomuto úmyslu a díky Schützově formálnímu vzdělání ve společenských vědách (a nikoli ve filosofii) nazývá Schütz svůj přístup k fenomenologii „neortodoxním“ – mezi stovkami stran pokrytými transcendentální fenomenologií tak hledá zmínky o „fenomenologii přirozeného postoje“, ze které se snaží extrahovat substanciální látku budoucí fenomenologické sociologie.¹⁷ Husserl s nadšením vítá vydání Schützovy *Smysluplné výstavby*, jejíž kopii mu v roce 1932 jemu doposud neznámý sociolog zaslá. Obratem pak Schütze, jako představitele „opravdové philosophia perennis“ (tj. věčné filosofie) zve do Freiburgu.¹⁸ Alfreda Schütze, který si – i vzhledem ke své chybějící formálně-akademické filosofické průpravě – „není jist, zda je oprávněn se nazývat Husserlovým žákem“¹⁹, tak počínaje rokem 1932 s Husserlem sváže intelektuálně velmi podnětný přátelský vztah. Je mu dokonce nabídnuto místo asistenta ve Freiburgu, které však (snad v předtuše nacionálně-

11 Dále užíváme vlastního překladu a citujeme pod zkratkou „Strukturen“. Alfred Schütz a Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, ed. Martin Endreß, 2., überarbeitete Auflage, UTB Sozialwissenschaften, Philosophie 2412 (Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2017).

12 K tomuto husserlovskému / herkulovskému úkolu se Schütz explicitně odkazuje například ve svém článku o typu a podstatě v Husserlově filosofii: Alfred Schütz, „Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy“, *Philosophy and Phenomenological Research* 20, č. 2 (prosinec 1959): 157, <https://doi.org/10.2307/2104353>. Srov. též Ilja Srubar, *Phänomenologie und soziologische Theorie: Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2007), 175.

13 Každá univerzálnost má ve skutečnosti svá omezení, Schützova zkoumání nejsou výjimkou, Schütz proto často mluví o „bdělém a normálním dospělém člověku“, někdy přidává i přídomek „duševně zdravý“ (srov. *Strukturen*, 29), o tom, že v případě duševně nemocných může být vše jinak srov. Foucaultův příklad s neschopností kategorizace u afatiků: Michel Foucault, *Slova a věci*, Vyd. 1 (Brno: Computer Press, 2007), 3.

14 Více k Schützově životě viz biografii M. Barbera: Michael D. Barber, *The participating citizen: a biography of Alfred Schutz*, SUNY series in the philosophy of the social sciences (Albany: State University of New York Press, 2004).

15 Alfred Schütz, *Werkausgabe Bd. 3. Philosophisch-phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls* / hrsg. von Gerd Sebald nach Vorarbeiten von Richard Grathoff ; Thomas Michael (Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2009), 295.

16 Schütz zkouší různé alternativy filosoficko-sociologického eklekticismu jako spojení Webera s novokantovci či s Bergsonem, jako jedině plodné východisko se pak ukáže filosofie Husserlova. Schütz, 295.

17 Schütz, 296.

18 Dopis Husserla Schützovi z 3. května 1932. Edmund Husserl, *Briefwechsel*, ed. Elisabeth Schuhmann a Karl Schuhmann, *Husserliana Dokumente*, Bd. 3 (Dordrecht ; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1993), Bd. IV, 483.

19 Schütz, WA, III.1, 295.

socialistické diktatury) odmítá.²⁰ Schütz popisuje, že myšlenková pout' jeho a Husserlova byla v mnohém podobná, aniž by si toho byl v daném čase vědom. Překvapivě vřelé přijetí *Smysluplné výstavby*, která se svým hlubokým zájmem o *Lebenswelt* odchyloje od tehdy vydaných děl E. Husserla, si tak Schütz až po válce vysvětluje skrze nevydané Husserlovy manuskripty z téže doby i z dřívějšíka, v kterých se nacházely se *Smysluplnou výstavbou* blízce korespondující poznatky.²¹ Můžeme dodat, že v dalším díle obou autorů nelze – kvůli vysoce frekventovanému setkávání ke společnému filosofování²² – s jistotou určit, zda ke svým podobným objevům a zájmům (jako je ten o kategorie zkušenosti v přirozeném postoji) došli na sobě nezávisle, či kdo ovlivnil koho.

Pouze v krátkosti se zde zmiňme o problému pro tuto práci dvou nejdůležitějších pramenných textů – jak *Zkušenost a soud*, tak *Struktury světa našeho života* byly vydány posmrtně a redigovány asistenty obou autorů. V případě Husserlově text editoval Ludwig Landgrebe, který byl opakovaně obviňován z neoprávněných autorských zásahů do textu. Malvine Husserl, vdova po zakladateli fenomenologie, Landgreba dokonce (marně) žádala, aby se v knize výslovně přihlásil ke svému autorství prvních 14 paragrafů.²³ Tyto paragrafy nicméně nejsou ohniskem našeho interpretačního úsilí, stejně jako nejsou myšlenkovým jádrem celé knihy.²⁴ Přesto však mohou být jedním z důvodů, které komplikují vydání *Erfahrung und Urteil* v rámci edice Husserlových sebraných spisů *Husserliana*. Pro naši práci jsou však takové nuance irelevantní a dále budeme k textu *Zkušenosti a soudu* neproblematicky odkazovat jako k výlučně Husserlovu dílu. Případ *Struktur* není předmětem takových sporů. Thomas Luckmann jej vydává sice až 16 let po Schützově smrti, ale snaží se „pokorně“ držet Schützova dikta a větší rozdíly s Schützovým plánem se týkají zejména členění kapitol. (Strukturen, 14, 20). Mohli jsme samozřejmě přistoupit k práci pouze s Schützovými poznámkami, které byly vydány v rámci souborného vydání jeho díla, to by nicméně mnohdy zabraňovalo citaci souvislých vět a kusé poznámky s sebou zároveň vždy nesou riziko dezinterpretace, čehož jsme se chtěli vyvarovat.²⁵

*

Předkládaná práce obsahuje čtyři kapitoly. V první z nich představíme Husserlovo rozdělení obecnin na podstaty a typy a Schützovu kritiku tohoto rozdělení, v kapitole druhé věnované genetické fenomenologii vyvstane časová struktura schützovských typů, ve třetí kapitole se budeme věnovat Schützově svébytnému pojetí smyslu a jeho vztahu k teorii Weberově a Husserlově, v poslední kapitole pak rozvedeme teorii typů v celé její šíři s důrazem na její epistemologické aspekty.

20 Peter Auer, Jazyková interakce, ed. Jiří Nekvapil, Sociolingvistická edice : jazyk, společnost, interakce (Praha: Lidové Noviny, 2014), 110.

21 Schütz, WA, III.1, 297.

22 Neboli symfilosofoein, jak to nazývá řecky sám Husserl: Dopis Husserla Schützovi z 3. května 1932. Husserl, Briefwechsel, Bd. IV, 483.

23 Jagna Brudzińska, „Erfahrung und Urteil“, in Husserl-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung, ed. Sebastian Luft a Maren Wehrle (Stuttgart: J.B. Metzler, 2017), 105, https://doi.org/10.1007/978-3-476-05417-3_14.

24 Brudzińska, 105.

25 Nevěřící Tomášové mezi čtenáři necht' porovnají vydání Luckmannovo s vydáním Schützových poznámek ke Strukturám: Alfred Schütz, Strukturen der Lebenswelt, ed. Martin Endreß a Sebastian Klimasch, Alfred Schütz Werkausgabe / Alfred Schütz, Band 9 (Köln: Herbert von Halem Verlag, 2020).

1 Typ a podstata v Husserlově filosofii

Jednou ze zásadních otázek Husserlovy fenomenologie je „otázka po odůvodnění objektivní poznání skrze návrat k subjektivním úkonům.“²⁶ V první části této kapitoly popíšeme, co Husserl rozumí pod obecninami a jednotlivinami, v druhé části pak to, jakým způsobem Husserl ze subjektivní zkušenosti vyvozuje podstaty a typy. Název této kapitoly se odkazuje na článek, ve kterém Schütz kritizuje Husserlovo rozdělení obecnin na typy a podstaty.

1.1 Systém obecnin v *Idejích I*

V této části bude nastíněno Husserlovo rozdělení předmětů vědomí na obecniny, které Husserl nazývá podstatami, a jednotliviny. Stranou bude zatím ponechán epistemologický postup poznání jednoho a druhého i vylíčení vývoje Husserlova pojetí tohoto problému. Předmět tohoto úseku můžeme nazvat formální ontologií – otázky, které si klademe, znějí: Co pro Husserla znamená, že něco je? Jaké jsou modalities, úrovně a oblasti jsoucna? Jakou roli v tomto systému hrají podstaty? A konečně, existují různé typy podstat?

Zaměříme se zde zejména na Husserlův asi nejzřejmější výklad formální ontologie, který předkládá v první kapitole svých *Ideen I*. Ontologie v pojetí Husserla se nedá vnímat samostatně – v posledku vede u Husserla vždy k epistemologickým otázkám, neboť jeho cílem není zjistit *co a jak je*, nýbrž *co a jak mohu zakoušet*.²⁷ Druhá otázka ale neodmyslitelně odvisí od první – percepce je propojením dvou pólů, vědomí (*ego cogito*) a zakoušených předmětností (*cogitatum*). Oba póly vymezují možnosti a hranice zkušenosti. Kdyby *bylo* vše, co je, stejným způsobem (například způsobem tělesných objektů), znamenalo by to, že vše by bylo stejným způsobem poznatelné.

Není těžké nahlédnout, že tomu tak není. Wittgenstein udává příklady různého druhu vědění v souvislosti s převodem tohoto poznání do řeči – vědět, jak je vysoký Mont Blanc, je vyslovitelné, zatímco vědět, jak zní klarinet, jen sotva.²⁸ Námitkou by mohlo být, že v tomto případě se jedná o omezení řeči – ano, ale omezení vztahující se k určitým modům zakoušení. Tón nelze vidět, stejně jako nadmořskou výšku Mont Blancu nejde slyšet – z omezenosti určitých módů zakoušení na straně zakoušejícího usuzuje Husserl komplementární omezení na straně zakoušeného.

Modus zakoušení rozděluje vědy, a vztahem k zakoušenému určuje jejich předmět. Popisem tónu klarinetu se tak bude věnovat akustika či specifičtěji zaměřená věda o struktuře klarinetů. Nadmořskou výšku hor má v hledáčku zeměměřičství. Můžeme najít nějaký rys, který by obě tyto vědy spojoval? Husserl by obě tyto vědy nazval vědami empirickými nebo zkušenostními (*Erfahrungswissenschaft*). Zkušenostní vědy (Husserlův opakovaný příklad takové vědy je psychologie, od které chce svoji fenomenologii striktně odlišit) se zabývají

²⁶ Brudzińska, „Erfahrung und Urteil“, 106.

²⁷ Propojenost ontologie s epistemologií pregnantně ilustruje Husserlova definice (tradičně ontologického) pojmu *světa* jako „der Gesamtbegriff von Gegenständen möglicher Erfahrung und Erfahrungserkenntnis, von Gegenständen, die auf Grund aktueller Erfahrungen in richtigem theoretischen Denken erkennbar sind.“ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie; Buch 1, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann, Samuel Ijsseling, a Rudolf Bernet, Husserliana: Gesammelte Werke, III–1 (Den Haag: Nijhoff, 1976), 11. Dále jako *Ideen I*.

²⁸ Ludwig Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, Druhé vydání, Základní filosofické texty, sv. 16 (Praha: Filosofia, 2019), 53.

fakty (*Tatsache*), realitami *vysskytujícími* se v prostoro-časovém světě s neustálou možností *být jinak* případně *nebýt*. (Ideen I, 6).

Fakt je aktuálním nahodilým (*zufällig*) bytím individuální předmětnosti. Husserl píše, že faktičnost (*Tatsächlichkeit*) znamená nahodilost (*Zufälligkeit*). (Ideen I, 12). Nahodilost je vlastností (1.) způsobu bytí – zahraju-li na klarinet tón c1, bude se tón lišit od tónů c1 zahraných jinými hráči na jiné nástroje s jinou tloušťkou plátku v jiných akustických podmínkách atd., (2.) bytí tohoto stavu vůbec – čekám-li v koncertním domě na příchod interpreta Mozartova *Koncertu pro klarinet*, je možné, že interpret nepřijde a tyto tóny nezahraje. Nahodilost je tak mnou neovlivnitelná možnost stavů věcí být jinak či nebýt.

Je možnost být jinak něčím ze strany bytí věci omezena? Husserl tvrdí, že ano – vnímat nahodilost jako nahodilost znamená vždy vnímat ji jen v určitých hranicích – „smysl této nahodilosti (...) je vymezen tím, že tato nahodilost je korelátem *nutnosti*.“ (Ideen I, 12).²⁹ Tuto nutnost nazývá Husserl *podstatou* – nahodilost pak znamená, že individuální bytí „by mohlo být v souladu se svou podstatou (*seinem Wesen nach*) jinak“ (Ideen I, 12).³⁰ Tón klarinetu je podstatně omezen například tak, že nemůže zaznít z hoboje, číselné vyjádření výšky Mont Blancu zase tak, že se musí vztahovat k nějaké míře a vztažnému bodu (např. k metrům a k moři).

O každém individuálním předmětu tedy platí, že „není pouze něčím individuálním nějakým toto zde, něčím jednorázovým: je „sám v sobě“ tak a tak ustrojený a tudíž má svůj svéráz, svou skladbu podstatných predikabilí [např. *tón klarinetu* musí být zahraný klarinetem, ŠK], které mu musejí příslušet (...), aby mu pak moha příslušet jiná, totiž sekundární a relativní určení [tón klarinetu může dosahovat různých frekvencí, ŠK].“ (Ideen I, 12-13).³¹

Zakoušený předmět je tedy složen z doplňujících se protikladů – fakt a podstata, reálné a nereálné (či chcete-li ideální), existence a esence. (Ideen I, 6). Vědy můžeme rozdělit na reálné (které jsme výše nazvali zkušenostními) a ideální – do druhé skupiny počítáme Husserlovu fenomenologii. Bylo řečeno, že každý předmět se jeví jako souhra obou těchto protikladů – nelze vnímat ani předmět neurčený podstatou, ani předmět neurčený nahodilostí, zároveň – kvůli odlišení věd – je třeba, aby bylo možné tyto dva momenty myšlenkově rozlišit a zaměřit se na jeden či druhý. Husserl nicméně tvrdí, že lze nahlížet samostatně podstatu, zatímco fakt nikoli. Jak se Husserl dostává k názoru podstaty si ukážeme v příštím oddíle, již nyní je ale zřejmé, že kvůli (1.) závislosti faktu na podstatě, která mu určuje hranice, (2.) možnosti zkoumat podstaty samostatně, platí to, že fenomenologie jako věda o podstatách přednost před empirickými vědami (které mohou z faktů vyvozovat pouhé fakty), jejichž obory si nárokuje určovat, zároveň ale také platí, že nemá nárok vstupovat do zkoumání fakticity. (Ideen I, §§ 7-8).³²

*

²⁹ „der Sinn dieser Zufälligkeit (...) begrenzt sich darin, daß sie korrelativ bezogen ist auf eine Notwendigkeit.“ V textu se odkazujeme k německému originálu, nicméně zde i dále v případech přímých citacích užíváme v případě Idejí I český překlad: Edmund Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, přel. Alena Rettová a Jakub Trnka, Druhé vydání (Praha: OIKOYMENH, 2019), 23.

³⁰ „könnte *seinem Wesen nach* anders sein.“ Husserl, 23.

³¹ „ist nicht bloß überhaupt ein individueller, ein Dies da!, ein einmaliger, er hat als „in sich selbst“ so und so beschaffener seine Eigenart, seinen Bestand an wesentlichen Prädikabilien, die ihm zukommen müssen (...), damit ihm andere sekundäre, relative Bestimmungen zukommen können.“ Husserl, 23. Upraveno.

³² Fenomenologie se bez fakticity dokáže zcela obejít, stejně jako je u geometra jedno zda při svých zkoumáních halucinuje (Ideen I, § 7), tak je to také jedno u filosofa.

Co je individuum, v jehož vlastnostech se setkává nahodilost faktů a nutnost podstat? Husserl tvrdí, že je to „toto-zde, jehož materiální podstatou (*sachhaltiges Wesen*) je konkrétum“ (Ideen I, 35).³³ K rozklíčování této definice je třeba objasnění tří nezbytných rozlišení. (1.) Pod aristotelským pojmem toto-zde rozumí Husserl singularnost, to, že je předmět jeden, a tak se nám dává, a tak může být znovu reidentifikován jako týž. (Ideen I, § 14) Husserl tento princip individuality podřazuje esenci (nikoli existenci) dané věci.³⁴ (2.) Materiální podstata neboli podstatný substrát (*sachhaltiges oder Substratwesen*) je podstatou, která se specificky váže k dané věci. Tento kámen má sice podstatu rozprostraněné věci, ale zároveň podstatu kamene a jako „poslední“ má podstatu *tohoto kamene* – se svojí specifickou velikostí, tíhou atd. (Ideen I, § 14). (3.) „*Eidetické singularity* se (...) dělí na *abstraktní a konkrétní*.“ (Ideen I, 35).³⁵ Konkrétní (či také samostatná) je taková podstata, která se nepotřebuje spojovat s ostatními podstatami pro to, aby se mohla stát materiální podstatou. Podstata *tohoto kamene* má dostatečné vlastnosti k tomu, aby se dokázala realizovat, zatímco podstata *rozprostraněné věci* je abstraktní, proto nemůže být materiální podstatou do té doby, než k ní přistoupí podstaty barvy, tíhy, materiálu atd.³⁶ Jinak řečeno, podstata tohoto kamene může pojmut existenci a být na světě zcela sama.

V souladu s předchozím je třeba říci, že ne každá podstata je obecina, protože pod obecninou se rozumí pojem shrnující různorodé členy, což konkrétní podstata nespĺňuje. Je sice možné, že na světě existují dva kameny mající totožné materiální podstaty, přesto však by kvůli principu individuace (tode-ti), nebyly totožné – v tomto případě se ale nedá mluvit o obecnině. Zároveň podle této definice individua platí, že abstraktní podstata není individuem. Tento fakt, stejně jako mnohé další Husserlovy poznámky o nereálnosti podstaty, brání v tom vnímat podstatu platónsky – jako jakýsi obraz či vzor. Podstata se spíše podobá struktuře vymezující nutné vlastnosti předmětu a zbytek přenechávající reálné nahodilosti.³⁷

*

Tento kámen, kámen, hornina, přírodní předmět, rozprostraněná věc – z příkladů, které zatím byly udány, je zřejmé, že podstaty lze hierarchicky řadit. Nejnižším členem žebříčku je eidetická singularita (*eidetische Singularität*) a nejvyšším je nejvyšší rod (*oberste Gattung*). (Ideen I, § 12) V každé nižší podstatě je obsažen všeobecnější rod, kterému nižší podstata podléhá – tento kámen musí mít vlastnosti udané podstatnou strukturou rozprostraněné věci, stejně jako význam, který dávám tomu, že jsem tento kámen našel, se podřazuje pod význam vůbec. Husserl toto „dědění“ vlastností přirovnává ke vztahu části (nižší podstaty) a celku (vyšší podstaty). (Ideen I, 31).

*

Pokud přijmeme metaforu části a celku, musíme přijmout představu výlučnosti nebo jednoznačné určitelnosti přináležení podstaty jejím vyšším rodům. Jinak řečeno – celek nemůže obsahovat vlastnost, která by

³³ „ein Dies-da, dessen sachhaltiges Wesen ein Konkretum ist“ Husserl, *Ideje ke čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, 43.

³⁴ Husserlův komentátor C. Majolino přirovnává pojetí tode-ti v Idejích ke Scotově *haecceitas*. Claudio Majolino, „Individuum and region of being: On the unifying principle of Husserl's headless ontology. Andrea Staiti, ed., *Commentary on Husserl's „Ideas I“*: (DE GRUYTER, 2015), <https://doi.org/10.1515/9783110429091>.

³⁵ „Die eidetischen Singularitäten zerfallen (...) in abstrakte und konkrete.“ Husserl, *Ideje ke čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, 43.

³⁶ Nedá se ale říci, že by konkrétní podstata byla složená a abstraktní jednoduchá – i mnohé abstraktní podstaty jsou složené, jako abstraktní podstata (jakéhokoli) kamene.

³⁷ Srov. Harry P. Reeder, „Husserl and Wittgenstein on the ‚Mental Picture Theory of Meaning‘“, *Human Studies* 3, č. 2 (1980): 157–67.

nebyla zároveň vlastností (jinak druhově vymezené) části – pak by se nejednalo o část. Například – kdyby nejvyšší podstatný rod *význam vůbec* obsahovala vlastnost rozprostraněnosti, muselo by to znamenat, že i podstata *význam tohoto matematického vzorce* by musela být rozprostraněná.

Tento fakt pomáhá eidetickým vědcům rozdělit různá pole zkoumání podstat – podle vyšších rodů. Tato pole nazývá Husserl *regiony*. Každému pak přiřazuje regionální ontologii, která se má stát základnou pro empirické vědy zkoumající fakty, které se dějí na podstatách toho kterého regionu. Husserl udává podstatu přírody, které odpovídá region všech podstat podřazených této podstatě, který je z empirického pohledu zkoumán přírodními vědami, esenciálně pak ontologií přírody. (Ideen I, § 9).

Zde je třeba zmínit to, že vztah regionů a nejvyšších rodů popisuje Husserl značně nejasně.³⁸ Později (§ 16) region definuje jako „celkovou nejvyšší rodovou jednotou patřící k jistému konkrétnu, tedy podstatně jednotným spojením nejvyšších rodů, které patří k nejnižším diferencím v rámci tohoto konkrétnu.“ (Ideen I, 36).³⁹ Podstata přírody by pak nebyla jednoduše nejvyšším rodem, ale jednotou nejvyšších rodů. Jedná se o definici, která je ovlivněna mezitím zavedeným pojmem kategorie, protože je nemožné, aby podstaty v hierarchickém žebříčku měnily své kategorie, ale zároveň platí, že region přírody se nedá definovat jen jako region předmětů. Regionem budeme dále rozumět toto, zatímco první zmiňovanou definici (nejvyššího rodu) ponecháme novému pojmu – *materiální kategorie*.

*

Husserlův pojem kategorie je rovněž používán dvojznačně. Na jednu stranu je totiž kategorie totéž co region (pochopený v první definici) – tedy souhrn podstat náležející pod nejvyšší rod – v tomto případě mluví Husserl o *materiální kategorii*, protože se týká esenciálního obsahu jednotlivých podstat. *Formální kategorie* se pak netýkají skutečných podstat, ale jejich „pouhé formy“, podstat, které jsou „zcela prázdné.“ (Ideen I, 26). Jsou to logické kategorie, které jsou užívány ve významových operacích, a to buďto jako prázdné schránky jako kategorie předmětu, anebo jako pojmy – např. počet, nebo již zmíněné kategorie rodu a druhu, či části a celku. (Ideen I, § 10). O těchto formálních podstatách se nedá říct, že by byly *obsahem* jednotlivostí (jako je například všeobecná červená barva obsažena ve všech odstínech červené). (Ideen I, 32). Regionům se věnují materiální ontologie, zatímco formálními kategoriím se věnuje ontologie formální. Platí, že region obsahují podstaty rozličných kategorií (region vědomí například obsahuje jak předměty, tak ale vztahy mezi nimi, jejich časové určení atd.), stejně jako je jedna kategorie součástí mnoha regionů (např. předmět regionu přírody či předmět regionu vědomí).

Zde je třeba upozornit na dvojznačnost, která panuje i při pojmu podstata. Pokud mluvíme o podstatě, můžeme mínit jak materiálně naplněnou podstatu, tak ale i podstatu podstaty – podstatu jako teoretický pojem.

*

³⁸ Jako tak nejasný pojem je předmětem mnoha různorodých (dez)interpretací. Srov. De Santisovu ideu sepsat dějiny fenomenologie z hlediska pojmu regionu, v jejichž záhlaví by stálo moto „řekni mi, co si myslíš, že je region (bytí) – a já ti řeknu, jaký jsi fenomenolog nebo jaká jsi fenomenoložka!“ Daniele De Santis, „Regiony, nejvyšší rody a idea fenomenologické geografie“, in *Mýšlení konečnosti: Pavlu Koubovi k 70. narozeninám*, ed. Jakub Čapek a Eliška Fulínová, Vydání první (Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2023), 126.

³⁹ „die gesamte zu einem Konkretum gehörige oberste Gattungseinheit, also die wesenseinheitliche Verknüpfung der obersten Gattungen, die den niedersten Differenzen innerhalb des Konkretums zugehören.“ Husserl, *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii*, 44.

Rozdílu mezi regionem a kategorií pak odpovídají dvě logické operace – *generalizace* a *formalizace*. Generalizace se týká regionu, znamená to, že nižší podstatu považujeme za příklad podstaty vyšší. Podstatu tohoto kamene tak můžeme vnímat jako příklad rozprostraněné věci – a z jeho vlastností usuzovat o podstatě rozprostraněné věci.⁴⁰ Jedná se o generalizaci vlastností, jejíž výsledek je takříkajíc materiálně naplněný. Schopnost vědomí generalizovat bude, jak uvidíme, nepostradatelná součást tzv. nahlížení podstat. Naopak formalizace je logická operace, při které se všechen obsah podstaty vymaže. Z podstaty se stane pouhá prázdná kategorie – jako logický vztah vůbec, nebo logická věta vůbec. (Ideen I, § 13).

*

Nyní se může zdát, že v Husserlově ontologii dominuje rozdělení dvou na sebe nepůsobících a nezávislých říší – formální a materiální. Zdá se, že logické kategorie jako například implikace jednoduše nejsou obsaženy ve vnímání materiálních předmětností. Husserl by se tak nevymanil z neokantianismu, který s takovým dualismem pracuje.⁴¹ Jak formální, tak materiální podstaty se ale vztahují ke společnému zdroji – zkušenosti s individuálními podstatami. Husserlem opakované zmínky o *a priori* strukturách, či o tom, jak podstaty *předepisují* nižším podstatám pravidla, nelze považovat za jakýsi zásah shůry, ze světa věcí o sobě. Vše – i předepisující podstaty – odkazuje (*zurückweisen*) k tzv. původním předmětnostem (*Urgegenständlichkeit*), kterými jsou individua (definovaná výše). (Ideen I, 25). Interpret Claudio Majolino tak tvrdí, že Husserl má jasno v základní ontologické otázce – co znamená *být*: „Být znamená být-individuem nebo být-abstraktní-části-individua nebo být-spojen-s-individuem.“⁴² Platí navíc, že materiální podstaty jsou s významovými podstatami propojené a mohou být navzájem transformovány (*umwenden*). (Ideen I, 27). Např. vztah jako formální podstata je odvozena od zkušenosti s materiálními podstatami, jednotlivostmi, jejichž součástí je vztah k jiným jednotlivostem.

Odkazování (*zurückweisen*) všech abstraktních předmětů a pojmů k individuu je v *Idejích I* a v dalších Husserlových ranějších dílech, jejichž cíl v souvislosti s podstatami je spíše dedukční (tj. fenomenologickou redukcí se dostat k obecným podstatám, které předepisují obecné zákony vědomí), spíše naznačen jako skokanský můstek, na kterém neztrácí milovníci transcendentální fenomenologie zbytečně čas a rovnou skočí do hlubin čistě-podstatného moře. V pozdějším Husserlově díle nicméně tato ontologická přednost individuí, které dopomohou prvnímu nazření podstaty, získá na důležitosti zavedením pojmu *založení* (*Stiftung*). O tom ale později.⁴³

1.2 Ze světa k věcem samým a zase zpátky

Cesta k podstatě a typu v rámci empiricko-idealistického založení Husserlovy fenomenologické vědy

V předešlé kapitole jsme ukázali, že se podstaty dají rozdělit mnoha způsoby – hierarchicky na konkrétní a abstraktní, podle vyplněnosti na formální a materiální, a nakonec i podle různých regionů bytí.

⁴⁰ Nikoli kámen jako *existující* individuum. (srov. Majolino, 43f.). O zbavení se momentu existence viz další oddíl.

⁴¹ Staiti, “Introduction” in: Staiti, *Commentary on Husserl's „Ideas I”*.

⁴² Majolino, s. 49.

⁴³ Viz zejm. kapitolu [Schützův pojem smyslu: Mezi Weberem a Husserlem](#)

V následující kapitole omezíme své zkoumání na to, co v užším slova smyslu můžeme nazývat zkušenostními obecninami – konkrétní podstaty, stejně jako formální podstaty (kategorie) necháme stranou.⁴⁴

Taková materiální abstraktní⁴⁵ podstata má podle pozdního Husserla dvojí formu – buďto podstaty, jejíž poznání popíšeme v první části, nebo empirického typu, kterému se bude věnovat část druhá. Důraz bude kladen na rozdíly mezi oběma pojmy a na jejich vztah k vědeckému poznání. Třetí část kapitoly se pak bude věnovat Schützově kritice tohoto Husserlova rozdělení.

1.2.1 Podstata

Edmund Husserl přes veškerou svou kritiku novověké vědy přejal dva její základní principy: (1.) princip možnosti a potřeby vybudování univerzálního základu všech věd, (2.) princip možnosti poznání obecného a zároveň ustanovení obecného⁴⁶ jako předmětu vědy.

Jan Patočka o Husserlovi přesto tvrdí, že svou teorií obecnin „objevl novou pevninu. Novou potud, že v celé moderní filosofii se poznání univerzální považovalo za něco odbytého, patřícího do scholastiky.“⁴⁷ Touto novou pevninou není existence obecných pojmů vůbec. Je jí konstituce specifického druhu obecnin – podstat – idealistickým způsobem, tj. nezávisle na zkušenostních podnětech z vnějšího světa, zároveň ale empiricky, ve smyslu založení těchto obecnin čistě v proudu individuální zkušenosti.⁴⁸ Rozdělení podstat jsme se věnovali v předešlé kapitole, nyní je třeba jen znovu zmínit, že podstaty – a možnost jejich nahlédnutí – umožňují poznání řádu věcí a fenomenologii jako vědu i jako základ všech ostatních věd.

*

Přestože existence podstat a možnost jejich náhledu je pro Husserla nutným principem, který stojí neaktualizován v základu veškerého našeho poznání, důkaz, či chcete-li *objev* podstaty vyžaduje nesamozřejmý metodický postup, který nyní ve stručnosti popíšeme.⁴⁹ Objevu podstat předchází dva olbřímí meditativní kroky: (1.) fenomenologická redukce a (2.) eidetická variace.

⁴⁴ To z toho důvodu, že se Husserl v *Erfahrung und Urteil* celkem jednoznačně vyjadřuje o tom, že kategorie vznikají ve zkušenosti přirozeného postoje. (srov. *Erfahrung und Urteil* II.1 „Die allgemeinen Strukturen der Prädikation und die Genesis der wichtigsten kategorialen Formen“). Nejsou tedy důvodem pro spor mezi Husserlem a Schützem, který je ohniskem této kapitoly.

⁴⁵ Vynechání konkrétních podstat je vedeno tím, že konkrétní materiální podstata je již dána jako možná existující ve své materiální podobě jakožto předmět. Tedy je přesně definována – jako např. podstata morčete Aquinas, zatímco podstata morčete vůbec je abstraktní podstata, která na sebe nemůže pojmut existenci. S tím souvisí vnímání obecnin jako *struktury*, nikoli obrazu, o kterém jsme se již výše zmínili.

⁴⁶ Nejen ve formě materiálních podstat, ale i formálních – tedy nejen předmětů, nýbrž i zákonů poznání.

⁴⁷ Jan Patočka, *Úvod do fenomenologické filosofie*, 2. vyd (Praha: Oikoymenh, 2003), 12.

⁴⁸ Princip založení veškerého poznání ve zkušenosti nazývá Husserl *principem všech principů*. Ideen I § 24, s. 51. Za povšimnutí stojí, že Husserlův „empirismus“ vědomě nestojí pouze na pojmu *vnímání* (*Wahrnehmung*), které redukuje zkušenost na zkušenost smyslovou, nýbrž i na pojmu *názoru* (*Anschauung*), který dovoluje empirii chápat intelektuálně. Rozhodně se tedy nedá mluvit o empirismu, tak jak jej známe např. od D. Huma. Mohli bychom spíš říci, že jde o jakýsi esenciální empirismus – schopnost nahlížení podstat ve zkušenosti, pojem, který by byl jak pro tradiční empirismus, tak idealismus protimludem. Srov. Arthur David Smith, *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations* (Routledge, 2003), s. 134.

⁴⁹ A mimochodem na cestě k podstatě narazíme na další pojmy Husserlovy teorie vědomí, které nám přijdou vhod jako základ pojmového aparátu dalších popisů.

Fenomenologická redukce (neboli *epoché*) je formou karteziánského zdržení se soudu. Z nedůvěry ke světu ego metodicky odmítá jeho existenci a omezuje se na tzv. transcendentální subjektivitu – to, co z ego zbude po zdržení se soudu o tom, zda svět je či není. (KM, § 8).⁵⁰

Až do momentu vykonání *epoché* se Husserlovo založení vědy shoduje s tím Descartovým, dál už ale ne. Zatímco Descartes propadá „osudnému obratu“ tím, že z *ego* činí věc či substanci (*substantia cogitans*) (KM, s. 27), Husserl se obrací k opačnému pólu apodiktické teze *ego cogito*: ve chvíli *epoché*, kdy vše, co pro nás existuje, je jen proud myšlenek (*cogitationes*), činí objev zdánlivě samozřejmého faktu, že struktura myšlenky má dva členy – subjekt-myslícího (*ego cogito*) a objekt-myšlené (*cogitatum*). „Každý zážitek vědomí [je] vždy vědomím „o“ tom a tom“ (KM, s. 35), tedy každá myšlenka musí být takříkajíc *naplněna* svým předmětem. Tuto základní a všeobecnou vlastnost zaměřenosti vědomí na předměty nazývá Husserl intencionalitou.

Vědecká filosofie musí sice podle Husserla vycházet ze struktur vědomí, a v jistém slova smyslu mít vědomí jako svůj jediný předmět, ale vždy vědomí jako intencionální. Ve stavu zaměřenosti na předměty rozvíjí svou metodu dále tzv. eidetickou analýzou. V rámci té míní fenomenologicky redukované já *jakékoli* myšlené jakožto myšlené, odhlédnutím od individuality myšleného a zaměřením se na to, že se jedná o příklad (*Exempel*) svého druhu, si uvědomuje možnost variace vlastností myšleného bez ztráty jeho pojmové identity. Abstrahujeme od našich myšlenek jako od proudících zkušenostních daností, a obrátíme svůj zrak k individuálnímu, od kterého se odrazíme k poznání podstaty vnímaných předmětů.⁵¹ Tak například když vnímám svoji láhev, mohu si *představit*, že by její hrdlo mohlo být tenčí, či že by v ní místo vody mohla být káva – s tím, že by stále zůstala být lahví.⁵² Invariantní formu jakožto souhrn nutných společných vlastností všech těchto variací, „bez které by tento předmět nebyl takový, jako příklad svého druhu, nebyl vůbec možný“,⁵³ nazývá Husserl čistou podstatou, či eidos.

Husserl nicméně činí důležité rozdělení míry poznatelnosti jednotlivých obecnin. To je založené na modech danosti. Předmět nám může být dán buďto adekvátně anebo neadekvátně. (Ideen I, 319). Adekvátní danost znamená, že je dán zcela, tak jak je, zatímco neadekvátní danost je omezena jakousi jednostranností, která při dalším dávání se oné věci může být namířena jiným způsobem. Tím je pak omezena i evidence pravdivosti, nebo spíš míry jevení dané věci. Proto ale platí, že „žádné rozumné kladení spočívající na

⁵⁰ Edmund Husserl, *Karteziánské meditace* (Praha: Svoboda-Libertas, 1993). Dále jako KM.

⁵¹ Srov. Arthur David Smith, *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations* (Routledge, 2003), s. 133.

⁵² Jiné příklady srov. s KM, s. 69 nebo u Schütze, Alfred Schütz, *Collected Papers. I. The Problem of Social Reality*, ed. Maurice Natanson (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982), 114. (Dále jako CP I)

Další fakt, který je tímto metodickým postupem dokázán je to, že bytí není vlastností předmětů ani jejich podstaty. (srov. Smith, s. 135) Ve svém pokusu si dokážu dobře představit láhve, které jsem nikdy neviděl, ano dokonce láhve, které neexistují. Podstata sama neexistuje ve světě – ani ve vybájeném světě idejí – je pouze nazíraná jako objekt myšlení.

⁵³ „Es zeigt sich dann, daß durch diese Mannigfaltigkeit von Nachgestaltungen eine Einheit hindurchgeht, daß bei solchen freien Variationen eines Urbildes, z. B. eines Dinges, in Notwendigkeit eine Invariante erhalten bleibt als die notwendige allgemeine Form, ohne die ein derartiges wie dieses Ding, als Exempel seiner Art, überhaupt undenkbar wäre.“ EU § 87, s. 411.

Jedná se o souhrn nahodilosti a nutnosti, kterou jsme v rámci Husserlovy teorie obecnin popsali již výše v kapitole [1.1](#).

takovémto neadekvátně dávajícím jevu nemůže být definitivně platné, nepřekonatelné.“ (Ideen I, 319).⁵⁴ Evidenci ale většinou rozumíme něco zřejmého a stálého, co „je pozicionálně doxickým a přitom *adekvátně* dávajícím vědomím, které „vylučuje, že je to jinak“ (*Anderssein ausschließt*)“ (Ideen I, 317).⁵⁵ Neadekvátní evidenci se vyznačuje veškeré nahlížení individuí ve zkušenosti omezené smyslovou zaměřeností (svou láhev vidím jen z jedné strany), zatímco adekvátní evidence se týká intelektuálního nazírání podstat a Husserl ji nazývá „v nejvyšším smyslu aktem „rozumu“.“ (Ideen I, 317).⁵⁶

Otázka zní – jaký druh evidence se týká materiálních podstat? Náзор podstat (ani materiálních) není sice omezen jednostranností smyslů (připomeňme, že podstata není obraz, ale spíš struktura), ale dá se ve variování láhve jednoduše dojít k momentu, kdy zjistíme, že „nemůže být jinak“? To, že adekvátní evidence nemůže být jinak, znamená také, že postrádá jakoukoli gradualitu evidentnosti – pokud je podstata adekvátně nahlédnuta, nedá se toto nahlédnutí už ani zlepšit ani zhoršit. Zato inadekvátní evidence je „schopná zesílení a zeslabení“ (*steigerungs- und minderungsfähig*). (Ideen I, 321).⁵⁷

U podstaty láhve platí, že sice adekvátně pochopím láhev jako rozprostraněný předmět, ale co se týče např. šíře hrdla či materiálu, ze kterého je láhev vyrobená, bude se mé pojmání láhve jako obecniny lišit podle mé zkušenosti s ní. Například budu-li rozlišovat mezi láhví a vázou a pak se dostanu do kultury, kde toto rozlišení nefunguje, je možné, že se můj náhled této podstaty změní. Co platí pro region kultury, platí ale i pro ostatní regiony jsoucen. Nyní sleduji z okna vlaštovky poletující nad knihovnou – vezmu-li si jednu pro začátek mých variací a budu variovat, přijdu možná na to, že vlaštovka je nutně rozprostraněný živočich, ale musí například vlaštovka umět létat? Je to sice přirozené, nám nicméně vůbec nezáleží na přirozenosti věcí, která by se dala obejít aristotelskou privací (vlaštovka si zlomila křídla), nýbrž záleží nám na apodiktickém zákonu zkušenosti – tedy na tom, zda platí, že kdykoli uvidím vlaštovku, budu si jist, že bude umět létat.

Adekvátnost se tedy týká pouze poznání (formálních) podstat v intelektuálním názoru, zatímco neadekvátnost se *vždy* týká individuí a některých (pro nás nejdůležitějších – materiálních) podstat.

*

Husserl tedy tvrdí, že intencionální předměty vědomí jsou poznatelné jako obecniny – a to buď adekvátně nebo neadekvátně. Fakt poznatelnosti by ale neměl přebít objevení možnosti tvorby obecných pojmů ve sféře čisté možnosti, *modu jako by*, ve stavu uzávorkované existence vnějšího světa při uvědomění si nutné pravdivosti věty *ego cogito*. V tomto smyslu nazývá vědomí obecnosti *intuitivním a apodiktickým*.⁵⁸

Každá věda je založena na obecných pojmech, a Husserlem objevená podstata „[j]e před *všemi* pojmy, rozumíme-li pojmem významy slov, naopak se mají samy tyto významy jako čisté pojmy tvořit tak, že se přizpůsobují tomuto eidos.“ (KM, § 34, s. 70). Objevením podstaty v eidetické variaci má tedy pro konstituci vědy dvojitý význam. Zaprvé, dokazuje, že možnost myšlení obecného pojmu není založena na empirii ve smyslu

⁵⁴ „keine auf solch einer inadäquat gebenden Erscheinung beruhende Vernunftsetzung endgültig, keine überwindlich sein kann.“ Husserl, *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii*, 286. Upraveno.

⁵⁵ „ein positionales doxisches und dabei adäquat gebendes Bewußtsein, welches „Anderssein ausschließt.“ “ Husserl, 284.

⁵⁶ Husserl, 284.

⁵⁷ Husserl, 287.

⁵⁸ KM, § 34, s. 70: „Protože je [eidetická] variace míněna jako evidentní, tudíž jako dávající v čisté intuici možnosti jakožto možnosti samy, v originále, je jejím korelátém *intuitivní a apodiktické vědomí obecnosti*. Eidos samo je nazíravé, respektive nazíratelné obecno, čisté a *nepodmíněné*, totiž co do svého vlastního intuitivního smyslu žádným faktem nepodmíněné.“

střetu s existujícím světem, nýbrž pouze na kontemplaci myšlenek *pro* vědomí. Zadruhé, stanovuje cíl fenomenologie, kterým je tvořit vědecky filosofické pojmy na základě nahlížení podstat (*Wesensschau*). Jak rozumění pojmu obecnosti, tak sebe-stanovení fenomenologie jako vědy ukazuje, že eidetická redukce není jakousi rozmařilostí fantazie, nýbrž že „není motivována ničím jiným než požadavky samotné ideje vědy.“⁵⁹

Transcendentální fenomenologie, jak je koncipována Husserlem, je „absolutně přísně odůvodněnou univerzální vědou“ – základem všech ostatních věd – tím, že je vědou o čistých možnostech, která možnou tvorbou obecných pojmů teprve umožňuje jakoukoli vědu o skutečnostech. (KM, § 34, s. 71)⁶⁰. Vědeckých tvrzení o skutečnosti jsme pak schopni až tehdy, když (1.) víme, k jaké esenci zkušenostní individualitu přiřadit, (2.) známe definiční vlastnosti této esence zjištěné eidetickou variací. Vidím-li svoji láhev, a jsem-li si jist, že je to láhev, pak (díky eidetické variaci) vím, že *jako láhev* musí mít hrdlo, být schopna obsahovat tekutiny atd.⁶¹

1.2.2 Typ

Fenomenologie nevymýšlí, ale objevuje a rozkrývá strukturu samozřejmého. To musíme udržovat v paměti, když se vydáváme na strastiplné cesty intelektuálních postupů, jakým bylo i objevení podstaty jako obecného pojmu nezávislého na světské zkušenosti. Vraťme se nyní myšlenkami zpět na začátek – před obě redukce – do neproblematizovaného přirozeného postoje (*natürliche Einstellung*), kdy ještě není zpochybněna existence reality. Nevíme ještě, že existuje něco jako podstata, pomocí které můžeme logicky určit příslušnost individua k určitému druhu. Přesto by bylo protimluvem tvrdit, že nemáme obecné poznání. Vždyť na počátku eidetické variace jsem dokázal svoji láhev předběžně určit jako láhev (přestože jsem nevěděl, jaké vlastnosti ji láhvi dělají). Jakási nejasná obecná představa, co může být lahvi, vedla mou fantazii od jednoho fantasmatu k jinému. Fakt, že dokážeme obecné rysy rozkrýt ve fantazijní variaci, má svůj *předpoklad* v tom, že již před ní (jakkoli nejasně a neadekvátně) chápeme, co znamená obecné.⁶² Takovou (materiální) obecninu nazývá Husserl typem (*Typus*). Typ je nahlížen primárně ve *zkušenosti* (tedy před aktivní rozumovou syntézou, tím se liší od neadekvátního názoru podstat v eidetické variaci).

*

Kde se ale tato předvědecká obecnina vzala? Jisté je, že už tu byla předtím, než jsem ji vědomě jako obecninu konceptualizoval. Obrazně řečeno: máme obecný pojem jistým způsobem dříve, než jsme ho pojmul. Polsko-německá filosofka Jagna Brudzińska tvrdí, že západní epistemologie je „charakterizována paradoxním

⁵⁹ Smith, s. 143.

⁶⁰ KM, § 34, s. 71: “[M]usím *nejdřív* uskutečnit čistě eidetickou fenomenologii a že jedině v ní dochází a může docházet k prvnímu uskutečnění filosofie jako vědy. (...) [O]dhalení faktického ego (...) může nabýt pravé vědeckosti jenom jako rekurs (...) k podstatným obecnostem a možnostem, jejichž prostřednictvím je faktum převedeno na své racionální důvody, na racionální důvody své čisté možnosti a tím zvědečtěno (logifikováno). Tak věda o čistých možnostech předchází „o sobě“ vědu o skutečnostech a teprve ji vůbec jako vědu umožňuje.“

⁶¹ Srov. Daniele De Santis, „Eidetic Method“, in *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, ed. Burt C. Hopkins, Claudio Majolino, a Daniele De Santis, Routledge Handbooks in Philosophy (London: New York, 2021), 176.

⁶² Věda o možnosti sice předchází vědu o skutečnosti, ale zároveň ze skutečnosti vždy nějakým způsobem vychází. Zatím tomuto rozehrávajícimu se modalitnímu duu nebudeme věnovat pozornost a na jeviště jej vpustíme později, zejm. v kapitole [2 Genetická fenomenologie](#).

vztahem mezi konkrétním názorem a obecným věděním.⁶³ První je popisované jako *vnímání* a druhé pak jako *obecný pojem*, které musí každá teorie vědění navzájem propojit. Fenomenologie⁶⁴ řeší tento problém tím, že „identifikuje předpojmovou obecnost jako zásadní moment zkušenosti.“⁶⁵

Rozdělení zkušenosti na vnímání a myšlení se v tomto světle jeví jako zcestné, pokud považujeme vnímání za pasivní přijímání individuálních podnětů a myšlení pak aktivní zpracování těchto podnětů do systému asociací, obecnin atd. Co bylo dřív – obecninová slepice nebo vejce zkušenostního počítku? Ani jedno, odpovídá (pozdní) Husserlova fenomenologie. Přirazování k obecninám probíhá zároveň s vnímáním jednotlivin. Jednotlivé je již vnímáno jako příklad svého typu.⁶⁶

Husserl přesto činí významné rozdělení. Základní vlastností vědomí je jeho syntetičnost – schopnost spojovat různorodé předměty myšlení, bez které by vědomí nebylo možné jako časově a předmětně spojitě. V případě tvorby typů se jedná o syntézu *pasivní*, neboť spojování vjemů s kategoriemi se děje bez přičinění já – věc již vnímáme jako příklad svého typu, aniž by ego vyvíjelo jakoukoli myšlenkovou aktivitu. Naproti tomu *aktivní* syntéza probíhá během eidetické variace, kdy vědomí fantazijně a podle svého rozmaru vymýšlí nové a nové předměty. Pojmy aktivní a pasivní tak značí míru zapojení ego do činností vědomí.⁶⁷

*

Objev typů a návrat ke zkoumání dříve spíše přehlíženému přirozenému postoji můžeme pozorovat i v rámci chronologie Husserlových spisů. *Kříže evropských věd* (1935) a poté *Erfahrung und Urteil* (1939) jsou spisy, ve kterých je vztah typů a fenomenologické vědy vnímán pozitivněji, ne-li jako vztah konstitutivní.⁶⁸ V *Erfahrung und Urteil* je pak také podrobně vylíčen zrod kategorií ve zkušenosti. V dřívějších dílech byly kategorie – či jejich evidence – nalézány výlučně v eidetické variaci, která zde ustupuje do pozadí.

Předvědecký svět je v *Kříži* popsán nikoli jako náhodný proud dějů vědomí, ale jako svět, který je už dán jako „universum věcí“ (KEV, s. 250), které „mají vždycky svou konkrétní typiku.“ (tamt.). Svět je takto dán subjektivně-relativně, protože „každý z nás má své jevy a ty pro každého platí jako skutečné jsoucno.“ (KEV, s. 43) Každý z nás má tedy i své typy na základě své zkušenosti. Veškerá věda – včetně té moderní, která je terčem Husserlovy kritiky – původně vychází z typů věcí jako předmětů vědění a rozdělení věd kopíruje tato typická rozdělení. (KEV, s. 251).⁶⁹ Cílem vědy by pak mělo být tyto typy takřkajíc očistit od jejich subjektivně-relativního charakteru, pronikat „do horizontů *myslitelného* zdokonalení, všude se objevují *mezí tvary*, k nimž

⁶³ Jagna Brudzińska, „Type as Experiential Structure from a Phenomenological Point of View“, *Dialogue and Universalism* 25, č. 4 (2015): s. 103, <https://doi.org/10.5840/du201525488>. Podrobnější Husserlovu kritiku pojmu počítku či smyslového data a koncepčně-percepčního dualismu srov. např. v Edmund Husserl, *Kříže evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*, Vyd. 2., (repr. 1. vyd.) (Praha: Academia, 1996), § 67. (dále citováno jako KEV)

⁶⁴ Brudzińska totéž tvrdí o filosofii života a tvarové psychologii.

⁶⁵ Brudzińska, s. 104.

⁶⁶ Srov. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Prag: Academia, 1939), § 83, s. 398. (dále jako EU): „Die faktische Welt der Erfahrung ist typisiert erfahren. Die Dinge sind erfahren als Baum, Strauch, Tier, Schlange, Vogel (...)“

⁶⁷ Smith, s. 126. Jako pojmy stupně postrádají aktivní a pasivní syntéza striktnější rozdělení.

⁶⁸ Stranou zatím ponecháváme *Analýzy k pasivní syntéze*, které byly napsané dříve, ale byly vydané až posmrtně a které se typičností také podrobně zabývají. Edmund Husserl, *Analýzy k pasivní syntéze: aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten: 1918-1926*, ed. Margot Fleischer, Husserliana: Gesammelte Werke, XI (Den Haag: Nijhoff, 1966).

⁶⁹ „Je zřejmé, že taková nejobecnější rozlišení a takové seskupování na základně předvědeckého přirozeného světa, který je světem naší původní zkušenosti jsou rozhodujícím činitelem pro rozdělení vědeckých sfér a svou vnitřní spojitostí i přesahováním okrásků jsou rozhodujícím faktorem pro vnitřní souvislost věd.“

jako k invariantním nedosažitelným pólům míří každá ta která řada zlepšovacího úsilí.“ (KEV, s. 46). Husserl tento očištný proces popisuje zejména v souvislosti s geometrií, která vzniká po konstituci mezních tvarů z typů předvědeckého života uvědoměním si, že v této říši mezních tvarů se dají konstruovat další a další pouze ideální tvary. (KEV, s. 47). Potíží podle Husserla bylo, že se geometrie obrátila k měřičství jako způsobu ideální objektivizace světa – předvědecký svět typů měřičství idealizovalo ve svět těchto mezních tvarů. Pochybení novodobé vědy je tedy nyní vnímáno jako odklon od těchto předvědeckých typů (nebo chcete-li zapomenutí na ně) a příklon k abstrakci subsumující veškeré vlastnosti věcí pod jedno ideální a měřitelné určení, kterým je tělesnost. (KEV, s. 251).⁷⁰ Přesto je zřejmé, že samy pasivní typy, ve kterých „při poznávání vezíme jako v přiblížnosti“ (KEV, s. 52), jsou samy o sobě pro vědecké poznání nedostatečné. Je potřeba je z jejich přiblížnosti vymanit novou metodou zpřesnění.

Ve *Zkušenosti a soudu* Husserl ještě stupňuje ideu založení vědy ve zkušenosti pasivní syntézy, kterou nyní nazývá *předpredikativní (vorprädikativ)* zkušeností, čímž zdůrazňuje to, že nejen soudy každodennosti, nýbrž i predikativní soudy předpokládají, že předmět, o kterém se vypovídá, je nám již dán. (EU, s. 4-5, 13). Předmět je nám ale dán pouze ve formě (pasivní) obeznámenosti (*Kenntnis*), nikoli (aktivního) poznání (*Erkenntnis*).⁷¹ Tvorbu poznávacího typu z typu pouhé obeznámenosti Husserl řeší rozdělením typů na esenciální a neesenciální (*wesentliche und auβerwesentliche Typen*). Předpredikativní pasivní typ je základem jak pro pojmy každodenní nevědecké zkušenosti (jako neesenciální typ), tak pro pojmy empirických věd (jako esenciální typ), přičemž tím druhým se může stát jen empirickým zpřesňováním. Jako příklad rozdílu mezi přiřazováním věci pod typ v empirické vědě a v předvědecké zkušenosti udává Husserl *velrybu*, která je podle svého jména i podle způsobu života zakoušeného v předvědecké zkušenosti zařazena mezi ryby. Esenciálně typicky je ale na základě empirického vědeckého bádání zařazena mezi savce. (EU, § 83). Ještě jednou je třeba zdůraznit, že typy vyjádřené pojmy *ryba* a *savec* jsou oba již předem dány individuální lidskou zkušeností. Empirická věda totiž netvoří nové kategorie, ale pouze zpřesňuje kategorie již existující.

1.2.3 Schützova kritika pojmu podstaty

Problémů, které předchází popis teorie typů v *Krizi evropských věd a Erfahrung und Urteil* doprovázejí, je hned několik. Nasnadě je otázka, kde se v Husserlově filosofii ztratil pojem podstaty. V pojmu esenciálního typu ztrácí typ svůj charakter ryzí pasivity, protože aby se ve vědomí typ stal esenciálním, musí projít vědomým empirickým zpřesňováním. Konečně, i název esenciální (*wesentlich*) napovídá, že typ se v tomto novém pojetí nebezpečně přiblížil podstatě (*Wesen*). V *Erfahrung und Urteil* se pojem podstaty přesto stále vyskytuje – v architektuře knihy je mu věnována druhá kapitola třetí části (§§ 86-93), která připravuje čtenáře na vrchol celé knihy, tedy na důkaz možnosti všeobecného logického soudu (kterýžto důkaz se ale primárně týká formálních nikoli materiálních obecnin). Samotný výkon eidetické variace se neliší od předchozích popisů, ale odehrává se

⁷⁰ „Novodobá přírodověda, jež se ustavila jako fyzika, má své kořeny v důsledné abstrakci, s níž chce na přirozeném světě našeho života vidět jen tělesnost.“

⁷¹ Dieter Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Softcover reprint of the hardcover 1st edition 1998, Phaenomenologica 147 (Dordrecht: Springer), s. 252nn.

Husserl pak v *Erfahrung und Urteil* typicky mluví o „přijímání“ prvního (*Kenntnisnahme*) a naopak „činnosti“ druhého (*Erkenntnisleistung* nebo *Erkenntnistätigkeit*), což ilustruje pasivní a aktivní charakter obou procesů.

v radikálně jiném kontextu⁷² - v kontextu jiného vztahu mezi empirickými fakty a podstatami, které „jsou nyní vnímány jako propojené, jako dva póly na kontinuu,“ jak tuto změnu popisuje J. L. Heap,⁷³ a jak ji můžeme pozorovat třeba i na zavedení konceptu esenciálního typu.

*

Alfred Schütz si této změnu v pojetí čistých i empirických obecnin také všimá a datuje jí do času sepsání *Kříže*.⁷⁴ K hlubšímu zkoumání pojmu *eidos* a jeho problematiky v Husserlově pozdní filosofii se Schütz dostal skrze zájem o typy a typičnost.⁷⁵ Vrcholem jeho interpretačního úsilí a zároveň jeho snad nejostřejší kritikou Husserla je pak článek *Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy* (TaE), který Schütz dokončil v roce 1959 uprostřed zdravotních útrap, které čtrnáct dní nato vyústily v jeho smrt.⁷⁶

Schütz, který byl ke zkoumání Husserlovy teorie typičnosti podnícen svým přítelem Aronem Gurwitschem, neočekával, kolik záludností a nevyjasněností a zároveň kolik možností k dalšímu bádání se v ní bude skrývat. Svou největší pochybnost, kterou rozvádí i v článku, vyjadřuje v jednom z dopisů Gurwitschovi otázkou, „zda jsou svobodné fantazijní variace, které vedou k eidetické redukci, opravdu tak svobodné.“⁷⁷ Oprávněné podezření, které vůči pojmu *eidos* pojal, spočívalo v tom, že pokud neexistuje ostrá hranice mezi aktivní a pasivní syntézou, ale rozdílnost mezi oběma je jen otázkou míry, tak je otázkou míry i rozdíl mezi obecnostmi, které náleží oběma syntézám. (TaE, 164).

Zde je třeba doplnit krátkou terminologickou poznámku. Schütz ve svém anglickojazyčném článku používá pojem *eidos*, který je mnohdy používán stejnoznačně s pojmem *podstata*, ačkoli Husserl používá (nebo se alespoň pokouší používat) pojem *eidos* ve významu čisté podstaty, tedy invariantu vzešlého z *ideace*. (srov. *Ideen I*, § 3). Není mi známo, jestli si toho je Schütz vědom – tak či onak nám může toto vymezení pomoci lépe chápat Schützovu kritiku, která si na paškál nebere podstatu jako inherentní součást jednotlivin, nýbrž podstatu rádooby očištěnou od veškeré empirie.

Už jsme naznačili, že cílem *Erfahrung und Urteil* je dokázat původ logiky a jejích předmětů v předpredikativní sféře, tedy ve sféře subjektivní zkušenosti ve světě, zkušenosti, jejímž předmětem jsou věci projevující se vždy jak jako individuum, tak jako člen kategorie. Pokud logika vychází z této sféry, nevychází z ní nakonec i eidetická variace? Nebo, jak formuluje tuto otázku sám Schütz:

„Je možné uchopit pomocí svobodných variací ve fantazii eidos konkrétního druhu nebo rodu, aniž by tyto variace nebyly limitovány rámcem typu, v rámci něhož jsme zakoušeli předmět v přirozeném postoji (...)? Mohou tyto svobodné variace ve fantazii odhalit něco jiného než hranice stanovené takovou typizací?“
(TaE, 164)

⁷² Srov. Brudzińska, „Erfahrung und Urteil“, 111.

⁷³ James L. Heap, „Free-Phantasy, Language, and Sociology: A Criticism of the Methodist Theory of Essence“, *Human Studies* 4, č. 4 (1981): 300.

Tato interpretace je v souladu s plynulým rozdílem mezi aktivní a pasivní syntézou (viz výše).

⁷⁴ Schütz, „Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy“, 156..

⁷⁵ Schütz, *WA*, III.1, 321.

Dopis A. Gurwitschovi z 7. prosince 1957. Alfred Schütz a Aron Gurwitsch, *Alfred Schütz, Aron Gurwitsch: Briefwechsel, 1939-1959*, Übergänge, Bd. 4 (München: W. Fink, 1985), 415–21.

⁷⁶ Schütz, *WA*, III.1, 323.

⁷⁷ Dopis z 1. listopadu 1958. Schütz a Gurwitsch, *Alfred Schütz, Aron Gurwitsch*, 444.

Gurwitschovi toto podezření o přebytečnosti pojmu podstaty formuluje otázkou, „co má typ společného s leibnizovským *principium identitatis indiscernibilium*?“⁷⁸ U Leibnize se jedná o princip, který praví, že by se neměly rozlišovat předměty, které mají všechny vlastnosti společné.

Ne nadarmo jsme se v první kapitole tohoto oddílu věnovali Husserlovu konceptu individua, včetně popisu principu identity jednotliviny (*toto-žde*) a obecniny, kterou zajišťuje statická podstata. Hledání tohoto principu ve fenomenologii stojí na počátku rozsáhlé korespondence A. Schütze s A. Gurwitschem.⁷⁹ Schütz se ale především ptá po identitě noemat, po identitě smyslu (protože až předměty vědomí získávají smysl, věci ve světě jej samy postrádají) – co a jakým způsobem zůstává identické např. při opakovaném vnímání tohoto stromu či této lampy? Určení této věci jako této věci se nezmění, ale co se mění neustále na základě zkušenosti je vnímání jejího nadřazeného pojmu – obecniny jakožto typu. Typ je stále se rozvíjející identita na půdě přirozeného postoje – typ je významová identita, která jakožto význam historického vědomí nemůže být zcela totožná v čase. Schütz to popisuje metaforicky, když říká, že noema je „bytošně *plurale tantum*“.⁸⁰ V myšleném (jediném) typu je vždy obsažena zkušenost s předešlými individui téhož typu a očekávání individuí dalších.

Schützovu leibnizovskou otázku tak můžeme – poněkud odvážnou interpretací – chápat dvojnásobně – jako odmítnutí *vědeckého metodologického pojmu* podstaty kvůli identickým vlastnostem s typem i jako odmítnutí podstaty jako *předmětu vědomí*, předmětu, který zůstává numericky totožný v čase, a tedy by splňoval Leibnizem formulovaný princip, což u jakýchkoli obecnin zasazených do zkušenosti podle Schütze není možné. Typ naopak umožňuje identitu v mnohosti, což je podle Schütze princip dominující nejen regionu významu, ale například i jednání.⁸¹

*

Čím je ale dáno, že mají typ a podstata všechny vlastnosti společné? Když už jsme u Leibnize, a jelikož nechceme ukřivdit Husserlovu vkusu, můžeme se vydat k jeho oblíbenému racionalistickému filosofovi, který ve své první meditaci popisuje hranice fantazie založené na tom, co reálně zakoušíme ve světě. Descartův malíř, který maluje sirény a satyry je může namalovat jakkoli podivuhodně a různorodě, ale jen za pomoci tvarů a barev, se kterými se střetl ve světě.⁸² Závislost podstaty na typu je jen modifikací tohoto principu fantazie.

Zkusme na chvíli svobodně variovat. Jednotlivým představám láhve můžeme přidávat různé tvary, různé barvy atd. – různé nové vlastnosti, střídát je a uchovávat v paměti ty vlastnosti, které jsou invariantní. Můžeme tuto představu ale variovat vlastností, kterou neznáme ze zkušenosti? Jak by se jmenovala? Jaká by to

⁷⁸ Tamt. Potíží je, že Leibnizův princip se vztahuje pouze na věci ve světě, nikoli na předměty vědomí. (srov. Raili Kauppi, „Einige Bemerkungen zum principium identitatis indiscernibilium bei Leibniz“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 20, č. 3/4 (1966): 498.) Mystičtěji laděné čtenáře ještě jistě ponoukne to, že Schützův zájem o obecné pojmy je vznícen v době sepsání a vydání *Erfahrung und Urteil*, čímž se potvrzuje Schützův názor, který jsme citovali v úvodu, tedy že se směřování Husserla a Schütze v mnohém shodovalo, aniž by se to dalo připsat na vrub přímému vlivu, protože Husserlovy texty, které to dokazují, byly vydány až mnoho let po jejich sepsání. (Schütz, *WA*, III.1, 297.)

⁷⁹ Dopis Schütze Gurwitschovi z 19. srpna, 1939. in: Schütz a Gurwitsch, *Alfred Schütz, Aron Gurwitsch*, 40ff.

⁸⁰ Schütz a Gurwitsch, 42.

⁸¹ Sociálnímu jednání se Husserl v rámci popisu obecnin nevěnuje, přitom se ale zdá, že i v jednání se dá rozpoznat typika a opakování v jistém smyslu téhož. Sociální jednání má podle Maxe Webera vždy nějaký cíl a smysl, který mu jeho aktéři a pozorovatelé dávají. Kvůli svému charakteru intersubjektivní aktivity se jednání vymyká uzávorkovanému světu fenomenologické redukce. Schützovo obrácení se k pojmu typu můžeme chápat i tak, že typy se dá popsat jednání, konkrétně pak jednání zvykové – a samotný postupný návyk dělat věci tak-a-tak. Srov. Schütz a Gurwitsch, 43. Typické struktury jednání se budeme věnovat později v kapitole 3.3.

⁸² René Descartes, *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*, přel. Petr Glombíček a Tomáš Marvan, 2. vyd (Praha: OIKOYMENH, 2010), 32–33.

byla? (Jedno z rizik, které by nás mohlo odvést od tohoto oprávněného pochybování a kterého se musíme v rámci fenomenologie vystříhat, je to, že zapomeneme na fakt, že je řeč o celé láhvi jako láhvi a jejích vlastnostech jako vlastnostech, tedy bez ohledu na nedefiniční drobnosti. Hledáme podstatu, invariant – to, že s každou novou představou přijde něco nového, je irrelevantní, protože to nebude podrženo jako to společné.)

To společné je ale už (ještě nenahlédnuto) v mé láhvi, která stojí přede mnou na stole, a kterou zakouším *zároveň* jako jednotlivou láhev a jako příklad svého typu.⁸³ K čemu podle Schütze při eidetické variaci dochází je to, že se zapomene na druhý člen této dvojznačnosti vnímání.⁸⁴ Jednotlivina je vnímána pouze jako jednotlivina a zapomene se na to, že všechny představitelné varianty vychází (stejně jako první směr-udávající varianta) z množiny příkladů typu, a tak výsledná nalezená podstata nejenže nepřekračuje hranice zkušenostní typiky, ale dokonce je sama omezena těmito hranicemi.

*

Paradoxní je, že takovou nehoráznou omezenost pojmu podstaty Husserl v rámci cíle svého podniku nemůže v žádném případě dopustit, a zároveň tato omezenost, jak se zdá, pramení z předpokladů a založení celého jeho úsilí.

*

Husserlovým posledním cílem je dokázat možnost predikace a „jakákoli predikace obsahuje všeobecnou formu.“ (TaE, 154). Tvrdím-li například, že *toto je láhev*, tvrdím, že toto je zahrnuto v obecném pojmu láhve. K tomu, aby bylo toto tvrzení platné je ale třeba objektivní platnost pojmu láhve, kterou subjektivně-relativní typy nezajišťují. To zajišťuje pojem apriorní pojem podstaty, jehož apriornost znamená, že „musí být sto, *předepisovat všem empirickým jednotlivinám pravidla*.“ (EU, 410). Podstata je apriorně nutná, zatímco ukazování se předmětů a jejich typů je nahodilé, ale nahodilé právě jen v hranicích podstaty. (EU, § 86). Omezenost zkušenostních typů popisuje Husserl poněkud enigmaticky tak, že u nich *není evidentní*, že jejich opakované poznávání nemůže dosáhnout hranic, zatímco u nekonečnosti eidetické variace evidentní je. (EU, 410).⁸⁵

Zkusme tuto variační omezenost typů vyvrátit představou neomezené možnosti variace typů i *materiálních podstat*⁸⁶ na poněkud profláknutém empiristickém příkladu bílé vrány, houževnaté odbojáře proti empirickým uchvatitelům. Je jistě představitelné, že uvidíme všechny vrány na světě a zjistíme, že žádná z nich není bílá, zatímco fantazijní variace pojmu vrány, která je nezávislá na skutečnosti, může pokračovat donekonečna. Problémem je, že v případě možné omezenosti poznání typu (či neadekvátně dávané podstaty) se v tom, co jsme řekli v předchozí větě, *zaměňuje individuální předmět názoru a názor samotný*. V každém novém (ať už fantazijním nebo empirickém) názoru vrány si ego *může* povšimnout něčeho nového a tento svůj typ zpřesňovat – a to i tehdy, když už všechny vrány spatřilo, a jednu z vran spatří již poněkolikáté. Podrobněji se

⁸³ Srov. výše citaci z EU, § 83, s. 398.

⁸⁴ Tuto dvojznačnost budeme později popisovat jako monoteticko-polytetický princip zkušenosti. Viz kapitolu [4.3.](#)

⁸⁵ „Bei den empirischen Begriffen besagte die Unendlichkeit des Umfangs nur, daß ich mir eine beliebige Anzahl gleicher Einzelheiten denken kann, ohne daß aber wirklich evident war, ob nicht vielleicht im Fortschreiten wirklicher Erfahrung dieses präsumptiv angesetzte „immer wieder“ Durchstreichen erfahren könnte, ob nicht das Fortlaufenkönnen faktisch einmal eine Grenze erreiche.“

⁸⁶ V opozici jak vůči formálním podstatám, tak ale i kategoriím přítomných v materiálních regionech.

inherentní otevřenosti pasivní syntézy budeme věnovat v kapitole o genetické fenomenologii.⁸⁷ Mohla by zaznít námitka, že typu a setkávání se s ním chybí libovolnost (*Beliebigkeit*) aktivní syntézy fantazijních variací – na tom, že obsah jak typů, tak neadekvátně dávajících se podstat, je jednostranný, omezený a neustále otevřený to ale vůbec nic nezmění. Rozdíl je v metodě či v úrovni výsledků – druh výsledku je nicméně totožný.

Naopak proti konečnému nalezení materiální podstaty (což sám Husserl nezastává, ale je to jedna z možností, jak učinit typ a podstatu pojmy zcela jiného druhu) mluví to, že nekonečnost eidetických variací je sice myslitelná, ale na základě určení konečného člověka sotva dosažitelná. Libovolnost zastavení se uprostřed variací, stejně jako libovolnost jejich pokračování sice dokazují svobodu transcendentálního já, nevylučují ale, že za prahem zastavení bude čekat další nepoznaná esenciální vlastnost – protože u materiálních podstat není možné „vyloučení být jinak.“ Trvalost podstaty vzešlé z eidetické variace je stejně tak omezená otevřenými časovými strukturami neustále měnícími poznání jako je jimi omezená reálná zkušenost. Jak tyto časové struktury přesně vypadají, popíšeme stručně později.⁸⁸ Již teď je ale jasné, že každá nová zkušenost a každá nová varianta *může* pozměnit představu typu i podstaty.

„Svobodné“ eidetické variace nejsou nedostatečně volné pouze svou otevřeností projevující se po libovolném zastavení, zdá se také, že jeden každý variovaný předmět pro vědomí omezují nějaké hranice. Tón se nemůže ani ve fantazii změnit v barvu. Svoboda představ variace je již sama vymezena nějakou *a priori* mezí obecného pojmu. Můžeme říci (jak to, zdá se mi, činí Husserl), že tímto omezením pole pro hledání podstaty je sama podstata? Nedostáváme se tím do začarovaného kruhu, když podstata by měla být zároveň tím, co omezuje možnosti způsobu bytí věcí ve světě, a zároveň tím, co vymezuje samo hledání této podstaty?

*

Předpokladem celého Husserlova logického úsilí je to, že aktivní sféra vědomí, zejména pak logické pojmy, má svůj zdroj v pasivní předpredikativní sféře. Na jednu stranu, v duchu kritiky zmatematizované vědy v *Kříž*, se chce Husserl v návratu k přirozenému postoji zbavit „zahalujících idealizací,“ (EU, s. 38) na stranu druhou se ale právě ideací, tedy eidetickou variací, jedné z idealizací předpredikativního světa dopouští. Na jednu stranu se mermomocí snaží udržet kvalitativní rozdíl mezi podstatou a typem, na druhou stranu připouští, že předmětem eidetické variace je právě typ, který v ní „musí být [jako] empiricky dané (...) obecné vyproštěn ze svého charakteru nahodilosti.“ (EU, s. 410).

Několikrát dokonce naznačuje, že i variování probíhá podle principů pasivní syntézy, a to nejen na bázi libovolnosti, když mluví například o fantazijnímu přechodu „od podobného k podobnému“ (EU, s. 414), a o tom, že další varianty „vstupují čistě pasivně v syntetickou jednotu.“ (EU, s. 414).⁸⁹

*

Pojmové rozdíly mezi typem a podstatou se uhladily, a naopak se ukázalo, kolik toho mají překvapivě společného. Když Husserl například popisuje rozdíl mezi názorem podstat a individuální zkušeností s poukazem na nutnou danost individualit ve světě a volnost podstaty jako něčeho, co není v pravém slova

⁸⁷ [2 Genetická fenomenologie.](#)

⁸⁸ [2 Genetická fenomenologie.](#)

⁸⁹ Stojí za povšimnutí, že to není jen pojem typu, který z předpredikativní sféry vstupuje do eidetické variace, ale třeba i pojem negace. Jedním z principů eidetické variace je to, že se to, co je ve variantách fantazie odlišné, vzájemně vynesuje, protože není myslitelné v jedné představě a a zároveň non-a. Čím se ale tento proces kvalitativně liší od předpredikativního světa zkušeností, ze které – jak Husserl dokázal (EU, § 21 a)) – samotný pojem negace vychází?

smyslu individuum, ale spíš jakási „jednota ve sporu“ (EU, § 87 d), můžeme zcela totéž říci i o typu. Nakonec, jak se ukázalo v případě bílé vrány, i omezenost nové zkušenosti se týká zakoušení individuí, nikoli typu ani podstaty. V *Idejích I* se zdálo jasné, že zkušenostní vědy mají výsostní právo na zkoumání faktů, zatímco filosofie na zkoumání obecnin. Ve *Zkušenosti a soudu* se zdá, že obecnina vůbec nemusí být pouhý spekulativní pojem, nýbrž naopak je jako typ přítomna již ve zkušenosti, což jakékoli dělení věd na základě zkoumání faktů či obecnin značně komplikuje.

Zdá se, že typ a eidos mají v principu stejný obsah s rozdílnou mírou jeho reflexe. V čem se podstata – či spíše její okolnosti – výrazně liší, je to, že v ní je existence světa uzávorkovaná fenomenologickou redukcí. V *Erfahrung und Urteil* se jasně ukazuje důležitost toho, že je to právě a *pouze* existence světa, která mění svůj charakter. Modus quasi se od pojímání předmětů ve skutečnosti jinak ničím neliší – v platnosti zůstávají všechny věcné struktury i jejich omezení.

„[Eidos] je jako takové pasivně předkonstituované, a nablížení eidos je založeno na aktivním nablížením pojímání tohoto tak předkonstituovaného – stejně jako u každé konstituce rozumových předmětností a konkrétněji předmětností obecných.“ (EU, s. 414)

*

Máme tedy nyní celou eidetickou variaci zahodit jako něco nepotřebného a překonaného? Nesmíme se Schützovou kritičností nechat svést na scesti a s vaničkou vylít i dítě. V tomto případě by se ale dalo říct, že je nám dražší vana než dítě – neboť čeho je třeba se zbavit, není rámec fantazie, jako specifické aktivní vlastnosti transcendentálního já, nýbrž jeho obsahu – toho, co do fantazie vkládáme, resp. toho, co se v ní snažíme najít. Mezitím, co jsme naše děťátko umývali (očišťovali, chcete-li), okolo na našem dvorku pobíhalo jeho identické dvojče. Pravda, že poněkud nevychované, špinavé a skryté pod vrstvou starého oblečení, ale jinak v principu zcela totožné. Taková jsou naše nerozlišitelná dvojčata typu a podstaty – raději však nebudu tuto metaforu dále rozvádět, neboť se zdá, že dalším logickým krokem by bylo nabídnout jedno z dětí k adopci.

Zpět ale k významu eidetické metody. Schütz tvrdí, že by se význam této metody rozhodně neměl podceňovat, protože až skrze ni se dají objevit vlastnosti pro vědomí určující, jako například tzv. sféra neslučitelnosti (*incompatibility, Unverträglichkeit*). (CP I, s. 115).⁹⁰ Vzpomeňme také, že eidetická metoda posloužila k hlubšímu založení těch stavů vědomí, jejichž popis si před tím nárokovala empirická psychologie, což Schütz rovněž přijímá veskrze pozitivně. (TaE, s. 161).

*

Hlavní Schützovu námitku, tedy že podstata nepřináší nic *kvalitativně* nového, tedy nic, co by již nebylo přítomno v typech přirozeného postoje, jsme, myslím, popsali dostatečně. K jeho kritice pozdního Husserlova díla se ale váže jedna obecnější námitka, a to ta, že veliké množství Husserlových pojmů je netematizovaných a nevyjasněných. Mezi ně patří i pojem podstaty a typičnosti, kromě nich třeba i pojmy podobnosti, asociace či zájmu, a konečně pojem socializované subjektivity, ze kterého mají vycházet struktury typičnosti. (TaE, s. 162). Proč tyto pojmy Husserl netematizuje?

⁹⁰ Viz též kapitolu [4.5](#).

Schütz na tuto otázku odpovídá přijetím Finkova rozdělení operativních a tematických pojmů v Husserlově filosofii. Operativní pojem je pak takový, který „je užíván vágním způsobem jako nástroj k formování tematických pojmů“ a „zůstává matný a tematicky nevyjasněný.“ (TaE, s. 147). Typ a podstata jsou podle Schütze také operativními pojmy.

Co chtěl Husserl tematizovat a jaké cíle sledoval, když poprvé představil eidetickou metodu? Jak v přednáškách o Fenomenologické psychologii, kde představil tuto metodu poprvé,⁹¹ tak poté v Karteziánských meditacích mu šlo o to, aby popsal transcendentální subjektivitu jako základ ego – základ, jehož je faktuální ego pouhou modifikací. Eidetická metoda objevila to, že obecnosti mohou existovat v pouhé možnosti, a především se jí podařilo popsat mnohé psychické stavy jako stavy transcendentálního založení. Operativnost pojmu je zřejmá i na tom, že konečnost eidetických variací, jako nutnost zastavení ve variování, nebyla v rámci útoku na empirickou psychologii vnímána jako zásadní problém. Cílem totiž nebylo vymezit podstatu, ale (pouze) ukázat, že eidetickou metodou se dají nalézt tytéž momenty, které popisuje empirická psychologie, jen hlouběji založené. Po dosažení tohoto cíle mohl být eidetický proces ukončen.

V *Krizi a Erfahrung und Urteil* není nepřítelem číslo jedna empirická psychologie, ale přírodní vědy, které matematikou idealizovaly svět. Husserlovi už nejde o důkaz transcendentální roviny já, nýbrž spíše o důkaz toho, že veškeré soudy vychází z pasivního proudu životní zkušenosti. Zkušenostní typ v tomto podniku přichází vhod jako užitečný nástroj, naopak *eidōs* – jako způsob idealizace zkušenosti – se stává atavismem.

*

Bylo již řečeno, že objev transcendentálního já a jeho nekonečných možností přivedl Husserla ke zkoumání přirozeného světa. Je to proces srovnatelný s „objevem“ Ameriky Evropany, který evropské učence vedl k uvědomování si zvláštností a hranic kultury „starého“ kontinentu. Husserl podnikl objevnou fantazijní cestu k věcem samým, aby se nakonec navrátil domů, do světa našeho života (*Lebenswelt*) s jeho – nyní již objevnou cestou problematizovanými – samozřejmostmi pasivně-syntetické zkušenosti se světem. Zatímco Husserl sledoval celou dobu cíl ustavení filosofie jako vědy, Alfred Schütz se vydává na cestu „ontologie světa našeho života,“ jejímž komponentem je i zkoumání „typičnosti, bez jakéhokoli transcendentálního zájmu, tj. v naivním názoru před vykonáním *epoché*.“ (TaE, s. 157).

⁹¹ Brudzińska, „Erfahrung und Urteil“, 111.

2 Genetická fenomenologie

Dosud popsaný protiklad mezi pojmem podstaty a typu je ilustrativní pro obecněji zformulovaný protiklad dvou fenomenologických metod – statické a genetické analýzy. Zatímco statická fenomenologie se soustředí na strukturu jedné skutečnosti a snaží se popsat její invariantní charakter, genetická fenomenologie „chce deskriptivně vykázat podstatné (*essential*) struktury zisků našeho vědomí.“⁹² V této kapitole se budeme nejprve věnovat základním rysům genetické fenomenologie a jejímu odlišení od fenomenologie statické, dále pak vysvětlíme dva základní pojmy Husserlovy genetické fenomenologie – horizont a prezentaci.

2.1 Základní rysy genetické fenomenologie

Husserl načrtává pole zkoumání genetické fenomenologie a její odlišení od fenomenologie statické ve své *Formální a transcendentální logice*:

Zatímco [1.] „statická“ analýza je vedena jednotou míněného předmětu a ubírá se tak od nejasného způsobu danosti – sledujíc jeho odkaz jako intencionální modifikaci – směrem ke jasnému, je [2.] genetická intencionální analýza zaměřená na celou konkrétní spojitost (Zusammenhang), v níž se vždy již nachází každé vědomí a jeho intencionální předmět. [3.] Okamžitě přicházejí v úvahu ostatní intencionální odkazy, které patří k situaci, v které se nachází např. ten, který vykonává soudící aktivitu, tedy imanentní jednota časovosti života, který má své „dějiny“, a to tak, že [4.] každičký prožitek vědomí jako časově se vyskytující má své „dějiny“, tj. svoji časovou genezi.⁹³

Tento popis nám bude v následujícím výkladu vodítkem. V prvním oddílu bude popsána statická analýza a její dvě základní vlastnosti – zaměření na partikulární předmět a vidina jasného poznání. V oddílu druhém vynikne naproti tomu genetická analýza jako analýza celků. Třetí část prozkoumá motiv časové geneze ve světě zasazeného vědomí. Čtvrtá část pak tematizuje genetické zkoumání samotných fenomenologických a obecně vědeckých pojmů (na příkladu pojmu *negace* v předpredikativní proměně typu).

1.

„Jedno z nejzřejmějších přesvědčení statické fenomenologie je to, že můžeme *úspěšně* zkoumat strukturu skutečností zaměřením se na singulární skutečnosti nebo singulární komplexy skutečností.“⁹⁴

⁹² Dieter Lohmar, „Genetic Phenomenology“, in *The Routledge Companion to Phenomenology*, ed. Sebastian Luft a Søren Overgaard, First published in paperback, Routledge Philosophy Companions (London New York: Routledge, 2014), 266.

⁹³ Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft; mit ergänzenden Texten*, ed. Paul Janssen, Husserliana 17 (The Hague: Nijhoff, 1974), 277–78. „Während die „statische“ Analyse von der Einheit des vermeinten Gegenstandes geleitet ist und so von der unklaren Gegebenheitsweise, ihrer Verweisung als intentionaler Modifikation folgend gegen das Klare hinstrebt, ist die genetische Intentionalanalyse auf den ganzen konkreten Zusammenhang gerichtet, in dem jedes Bewußtsein und sein intentionaler Gegenstand als solcher jeweils steht. Es kommen dann alsbald in Frage die anderen intentionalen Verweisungen, die zur Situation gehören, in der z. B. der die urteilende Aktivität übende steht, also mit in Frage die immanente Einheit der Zeitlichkeit des Lebens, das in ihr seine „Geschichte“ hat, derart daß dabei jedes einzelne Bewußtseinserebnis als zeitlich auftretendes seine eigene „Geschichte“, d. i. seine zeitliche Genesis hat.“

⁹⁴ Lohmar, „Genetic Phenomenology“, 267. Kurzíva ŠK

Přesvědčení statické fenomenologie je do jisté míry přesvědčením přírodovědeckým.⁹⁵ Neaspiruje na poznání totalitních pojmů skutečnosti jako jsou *svět* nebo *člověk*, nýbrž jednotlivin, kterým je na Prokrustově loži eidetické metody osekán jejich v čase proměnlivý charakter. Svět rozčleněný na jednotliviny, u kterých je eidetickou metodou zajištěno to, co je stálé, je světem předvídatelné zkušenosti. Přírodní vědy nám říkají, že až se příště setkáme v Česku například s medvědem, tak to bude nejspíš v lese v Beskydech, a medvěd bude huňatý, hnědé barvy atd. Podobně by statická fenomenologie zkoumala to, co bude na medvědovi stálé – co jej bude činit medvědem, ať už by se objevil v lese, na poušti či v moři. Jak statická fenomenologie, tak empirická věda mají původní úkol předvídat zkušenost s jednotlivinami pomocí obecných pojmů a pouček.⁹⁶ Empirická věda předvídá empirickou nutnost, zatímco statická fenomenologie nutné možnosti podstaty – tedy pole v rámci kterých může být věc sama sebou, např. medvěd medvědem nebo píseň písni. Přes tento rozdíl je cíl vybudovat systém předvídaní nezávislý na situačním ukotvení subjektu to, co přírodovědu a statickou analýzu odlišuje od analýzy genetické.

„Statickým rozumíme dvě věci: zaprvé, konstitutivní přístup, který se zajímá o to, *jak* je něco dáno neboli *způsoby* danosti, a zadruhé, zájem o *podstatné struktury*.“⁹⁷ Ani přírodní věda ani statická fenomenologie tak ale nedokážou (a ani si to nenárokují) popsat rozdíl mezi zkušeností různorodých setkání s medvědem. Třileté dítě zpoza plexiskla, osamocený mladík na pěšince v Tatrách, staříček strážce národního parku, jemuž medvědice v mládí zabila přítele – ti všichni spatří totožné zvíře, *ursus arctos*, ať už biologicky nebo eideticky definované. Různorodost míst a životních osudů doprovázející každičkou zkušenost zůstává při zaměření na stálost, jakousi jednotu v rozmanitosti, skryta.

Věda zaměřená na jednotliviny a jejich výskyt paradoxně ztrácí svůj původní smysl předvídat. Důraz na objekty vědomí vede k nivelizaci specifických životních situací zakoušejících, na jejich přirozený svět a jeho potřeby. To je ortel, který vědě vyslovuje jak Husserl ve své *Kříži* (kde již implicitně kriticky nahlíží své předešlé dílo), tak Adorno s Horkheimerem ve své *Dialektice osvícenství*.⁹⁸

2.

Statická fenomenologie by se nikdy nemohla stát základem jakékoli sociální vědy, pokud by nechtěla ustrnout u analýzy typu comtovské sociální statiky a sociální fyziky. Schützův podnik usmířit Husserla s Weberem by skončil u ledu, kdyby metoda prvního z nich nebyla schopna pootevřít vrátka ani tak bazálním pojmům jako je *sociální jednání*. Vědomí statické eidetické analýzy se jeví být vyloučeno nejen z historičnosti a biografické situace, ale konečně i z veškerých sociálních vztahů a možnosti jednáním kontingentně vytvářet nové skutečnosti.

⁹⁵ Další společné rysy Husserlovy fenomenologie a přírodovědy jsou popsány v kapitole [1.2](#).

⁹⁶ Předvídaní jako původní cíl novověké (přírodo)vědy Husserl barvitě popisuje ve své *Kříži* (72ff.).

⁹⁷ Anthony J. Steinbock, „Husserl’s static and genetic phenomenology: Translator’s introduction to two essays.“, *Continental Philosophy Review* 31, č. 2 (1998): 129, <https://doi.org/10.1023/A:1010089123758>.

⁹⁸ Theodor W. Adorno a Max Horkheimer, *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*, Vyd. 1, Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 68 (Praha: OIKOYMENH, 2009). Adorno s Horkheimerem považují za hlavní pohon nekončící racionalizace vědy (resp. osvícenství) pramenící v přirozeném světě *strach*, který se přetvoří na strach z neznámého.

Husserl, snad vědom si původního omezení fenomenologické metody či kráčeje skálopevně za svým cílem vytvořit *všeobecnou* metodu popisu zkušenosti, se během života⁹⁹ obrací ke zkoumání proměnlivých situačně definovaných fenoménů. Husserl si je tohoto posunu vědom a v pozdním díle se snaží reflektovat své dřívější dílo a najít v něm „zárodky genetické fenomenologie“ (EU, 78).¹⁰⁰

Genetická analýza „zkoumá zkušenostní historii našich aktů (...), je soustředěná okolo plně aktivního vztahu ke světu a k druhým“¹⁰¹, což vede i k tomu, že na rozdíl od statické analýzy je v analýze genetické konstituce druhých centrálním problémem. Zatímco ve statické fenomenologii byly předměty konstituovány individuálním já, v genetické fenomenologii se jedná vždy o *společnou konstituci*.

Rozšíření pole neprobíhá jen na straně subjektu, ale i na straně objektu – věci se v přirozeném světě nevyjevují samostatně, prostorově a časově jsou ve vědomí spjaty s jinými předměty vědomí tvořící jeden svět, které subjekt zapojený do plurálních forem zkušenosti nazývá *naším* světem.

Pojem *světa našeho života* (*Lebenswelt*) snad nejlépe vyjadřuje Husserlův pohyb od partikulárnosti zkoumání k jeho celistvosti (*Gesamtheit*). Poněkud těžkopádný český překlad v sobě zahrnuje tři totalitní (a přesto *nedoblednutelná*, v souladu s následujícím oddílem: *horizontální*) určení: *svět, náš/my a život*. Ve statickém eidetickém zkoumání nejde vyzkoumat podstatu ani jednoho z těchto určení – vyznačují se nepoznatelností svých hranic, protože ona sama jsou hraniční. Nelze je variovat, protože z nich nelze vystoupit, protože jsou vždy jedním.¹⁰² Teprve opakovaný a přerušovaný výskyt jevů dovoluje předvídaní tohoto výskytu – proto pojmy světa, společenství a života zůstávají nedotčeny moderní přírodovědou – nelze je totiž z živoucí zkušenosti vypreparovat.¹⁰³

Pojmu *horizont*, který se vyskytuje i ve statické intencionální analýze, se bude věnovat krátká následující kapitola.¹⁰⁴ Nyní se možná zmiňme o pojmu svět – ten ve statické fenomenologii zaměřené na analýzu *věcí samých* a *vědomí*, jak je prezentována například v *Idejích I* vystupuje zejména jako korelát vědomí. Svět je to, co se v rámci *generální teze přirozeného postoje* (*Generalthesis der natürlichen Einstellung*) jeví jako samozřejmě jsoucí, protože je vším, co se vědomí zdánlivě dává. (Ideen I, § 30). Tuto generální tezi je však podle Husserla záhodno

⁹⁹ Je nadmíru těžké určit jeden zásadní obrat – zatímco Schütz datuje zásadní obrat v pojetí podstaty a typů do času sepsání *Kříže* (1935), Dieter Lohmar zastává názor postupně hromadících se genetických prvků s prvním větším krokem v *Idejích I* (1913) – o genetické fenomenologii pak Lohmar nemluví jako o obratu *od* předchozího pole zkoumání, nýbrž jako o „rozšíření pole fenomenologického zkoumání“. Viz Lohmar, „Genetic Phenomenology“, 270–72. Naopak proti vnímání genetické fenomenologie „jako pouhého rozšíření“ mluví Alves, který genetickou analýzu vnímá jako „reorganizaci projektu fenomenologie.“ Pedro M.S. Alves, „Genesis“, in *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, ed. Daniele De Santis, Burt C. Hopkins, a Claudio Majolino, Routledge Handbooks in Philosophy (London: New York, 2021), 217.

At' už mluvíme o „rozšíření“ nebo o „reorganizaci“, ani jedno z obou stanovisek není ale v žádném případě tak silné jako Schützovo odmítnutí centrálního statického pojmu podstaty jako nepotřebného pojmu v určité oblasti fenomenologického zkoumání (tj. v *Lebensweltu*).

¹⁰⁰ Na zmíněné straně se dokonce jedná o hledání genetické analýzy v analýzách *Logických zkoumání* (1900), tedy díle velmi statickém, které málokdy pojímá spojitost a totalitu skutečností. Lohmar (271) se o vědomí, jak je popsáno v *Logických zkoumáních*, přímým odkazem na britský empirismus jako o „bundle of acts“. K Husserlovu *vědomému* přesunu ke genetické fenomenologii srovnej též: Alves, „Genesis“, 209.

¹⁰¹ Lohmar, „Genetic Phenomenology“, 266.

¹⁰² Představa jiného světa, života či jiné komunity vždy probíhá z pozice myšlení v našem světě, životě a naší komunitě. Naopak pokud chceme určit eidos partikulárního předmětu vědomí jako například *medvěda* nebo *trojúhelníku* nepodáváme tento analytický výkon z pozice medvěda nebo trojúhelníku.

¹⁰³ Velmi nápomocné může být v tomto případě Heideggerovo rozdělení mezi výskytovými jsoucnými a pobytem, resp. mezi kategoriemi a existenciálními. Martin Heidegger, *Bytí a čas*, přel. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, a Jiří Němec, Třetí, opravené vydání (Praha: OIKOYMENH, 2018).

¹⁰⁴ Viz [2.2.](#)

překonat – ve fenomenologické redukci si představit svět jako nejsoucí se záměrem nahlédnout *jednotlivé* podstaty. Nalezení podstaty může probíhat pouze v uzávorkovaném světě – v oproštění fenoménu od časových či prostorových okolností.¹⁰⁵ Při zkoumání samotného vědomí hraje svět druhotnou roli – absolutní vědomí proto přetrvává i po potenciálním zničení světa. (Ideen I, § 49). Husserl se sice zajímá o regionální strukturu světa¹⁰⁶ – ale to také spíše pro účely kategorizace jednotlivin než kvůli hlubší analýze pojmu svět ať už v přirozeném postoji či v postoji fenomenologické redukce. O analýze aktivního vzájemně podmiňujícího vztahu já a světa nemůže být ve statické fenomenologii řeč.

Spor mezi pozicemi, které můžeme nazvat univerzalismem a partikularismem, je určující nejen pro filosofii vědy druhé poloviny 20. století¹⁰⁷, ale konkrétně i pro sociologii.¹⁰⁸ Fenomenologická sociologie jednoznačně nestojí ani na jedné straně barikády, protože celek pro ni na rozdíl od marxismu není definitivně poznatelný – obrat k celku je zároveň obratem k chybění konečné zkušenosti celku. Od marxistického pojmu totality se *Lebenswelt* odlišuje svou otevřeností, jak napovídá Husserlova definice světa jako celku všech možných zkušeností. Každopádně můžeme říci, že přijetím Husserlovy genetické analýzy se fenomenologická sociologie vymaňuje ze spárů partikularismu, tedy přísného zaměření na jednotlivé jevy.

Genetická fenomenologie uchopuje jednotlivosti, ale vždy jako zasazené do spojitosti (*Zusammenhang*) světa a života. Objekty jejího zkoumání jsou relativní – já, které konstituuje předmět, je rovněž konstituováno svou historií a svým prostředím. Partikularismem oproti tomu nazývám představu možné konstituce předmětů bez ohledu na tyto celky (ve stavu jejich uzávorkování). Já ve statické fenomenologii je na rozdíl od stále se měnícího se já jako substrátu habitualit, které popisuje fenomenologie genetická, pouhým vztahovým pólem (*Beziehungspol*), které pojímá věci uzávorkovaně.

3.

Staříčský strážce národního parku si při střetnutí s medvědem vzpomene okamžitě na to, jak mu totožný živočišný druh rozsápal přítele. Přemýšlí, zda to nebyl právě tento medvěd, který se před ním nyní hrůzně vztyčil. Nebo už je snad onen medvěd po smrti? V těch pár vteřinách společných pohledů se v hlavě strážce rozvíří rej vzpomínek a asociací, smutku a hněvu – medvěd před ním stojí jako živoucí exemplář živočišného druhu, který zabil jeho přítele.¹⁰⁹

Každá životní zkušenost odkazuje zpět na komplex předchozích zkušeností vyznačujících se jistou podobností. Zkušenost ve světě našeho života je stejně jako zkušenost transcendentálního vědomí

¹⁰⁵ K fenomenologické redukci a eidetické variaci viz kapitolu [1.2.1.](#)

¹⁰⁶ Viz zevrubnější diskusi k regionům a pojetí kategorií v *Idejích I* v kapitole [1.1.](#)

¹⁰⁷ Positivismus i kritický racionalismus (K. R. Popper) jsou příklady partikularismu – věda je procesem rozkládání tvrzení na podtvrzení, které jsou *samostatně* verifikována / falzifikována, zatímco např. T. Kuhn nebo M. Foucault hájí nutnost analýzy celistvého systému vědy, bez níž není možné zkoumat pravdivost jednotlivých výroků.

¹⁰⁸ Nejjasněji lze obě pozice a jejich antagonismus sledovat v rámci tzv. sporu o pozitivismus (*Positivismusstreit*), který je také zvaný spor o hodnotové soudy (*Werturteilsstreit*), který probíhal v 60. letech v SRN mezi představiteli frankfurtské školy a novokantovci (zastoupené zejm. K. R. Popperem). Diskutovanou otázkou bylo, zda jsou možná vědecká tvrzení (především v sociologii) bez hodnotových soudů. Hlavním argumentem frankfurtské školy proti této tezi bylo to, že veškeré soudy vychází z určité pozice ve společnosti určené *totalitou* (*Totalität*) podmínek této společnosti, proto je nejprve třeba nahlédnout tento celek a jednotlivé jevy určovat až na základě jejich postavení v celistvém systému.

¹⁰⁹ Otázku, co pro medvěda exemplifikuje proti němu stojící člověk necháváme v rámci omezení tématu této práce stranou.

nezadržitelným proudem stále nového,¹¹⁰ a přitom již *v jistém smyslu* známého. Strážce národního parku ze své předešlé zkušenosti vyvozuje možný průběh nově vzniklé situace (např. útok medvěda a svou reakci na tento útok). Jako by se mu v tu chvíli aktivoval *typicky* zformovaný komplex toho, co vše *znamená* medvěd. Není to ale jediná situace, kdy se strážci totéž stává – často myslí na svého zesnulého přítele a v souvislosti s tím si v myšlenkách připomíná, co je medvěd, nikoli specificky onen medvěd, ale medvěd *obecně*, tak jak o něm (citově velmi zabarveně) strážce smýšlí.

Husserl píše, že „každý původní způsob danosti má *dvojitý genetický následek*. První ve formě možné reprodukce ve vzpomínce (...) a *druhý* „aperceptivní“ následek, který činí v nové podobné situaci to, co již bylo jakýmkoli způsobem konstituováno, apercipované podobným způsobem.“¹¹¹ Druhému můžeme rozumět tak, že nové setkání se se stejným perceptním objektem vede k vynoření podobných myšlenek či pocitů doprovázejících tuto percepci.

Jistě, statické zkoumání zkušenosti medvěda je ve chvíli daného setkání rovněž možné, dá se totiž namítnout, že *smyslový* obsah genetické i statické analýzy je stejný. I ve statickém zkoumání subjektivní zkušenosti nakonec vystopujeme motivy strachu či odhodlanosti strážce vrhnout se na medvěda s pepřovým sprejem. Tyto motivy ale nejsou zasazeny do spojitosti, ve kterých ji vidí genetická fenomenologie. Až po zasazení jednotlivých pocitů subjektu do běhu života lze porozumět subjektivnímu smyslu¹¹² strachu a odhodlanosti strážce národního parku.¹¹³

Historičnost zkušenostního vědomí neboli to, že „zkoumání podstatných struktur vědomí bere v úvahu výsledky minulých aktů, především aktů, které nějak sbírají zkušenost“ nazývá Dieter Lohmar „nejústřednější charakteristikou genetické fenomenologie.“¹¹⁴ Aktuální zkušenost je nejenže založená (apercepce jí doprovázející) na předchozí zkušenosti, ale zároveň projikuje zkušenost budoucí.

Předběžně ke genetickému – časově a biograficky podmíněnému – pojetí zkušenosti učiníme několik poznámek.

a) Husserl obratem k časovosti zkušenosti – jejímu odkazování na minulost i budoucnost – nabízí teorii uspořádání zkušenosti bez závislosti na metafyzických principech jako jsou Bůh nebo rozum. Lidské vědomí je schopno sebeorganizace na základě samotné zkušenosti. Tyto organizační jednotky zkušenosti nazýváme *typy*.¹¹⁵

b) Apercepce přítomná u nové zkušenosti předmětu téhož typu nemusí být vždy zcela průhledná. Sedimentovaný typ *medvěd* či *mládí* může obsahovat stovky rozličných zkušeností s typem medvěd, které mohou být odlišného charakteru. Představme si, že náš strážce národního parku mívá pravidelné noční můry o medvědech nebo sní o tom, jaké by to bylo omládnout a nikdy nezestárnout – i ty vytváří jeho nynější obraz

¹¹⁰ Proud života a proud transcendentálního vědomí, srov. Smith, *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*, 120.

¹¹¹ Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, 279. Kurzíva EH. To souvisí s níže popsanou teorií monoteticko-polytetického zisku vědění u Schütze. První Husserlem popsaný následek bychom mohli nazvat monotetický a druhý polytetický. Viz kapitolu [4.3 Nabytí vědění a typizace](#).

¹¹² Více o pojmu smysl v genetické a statické fenomenologii viz kapitolu [3.1 Smysl mezi statickou a genetickou fenomenologií](#).

¹¹³ A až tehdy lze porozumět třetímu přívlastku potrojně charakteristiky Husserlova programu, který ve dvacátých letech určil jako genetickou, dynamickou a *vysvětlující* (*erklärende*) fenomenologii. Genetická fenomenologie nabízí vysvětlení *smyslu* životní situace, který analýze „příčným řezem“ unikal. Alves, „Genesis“, 208.

¹¹⁴ Lohmar, „Genetic Phenomenology“, 268.

¹¹⁵ Lohmar, 266.

medvěda či mládí, *ačkoli si tobo nemusí být vědom*. Takto pojatý časový charakter vědomí umetá cestu fenomenologii nevědomí.¹¹⁶

c) Odkazování se časově zpět do vědomí vede k hledání prvního výskytu určitých zkušeností. První zkušenostní založení typu nazývá Husserl *Urstiftung* – v něm probíhá první pochopení smyslu a účelu předmětu, které pak ve formě typu doprovází při dalších zkušenostech. „Dítě, jež už vidí věci, chápe například *poprvé* smysl a účel nůžek, a od té chvíle vidí na první pohled rovnou *nůžky jako takové*.“ (KM, 107, kurzíva ŠK) Biografické založení *rozumění* obecninám otevírá pole fenomenologii učení, stejně jako opakované zakládání zkušenosti (*Nachstiftung*) otevírá pole fenomenologickému zkoumání zvyku.¹¹⁷

4.

Pokud platí, že „každický prožitek vědomí má jako časově se vyskytující své vlastní „dějiny“, tj. svou časovou genezi“,¹¹⁸ tak to musí platit nejen pro to, jak jsou nám věci dány v názoru, ale nakonec i pro to, *jak tuto danost analyzujeme*. Jinak řečeno – i fenomenologická analýza je činností historicky podmíněného vědomí. Jestliže Husserl toto tvrdí, v žádném případě nevyhlašuje vlastní konverzi k marxismu – nýbrž spíše to, že – jak bylo naznačeno v předešlé kapitole¹¹⁹ – aktivní syntéza vychází z pasivní, tedy že „statická ontologie není pouze hlavní vodítko (*leading clue*) obecně konstitutivních problémů, ale statická konstituce se stává i hlavním vodítkem geneze“, jak to pregnančně shrnuje Steinbock.¹²⁰ Genetická analýza se tedy v očích Husserla stává jakousi metaanalýzou statické fenomenologie – jejích pojmů i výdobytků.

O předpredikativní a predikativní sféře již byla řeč v předchozí kapitole¹²¹ – bylo řečeno, že hlavním účelem Husserlovy poslední knihy *Erfahrung und Urteil* bylo ukázat původ a genezi predikativních pojmů v předpredikativní sféře. Vezměme si kupříkladu u statických analýz tak potřebný pojem *negace*.

Jak bylo v předešlém oddílu (3.) ukázáno, každá zkušenost odkazuje k minulým zkušenostem a zároveň načrtává budoucí očekávání. Vidíme-li opakovaně medvěda útočícího na lidi (ať už ve skutečnosti nebo v nočních můrách), očekáváme, že když se s medvědem střetneme, tak nás napadne. Jaké pak asi nastane překvapení, když se nám na lesní pěšině místo podlého útoku medvěd ukloní a zeptá se nás, jak se máme. V danou chvíli námi zmítá vnitřní konflikt mezi tím, co je, a tím, co jsme očekávali. Setkání s mluvícím medvědem by mohlo pokračovat tak, že zjistíme, že se o žádného medvěda nejedná – zkoušeli bychom lži-medvědovi sundat falešný kožich, ale marně. Je to zkrátka medvěd. Nejedná se tedy o bytostný konflikt, nýbrž o *proměnu typu*. Právě v té se podle Husserla (EU, §§ 21-24) nachází původ negace v předpredikativní sféře. Dieter Lohmar shrnuje tuto dvojakost zkušenosti takto¹²²: „V procesu negace předmětu [tj. medvěda, ŠK] prochází jistým *dvojením svého smyslu*, je teď předmětem, o kterém jsem věřil, [že útočí na lidi a nemluví] a ukázalo se, [že neútočí na lidi a mluví]. To znamená, že výsledek není prosté přesvědčení [medvěd je útočník /

¹¹⁶ Alves, „Genesis“, 215. Alves cituje: Guido Antônio De Almeida, *Sinn und Inhalt in der Genetischen Phänomenologie E. Husserls*, Phaenomenologica (Dordrecht: Springer Netherlands, 1972), <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2822-6>.

¹¹⁷ O natolik důležitém pojmu ale prozatím pomlčíme a dostaneme se k němu až v rámci kapitoly o jednání.

¹¹⁸ Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, 278.

¹¹⁹ [Typ a podstata v Husserlově filosofii](#)

¹²⁰ Steinbock, „Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays.“, 133.

¹²¹ [Typ a podstata v Husserlově filosofii](#)

¹²² S naroubováním našeho případu medvěda.

medvěd není útočník, resp. medvěd je mluvící bytost / medvěd není mluvící bytost], ale výsledkem je *dvojitý smysl*, který zachovává historii mých zkušeností v současně vnímaném smyslu živou.¹²³

Tento „dvojitý smysl“ znamená, že v mém očekávání příštího setkání se s typem „medvěd“ budu počítat s oběma protikladnými variantami jednání. Předpredikativní negace *S není p* (s dosazením *medvěd není útočné zvíře*) znamená „dosud jsem věřil, že [S je] *p*, ale uvědomil jsem si, že to tak není.“¹²⁴

Primárním modem našeho vědění je jistota ve smyslu neproblematičnosti. Zdrojem neproblematičnosti je *Lebenswelt*, který „bdělý a dospělý člověk s postojem přirozeného lidského rozumu objevuje jako prostě daný (*schlicht gegeben*). Slovy „prostě daný“ označujeme vše, co prožíváme jako nepochybné (*fraglos*), každý stav věcí (*Sachverhalt*) jeví se nám až do odvolání (*bis auf weiteres*) neproblematický.“ (Strukturen, 29). Setkání s mluvícím medvědem je právě událostí odvolání – dříve nás (mimo pohádky a fantazie) snad ani nenapadlo přemýšlet o tom, že medvědi mluví.

„Uvědomit si, že to tak není“ skrývá v sobě dvojitý smysl takový, že se nejedná o predikativní uvědomění *S není p*, ale pouze o problematizaci – medvěd může a nemusí mluvit. Dvě protikladná přesvědčení žijí díky nové zkušenosti jako naprosto přirozená kognitivní disonance společně v jednom vědomí. Jsou „jako překrývající se průhledné folie, které dovolují „vidět skrz“ ně samé [na aktuálně zakoušený předmět] (...) současná zkušenost obsahuje historii našich dosavadních přesvědčení.“¹²⁵ Predikativní – tedy výlučný – pojem negace se zakládá na těchto každodenních předpredikativních zklamáních z toho, že příklad typu odporuje naší představě o něm.

Předpredikativní a predikativní vědění spolu mohou být v rozporu, stejně jako může být typ a podstata. Lohmar udává příklad takového rozporu založený na zvyku. Představme si, že náhle přestane fungovat jedna plotýnka sporáku, který mám doma. Mohu sporák zkusit rozebrat a empiricky zjistit, v čem se nachází problém. Díky tomu detailně vím, že (příp. proč) sporák nefunguje, a přesto den nato ráno (když si jdu například uvařit jako každý den kávu v džezvě) se jej pokusím zapnout, protože *zapomenu*, že nefunguje. Takový typ zapomenutí ale není totéž jako zapomenout na nějaké cizí slovíčko a je třeba tyto typy zapomenutí striktně rozlišovat. V jistém slova smyslu *vím*, že si každé ráno dělám kávu na této plotýnce, tedy vím, že funguje, přestože jsem *poznal*, že tomu tak není.¹²⁶ Husserl tuto dualitu označuje slovesy *kennen* a *erkennen* (znát a poznat).¹²⁷

*

Husserl si při tematizaci genetické analýzy jako metaanalýzy statického zkoumání uvědomuje nejen to, že – jak to formuluje Schütz – „vědy, které chtějí vykládat a vysvětlovat lidské jednání a myšlení, musí začít s popisem základních struktur předvědecké (...), lidem samozřejmé skutečnosti,“ (Strukturen, 29), ale i to, že věda si se samotným popisem geneze zkušenosti nemůže vystačit. Příklad s plotýnkou jasně vyjadřuje nutnost odstoupit od bezprostřednosti zvykové zkušenosti k poznání. Dvojnásobná zkušenost toho, že plotýnku jsem každé ráno používal, ale vím, že někdy nefunguje, mě nepřinutí zavolat opraváři. Stejně tak není očekávání

¹²³ Lohmar, „Genetic Phenomenology“, 269–70.

¹²⁴ Lohmar, 270.

¹²⁵ Lohmar, 270.

¹²⁶ Lohmar, 270.

¹²⁷ „Husserl points out that within the course of simple perception there is already a special way of collecting pre-predicative information (Kenntnis) about the objects concerned that has not yet the character of full cognition (Erkenntnis)“; Lohmar, 273.

toho, že medvěd možná zaútočí a možná ne, žádné biologické poznání. „Úkol poznání nespočívá v pouhém vnímání, klasifikování a počítání, ale právě v určité negaci všeho bezprostředního.“¹²⁸

Negací bezprostřednosti není předpredikativní připuštění vícero možností, přestože i to je svého druhu klasifikací, ale klasifikací nejasnou a rozporuplnou. Negací bezprostřednosti je predikativní vědění, které bezprostřednost zkušenosti *Lebensweltu* neguje logickým převodem na princip sporu. Předmět genetické analýzy může v čase negovat své základní vlastnosti, aniž by se změnila jeho identita. Každodenní zkušenost, kterou genetická analýza zkoumá, je tak při převodu na predikativní vědění odhalena jako vnitřně rozporná (viz předešlý příklad sporáku). Predikativní vědění převádí rozporuplné časové spojitosti na statickou bezrozpornost věčných definic. Takový převod zkušenosti na soudy či převod pasivní na aktivní syntézu je onou negací bezprostřednosti.

2.2 Horizont

Již několikrát jsme narazili na pojem *horizontu*, který je pro fenomenologickou teorii zkušenosti naprosto klíčový. V této podkapitole krátce pojednáme o tom, co horizont znamená, a zejména o tom, jaký význam má pro genetickou analýzu.

Litevský filosof Saulius Geniusas poznamenává, že k pochopení původu pojmu horizontu v Husserlově fenomenologii je třeba přejít do oboru psychologie, konkrétně zkoumat vliv, který na Husserla měl William James. Ten ve svých *Princípech psychologie* mimo jiné tvrdí, že neexistuje nic jako zcela tematické vědomí; vše, co je ve vědomí tematizováno, doprovází vždy něco, co je přítomno, avšak vědomě netematizováno.¹²⁹ To James nazývá střídavě těžko přeložitelným termínem *fringe*, či *baló* nebo *horizont*. Jamesovým obecně oblíbeným příkladem je zkušenost náhlého zahřmění. „Do povědomí o samotném hromu se vkrádá povědomí o předešlém tichu; neboť to, co slyšíme, když náhle zahřmí, není *čistě* hrom, ale hrom-přerušující-ticho-a-kontrastující-s-ním.“¹³⁰

Zatímco James zůstává u psychologického popisu „vnitřního světa vědomí“, Husserl v *Idejích I* rozvíjí pojem horizontu v transcendentálním pojetí, tedy jako nutnou součást každého intencionálního vědomí.¹³¹ Pojem intencionality, tedy zaměřenosti na fenomén, s sebou totiž přináší takřkajíc svůj negativ – to, co je přítomno bez vědomého zaměření. V *Idejích I* je zkoumán pojem horizontu statické intencionální analýzy. Horizont podle Husserla můžeme dělit na časový a prostorový. Vidím-li před sebou hrníček (který je mým tématem, či jak by řekl Husserl *jádrem* – *Kern* – intencionálního aktu), vidím jej vždy pouze z jedné perspektivy, a jeho část mi tedy zůstává skryta. Vnitřním horizontem nazýváme spoludanou skutečnost druhé strany hrníčku, která zůstává skryta. Druhou stranu je možno si představit, a obrázek hrníčku si tím takřkajíc dokreslit – tuto schopnost vědomí nazývá Husserl *aprezentací* a budeme se jí v krátkosti věnovat níže.¹³² Hrníček má ale i svůj vnější horizont – věci, které stojí vedle něj – talíř, knihu, lžici, nakonec i stůl, na kterém

¹²⁸ Adorno a Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, 38.

¹²⁹ Saulius Geniusas, „Horizon“, in *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, ed. Daniele De Santis, Burt C. Hopkins, a Claudio Majolino, Routledge Handbooks in Philosophy (London: New York, 2021), 222.

¹³⁰ William James, *Principles of Psychology Vol. 1* (Henry Holt and Company, 1931), 240.

¹³¹ Geniusas, „Horizon“, 222.

¹³² [2.3](#).

hrníček stojí. Vlastností intencionality je možnost tematizovat nové věci – z horizontu učinit téma a z původního tématu horizont, jako když hrníček otočíme o 180 stupňů, nebo se náhle zaměříme na barvu knihy vedle hrníčku.

Časový horizont se dá také dělit na vnitřní a vnější. Slyšíme-li před oknem bouři, očekáváme, že bude pokračovat, nebo naopak, že brzy ustane (vnitřní horizont) a zároveň zakoušíme události dějící se při bouři, např. že sousedovi uletí střecha (vnější horizont).

Geniusas jmenuje dva základní nedostatky statického přístupu k horizontální tematice¹³³: „zaprvé, taková analýza opomíjí fenomén světa, za druhé opomíjí horizonty transcendentální subjektivity.“¹³⁴ Důvody jsou dle něho metodologické, tedy zaměření na fenomenologickou redukci, neboť dle Geniusase horizontální tematika přirozeně vede ke genetickému zkoumání: „horizont může být kvalifikován jako specificky genetické téma, které se však nejprve zjevilo oděno do statického hávu.“¹³⁵

Genetický horizont můžeme ve výše popsaných statických příkladech „obnažit“ (podržíme-li se Geniusasovy metaforiky) třeba tehdy, když aplikujeme na výše udané příklady základní geneticko-fenomenologický poznatek, že „každý prožitek má dějiny“. Vnitřní horizont hrníčku (tedy obrácená strana) tak může být vyplněna například tím, že si vzpomenu, jaký obrazec se na obrácené straně nachází. Jeho vnější horizont nejsou jen věci v mém zorném poli, ale i například v knize skrytá záložka či exemplář téhož hrníčku na skříní v sousední místnosti. Ukazuje se, že i prostorový horizont je svým způsobem horizontem časovým, a to tak, že se vztahuje k mým vzpomínkám, k tomu, jak jsem si uspořádal svůj stůl, k tomu, kdy jsem viděl svůj hrníček z druhé strany atd.

Stejně tak odkazuje k časové genezi i časový horizont. To, že rozeznávám bouři, znamená, že jsem ji někdy slyšel. To, že si představuji konec bouře, znamená, že vím, že všechny bouře doposud vždy skončily.¹³⁶

Pro genetickou fenomenologii má horizont formu „typické obeznámenosti (*Vorbeekanntheit*), ve které je předem dán každý předmět.“ (EU, 172). Zkrátka, horizont má formu typičnosti založené na mé zkušenosti – vím, jaké věci lehávají společně s hrníčkem na stole, a to především na *mém* stole. Horizont je tvořen zkušenostními sedimenty, které při opakování vytváří habituální zkušenost. Geneticky pojatý horizont je tak projevem subjektivity – „horizonty se tak v každém prožitku jeví jako „zrcadlení“ celého života vědomí.“¹³⁷

„Na rozdíl od věcí, svět není dán skrze horizonty; spíše je on sám dán jako horizont, (...) je pozadím bez popředí, halo bez jakéhokoli druhu intuitivního jádra.“¹³⁸ Svět jako celek je vždy již *pasivně* dán při každé jednotlivé zkušenosti (EU, 26). Svět jako horizont všeho možného poznání je horizontem všech horizontů (srov. TaE, 149) – je tvořen složitou strukturou známého a neznámého, které do sebe přecházejí s proměnami věcí a s novými intencionálními akty vědomí. Horizont světa je horizontem časovým a historickým. Stejně jako typy je i svět v neustálém procesu intersubjektivní konstituce, jakkoli je svět sám pro poznání konstituující.¹³⁹

¹³³ Které dokreslují náš popis nedostatku statické fenomenologie v oblastech popisu celku (jako život, svět či společnost, viz 2. oddíl kapitoly [Základní rysy genetické fenomenologie](#) výše).

¹³⁴ Geniusas, „Horizon“, 225.

¹³⁵ Geniusas, 225.

¹³⁶ Více ke genetickému pojetí vnitřního a vnějšího horizontu viz EU, § 8.

¹³⁷ Geniusas, „Horizon“, 226.

¹³⁸ Geniusas, 226.

¹³⁹ Geniusas, 227f.

Schütz pojem horizontu přejímá, ale nutno dodat, že mu nevěnuje takovou pozornost jako Husserl. Důvod, podle mě, spočívá v tom, že pro něho jako sociálního vědce mají větší důležitost různé formy náplně horizontu (tedy to, co nazývá rozšířeným husserlovským pojmem *aprezentace*), resp. jejich typičnost. Typy jsou čistě genetickým pojmem, který se může týkat jak vnějšího (hrníček typicky zakouším spolu se lžičkou), tak vnitřního (hrníčky mají většinou ucho – tedy, když jej nyní nevidím, očekávám, že ucho bude na druhé straně hrníčku). Typičnost se v Schützově popisu konečně týká i světa, který Schütz nazývá nejobecnějším typem a podrobuje jej zkoumání, jehož možnost předznačil Husserl již ve své *Kříži*¹⁴⁰ a o „typice totality světa“ mluví i v *Erfahrung und Urteil* (EU, 33).

Tři nejdůležitější prvky, které Schütz v Husserlově genetické teorii horizontu vyzdvihuje a z ní přejímá, jsou

1. *neustálá přeměna* jednotlivých horizontů, tedy že „s jakoukoli novou názorovou apercepcí nová určení a opravy určení předchozích upravují možné anticipaci, a tedy horizont“ (TaE, 150);

2. modus *já mohu*, který je skryt v genetické intencionalitě: „mohu zkoumat předmět z větší blízkosti, mohu učinit neviděnou odvrácenou stranu viditelnou tím, že předmět otočím nebo pohybem svého těla atd.“ (EU, 34; TaE, 149);

3. *zájem*, který vede jak k povšimnutí si a zapamatování určitých *pasivně* daných rysů předmětů jako atypických (EU, 139), tak ale i *aktivně* vede tematizaci určitých jevů. V druhém smyslu se tedy jedná o fakt soustředěnosti daný subjektivními pragmatickými důvody. (EU, § 20; TaE, 151f.).

K tomu dvě krátké poznámky:

Ad 2. Modus *já mohu* Schütz hravě spojuje s Husserlovým principem typizovaného poznání *a-tak-dále* (*Und-so-weiter*) a činí z něj idealizaci možnosti typizovaného jednání za určitým účelem *mohu-stále-žnovu* (*Ich-kann-immer-wieder*). Například vím, že když vejdu do obchodu a pozdravím, prodavači mě taktéž počastují pozdravem – tuto znalost mohu opakovaně aplikovat.

Ad 2. a 3. Schützovým zájmem je jak zkoumání subjektivních struktur smyslu, tak převedení Husserlových zjištění na rovinu jednání, a to rovinu pragmatického jednání (neboť podle Schütze je přirozený postoj právě nejvíc určen pragmatickým motivem, srov. *Strukturen*, 33). Je třeba se zmínit o tom, že pro pozdního Schütze (tj. autora *Struktur*) je mimo Husserla hlavním vlivem pragmatismus, konkrétně William James a George Herbert Mead (*Strukturen*, 13), ze kterých čerpá přímo i v případě popisu horizontální struktury zkušenosti (srov. *Strukturen*, 54). Pragmatická radikalita některých Schützových názorů (zejména v porovnání se *Smysluplnou výstavbou sociálního světa*) tak často není vlastním ideovým impulsem ani (dez)interpretací Husserla, nýbrž právě dědictvím pragmatismu.¹⁴¹

¹⁴⁰ „Nechť si tento svět myslíme jakkoli pozměněný obrazností nebo nechť si jakkoli představujeme běh světa se všemi jeho nepoznanostmi, „jak by mohl být“ ve svých možnostech, nutně si ho představujeme ve stylu, v němž již svět máme a doposud jme ho měli. (...) Výrazně si to můžeme uvědomit v reflexi a ve svobodné variaci těchto možností. Neměnitelný obecný styl, v němž tento názorný svět setrvává v proudu totální zkušenosti můžeme proto učinit tématem zkoumání.“ Husserl, *Kříže evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*, 51.

¹⁴¹ Více o vzájemném vztahu fenomenologie a pragmatismu v Schützově díle, konkrétně na příkladu tématu komunikace, viz např. Joachim Renn, „Appresentation and Simultaneity: Alfred Schutz on Communication between Phenomenology and Pragmatics“, *Human Studies* 29, č. 1 (2006): 1–19.

2.3 Aprezentace

Aprezentací nazýváme spoluzpřítomnění něčeho nepřítomného při tematizaci (s tímto nepřítomným svázaného) přítomného. Na rozdíl od pojmu horizontu je pojem aprezentace pojmem párovým, kterým je popsána jednota mezi přítomným a nepřítomným. (EU, 79). Edmund Husserl tento pojem používá zejména ve své páté meditaci (KM, §§ 50-54) při jeho důkazu existence druhého vědomí. Tělo druhého, které se podobá našemu tělu, tak odkazuje na vědomí podobné mému já.

V případě aprezentace nejde už jen o to, jako v případě horizontu, že s jádrem intencionálního aktu vstupuje do vědomí *halo* na jeho pozadí. Aprezentace je párová – odkazuje na druhou komplementární právě nepřítomnou část – „přední strana nějaké věci vždycky, a to s nutností, aprezentuje zadní stranu a předznačuje její více či méně určitý obsah“ (KM, 105) – jako vnitřní horizont hrníčku odkazuje na zadní stranu. Přitom platí, že ona druhá strana nemusí být ve všech případech zpřítomnitelná. Například vědomí druhého nikdy nemůže být zpřítomněno ve zkušenosti jako je přítomno tělo, (KM, 108) přesto ve většině případů zakoušení těla zakoušíme spolu s ním i („nepřítomné“) vědomí druhého.

Husserl mluví o tom, že taková syntéza ve formě párování dvou jevů je „praformou pasivní syntézy“ (KM, 108). To znamená, že aprezentace se děje takřikajíc automaticky – v přirozeném postoji nemusíme přejít k aktivnímu souzení, abychom poznali, že tělo, které na mě mává na nádraží, je člověk. To, že Husserl má v páté meditaci právě důkaz druhého vědomí za cíl, je součástí jeho *transcendentálně fenomenologického* projektu, který nemá význam pro Schützovu fenomenologii mundánní.¹⁴²

Když vidíme blesk, časový horizont automaticky doplňujeme tím, že by se měl ozvat hrom. Odpočítávání vzdálenosti bouře podle prodlevy mezi bleskem a hromem je příkladem toho, že horizont blesku má velmi konkrétní očekávané naplnění ve formě hromu. Aprezentace je pojmem, který podtrhuje genetickou přirozenost horizontů. Struktura horizontu totiž není nahodilá – neočekáváme, že pár vteřin po blesku se roztrhnou mraky a kraj ovládne ostrý sluneční svit –, nýbrž se odvíjí od typicky aprezentovaných jevů. Hrom tak aprezentujeme proto, že máme prozatímní zkušenost o tom, že po blesku přichází zahřmění.

Husserl genetickou podmíněnost aprezentace popisuje takto:

„Každá zkušenost je založena směrem k dalším zkušenostem, ověřujícím aprezentované horizonty ve způsobu naplnění, tyto zkušenosti zahrnují syntézy soublasného odvíjení zkušenosti, potenciálně schopné ověření, zahrnují je ve formě nenázorné anticipace.“ (KM, 110).

Pokusme se nyní osvětlit tuto poněkud obtížně vstřebatelnou pasáž. Jako dítě jsem nabyl kupříkladu zkušenost, že na svátek Tří králů chodí tři osoby převlečené za krále od domu k domu a vybírají peníze na charitu. Tuto zkušenost si obnovuji každým rokem, kdy nám u dveří zvoní tři (rok od roku starší) králové. Různé dny v roce mají různé horizonty, které jsou již různě naplněny určitými typickými formami – aprezentacemi (Vánoce – dárky, půlnoční mše; Velikonoce – vigilie; atd.). Opakovaná zkušenost tvoří očekávání do budoucna, která v čas, kdy by se měla vyplnit, vytváří aprezentaci. Podíváme-li se proto do kalendáře, a je 6. ledna, připravíme si pár korun pro koledníky; nebo když zaslechneme domovní zvonek, jdeme se podívat ke

¹⁴² Srov. Benjamin Stuck, *Appräsentation, Zeichen und Symbol: Eine kulturphilosophisch-phänomenologische Grundlegung im Anschluss an Alfred Schütz und Edmund Husserl*, roč. 236, *Phaenomenologica* (Cham: Springer International Publishing, 2022), 25, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-95147-4>.

dveřím a spatříme pouze jednoho krále, očekáváme, že kdesi za rohem se skrývají další dva koledníci. Aprezentace tak může být vnímána jako naplnění prázdného horizontu, resp. horizontu vyprázdněného oproti předchozí zkušenosti. To vše se ale děje mimoděk, automaticky, pod prahem aktivní syntézy vědomí.

Aprezentace, jak je z předešlého vidno, je spojujícím článkem mezi pojmem horizontu a typu. Typ je totiž nejvýznamnější formou aprezentace. Schütz píše:

„Snad nejdůležitější součástí mé zkušenosti je to, co mám v přímém přístupu mého vědomí jako bezprostředně evidentní [jádro intencionálního aktu, např. jeden ze tří králů; ŠK]. Nicméně k takové zkušenosti patří, vedle retence minulých fází vědomí, také anticipace dalších fází vědomí, které jsou více či méně určeny podle její typiky. Bezprostřednímu vnímání nejsou ale vždy spoludány jen bezprostředně evidentní aspekty; přední straně houby je například aprezentována typická zadní strana.“
(*Strukturen*, 38)

Zadní strana houby tedy není dána evidentně, ale jen typicky. Schütz dále pokračuje analýzou zklamání z nenaplnění typického očekávání, které jsme výše¹⁴³ popsali jako pasivně-syntetický původ pojmu negace.

Jak ukazuje příklad aprezentace vědomí druhého, nepřítomná polovina vůbec nemusí být stejného druhu jako polovina přítomná. Pokud vidíme jednoho ze tří králů, můžeme myslet na jeho zbylé dva druhy či družky, ale stejně tak můžeme automaticky myslet na jeho vlastnosti. Zadáme se mu do tváře a myslíme na to, jaké má vlastnosti – je milý, štědrý, hravý atd. To očividně nezjistíme tím, že koledníka otočíme a podíváme se na jeho „zadní stranu“, nýbrž třeba tak, že se o chvíli později usměje, čímž naši představu potvrdí. Mohl by nám ale rovněž rozbít okno, čímž by před námi ztratil tvář a zároveň by tímto *neočekávaným* činem pozměnil typ tříkrálového koledníka.¹⁴⁴

Takové velmi široké chápání aprezentace dovoluje v obecnosti vnímat danou jednotlivinu jako jádro zkušenosti a typ jako to přítomné pouze v aprezentaci. Vidím-li například kočku, na základě zkušenosti aprezentuji typickou kočku, tedy očekávám, že začne mňoukat, či to, že se vrhne na blízkou misku s mlékem, protože to je způsob chování typické kočky, tak jak jej mám uložen ve své zkušenosti.

Hodí se poznamenat, že možnost jiné modality aprezentace umožňuje šmahem odhodit jakékoli *realistické* interpretace typu (tím míním například Humovu teorii obecných pojmů, která tvrdí, že obecniny jsou v mysli reprezentovány *jednou konkrétní ideou* patřící do dané kategorie¹⁴⁵, např. že by za mým obrazem koledníka stál jeden existující prototypický koledník, kterého jsem spatřil jako malé dítě a který posloužil k původnímu založení smyslu koledníka) jako možné, nicméně v žádném případě nutné. Neboť chápání aprezentovaného jako *nepřítomného* (a zároveň *spolupřítomného*) dovoluje vnímat aprezentované jako nejasné (srov. představy odvrácené strany Měsíce, která *musí existovat*, a proto vždy dávala popud k různorodým fantastickým představám). Tedy i typ můžeme chápat jako značně rozostřený. To je totiž základní paradoxní vlastnost typu jako pro zkušenost určujícího, a přesto neurčitého ve svých vlastnostech.

¹⁴³ [Základní rysy genetické fenomenologie](#), oddíl 4

¹⁴⁴ Ale o tom jsme již dostatečně mluvili v souvislosti s pojmem negace výše, tamt.

¹⁴⁵ David Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1, Rozum*, přel. Hynek Janoušek, Vydání první (Praha: Togga, 2015), kap. 1.1.7.

Všeobecně můžeme říci, že prezentace je jakýmsi více či méně typizovaným očekáváním. Budoucí zkušenost takovému očekávání pouze *může* dostat, a ani struktura samozřejmosti typu není v žádném případě strukturou jistoty typických prognóz. (srov. *Strukturen*, 323-328). To, jak může být prezentace klamná, přesně popisuje Italo Calvino, jehož Marco Polo vypráví o městě Ipazie, kde žádná prezentace nedochází svého naplnění, právě naopak: „Zahrada plná magnólií se zrcadlila v modrých lagunách, já chodil mezi živými ploty a *byl jsem si jist*, že objevím krásné mladé dámy při koupání: na dně laguny však ležely sebevražedkyně s balvany přivázanými ke krku, vlasy propletené zelenými chaluhami, a krabi jim okusovali oči.“¹⁴⁶ V paláci, kde Marco očekává sultána jsou „odsouzcenci s černými okovy“¹⁴⁷, na hřbitovech jsou pak skryti hudebníci a lodě odplouvají z nejvyšších cimbuří hradeb. Nabízí se vysvětlení, že v Ipazii funguje jiný systém znaků či prezentací, tedy že stačí pochopit nové souvislosti a očekávat je. Budoucí naplnění prezentace však není nikdy s jistotou předpověditelné. Marco přemýšlí o tom, co dělat, až jednou bude chtít z Ipazie odplout: „Vím, že nesmím jít dolů do přístavu a že budu muset vylézt na nejvyšší cimbuří tvrze a čekat, až tudy propluje loď. Ale popluje někdy? Není jazyka, který by neklamal.“¹⁴⁸

*

Schütz o prezentaci mluví jako o základní formě *překračování hranic* času a prostoru a obecně právě daného prožitku. Husserlův pojem tedy rozšiřuje daleko za jeho popisy poznání druhého v *Kartezjiánských meditacích*. Bez možnosti prezentace by byl člověk podle Schütze „zajat v mezích plynulých, vždy přítomných zkušeností.“ (*Strukturen*, 636). Schütz mluví o třech formách prezentačního párování: 1. v *asociaci* jsou v rámci stejné modality vnímání pojímány dvě věci jako blízké, tedy mohou navzájem sloužit jako prezentace druhé (např. dvě poloviny hrníčku), 2. je dán pouze jev A, který může být vnímán sám o sobě, ale kromě toho vzbuzuje představu B (např. – podle lidového přísloví – štěkající pes vzbuzuje představu či očekávání psa, který nebude kousat), 3. je dán jev A, který ale již není vnímán samostatně, ale pouze jako nositel jevu B a ve zkušenosti je tedy tematizováno pouze B. (*Strukturen*, 639ff).

První způsob je na rovině typů reprezentován typickým spoluvýskytem (příklad tří králů), druhý vlastním pojmem typu, tak jak mu většinou rozumíme (pes vzbuzuje představu typického psa), třetí způsob nás přivádí do roviny sémantické a můžeme mluvit například o typických představách spojených s určitými slovy (např. „sever“ – pustý, drsný atd.).

V této práci nemáme za cíl zkoumat podrobně Schützovy velmi komplexně rozpracované sémiotické pojmy (jako znak, náznak či značka) a pojetí jazyka. Stačí pouze říct, že jejich uvedení do tématu prezentace *dovoluje* jejich typologické zkoumání. Jako problematické vnímám nejen to, že pojetí jazykového významu u Schütze je pouze saussurovsky označujícího charakteru (je pouhým „nositelem“ označovaného), ale zejména jakousi fenomenologickou jednosměrnost v upřednostňování předjazykové zkušenosti. Schütz vnímá jazyk jako statickou součást přirozeného postoje, jako již dané komunikační schéma, do kterého zařazujeme naši

¹⁴⁶ Italo Calvino, *Neviditelná města*, přel. Vladimír Hořký (Praha: Dokořán, 2017), 38. Kurzíva ŠK.

¹⁴⁷ Calvino, 38.

¹⁴⁸ Calvino, 39.

zkušenost. V jeho díle tak neexistuje pojetí intersubjektivní konstituce (nového) lingvistického významu¹⁴⁹ ani rozvedení vlivu jazyka na vznik typů.¹⁵⁰

Na druhou stranu je to právě pojem prezentace, který zkoumání významových na sebe odkazujících struktur vůbec otevírá. Nahlédneme-li do dopisů Schütze jeho příteli Aronu Gurwitschovi, ve kterých se Schütz vůči Husserlovi vyjadřuje zpravidla kritičtěji, dočteme se kupříkladu to, že prezentace je jednou z možností prožitku transcendence ze situačně daného teď-tady-tak (*Jetzt-Hier-So*).¹⁵¹ Není to tedy tak, že je prezentací transcendován *Lebenswelt* sám, právě naopak – *Lebenswelt* je teprve možný na základě prezentací: „Bez prezentací by byl člověk zcela zajat v mezích plynoucí, vždy přítomné zkušenosti. Byl by život a prožitky, byly by dokonce zkušenosti, ale nebyl by *Lebenswelt*.“ (Strukturen, 636).¹⁵²

Podle Schütze Husserl tuto nutnou transcendenci zkušenosti v přirozeném postoji opomíjí. Husserlovu „konvenční fenomenologii“ nazývá Schütz „v tom smyslu naivní, že jako své hlavní paradigma analyzuje vnímání (*Wahrnehmung*)¹⁵³, aniž by zpravila o tom, že vnímání je přece fenomén *Lebensweltu* a proto implicitně předpokládá prezentativní struktury, které vedou ke konstituci *Lebensweltu*. Obávám se, že úskok fenomenologické redukce zakrývá tuto skutečnost.“¹⁵⁴ V *Lebensweltu* tak automaticky zvláštním způsobem napsané čáry zakoušíme jako *slova* odkazující k různým předmětům ve světě. Jde o to, že chápat „věci samé“ v přirozeném postoji znamená v mnoha případech (například při interpretaci písma) právě chápání toho, co je takřkajíc za nimi, což je ve fenomenologické redukci zakryto. Ačkoli Schütz sám přiznává, že jeho myšlenky jsou nejasně formulované a nedomyšlené do konce, domnívá se, že v pojmu prezentace, resp. v jeho zanedbání ve fenomenologické redukci, „je jedna z největších potíží fenomenologie.“^{155 156}

¹⁴⁹ Srov. Renn, „Appresentation and Simultaneity: Alfred Schutz on Communication between Phenomenology and Pragmatics“, 10.

¹⁵⁰ Ve Strukturách se k tomu Schütz vyjadřuje jen v náznacích (Strukturen, 318-21). Srov také kapitulu 4.9 této práce.

¹⁵¹ Dopis Schütze Gurwitschovi ze 13. října 1954 in: Schütz a Gurwitsch, *Alfred Schütz, Aron Gurwitsch*, 363.

¹⁵² Jinde Schütz ilustrativně píše, že „andělé svatého Tomáše nemají (...) *Lebenswelt*.“ Schütz a Gurwitsch, 364.

¹⁵³ Srov. heslo *Wahrnehmung* in: Helmuth Vetter, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Nachdruck, Philosophische Bibliothek, Band 555 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020).

¹⁵⁴ Schütz a Gurwitsch, *Alfred Schütz, Aron Gurwitsch*, 364.

¹⁵⁵ Schütz a Gurwitsch, 365.

¹⁵⁶ Naproti tomu německý filosof Hans Blumenberg naznačený problém, který má Husserlova fenomenologie s časovými horizonty, analyzuje velmi detailně. Tvrdí, že největším pokrokem ve fenomenologii bylo Husserlovo uvědomění si toho, že každé vědomí musí být vědomí časové. Další krok však dle něj činí Heidegger, který časovost spojuje s pobytem, tedy transcendenci se samotným pojmem mého časového bytí. Schützova transcendence je nakonec rovněž zejména časového charakteru (prezentací doplňujeme v minulosti zakoušené, nyní očekávané, a v budoucnosti ověřitelné). Ve fenomenologické redukci dochází k učinění časových horizontů indiferentními, a tedy i k zapomenutí na transcendenci já. Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 5. Auflage, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1514 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016), 300ff.

3 Schützův pojem smyslu: Mezi Weberem a Husserlem

V předešlé kapitole jsme nastínili, nakolik je teorie typů závislá na teorii časovosti vědomí. Další epistemologicko-sociologickou oblastí, bez které se v teorii typů neobejdeme, je teorie *smyslu*. Jaký má typ pro vědomí smysl? To, že tato otázka nebude lehkou zodpověditelnou, bylo vidno již v náznacích, jako když jsme mluvili o „dvojím smyslu“ zkušenosti v souvislosti s proměnou typu nebo když jsme mluvili o automaticnosti prezentace. Může být zkušenostní proces probíhající pasivně a automaticky něčím smysluplným? Pokud ano, jistě jiným způsobem, než jakým je smysluplná aktivní syntéza. Jisté je každopádně to, že „konstituce smyslu a tvorba typů jsou úzce propojeny.“¹⁵⁷

V následující poměrně široce rozkročené kapitole se budeme věnovat Schützovu pojetí smyslu a jeho odlišení od teorií Husserlovy a Weberovy, kterými byl Schütz nejvíce ovlivněn. Cílem je pomocí pojmu smyslu lépe definovat možnosti zkoumání typů (zkušenostních i jednání) a zároveň tak lépe uchopit obsah a přístupy Schützovy fenomenologické sociologie.

V první části popíšeme statické pojetí smyslu a jeho nedostatky pro fenomenologickou analýzu. V podkapitole druhé bude věnována pozornost odlišnému vysvětlování smyslu prostě daného samozřejmého poznání v genetické fenomenologii Husserlově a Schützově. Třetí podkapitola popíše Schützovu kritiku dělení jednání a chování u Webera a rozšíří pole rozumějící sociologie o typizované jednání. Ve čtvrté podkapitole pak bude vysvětlen rozdíl mezi míněním a významem a pole fenomenologické sociologie bude omezeno na rozumění smyslu jakožto mínění.

3.1 Smysl mezi statickou a genetickou fenomenologií

Brazilský fenomenolog Guido Antônio de Almeida mluví o tom, že statická i genetická fenomenologie mají stejný předmět – proud prožitků (*Erlebnisstrom*), ale liší se způsobem zkoumání svého předmětu. Almeida statickou a genetickou fenomenologii přiřazuje Husserlovu ilustrativnímu rozdělení intencionality příčného a podélného řezu (*Querschnitt, Längsschnitt*). Objekt je týž, jen statická fenomenologie se zaměřuje na zkušenost v jednom časovém momentu a všechny její v tu chvíli dané rysy, zatímco genetická fenomenologie stopuje zkušenost do minulosti a zkoumá její načrtávání v budoucnosti (neboli momenty retence a protence).¹⁵⁸

Husserl, jak poznamenává Almeida, ve svých *Logických zkoumáních a Idejích I* rozvinul svou statickou teorii zkušenosti skládající se ze dvou neoddělitelných prvků – obsahu (*Inhalt*) a smyslu (*Sinn*). Obsah je pasivně dán *smyslovému vnímání (Empfindung)*, zatímco smysl je aktivně konstituován, a tak vzniká rozumění (*Verstehen*). Není však myslitelné jedno bez druhého – pasivní a aktivní poznávací akt nejsou rozlišitelné ani reálně ani kognitivně. Pokud já chápeme jako pouhý vztahový pól, nedochází v této teorii neoddělitelnosti obsahu a smyslu k rozporům.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Srubar, *Phänomenologie und soziologische Theorie*, 128.

¹⁵⁸ De Almeida, *Sinn und Inhalt in der Genetischen Phänomenologie E. Husserls*, 7.

¹⁵⁹ De Almeida, 3–6.

Udílání smyslu (*Sinngebung*) je výkladem prostě daného obsahu. Prázdňé já statické analýzy dokáže dát smysl právě percepčnímu obsahu, např. skupině dětí, které jako zmrazené stojí na hřišti; ale vždy jen smysl, který je de facto totožný se svým *současným* obsahem, protože jako pól pojaté ego se nemůže vztahovat ke svým vzpomínkám a anticipacím. Nejenže při daném obsahu nedokážeme při statické analýze rozpoznat v klidu děti hru *cuker-káva-limonáda*, ale nedokážeme s jistotou říci, odkud se bere intencionální akt osmyslení daného vjemu jako složeného z *dětí a hřiště*. Jak víme, že to, co vnímáme, jsou děti a hřiště? Stručně řečeno, statická analýza dokáže v rámci noematicko-noetické teorie popsat fakt smyslu a jeho udílání, ale nedokáže popsat založení (*Stiftung*) a vývoje smyslu.¹⁶⁰

Právě *geneze smyslu* se stává ústředním tématem Husserla v *Kříži*. Jím kritizované moderní přírodní vědy ztratily svůj smysl tím způsobem, že zapoměly, kde má všechen smysl svůj původ. Nesmyslnost přírodních věd nespočívá v neschopnosti dávat smysl svým předmětům – bez této schopnosti si totiž zkušenost ani nejde představit, nýbrž v tom, že zapoměly na to, kde a proč se tento smysl vzal. Husserl proto geneticky doprovází vědy zpět ke smyslu zkušenosti přirozeného postoje.

3.2 Smysl a samozřejmost u Husserla a Schütze

Husserlova geneze smyslu samozřejmého a Schützovo zpětné osmyslení

Schütz od Husserla přebírá pouze druhý, genetický význam pojmu smysl. *Lebenswelt* jako celek představuje spojitost smyslu (*Sinnzusammenhang*), z jejíž struktury se takřikajíc verbuje smysl každé zkušenosti. Schütz odmítá jakýkoli jednoznačný vztah mezi obsahem a smyslem. Jakýkoli prožitek se naopak stává smysluplný až post hoc, tedy po reflexivním začlenění do spojitosti smyslu. Prožitek (Schütz v tomto případě výslovně odhlíží od otázky smyslu jednání) nemá v čase svého výskytu žádný smysl, je prostě daný (*schlicht gegeben*).¹⁶¹ Osmyslení je aktivitou, která následuje pasivní zkušenost. Proto nemůžeme mluvit ani o smyslu typů v momentě jejich pasivní danosti ve vědomí.¹⁶²

Vede nás to snad k tomu, abychom řekli, že typy, díky kterým máme ve světě k dispozici orientační kategorie, nedávají smysl? Na tomto místě musíme zamítnout falešnou dichotomii – neexistuje jen smysluplná zkušenost na straně jedné a nesmyslná na straně druhé, je zde i zkušenost samozřejmá (*selbstverständlich*). Do takové zkušenosti patří zkušenostní typy, ale i typy jednání. Představme si zvědavé dítě, které se ptá své matky,

¹⁶⁰ Používáme tu slova smysl víceznačně vůči svým obsahům – můžeme minit jak děti, tak hřiště či hru. To, že statické pojetí smyslu není pro popis sociálních jevů vhodné, se nejlépe ukazuje v případě smyslu *hry*, která může být pochopena jen jako rozvíjející se smysl (srov. Wittgensteinův koncept pravidla Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*). Pokud nicméně chceme dát smysl obsahu, který se na první pohled zdá jako statický (*dítě* je například možné zachytit na obraze, konkrétní *hra* jen těžko – představme si fotografii, která vypadá jako jasné zobrazení fotbalové hry, ale fotograf nám poté řekne, že to doopravdy nebyl fotbal ale odlišná hra, kde je například pravidlo takové kopat míče do vlastní nikoli protihráčovi brány), potíž se statickým obsahem se ukáže jako zásadní, protože se musíme sami sebe ptát, kde se v nás tento význam objevil: jak víme, co je *dítě* nebo *hřiště*? Jak víme, z jakých konstitutivních rysů se skládají a jak se jeví? S vidinou možného zodpovězení právě těchto otázek zavádí Husserl pojem založení (*Stiftung*) a původního založení (*Urstiftung*) smyslu.

¹⁶¹ „Sinn ist nicht eine Qualität gewisser ausgezeichneter im Bewußtseinsstrom auftauchender Erlebnisse. (...) Die Erlebnisse werden erst dann sinnvoll, wenn sie post hoc ausgelegt werden (...) Subjektiv sinnvoll sind also nur Erlebnisse, die über ihre Aktualität hinaus erinnert, auf ihre Konstitution befragt und auf ihre Position in einem zuhandenen Bezugsschema ausgelegt werden.“ (Strukturen, 44)

¹⁶² Teorie reflexivního osmyslení je jednou z nejdiskutovanějších a nejproblematičtějších částí schützovské fenomenologie, zároveň také tím, co Schütze výrazně odlišuje od E. Husserla. Srov. Auer, *Jazyková interakce*, 116.

V případě kategorizace se tento názor ukáže jako problematický v naší vlastní kritice nedostatečnosti Schützovy teorie pro popis vzniku libovolných kategorií. Viz kapitulu [4.8 Problém tvorby zcela nových sociálních kategorií](#)

proč kočky mňoukají. Odpovědí matky může být ledacos – odvolání se k mýtu, k anatomickým predispozicím či analogie k lidské řeči. Dítě to ale pořád neuspokojí, za každou cenu chce najít smysl jiného charakteru, než jaký nabízely dosavadní odpovědi, ačkoli samo neví, jaký přesně. Až nakonec matce dojde trpělivost a odvolá se na skutečnost: „Kočky prostě mňoukají, tak to je!“ Tomu, že kočka mňouká, stejně jako celému světu v naší zkušenosti nejdřív pasivně pomocí typů rozumíme, až pak si klademe otázku po jeho smyslu a v nejextrémnějších případech zvrháváme samozřejmost světa v systém absolutní účelné smysluplnosti či v chaos absurdní nesmyslnosti. Základním Schützovým východiskem je to, že světu rozumíme, a až v krizových situacích se toto rozumění rozpadá.

Až do *Erfahrung und Urteil* se Husserl pojetí samozřejmého typického vědění buďto brání nebo jej nepovažuje jako původní. V původním založení (*Urstiftung*) se jedná o uvědomovaný (aktivně-syntetický) akt založení smyslu určitého typu (srov. slavný příklad nůžek, viz KM, 107), který je teprve poté sedimentován a neustálým opakováním učiněn samozřejmým. Přirozený svět v pojetí Husserla ale není světem odjakživa samozřejmým – cílem jeho genetické fenomenologie je mimo jiné vypátrat a popsat prvotní vědomé založení smyslu.

Husserlova neschopnost vztáhnout zkušenost k intuitivnímu vnímání samozřejmosti skutečnosti jako prvnímú založení veškerého poznání se nejflagrantněji vyjevuje v *Meditacích*, konkrétně v meditaci páté, která pojednává o existenci a poznání druhého. Druhý jako oduševnělá bytost je v hlavním argumentu „dokázán“ na základě aprezentace jeho jednání: druhý jedná podobně jako já, tím pádem můžeme usuzovat na jeho oduševnělost. Podle Husserla vzniká objektivní sociální svět až na základě takového setkání s druhým a jeho dokázání. Schütz je ve své kritice tohoto pojetí velmi pregnantní a přímočarý.¹⁶³ Nebudeme zacházet do detailů, stačí jen říct, že základním Schützovým tvrzením je to, že společný svět je již daným prostorem a strukturou interpretační schémat, která teprve umožňuje komunikaci s druhým (nikoli naopak, jak tvrdí Husserl).

Lebenswelt je podle Schütze primární a význačná skutečnost (*vornehmliche und ausgezeichnete Wirklichkeit*). (Strukturen, 29). Jako taková se vzpírá filosofickému odkazování na původní založení, které jako koncept Schütz výslovně odmítá.¹⁶⁴ Na pomoc Schützovi si můžeme vzít dílo Theodora Lippe, dalšího velkého (*předhusserlovského*) kritika teorie analogické zkušenosti druhého, který píše, že „ve skutečnosti není na našem vědomí objektivní skutečnosti co „vysvětlovat“; tzn. toto vědomí je prostě přítomno, jako fakt, který se vysmívá každému vysvětlení.“¹⁶⁵ Lipps dále činí pro nás velmi relevantní rozlišení vědění, když poznamenává, že „se říká, že všechno naše vědění (*Wissen*) je buďto zdůvodněné (*begründet*) nebo bezprostředně zřejmé (*einsichtig*) (...) Ve skutečnosti existuje i třetí možnost. A to taková, že je nějaké vědění či nějaká jistota prostě zde (*einfach da*)¹⁶⁶, ani zdůvodnitelná ani zřejmá.“¹⁶⁷ Lipps takové vědění nazývá intuitivním a řadí do něj objektivní skutečnost smyslové zkušenosti, vzpomínky a konečně jistotu o druhém jako mně podobném tvor.

¹⁶³ Alfred Schütz, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“, *Philosophische Rundschau* 5, č. 2 (1957): 81–107. V češtině je dostupné Patočkovu shrnutí Schützovy kritiky v jeho doslovu ke Karteziánským meditacím. Viz KM, 183 ff.

¹⁶⁴ Viz *Strukturen*, 173.

¹⁶⁵ Theodor Lipps, „Das Wissen von fremden Ichen“, in *Psychologische Untersuchungen I*, 1907, 696.

¹⁶⁶ Což interpretuji stejně jako Schützovo *schlicht gegeben*.

¹⁶⁷ Lipps, „Das Wissen von fremden Ichen“, 709–10.

Spíše než jednotlivé kategorie takového vědění, se kterými by do velké míry Schütz nesouhlasil (zejména s humovským omezením intuitivní zkušenosti na *smyslovou* zkušenost), nás zajímá obecné trojí dělení vědění. Zdůvodněné vědění je vědění založené na empirickém pozorování. Víím, že smíchám-li štětcem modrou a zelenou barvu, vznikne azurová, protože jsem to už dělal nebo jsem to někoho viděl dělat atd. Zřejmé vědění je vědění nezávislé na jakémkoli empirickém zdůvodnění – například pokud chápu význam slova „barva“, víím, že každá barva má určitý stupeň jasů znázornitelný v barevném spektru. Intuitivní vědění je pak například to, že nebe je modré.

Pro náš podnik je důležité, že každému z těchto typů odpovídá typ kategorií: empirické kategorie¹⁶⁸ jako azurová barva na mé paletě; *podstaty* jako podstata barvy vůbec a konečně *typy*, pasivně vytvořené samozřejmé kategorie jako fakt, že bezmračné nebe má modrou barvu.

Intuitivní vědění je vědění samozřejmým, které se Husserlova genetická fenomenologie snaží zdůvodnit ve zkušenostní historii vědomí, zatímco Schütz takové vědění považuje za fakt nepotřebující zdůvodnění a ve své analýze se zaměřuje na jeho strukturu. Smysl samozřejmého vědění je podle Husserla k nalezení právě v odkazu na první založení, zatímco u Schütze získává samozřejmé vědění explicitní smysl možným reflexivním zaměřením.

V kapitole o genetické fenomenologii jsme v rámci časovosti vědomí zdůrazňovali spíše schopnost anticipace, která se projevuje v aktu aprezentace. V rámci Schützovy teorie smyslu je nicméně mnohem důležitější schopnost reflexe, která dovoluje vyjmout úsek proudu samozřejmých prožitků a učinit samozřejmost explicitně smysluplnou. Osmyslení je tedy schopností dobře ohraničit prožitky a uvědomění si samozřejmé typické struktury vědomí Lebensweltu.¹⁶⁹ Zatím není třeba k tomuto názoru říkat více – podrobněji jej popíšeme až v kapitole o typu zejména v souvislosti s pojmem ideálního typu.¹⁷⁰

3.3 Smysl jednání a chování u Webera a Schütze

Rozšíření weberovského pojmu smyslu na typizované jednání

První oddíl této kapitoly nás vede k ukotvení Schützova pojmu smyslu ve sféře jednání – to se totiž dá pochopit pouze *geneticky*. Druhý oddíl nás zase pobízí k tomu, abychom přemýšleli nad jednáním, které považujeme za *samozřejmé*, tedy typické či zvykové.

Max Weber vystavěl sociologii jako vědu o lidském jednání a jeho důsledcích. Sociologie ale není jen popisnou vědou, která by měla za cíl, jak to činí přírodní vědy, sbírat fakta. Ideálem weberovské sociologie je být vědou interpretativní, v případě úspěchu svých interpretací se má jednat o sociologii rozumějící (*verstehende Soziologie*). Rozumět lidskému jednání může nicméně znamenat mnohé – rozumět práci truhláře může například znamenat vědět, jak se vyrábí nábytek. Weber nemá na mysli takové rozumění, nýbrž rozumění *subjektivního smyslu sociálního jednání*.

Schütz na jednu stranu uznává, že dílo Maxe Webera „nejhlouběji proniklo do strukturních spojitostí sociálního světa“ (SA, 23)¹⁷¹, na stranu druhou se ale domnívá, že základní pojmy weberovské teorie jsou

¹⁶⁸ V tomtéž smyslu, v jakém rozumíme přírodně-vědeckým kategoriím.

¹⁶⁹ Srov. Srubar, *Phänomenologie und soziologische Theorie*, 126.

¹⁷⁰ Viz oddíl 4.6.

¹⁷¹ Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*.

vědecko-teoreticky a filosoficky neukotvené. (SA, 15). Mezi tyto pojmy patří například pojem druhého, sociálního světa, jednání, ale především *pojem smyslu*. Ukotvení pojmu smyslu má probíhat na půdě fenomenologie Edmunda Husserla, pro kterého je sice smysl jedním z ústředních témat, nicméně vždy se jedná pouze o smysl zkušenosti nikoli jednání.

Pro jakýkoli popis typizovaného (např. zvykového nebo tradičního) jednání je nepřekonatelné Weberovo rozdělení na *jednání (Handeln)* a *chování (Verhalten)*. Jednání je podle Webera „lidské chování (at' už vnější nebo vnitřní činnost, nečinnost či trpění), pokud a nakolik je jednající spojuje či spojují se subjektivním smyslem.“ (SA, 24).¹⁷² Sociální jednání je takové jednání, které je svým smyslem orientované na chování druhého.

Na konci Lestrygonů v *Odysseovi* Jamese Joyce Leopold Bloom při své cestě městem zběsile prohledává své kapsy.¹⁷³ Za jistých podmínek by se dalo mluvit o tom, že se jedná o prosté chování – každý zná situace, kdy si dá *jen tak* ruce do kapes a začne po něčem šmátrat, aniž by toto šmátrání mělo dojít jakéhokoli cíle. Bloomova činnost by se dala nazvat prostým jednáním, kdyby opravdu něco sám pro sebe hledal. Závěr epizody takovou interpretaci naskýtá, protože Bloom šacování svých kapes ukončí ve chvíli nalezení svého mýdla. Přesto však můžeme v tomto prapodivném chování spatřit orientaci na chování druhého. Bloom totiž těsně předtím na ulici spatří Bivoje Boylana, milence své manželky, a za každou cenu se chce vyhnout střetu s ním, resp. se chce vyhnout tomu, aby si jej Boylan všimnul a dal se s ním do řeči.

Zkoumat subjektivní smysl znamená zkoumat ten smysl, který s jednáním jednající spojuje, což, jak jsme viděli v případě Blooma, může způsobovat značné obtíže. O tom, že se nejedná jen o problém sociologický, svědčí např. často medializované případy dopravních nehod, jejichž smysl se zcela změnil zjištěním, že se jednalo o úmysl někoho ze zasažených. Chování se reinterpretuje jako sociální jednání a ze zabítí se stává vražda.

Obtíž rozhodnout mezi chováním a jednáním nepanuje jen v případech interpretace cizí aktivity (např. z pozice čtenáře či soudce). Weber, jak Schütz poznamenává, se často snaží dobrat hranice mezi oběma pojmy, a tematizuje proto hraniční případy. Jedním z takových případů může být afektivní reakce na nezvyklý podnět – s tím, že taková reakce se jeví smysluplnou, přestože v ní chybí *vědomá* orientace, což je pro Webera hlavním určením prototypického jednání. Schütz k tomu poznamenává:

„Ale nejen afektivní a do určitého stupně snad i hodnotově-racionální chování stojí na hranici smysluplného. Totéž platí také pro Weberem popsané „faktické zákonitosti sociálního jednání, tj. průběhy jednání, které se s typicky podobně míněným smyslem opakují u téhož jednajícího nebo u vícero jednajících“¹⁷⁴, jako třeba zvyk (Brauch), tradice (Sitte) atd.“ (SA, 26).

Weberův snad největší přínos v teorii jednání byl popis účelově-racionálního a hodnotově-racionálního jednání, které se ale díky tomu, jak poznamenává Schütz, pro něj staly archetypy jednání vůbec. (SA, 27). Weber sice popisuje jednání, které nazývá tradičním, nicméně to je podle něj takové jednání, jehož vědomým smyslem

¹⁷² Schütz cituje Webera, Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1. (Tübingen, 1922), 1.

¹⁷³ James Joyce, *Odysseus*, přel. Aloys Skoumal (Praha: Odeon, 1976), 172.

¹⁷⁴ Schütz cituje Webera: Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 16.

je zachovávání tradice. Takové jednání může být například jednání dívky, která se pokřizuje na každé křižovatce, na které je ukřižovaný, *protože* ji to tak učila její matka.

Od takového jednání se musí striktně odlišit jednání, které nabylo automatického charakteru. „Že tak jednám, se mi jeví do takové míry nepochybné (*fraglos*), že jednaje a chovaje se tak nenacházím v mé činnosti žádný zřejmý smysl, přesněji řečeno: nacházím smysl pouze zmateným způsobem.“ (SA, 27).

Schütz, věren svému tvrzení, že v duchovědách „je problém smyslu problémem času“ (SA, 20), nachází cestu k přijetí typizovaného jednání do rámce rozumějící sociologie ve fenomenologickém pojetí času. Každý prožitek, včetně (završeného¹⁷⁵) jednání může skrze intencionální zaměření čili obrat pozornosti v rámci nepřetržitého proudu vědomí, získat na zřejmosti. (SA, 27). Dívka, jejíž křižování se u křížů zautomatizovalo, tak může vždy zpětně z proudu zkušenosti takřkajíc vytáhnout její dokonané jednání a aktualizovat v něm původní smysl weberovského tradičního jednání. Pro plné osmyslení zvykového jednání zde platí totéž jako výše pro osmyslení zkušenosti: je možné pouze reflexivně.

Schütz rozlišuje jednání na dva časově konstitutivní prvky – jednání probíhající (*actio, Handeln*) a jednání završené (*actum, Handlung*). Jak už bylo řečeno výše¹⁷⁶, pro jednání podle Schütze neplatí definice smyslu jako reflexivního prvku proudu vědomí. Pokud jsem například nemocný a vypravím se do lékárny pro léky, jednám smysluplně v každý moment této činnosti – když vstanu z postele, nazuji si boty, vyjdu ven z domu atd. – tedy bylo by absurdní tvrdit, že toto své jednání musím zpětně osmyslnit. Takové jednání má svůj smysl určen svým cílem, tedy představou završeného jednání (koupit léky), ke kterému se vše předchozí jednání vztahuje, a proto nemusí být spojováno se stále novým smyslem. Weberovská definice „se smyslem spojeného jednání“ se tedy podle Schütze týká jednání završeného. (SA, 49-53). Smysl se vždy může vázat pouze k dobře ohraničenému prožitku (*ein wohlumgrenztes Erlebnis*), a takovým prožitkem nemůže být jednání jako *actio*, protože jeho vlastností je právě otevřenost a neustálý rozvoj, nýbrž *actum*. Co činíme při dávání smyslu našemu ještě neproběhlému jednání by se dalo připodobnit ke gramatické struktuře *perfektu futura*. Jsme schopni vnímat naše probíhající jednání jako završené – tedy přijmout jakoby reflexivní pozici, která vysvětluje činnost jako vedoucí k nějakému cíli.

*

Zatímco Schütz, jak jsme viděli v kapitole o smyslu v jeho a Husserlově pojetí¹⁷⁷, fenomenologický pojem smyslu názorově zkušenosti omezuje na radikálně genetické chápání, ve kterém se smysl nevyskytuje jako intencionální protipól obsahu, nýbrž pouze jako reflexe úseku proudu vědomí, v případě recepce Webera rozšiřuje aplikaci pojmu smyslu na typizované jednání, které může být reflexivně osmysleno nebo může být součástí sledů jednání, která vedou ke smysluplně rozvrženému *actum*.

Teorii zpětného osmyslení zkušenosti, kterou se Schütz výrazně vymezuje proti teorii Husserlově, můžeme vnímat jako odrazový můstek k popisu smysluplnosti zvykového jednání. Není náhodou, že podobný postup rozšíření Webera skrze radikální interpretaci klasického filosofa můžeme sledovat u Petera Winche,

¹⁷⁵ K Schützovu rozlišení mezi jednáním probíhajícím (*actio*) a jednáním završeným (*actum*) viz následující níže.

¹⁷⁶ [3.2.](#)

¹⁷⁷ [3.2.](#)

který přijímá zdánlivě aktivně-syntetický koncept *následování pravidla* L. Wittgensteina. K zavedení zvykového jednání do sociologie pak chápe pravidlo jako to, co je možné jako pravidlo *reflexivně* nahlížet.¹⁷⁸

*

Pojem smyslu je jak hlavním pojítkem mezi fenomenologií a rozumějící sociologií, tak hlavní překážkou pro jejich spolupráci. Fenomenologie totiž nikdy nemůže přijmout úzce omezené pojetí subjektivně *míněného* smyslu, tedy úzce racionalizované pojetí, které se navíc vztahuje pouze na jednání.¹⁷⁹ Schütz, který své dílo *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* koncipuje jako ukotvení Webera a nalezení předpokladů rozumějící sociologie, nakonec Webera výrazně pozměňuje. Pokud se zaměříme na sled každodennosti, zdá se, že pojetí smysluplného jednání jako jednání racionálního ve smyslu vědomím zdůvodněné orientace na jeho účel i průběh představuje jen velmi úzký podíl toho, co všechno může *mysl* znamenat.

3.4 O významu a mínění

Sociologické rozumění se týká mínění nikoli významu. Sociologické pojmy však musí mít pevný význam.

Co tedy znamená rozumět smyslu v rámci rozumějící sociologie? V předchozím jsme sice řekli, že omezení na *míněný* smysl je pro fenomenologii Husserlova stříhu, která se zabývá tématy zcela nezávislými na komkoli *míním* jako např. geometrií, nepřijatelný. Přesto, jak se ukáže, má Weberovo ohraničení sociologie na *míněný smysl* svůj význam i pro Schützovu fenomenologii.

V teorii jakéhokoli rozumění je třeba důrazně odlišovat mezi významem (*Bedeutung*) a míněním (*meinen*, *Meinung*). Schütz kritizuje Schelera, který tvrdí, že je možné vcítit se do druhého skrze interpretaci pohybů jeho těla (*Leib*), které funguje jako jakési výrazové pole. Ve smíchu tak chápeme radost druhého, ve zčervenání ostudu, v hrozící pěstí hrozbu. (SA, 32).¹⁸⁰ Scheler, kromě toho, že se omezuje jen na velmi malý úsek lidského jednání, totiž výrazové formy, se podle Schütze zaměřuje pouze na význam, nikoli na mínění: „[K]dyž se neptáme: Co *znamená* zatnutí pěstí? (Odpověď: hrozbu), nýbrž: Co tím *míní*, když proti mně zatíná pěst, *že mi* tedy hrozí? (Odpověď např.: očekává z mé strany určité chování) – pak *tento* „míněný smysl“ rozhodně není prostě přístupný našemu vnímání.“ (SA, 32).

Weber z tohoto důvodu rozlišuje dva způsoby rozumění smyslu jednání: 1. *aktuální* rozumění, např. když porozumíme smyslu věty $2 \times 2 = 4$, nebo smyslu výbuchu hněvu či výrazu tváře; 2. *vysvětlující* rozumění, např. rozumíme tomu, proč či za jakým účelem druhý vyslovuje větu $2 \times 2 = 4$ (např. zopakovat si malou násobilku), nebo co vedlo k výbuchu hněvu druhého. Zkrátka a dobře rozumíme smyslu v rámci celku jednání, v rámci motivu, který je spojitostí smyslu (*Sinnzusammenhang*). (SA, 34).

Husserl rozděluje také smysl pojmu „mysl“ vedví, nikoli ve sféře jednání, nýbrž ve sféře soudů. Smyslem výroku může být jak dotyčný soud, tak ale například jeho modalita či souvislost s tím, proč je vysloven. V druhém případě se smysl soudu stává relativním na subjektu, zatímco v prvním případě je

¹⁷⁸ Winch, *Idea sociální vědy a její vztah ke filosofii*, 63–70.

¹⁷⁹ Srov. Jakub Čapek, „Když socialitu poznáváme a vynášíme o ní soudy, je již dávno zde.“ Fenomenologická filozofie a sociologie“, in *Člověk v teoretické perspektivě společenských věd =: The human being in the theoretical perspective of social sciences*, ed. Jakub Mlynář, Miroslav Paulíček, a Jiří Šubrt, První vydání (Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2017), 115–23.

¹⁸⁰ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 2. (Bonn, 1923), 301f.

objektivním. (SA, 41; FTL, 192f.). Vyslovuji například soud „každý tón má nějakou výšku“, který můžeme vnímat objektivně jako odkazující na statický smysl daného tvrzení nebo subjektivně, kde zkoumáme proč tento soud vyslovuji a jaký má daný soud smysl v souvislosti s předchozími a následnými soudy (například se snažím najít eidos melodie). Raný Husserl operuje pouze s prvním významem slova smysl. Zanedbávání jakýchkoli modalit nejen výroků, ale i faktickou modalitu bytí jsouceny ve světě, patří takřkajíc k hlavním programovým bodům transcendentální fenomenologie, která uzávorkovává veškerou existenci a zkoumá pouze esenci.¹⁸¹ Jinak řečeno – transcendentální fenomenologie nezkoumá, zda konkrétní věc existuje jako možná či nutná, ani zda daná věc vůbec existuje; stejně tak nezkoumá způsoby bytí a zkušenosti ega ukotvené v životě – například banálně znějící fakt, že neomezené možnosti eidetických variací jsou fakticky omezeny rámcem lidského života a prakticky zájmem v tomto životě.¹⁸²

První způsob rozumění smyslu soudu, tedy zaměření na obsah, by Husserl i Schütz nazvali shodně *významem (Bedeutung)*.¹⁸³ Druhý způsob rozumění smyslu soudu se musí zaměřit na subjekt, který daný soud vyřkne. Ptáme se: „Co tím míníš, že jsi právě ty právě teď, když jsi vkročil do ložnice, vyřkl slova „nebe je modré“?“ Pro tento způsob si Schütz rezervuje pojem mínění (*Meinung*), který sice je u Husserla přítomen, ale pouze jako intencionální prvek tvorby významu, nikoli jako druh smyslu zcela odlišný od významu.¹⁸⁴ V anglofonní pragmatické tradici by se dalo mluvit o *sentence meaning* a *speaker meaning*.

*

Schütz důrazně odmítá Weberovo rozdělení *aktuálního* a *vysvětlujícího* rozumění *jednání*. Všechno jednání je zakotveno v čase a ve společenském prostoru. Veškeré jednání odkazuje ve své motivační struktuře ke světu kolem (světu současníků, *Mitwelt*), k minulému světu (*Vorwelt*) i budoucímu světu (*Folgewelt*), kdy světem jsou vždy míněny společnosti se svými sedimentovanými míněními. Kupříkladu gesta, jak je známo, se liší po celém světě. Stačí si vzpomenout do jakých rozpaků se dostanou Středoevropané při styku s různými indickými způsoby vrtění hlavou pro souhlas či nesouhlas. I kdybychom uznali, že určitá gesta jsou univerzální (např. smích), je možné si představit divadelní hru, ve které smích získá význam přesně opačný (herci se smějí, když se událo něco k pláči). Kromě takovéto spojitosti smyslu je třeba chápat každé jednání jako *průběh*. Jak ale z pozice pozorovatele vymezit začátek a konec určitého jednání? Takové rozlišení se podle Schütze (věrného fenomenologickému primátu vědomí) řídí rozvrhem časového vědomí *jednajícího*, proto nejde jednoznačně vymezit úsek pro aktuální rozumění. (SA, 34-42).

*

¹⁸¹ Zaměření na esenci se stává předmětem slavné Heideggerovy onticko-ontologické kritiky. Viz Heidegger, *Bytí a čas*.

Je třeba si ale uvědomit, že k dalším oblastem, které Husserl v přirozeném postoji neanalyzuje, je právě modalita. Německý filosof Hans Blumenberg analyzuje zanedbání modality jako následek epoché, fenomenologického pojmání světa jako kdyby nebyl, a to za jistý filosofický obranný mechanismus proti absolutismu skutečnosti. Zároveň však dodává, že se v takto pojaté fenomenologii skrývá lhostejnost vůči času, neboť právě v časové analýze vědomí vychází na povrch důležitost modalit poznání a jejich přeměny. Podle Blumenberga se fenomenologie z tohoto stavu dostává až po rozvedení tematiky horizontu. Při setkání se psem totiž například doplňujeme horizont tak, že předpokládáme, že pes může začít štěkat. Až po nějakém čase pes opravdu štěkat začne, promění se *možnost* ve *skutečnost*. Viz Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 5. Auflage, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1514 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016), zejm. ss. 12–14.

¹⁸² Viz popis struktur relevance v oddíle [4.2](#).

¹⁸³ To je v souladu s pojmem významu jakožto reference u Frege, Gottlob Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, ed. Uwe Voigt, Reclams Universal-Bibliothek 19582 (Ditzingen: Reclam, 2019).

¹⁸⁴ Srov. heslo *Meinung* in: Vetter, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, 349.

Odmítnutí aktuálního rozumění jednání interpretuji jedním dechem jako odmítnutí relevance Husserlova rozdělení smyslu na jeho obsahovou a subjektivní stránku *pro vymezení objektu sociologie*.¹⁸⁵ Představme si matematicku, které se podaří rozlousknout jeden z tzv. *matematických problémů tisíciletí*. Zatímco pro matematickou obec bude nejdůležitější právě obsah konkrétního problému a obsah jeho řešení, rozumějící sociologie se zaměří na časový a společenský kontext dané řešitelky, kontext toho, jak jsou dané příklady společensky hodnoceny (tj. jako náročné, téměř nevyřešitelné...), atd. Pro sociologické porozumění toho, co se událo, je tedy obsah příkladu bezvýznamný – bude jej naopak zajímat, proč se do toho řešitelka pustila, co jí k tomu historicky vedlo (*Weil Motiv*), ale i za jakým účelem tak činila (*Um-zu Motiv*). Fenomenologická sociologie *musí být sociologií genetickou* kvůli tomu, že rozumění jednání je vždy časově podmíněným rozuměním.

Na druhou stranu je ale třeba zdůraznit, že fenomenologická sociologie musí učinit krok ke statickým pojmům.¹⁸⁶ To, že v *Lebensweltu* je veškeré jednání a veškerý jeho výklad založen geneticky, neznámá, že věda o něm musí u všech pojmů hledět na jejich genetickou stránku. Kupříkladu *Weil* a *Um-zu Motiv* jsou svým obsahem genetické, ale musí být používány bez ohledu na jejich genezi *jakožto pojmy*. Jinak řečeno musí být brán ohled na jejich pevný význam nikoli na mínění, s kterým je ten který sociolog či socioložka uvedou do diskuse. Uvědomění si paradoxního charakteru sociologie jako vědy, která vypovídá o tom, čeho je sama součástí (tj. o společnosti), nemůže vést k setrvání v přirozeném, tj. nevědeckém, rámci výkladu. Cílem vědy o *Lebensweltu* je mimo jiné postavit se proti němu, zpochybnit jeho samozřejmost. (SA, 17).¹⁸⁷ To se děje zaměřením na struktury samozřejmosti – uvědomění si, že by v těchto strukturách mohlo být obsahem něco jiného. Proto vědu, která se zaměřuje na struktury *Lebensweltu* nenazývá Schütz empirickou jako zaměřenou na fakta, ale esenciální (*Wesenswissenschaft*), zaměřenou na podstatné struktury společenského života. (SA, 56).¹⁸⁸

¹⁸⁵ Schütz sám se do hlubší kritiky explicitně nepouští a – stejně jako mnohdy jindy – obsahový smysl odmítá jako nepotřebný *pro jeho účely*, tj. fenomenologii světa našeho života. Ostřejší kritika by mohla říci, že i tak bazální logická operace jako je *odvozování závěrů* nemůže být sama něčím pouze obsahovým, naopak je závislá na *odvozujícím* a jeho mínění. Odvozování je totiž také druhem jednání, které – což je banální fakt – je závislé na jednajícím subjektu. Srov. příklad logického martyria, které Achilleovi připravila želva v podání L. Carrolla: Lewis Carroll, *What the Tortoise Said to Achilles* (SAGA Egmont, 2021).

¹⁸⁶ Více viz oddíl [4.6](#).

¹⁸⁷ Dalo by se poté diskutovat o tom, zda je věda vůbec součástí *Lebensweltu* a zda vůbec náš současný zvědecký svět můžeme nazvat *Lebensweltem*. Tyto myšlenky dovádí do extrému Hans Blumenberg, který tvrdí, že „potřebujeme teorii *Lebensweltu*, protože v něm již nežijeme, ale zároveň se mu nikdy nemůžeme zcela vyhnout, když chceme náš svět činit srozumitelným.“ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 22.

¹⁸⁸ Předchozí odstavec se může jevit jako banální konstatování podmínky veškerého vědeckého zkoumání. To, že tomu tak není, dokazují v případě nutnosti definičních pojmů například komparativní lingvistické disciplíny, ve kterých se jako pojmy vědomě užívají neostré (fuzzy) koncepty (například Martin Haspelmath tak činí s pojmem *slova*). V případě nutnosti odtrhnout se od kategorií *Lebensweltu* to dokazuje tzv. *členská kategorizační analýza* – směr vyvinutý v rámci entometodologie (viz [Místo závěru: Odkaz Schützovy teorie typů](#)), který se snaží o sociologickou analýzu metodami a kategoriemi členů analyzované skupiny. Rozdíl v používání fuzzy pojmů mezi lingvistickým přístupem a tím etnometodologickým spočívá v tom, že etnometodologie se (stejně jako Schütz) snaží udržet vědecké pojmy jako *adekvátní* (viz [4.6](#)) vůči typům studovaných aktérů, zatímco lingvistický fuzzy pojem slova nepředpokládá, že mluvčí popisovaných jazyků tento koncept mají. Martin Haspelmath, „The indeterminacy of word segmentation and the nature of morphology and syntax“, *Folia Linguistica* 45, č. 1 (leden 2011), <https://doi.org/10.1515/flin.2011.002>.

4 Typ a epistemologie světa našeho života

4.1 Zásoba příručního vědění

Jeden ze základních problémů sociální vědy je odpovědět na otázku, podle čeho se orientujeme v sociálním světě. Tato otázka má v sobě zahrnutu široké okruhy problémů – jak vykládáme proud naší zkušeností, jak máme jednat v určitých situacích a vůči určitým aktérům, jak máme dosahovat svých cílů atd. Zkrátka a dobře, co nám dává vědění o Lebensweltu a co nám zároveň dovoluje toto vědění dále rozšiřovat.

Schütz tuto otázku zodpovídá ve své rodné němčině jednoslovně: nashromážděný soubor vědomostí v Lebensweltu nazývá *Wissensvorrat*, což do češtiny překládáme jako zásoba příručního vědění. Ta není prostým odrazem struktury Lebensweltu (a naopak), ani pouhým nahromaděním sedimentovaných zkušeností. Zásoba příručního vědění je dle Schütze komplexní strukturou vědění, jejíž nejdůležitější „sémantickou“ jednotkou jsou typy. (Strukturen, 237).

Při popisu způsobu chápání světa pomocí zásoby příručního vědění Schütz sahá k metafoře orientace v krajině za pomoci map. Mnoho věcí je v krajině předznačeno vládnoucí „objektivní“ geografii (společenskou zásobou příručního vědění; viz Strukturen, kap. 4.C), jako jsou například názvy míst. Podobně jsou i v naší orientaci světa předznačeny jednotlivé zkušenosti společenskými jazykovými vyjádřeními nebo například určitá jednání spojena s určitým ohodnocením. „Výběr map, a především jejich měřítko je nicméně motivován subjektivně.“ (Strukturen, 249). Pro úplnost metafory je třeba říci, že člověk je tak trochu kartografem – kreslí si do map své vlastní poznámky a značí průchodnost tras, kterými již jednou šel. Některé již existující mapy jsou dostačující pro vlastní orientaci v prostoru, že stačí je převzít a řídit se zcela dle nich. Jiné oblasti Lebensweltu jsou naopak zcela zahaleny tmou, a je proto třeba vytvořit mapy zcela nové. (tamt.).

Mohlo by se zdát, že naše situace v Lebensweltu je podobná zmatenému turistovi v Praze, který tak dlouho zkoumá všemožné mapy a průvodce, až se nakonec před jeho očima ztrácí samotné město. Opak je ale pravdou: důležitý fakt, který je třeba si uvědomit, je to, že zásoba příručního vědění není něčím nám cizím. Nejedná se o věc, kterou musíme vytáhnout z kapsy jako mapu, nýbrž o centrální součást našeho mundánního vědomí; to natolik, že můžeme říci, že je Wissensvorrat neodmyslitelnou součástí naší identity.¹⁸⁹ Stejně jako se krajina nejeví jako mapa (nebo obecně interpretační schéma se nejeví jako téma interpretace), tak ani Lebenswelt není shodný zásobou příručního vědění. Komplexní struktura Wissensvorratu zprostředkovává svět našeho života jako již srozumitelný. „Lebenswelt se v zásobě příručního vědění rýsuje jako konturovaný celek (*Ganzes*) samozřejmostí.“ (Strukturen, 248).¹⁹⁰

Zásoba příručního vědění tedy činí svět samozřejmým. Její obsah se dá rozdělit na tři vzájemně jen velmi neostře ohraničené oblasti.

Zaprvé se jedná o tzv. *základní prvky zásoby příručního vědění*, ty jsou něčím vždy samozřejmým a na rozdíl od zbylých dvou oblastí se nemohou stát problematickými. Patří mezi ně například časový charakter vědomí,

¹⁸⁹ Zejména z pohledu společenských rolí jsme určeni naším specifickým věděním. To, co činí kovářku, učitelku, lobbistku, sportovkyni tím, čím jsou, je do velké míry právě jejich specifické vědění: *vlastnění* specifických map jako vlastností.

¹⁹⁰ Více k pojmu celku a k jeho místu v genetické fenomenologii viz kapitolu 2.1, oddíl 2.

ohraničenost situace (v každé situaci se mi svět dává v určitém výseku), či tělo jako koordinační centrum ve světě. (Strukturen, 149-156). Ačkoli jsou tyto prvky tím nejuniverzálnějším, co patří k lidské situaci ve světě, Schütz se jim věnuje jen krátce.¹⁹¹

Druhou oblastí je *rutinní či zvykové vědění* – dovednosti, praktické a receptové vědění (*Fertigkeiten, Gebrauchswissen, Rezeptwissen*) (Strukturen, 156-163). Obecně se jedná o znalosti, kterých jsme jednou nabyli, a určité problémy jsou díky nim s (relativně) konečnou platností vyřešené. Dovednostmi jsou například chůze či plavání, praktickými znalostmi je například psaní, receptovým věděním je například schopnost číst stopy. Neostrá hranice panuje jak mezi jednotlivými druhy rutinních znalostí, tak mezi nimi a základními prvky na straně jedné a specifickým věděním na straně druhé.¹⁹² Zatímco základní prvky jsou přítomny v každé světské zkušenosti, rutinní vědění není spoludané, ale stále připravené k uchopení. Jeho danost je ale jiného druhu než danost specifického vědění – rutinní vědění není většinou samo tematizováno, nýbrž je podřazeno jinému tematickému jádru. „Mohu hrát na hudební nástroj, aniž bych dával pozor na prstoklad, dokonce aniž bych „vědomě“ četl noty; mohu se „zcela“ soustředit na smysl (tematickou artikulaci) mnou hrané skladby.“ (Strukturen, 159). Přestože zvykové vědění není samo téměř nikdy tematizováno, je pro vykonávání činností zcela nepostradatelné – „je stále, nicméně marginálně relevantní“ (Strukturen, 160). Sociologicky je oblast rutinního vědění velmi relevantní: otevírá možnost zkoumání sociálního učení, ale i komparaci mezi různými (wittgensteinovsky řečeno) formami života.¹⁹³

Třetím druhem vědění je nejvlastnější obsah zásoby příručního vědění, který Schütz nazývá *věděním specifickým*. Ze tří typů vědění je toto nejvíce individuální. Zatímco na zvykovém věděním je jedinečná spíše kombinace zvyků různých jedinců, specifické vědění se mezi všemi lidmi liší.¹⁹⁴ Vzpomínky na to, co jsem dělal včera večer, mé představy při četbě určité knihy, mé sny, má znalost určitého jazyka: to vše je podmíněné mou biografií a mými vědomými volbami v mnohem větší míře než zvykové vědění. Snad největší rozdíl, který Schütz mezi *základními prvky* a *zvykovým věděním* na straně jedné a *specifickým věděním* na straně druhé činí, spočívá nicméně v tom, že první dvě jsou ve vědomí neustále přítomné (*vorhanden*), zatímco specifické obsahy jsou pouze k dispozici (*zuhanden*) v závislosti na určení situace. (Strukturen, 195). Znázorníme si to na Schützem udaném hraničním případě učení se cizího jazyka. Cizím jazykům se učíme většinou nejdřív ziskem specifického vědění – učíme se jednotlivá slovíčka či slovní spojení a v situacích, kdy mají být užita (například při testu ve škole nebo při nákupu v cizí zemi), si je vybavujeme v paměti. Častým opakováním daných situací (například při dlouhém pobytu v cizině) nicméně jazykové situace zautomatizují natolik, že jazyk používáme bezděčně již ne jako specifické obsahy, nýbrž jako nástroj, což se projevuje například i tím, že v tomto jazyce začneme „přemýšlet.“ (Strukturen, 194).

¹⁹¹ Pro „filosofického sociologa“ nejsou přirozeně tak důležité jako pro filosofické antropology, jako byl M. Scheler, či filosofy fenomenologicky zkoumající lidské vnímání, jako byl M. Merleau-Ponty. Sociologii totiž zajímá až to, co ve společnosti může být problematizováno a smysluplně měněno.

¹⁹² Lidská tělesnost je sice zčásti základním prvkem, ale v mnoha případech se dá mluvit o rutinních znalostech. Člověk se musí naučit používat své ruce ke hře na klavír, stejně jako se musí naučit vnímat „konečné“ změny tělesnosti jako například vytrhnutý zub. (Strukturen, 156, 159).

¹⁹³ Schütz uvažuje nad pouhou teoretickou možností představy společnosti *nechodících* a jejich vnímání *Lebensweltu*, stejně tak se zamýšlí nad rutinními rozdíly mezi národy či skupinami obyvatel. (Strukturen 160-3).

¹⁹⁴ Zároveň ale můžeme říci, že specifické vědění proniká do vědění zvykového, a to i do natolik objektivních forem lidského jednání jako je například jazyk. Z toho důvodu můžeme mluvit o specifickém způsobu užití jazyka každého jedince, tzv. idiolektu.

Zásoba příručního vědění slouží k překonávání životních situací. „Běh života je sledem situací.“ (Strukturen, 166). Situací Schütz rozhodně nemyslí jen jakýsi objektivní stav věcí, ale vycházejí z tzv. Thomasova teorému míní vše, co je jednajícím určeno jako reálné.¹⁹⁵ V každé situaci se soustředím jen na omezený výsek reality, která je pro mě relevantní. Ačkoli je tedy situace díky svým otevřeným horizontům čistě teoreticky neomezeně vykladatelná, pragmaticky potřebuje výklad pouze omezeně. „Situace potřebuje být určena jen natolik, jak to vyžaduje její řešení.“ (Strukturen, 167). Prvky situace jsou jak uzavřené (předurčené naším rutinním věděním), tak otevřené (problematické). První druh prvků se při opakovaném využití v situaci sedimentuje, zatímco řešení problematických prvků vstoupí nově do vědění. Zatímco neproblematické situace nepřinášejí nic nového, proto se prostě připojují do typických struktur zásoby příručního vědění, situace problematické nejdříve vyžadují výklad, osmyslení, a až poté mohou být sedimentovány. (Strukturen, 177). K pochopení rozdělení prvků situace na problematické a bezproblémové nepostačuje popis zásoby příručního vědění, ale musíme přistoupit k vysvětlení pojmu relevance.

4.2 Relevance

Problém relevance je problémem výběru objektů hodných pozornosti v totalitě světa. „Všechny zkušenosti a všechny činnosti (*Handlung*) jsou založeny na strukturách relevance. Každé rozhodnutí staví jednajícího více či méně explicitně před řadu relevancí. Problém relevance je možná ten nejdůležitější a zároveň nejobtížnější problém, který má být řešen v popisu Lebenswelt.“ (Strukturen, 253). Husserlův pojem intencionality vystačuje k popisu zaměření vědomí na předmět, nicméně v rámci Schützovy mundánní fenomenologie je přistoupení k pojmu relevance nezbytné. Teprve tímto pojmem je možno popsat, proč se v každodenním životě soustředíme na tyto a nikoli jiné jevy. Relevance je pevně spjata se zásobou příručního vědění, kde je předem uloženo, jaké jevy jsou pro překonání té které situace relevantní.

Představme si, že se na ulici střetneme s nám neznámým psem, který na nás cení zuby. Na základě zkušenosti (ať už přímé či nepřímé) o tom, že psi cenící zuby mohou na člověka zaútočit, je v této zkušenosti nejdůležitější právě onen pes a nikoli například alej stromů podél ulice. Stejně jako v případě možného nekonečného doplňování horizontů jevu i v případě intencionality platí, že neustálá změna intencionálních objektů během situace je možná pouze teoreticky. Prakticky relevantním jádrem zkušenosti zůstává hrozba pokousání psem, kterou rozvíjím a na základě které se rozhoduji o svém jednání (např. zda se místo průchodu ulicí raději nevrátím domů). (srov. Strukturen, 204f.).

První námitkou proti pojmu relevance by mohlo být to, že se jedná o psychologický pojem, který postrádá filosofickou relevanci – každý člověk totiž na základě své *vůle* vybírá, co pro něj je relevantní. Navíc, mohl by někdo *zadruhé* nadhodit, že na tom není příliš co zkoumat – jen to, jaké předměty máme takřkajíc v hledáčku v jistých životních situacích. První námitka budiž zodpovězena tím, že pro úzce pojímanou transcendentální fenomenologii nemá světský pojem relevance přílišný význam. To ale neznamená, že se jedná o pojem čistě psychologický – vzhledem k jeho souvislostí se strukturami jednání se jedná o pojem

¹⁹⁵ Pro sociologii, zejména pro její interpretativní proud, je takové pojetí naprosto nezbytné. Představme si, jak bychom jinak definovali jednání lidí, kteří jednají na základě toho, že uvěřili (lživě) poplašné zprávě. Pokud aktéři definují situaci jako reálnou, stává se reálná ve všech svých důsledcích – a tato realita (a nikoli vyvracení falešné zprávy) si zasluhuje sociologický popis.

epistemologicko-sociologický a jeho osvětlení v posledku může dopomoci i pochopení eidetické variace.¹⁹⁶ Druhá obava se z Schützova výkladu prokáže rovněž jako planá.

Pro Schütze není relevance pouze věci vůle či *vědomé* tematizace určitých prvků. Jak bylo řečeno výše o zvykovém vědění – i automatické činnosti jsou relevantní, zdánlivě marginálně, ale zato nepřetržitě. V životních situacích jsme neustále postaveni před řadu problémů, které se ale pro nás cvikem stávají neproblematickými. Například konverzační analýza detailně popisuje před kolik problémů jsou postaveni mluvčí, aby *dokázali* vést rozhovor – i ty nejprostší činnosti naší každodennosti mají svůj řád a svou strukturu, které je pro překonávání situací třeba dodržovat. Tyto takřikajíc neproblematické problémy mají *uloženou* či *vnucenou* (*aufgelegt*) relevanci; vnucenou typickými strukturami zásoby příručního vědění, které mají sociální či biografický charakter. (srov. Strukturen, 262). Druhý pól struktur relevance je relevance *motivovaná* (*motiviert*), která vstupuje na scénu, když rutinní vnucená relevance nevystačuje pro zvládnutí situace.

Schütz rozlišuje tři vzájemně propojené a mnohdy těžko ohraničitelné sféry relevance:

1. *Relevance tematická*, která určuje, jaký jev učiním tématem čili jádrem své zkušenosti. Uložená tematická relevance je například ta, že i ve tmě vím, který obrys v mém pokoji patří které skříni. Motivovaná tematická relevance by byla probuzena, kdybych kupříkladu spatřil po svém pokoji lézat neidentifikovatelný předmět. (Strukturen, 258-271).
2. *Relevance interpretační*, která určuje průběh interpretace jevů Lebensweltu. „Při přechodu k [relevantnímu] tématu“, píše Schütz, „není toto [téma] pojímáno samo ve své jedinečnosti a bez vztahu k jiným zkušenostem. Když se pro vědomí konstituuje téma,¹⁹⁷ je přiřazeno k příslušným „relevantním“ prvkům vědění.“ (Strukturen, 272). Pro zkoumání typů je tento druh relevance nejdůležitější. Uložená interpretační relevance může být například interpretací zatnuté pěsti druhého jako hrozby. Motivovaná (*motiviert*) relevance by mohla přicházet v úvahu, kdyby se druhý při zatnutí pěsti náhle začal smát, a tak nás postavil před atypickou situací, pro kterou nemáme připraven interpretační vzorec. (Strukturen, 272-285).
3. *Relevance motivační* (*Motivationsrelevanz*)¹⁹⁸ je u Schütze, který balancuje a spojuje weberovský a husserlovský pól analýzy vědomí, pevně spjata s interpretativně-sociologickým pojetím jednání. Pokud jsme ve svém pokoji a udělujeme tematickou relevanci různorodým předmětům a jejich jednotlivým rysům pak interpretativní relevanci (například interpretujeme, proč je šatní skříň – tedy naše téma – otevřená), znamená to rovněž, že jsme nejdřív vykonali jednání – vstoupili jsme do pokoje. Mohli bychom ale zůstat v předpokoji a v tom případě by vůbec nedošlo k dané tematické zaměřenosti a interpretaci. Schütz zde explicitně vysvětluje na první pohled banální fakt – stejně jako máme v principu neomezený rozsah ve světě tematizovatelných předmětů, tak máme i v principu otevřený horizont budoucích jednání, ze

¹⁹⁶ Označením jevu za relevantní vede, jak uvidíme při popisu typizace, k jeho podrobnému zkoumání, které nás může dovést k objevení rozporu (či „neslučitelnosti“) dvou prvků vědění v zásobě příručního vědění. (Strukturen, 278). Zjištění vzájemné neslučitelnosti (*Unverträglichkeit*) je zároveň jedním z rysů husserlovské eidetické metody (zjistíme například to, že podstata *melodie* není snesitelný s podstatou *rozprostraněností*). Viz dále oddíl 4.5.

¹⁹⁷ Povšimněme si mediální gramatické konstrukce pro transcendentální fenomenologii naprosto neslychanou: je to samo téma, které *se konstituuje*.

¹⁹⁸ Je potřeba ostře rozlišovat relevanci motivovanou (*motiviert*) jako protipól relevance uložené, která nese význam relevantního pokračování v tematizaci, interpretaci či jednání (neboť uložená relevance nevystačuje), a relevanci motivační, která se týká motivů *jednání*.

kterých vybíráme ty, které se nám jeví relevantní. Rozhodnutí vejít do pokoje, studovat filosofii, ale i to, že ráno vstanu a vyčistím si zuby – to vše jsou rozhodnutí na základě námi určené relevance a naší preference jednoho jednání před jiným. Stejně jako v dalších dvou případech i zde se dá mluvit o dvou druzích, rutinním a výjimečném.¹⁹⁹ (Strukturen, 286-304).

Nabízí se totiž hodná pozornosti: tři druhy relevance nejsou v žádném případě definitivně ohraničeny. Představme si znovu, že se snažíme usnout ve svém pokoji, když tu najednou spatříme nejasný pohybující se objekt – přerušíme naše *jednání*, které přisuzovalo relevanci spánku,²⁰⁰ a *tematizujeme* daný objekt. Na základě jeho pohybu *interpretujeme*, o co by se mohlo jednat. K tomu nicméně nevystačuje naše současná pozice, nýbrž musíme vstát a jít k předmětu a vykonávat různá *interpretační jednání* (zkusím kolem předmětu sondovat nástavcem od smetáku, mohu se předmětu dotknout), která ujasňují naši interpretaci.

Z toho lze vidět, že tři sféry relevance jsou navzájem propletené. (Strukturen, 305-312). Pokud jsme řekli, že relevance tematická má blízko k Husserlovým intencionálním analýzám, zatímco relevance motivační zase blízko k Weberově analýze subjektivně míněného smyslu v jednání, interpretační relevance se nachází někde na půli cesty a zároveň oba póly propojuje. Na rozdíl od tematické intencionality může být interpretace popsána jen jako časový průběh, který je svým *míněným* cílem (porozumět předmětu) podobný struktuře míněného smyslu jednání (srov. Strukturen, 174).

*

Analýzu propletení tří sfér interpretuji jako úsudek nejen o tom, že se Weberova teorie neobejde bez hlubšího fenomenologicky pojatého ukotvení pojmu smyslu, nýbrž i o tom, že se – vice versa – ve fenomenologické analýze světa našeho života fenomenologie neobejde bez Weberova pojetí smysluplného jednání. Zkrátka – intencionální analýza bez analýzy jednání je v *Lebensweltu* nemožná. Pokud má Schützova *Smysluplná výstavba sociálního světa* za cíl ukázat, že se bez filosofického pojetí zkušenosti (který podle Schütze nabízí Husserl) Weberova rozumějící sociologie dostává do úzkých, ukazují *Struktury světa našeho života* to, že bez sociologické analýzy jednání ztroskotává fenomenologické pojetí zkušenosti.²⁰¹

4.3 Nabytí vědění a typizace

Na základě biografického určení zásoby příručního vědění i ohraničení aktuální situace můžeme o každé životní zkušenosti říci, že je jedinečná. (srov. Strukturen, 163-169). Zároveň ale již víme, že typy, tedy nejdůležitější položky zásoby příručního vědění, jsou obecninami. Jakým způsobem propojit jedinečnost zkušenosti a obecnost vědění?

¹⁹⁹ Schütz činí další důležité rozdělení na motivaci účelovou (*Um-zu-Zusammenhang*) a důvodovou (*Weil-Zusammenhang*). Obě jsou do sebe do velké míry převoditelné, a to tak, že důvodová motivace je reflexí původní motivace účelové. Není tomu tak nicméně ve všech případech – srovnej věty – „rozhoduji se pro studium filosofie, *abych* měl hodně peněz“ a „rozhodl jsem se pro studium filosofie, *protože* jsem chtěl mít hodně peněz“ s větou „uhnul jsem, *protože* se bojím hada“, ke které se těžko hledá nějaká účelová motivace. (srov. Strukturen, 296).

²⁰⁰ Například s *um-zu* motivací „abych byl zítra čilý, musím jít spát“.

²⁰¹ Jakkoli už ve *Strukturách* není Schützovým hlavním zdrojem Weber, nýbrž Husserl a pragmatismus.

Musíme se vrátit k prvopočátku vědění, tedy ke struktuře jeho nabytí. Nabytí vědění předpokládá vždy již zkušeností zformovanou zásobu příručního vědění. Jak jsme naznačili v kapitole o podstatě a typu²⁰², Husserl řeší ve *Zkušenosti a soudu* jeden z „věčných problémů“ epistemologie v evropské filosofické tradici, problém neslučitelnosti jednotlivých vjemů a obecného poznání, svou teorií, že z individuální zkušenosti nejde obecnost nijak „odpárat“. Pokud zkoumáme naši zkušenost, narazíme podle Schütze vždy na již přítomné obecniny uložené v zásobě příručního vědění, které dávají nové zkušenosti již předem určený typický smysl. (Strukturen, 173). Proto Schütz, na rozdíl od Husserla, nemluví o původním založení smyslu. Ve zkušenosti se vyjevuje nový smysl, ale pouze na základě přetvoření smyslu stávajícího.²⁰³

Každé nabytí vědění (*Wissenserwerb*) má podle Schütze *polyteticko-monotetickou strukturu* (Strukturen, 175). Jako *monotetickou* chápeme s Husserlem takovou zkušenost, která pojímá předmět bez kladení jeho vztahu k jevům od něho odlišným (v teorii soudů by se o monotetický soud jednalo třeba v případě soudu „toto je má láhev“). *Polytetickou* zkušeností je taková, která pojímá předmět jako vztažený k položkám zásoby příručního vědění (v teorii soudů by pak polytetickým soudem bylo například „moje láhev je červená“).

Představme si tuto teorii na konkrétním příkladě nové zkušenosti, a to na příkladu zkušenosti s uměním, za účelem prokázat širokou aplikaci Schützovy teorie. Určen biograficky (mými chabými znalostmi německé lyriky) a situačně (například v hlučné knihovně) čtu básně Stefana Georgeho. Biograficky a situačně je určena jedinečnost mé zkušenosti (kdybych si básně četl *zítra* a místo knihovny *v parku*, nebyla by to tatáž zkušenost). Ve své určenosti *hic et nunc* je zkušenost monotetickou. Zároveň je však zřejmé, že jen jako monotetické bych nemohl dané zkušenosti rozumět. Všechna slova básně jako znaky aprezentačně odkazují k možným významům. V zásobě příručního vědění tak hledám, co bych si mohl představit pod tím, že je park Georgem popisován jako „totgesagt“, každé *slovo* a každá věta ve mně vyvolává rozostřené typické obrazy. Samotnou knihu pak pojímám jako jednu z *knih*, které jsem kdy četl, a s tímto očekáváním ji i otevírám (mé aprezentace jsou naplněny, když vidím, že je kniha – stejně jako jiné knihy – členěna do oddílů, že má začátek a konec atd.). Jednotlivé *básně* pak porovnávám s jinými básněmi, třeba těmi od Rilka, což mě může vést k tomu, abych srovnal obrazy stejně pojmenovaných a jinak pojatých konceptů, např. anděla v *Koberci života* a v *Duinských elegiích*. Všechny tyto, automaticky vynořivší se, vztahy můžeme nazvat polytetickou strukturou zkušenosti. Monotetickou částí nového vědění je pak znalost nové konkrétní básně, polytetickou zase rozšíření zkušenostních typů jako básně, kniha a knihovna; typů výkladu jako četba básně; nebo typů činnosti jako listování knihou.

Nabízí se otázka, proč strukturu zisku nové zkušenosti vůbec takto rozlišovat, když jsou oba póly v principu neoddělitelné. Zde, jako ještě na mnoha místech popisu struktury typu, je třeba explicitně poukázat na časovou strukturu vědomí a smyslu. To, že nejsou oba póly oddělitelné při aktuální zkušenosti v *Lebensweltu* (nelze si představit zkušenost obecnin bez aktuálního situačně-biografického určení, stejně jako naopak zkušenost jednotlivin bez spojení s obecninami)²⁰⁴ totiž neznamená, že nejsou oddělitelné v žádném

²⁰² Viz zejména oddíl [1.2.2](#).

²⁰³ Více k pojetí smyslu a rozdílu mezi Husserlovým odkazem k *Urstiftung* a Schützovým reflexivním osmyslením zkušenosti viz [3.2](#).

²⁰⁴ Výše v oddíle o aprezentaci ([2.3](#)) jsme citovali vynikající Schützovo vyjádření k tomuto problému, totiž že je představitelná zkušenost bez aprezentace (a obecně bez jakýchkoli odkazů k *Wissensvorrat*), ale nikoli ve světě. „Byl by život a prožitky, byly by dokonce zkušenosti, ale nebyl by *Lebenswelt*.“ (Strukturen, 636).

případě. Představme si, že si při četbě Georgeho básní vzpomeneme na naši *konkrétní* zkušenost parku, který se nám jevil „totgesagt“ – slova básně našla aprezentační naplnění ve vzpomínce na *určitou* procházku v parku, kterou jsme jednou podnikli. Nebo si představme, že přijdeme další den znovu do knihovny – sedneme na totéž místo a v knihovně panuje tentýž hluk jako den předešlý. V tomto případě nereflektujeme polytetickou typickou strukturu zásoby příručního vědění, nýbrž monoteticky jednu situaci. Stejně tak můžeme v reflexi pojmout nějaký jev čistě polyteticky – jako jakýsi ideální typ či podstatu. Na druhé (tedy čistě polytetické) možnosti reflexivního vědění staví mimo jiné Husserlova eidetická metoda. Na první možnosti je pak postavena Schützova teorie možnosti pojetí smyslu individuální zkušenosti. (Strukturen, 180).²⁰⁵

„Nabytí vědění“, píše Schütz, „je sedimentací aktuální zkušenosti podle relevance a typiky do struktur smyslu, které pak vstupují do určení aktuálních situací a výkladu aktuálních zkušeností.“ (Strukturen, 173). Jako relevantní při četbě Georgeho básní můžu pojmát různé jevy podle struktury mých motivací – ty v žádném případě nemusí být čistě účelové, relevantní se pro mě básně mohou jevit kvůli své kráse, archaickému jazyku, přírodní tematice atd. Relevantní rysy pak polyteticky spojuji s obsahy své zásoby příručního vědění a nově nabyté vědění se zapojuje do jejích typických struktur, a jako takové pak bude moci být užito v budoucích situacích. Při uložení vědění do typických struktur je neutralizováno předznačení aktuální zkušenosti (zkušenost konkrétní četby se tak stává součástí typu četby obecně). (Strukturen, 176).

*

Zkušenost každého tématu, výkladu i jednání je typizována natolik určitě, nakolik daný jev pojmáme jako relevantní. Aby Schütz odlišil od pojmu určitosti (*Bestimmtheit*) v poznání, která není podmíněná strukturami relevance, uvádí termín *důvěrné obeznámenosti* (*Vertrautheit*). Pokud dvě osoby – alkoholik a degustátorka vín rozpoznají, že tekutina, které se napili, je vínem, jedná se o stejně *určité* poznání s jinou mírou *důvěrné obeznámenosti*. Úrovně důvěrné obeznámenosti se totiž konstituují v souvislosti se *subjektivním* zvládnutím typických situací. Míra typizace je tedy určená pragmatickým motivem (Strukturen, 213ff.). „S relevantními prvky a aspekty světa se důvěrně obeznamuji jen tak, jak je to potřeba ke zvládnutí situace“ (Strukturen, 198). Když tedy alkoholik pozná, že se jedná o typ vína (nebo jen typ alkoholu), je spokojen a může se pustit do pití, zatímco degustátorka pokračuje dál v typizaci.

Je možné, že degustátorka dojde tak daleko, že rozpozná víno jako již jednou ochutnané, tedy že rozpozná identitu daného vína. Dokonce i *rozpoznání identity* daného předmětu, tedy velmi specifická zkušenost, se podle Schütze zakládá na strukturách předešlé typizace.²⁰⁶ Rozpoznání jednotliviny je chápáno jako rozpoznání jedinečné konstelace dříve (na základě snahy o vysokou úroveň důvěrné obeznámenosti) vzniknuvších typů. (Strukturen, 206). Dva druhy důvěrné obeznámenosti (tedy rozpoznání *identity* či *podobnosti*, Strukturen 313) se proto analyticky dají převést na důvěrnou obeznámenost s typy.

Každý nový prožitek je polyteticky zařazen do vždy dostupné typické struktury zásoby příručního vědění, čímž zároveň může tento prožitek typ proměnit.²⁰⁷ Typizace je tedy procesem, kdy se neznámé určí jako

²⁰⁵ Více viz následující oddíl (4.4).

²⁰⁶ Jinak je tomu u vzpomínky, která může být čistě monotetickou, jak bylo řečeno výše.

²⁰⁷ Vzpomeňme si na v kapitole o genetické fenomenologii (2.1) popsany původ pojmu negace jako proměny typu.

náležící k určitému typu, který je uchovaný v zásobě příručního vědění a který se v průběhu typizace proměňuje na základě nových relevantních vlastností nových typických prožitků.

4.4 Struktura typu mezi známým a neznámým

Schütz píše, že „sám typ se konstituuje ve výkladech zkušenostních horizontů, představuje v určitém smyslu linii mezi určitým a neurčitým, důvěrně známým a neznámým (*unvertraut*).“ (Strukturen, 214-5) Můžeme tomuto tvrzení rozumět dvěma způsoby, v prvním (1.) z nich budeme typ pojímat jako určitost vůči neurčitosti poznání individuálního předmětu a ve druhém (2.) naopak.

(1.) V situacích neznámosti předmětu se typ projevuje svou určitostí dávající neznámému předmětu známost. Všechny výklady jsou v zásadě neúplné kvůli horizontální struktuře zkušenosti. (srov. Strukturen, 235ff. nebo oddíl o horizontu v této práci, [2.2](#)). Jako taková se struktura typu vztahuje i k nevědění – typy určují budoucí zkušenost jako většinou typicky známou, tedy zařaditelnou pod typická určení. Představme si, že vidíme zvíře, o kterém ale nevíme, zda je psem či kočkou – i v tomto nevědění nicméně testujeme různé hypotézy (při testování hypotézy psa tak budeme zkoumat, zda zvíře před námi vypadá a chová se jako typický pes). Každé nevědění se tak v Lebensweltu dle Schütze jeví jako potenciální vědění (Strukturen, 243), stejně jako se v poznávání prostoru jeví velká část světa neznámá, a přesto dostupná k poznání, ale především přesto nějak *typicky* představovaná. „Neznámost je modem známosti“ a každá jednotlivá zkušenost má svůj „prázdný horizont známé neznámosti“, píše Husserl (EU, 34-35) a Schütz tomuto názoru přitakává.

(2.) Neexistuje absolutní důvěrná obeznámenost, ani absolutní určitost typu. (Strukturen, 206). Typ proto v sobě obsahuje vždy odkaz k tomu, že může být dále činěn určitějším. Typizace, díky monoteticko-polytetické struktuře zisku zkušenosti, je zároveň něčím, co nikdy nemůže skončit – a zásoba příručního vědění světa našeho života tak nikdy nemůže být „úplná.“ (Strukturen, 229). „Fundamentální struktura vědomí světa“ je podle Husserla „strukturou známosti a neznámosti“ a rozlišuje mezi „neurčitou obecností a určitou zvláštností.“ (EU, 33). Chápat typ jako neurčitou obecnost znamená chápat jeho uložení v zásobě příručního vědění jako otevřené dalšímu rozvoji a zároveň chápat jeho užití jako takové, jehož určitost je podmíněna pragmaticky. Pokud se na ulici setkám se psem, kterého se bojím, budu věnovat jen malou pozornost v daný moment přítomným stromům. V každodenní zkušenosti se typ vyjevuje automaticky, pasivně-synteticky, ve své neurčitosti. Pokud mi na hlavu dopadne ptačí trus, můj typ ptáka (jako tvora, který toto může udělat) mi prostě přijde na mysl, bez toho, že bych přemýšlel například nad tím, že mezi ptáky jako kategorií zvířat patří například tučňáci či pštrosi, od kterých bych se podobné situace ve svém Lebensweltu nenadál.

4.5 Typičnost a normalita: Schütz a Steinbock

Anthony Steinbock ve své knize *Home and Beyond* popisuje fenomenologický přístup k pojmu normality. Zatímco přístupy, které nazývá velmi široce „vědeckými“, se odvolávají na transcendenci, která normalitu určuje (například Boha či přírodu), fenomenologický přístup zakládá na genetickém pojetí subjektivity.²⁰⁸ Jeho postup se snaží založit na Husserlových letmých poznámkách, neboť sám Husserl tento problém nikdy nepojal

²⁰⁸ Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl* (Northwestern University Press, 1995), 125–27.

v celé své šíři. Normalita a abnormalita se v Steinbockově interpretaci Husserla dá pojmut čistě fenomenologicky, tedy „striktně ve strukturách vnímání samotného a nezávisle na pojmech jako stimulace, intenzita, nemoc nebo zdraví.“²⁰⁹ Steinbock prezentuje dva Husserlovy přístupy k normalitě – teorii normality jako *konkordance* a teorii normality jako *optimálnosti* – které nakonec kombinuje a dopracovává se tak k pojmu typu.

*

V případe typicky probíhající zkušenosti, kterou Steinbock na základě Husserla nazývá *konkordantní*, spolu vše takřikajíc souhlasí – jak vjemy jednotlivých smyslů, tak očekávání různých typických průběhů. Do zkušenosti však může náhle vstoupit diskordantní prvek neboli anomálie.²¹⁰ Kupříkladu jsem zvyklý na to, že štěkot ovčáckých psů v Karpatech je často velmi agresivní, a pokud vidím tohoto psa, očekávám, že bude následovat konkordantní (čili typický) projev tohoto psa – agresivní štěkot. Diskordance typu (nikoli ale smyslového vnímání) nastane, když pes začne štěkat vysokým hlasem, jako kdyby se jednalo pouze o plyšovou hračku. Diskordance se dá dle Steinbocka vyřešit dvojím způsobem – (1.) diskordantní jev (štěkot psa jako hračky) se integruje do okolní konkordance jako výjimka *nebo* (2.) diskordance se ukáže jako nová konkordance. Steinbock připomíná, že vznik anomálie a její zařazení do struktury konkordance je rozhodující pro konstituci smyslu – může zpochybnit současný smysl našeho vědění, ale zejména může založit nový smysl týkající se anomální (a osmyslením normalizované) zkušenosti.²¹¹

Alfred Schütz chápe normální zkušenost jako typicky se odvíjející, což v jeho teorii reprezentuje sféra každodennosti. *Každodennost* můžeme chápat jako sféru zkušenosti, výkladu a jednání, ve které jsou všechny relevantní problémy předem pasivně vyloženy pomocí typů.²¹² Schütz rozšiřuje (Steinbockem prezentované) fenomenologické pojetí normality a abnormality za teorii vnímání do sociologické teorie jednání. Stejně jako Steinbock pak Schütz pojímá problematické a atypické zkušenosti jako konstitutivní pro založení smyslu. V tomto pojetí jde ještě dál, dle něj totiž „nemůžou existovat typy vůbec, nýbrž jen problémově orientované typy.“ (Strukturen, 315). Vše, co je nyní vnímáno jako normální a typicky zvládnutelné, bylo jednou atypické, a typy nevznikají z žádného jiného důvodu než k překonání problémů. Jak jsme ale viděli v případě degustátorky vína, problematičnost situace nemusí znamenat pouze nesouhlas jejích prvků, ale i nedostatečnou obeznámenost. V tomto smyslu namítá Steinbock teorii konkordance, že sama o sobě neřeší kvalitativní diferenciaci mezi konkordantními řády – Steinbock udává řád vnímání světa při plném zdraví a při nemoci. Kdyby bylo cílem lidské zkušenosti pouze zajistit soulad zkušenosti, musely by být tyto řády vnímány jako stejně dostačující.²¹³ Totéž bychom byli nuceni říci o zásobě příručního vědění alkoholika a degustátorky vín, které samy o sobě splňují podmínku konkordance.

Schütz by tuto potíž (stejně jako to, proč určité anomálie přejdeme jako výjimku a nevedou nás k přehodnocení řádu normality) řešil teorií subjektivní relevance. Pro degustátorku vín je relevantní vyřešit problém náležitosti určitého vína pod určitou odrůdu, zatímco pro alkoholika pouze náležitost tekutiny mezi

²⁰⁹ Steinbock, 129.

²¹⁰ Steinbock, 132–33.

²¹¹ Steinbock, 134.

²¹² Srov. Srubar, *Phänomenologie und soziologische Theorie*, 118.

²¹³ Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*, 136.

alkoholické nápoje. Výjimka je pak něco, co v přirozeném postoji není považováno za rozporné, ačkoli teoreticky rozporné je. (Strukturen, 216). Reálná rozpornost pak nastane, když tuto výjimku pojmem jako relevantní ke zvládnutí situace. Před takovou situací nemůže být řeč ani o pravém rozporu ani o bezrozpornosti – jedná se prostě o irelevanci. (Strukturen, 219). Relevance může být daným výjimkám dána například v eidetické variaci, kde se mimo jiné ukáže sféra vzájemné neslučitelnosti (*Unverträglichkeit*). Ve světě našeho života může být rozpor prostě uzávorkován. Představme si, že se učíme významu pojmu „melodie“ – od přátel slyšíme, že má tento pojem něco společného s hudebními nástroji, ba dokonce slýcháme, že se to týká i jejich „barev“. Slyšíme-li pak někoho po skladbě na koncertě říkat slovní spojení jako „ta skladba měla ale krásnou melodii“, přijde nám to sice podivné, ale nepídíme se dál za přesným významem tohoto slova. Na rozdíl od transcendentální metody nás v přirozeném postoji nemusí nic vést k tomu, abychom určili mezi různými možnostmi interpretace (slovy zprostředkovaného) pojmu „melodie“ – řekněme, že nás hudba nezajímá a můžeme proto skončit s úsudkem, pro eidetickou metodu nemyslitelným, „melodie je buď něco tělesného nebo něco netělesného.“ (srov. Strukturen, 222). K tomu, abychom problematizovali celý „konkordantní“ řád Lebensweltu, je třeba vskutku výjimečných situací²¹⁴, které se dají přirovnat ke Kuhnovým vědeckým revolucím ve sféře vědecké intersubjektivní zásoby příručního vědění.²¹⁵

*

Steinbock mluví i o druhém pojetí normality u Husserla, a to o normalitě jako optimálnosti. Systém jevů je pro něj optimální ve chvíli, kdy „vyjevuje *většinu těžce* věci s největší *bohatostí a diferenciací*.“²¹⁶ Živé tělo (*Leib*) je pro Steinbocka nikoli optimální, ale *optimalizující*; abnormalita se pak projevuje jako nedostatečnost vůči optimálnosti.²¹⁷ Taková nedostatečnost může spočívat i v lidské „přirozenosti“ – v tomto smyslu tak nejsou nástroje pro lepší vnímání světa jako například brýle abnormální, nýbrž naopak normalitu umožňující.²¹⁸ To, že se takové normality snažíme vždy dosáhnout, dokazuje existence aprezentačních struktur (vzpomeňme si na příklad nerozpoznatelného zvířete, které jsme se snažili *normálně* vnímat – tj. optimalizovat – jako kočku nebo psa).

Konkordantní pojetí normality jsme přirovnali s Schützovým pojetím každodennosti a důležitosti atypických zkušeností pro rozvoj zásoby příručního vědění. Optimální pojetí pak našlo svou schützovskou korespondenci v typickém doplňování neurčité zkušenosti.

*

Podobnosti tímto nekončí. Steinbock totiž mluví o „procesu výběru a vylučování zkušeností“ u Husserla, který je dle něho založený na pragmatickém výběru praktických možností.²¹⁹ Podle této teorie dosahujeme různých optim podle (použijme nyní již na jazyk se deroucí schützovský termín) *relevance*, které přiřazujeme různé míře bohatosti a diferenciaci zkušenosti. V pokusu spojit obě předtím uvedená pojetí Steinbock tvrdí, že „konkordance je schopnost převzít optimální a opakovat jej vnitřně koherentním

²¹⁴ Srubar, *Phänomenologie und soziologische Theorie*, 119.

²¹⁵ Thomas Samuel Kuhn, *Struktura vědeckých revolucí*, 1. vyd (Praha: OIKOYMENH, 1997).

²¹⁶ Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*, 139.

²¹⁷ Steinbock, 138.

²¹⁸ Steinbock, 144.

²¹⁹ Steinbock, 149.

způsobem.²²⁰ Tím vzniká „genetická hustota“ optimálního, kterou Steinbock nazývá *typem* (*type* nebo *the typical*), který definuje i jako „konkordantní opakování optimálního.“²²¹

*

Pozdním Husserlem a Schützem políbeným čtenářům či čtenářkám Steinbocka se jistě jeví jako zklamání jak to, že při svém popisu explicitně neodkazuje k dílu, kde Husserl teorii typů popisuje nejobširněji – na druhou stranu citace manuskriptů, zejména *Analýz ke pasivní syntéze* je důkazem, že Husserl nad těmito tématy přemýšlel mnohem dříve než při sepsání *Erfahrung und Urteil*.²²² Větší zklamání spojené s překvapením nicméně nastane, když Steinbock odkazuje k Schützevi a kritizuje ho za to, že v porovnání s Husserlem (sic!) je jeho teorie nedostatečně *genetická* a *pragmatická*. Schütz se prý pouze implicitně zmiňuje o vztahu typičnosti a optimálnosti a „principu výběru“ tím, že cituje Husserlovu pasáž o roli zájmu ve všímání si určitých prominentních vlastností jevu. Na základě našeho předchozího popisu není třeba dodávat, že taková interpretace je zcela mylná, nejen proto, že *pragmatická* teorie relevance je jednou z teorií, kterou se Schütz nejvíce proslavil, ale i proto, že jedním z hlavních rysů Schützových typů je jejich *genetičnost*, ve smyslu časového vývoje. Takovou dezinterpretaci činí ještě pikantnější fakt, že Steinbock se v souvislosti s Schützem citovanou Husserlovou pasáží vztahuje k článku *Type and Eidos*, který jsme analyzovali v první kapitole této práce²²³ a který má za cíl kritizovat právě Husserlovo pojetí jako příliš statické a nedostatečně *pragmatické*.²²⁴

Kromě nezohlednění popisu typu ve *Strukturách světa našeho života* (a přehlédnutí jasných výroků o *pragmatické* motivaci vědění každodennosti ve *Smysluplné výstavbě*, srov. SA, 59) je Steinbockova dezinterpretace způsobena neobvyklým zaměněním pojmů *typu* a *ideálního typu*. Steinbock „souhlasí s Alfredem Schützem, že *typické* se musí ukázat konkrétně v nějaké formě, aby mohlo fungovat jako *ideální typ*.“²²⁵ Problém nicméně spočívá v tom, že v následujícím výkladu oba pojmy Steinbock zaměňuje (možná i z toho důvodu, že se odkazuje k *Smysluplné výstavbě*, kde tyto pojmy od sebe ještě nejsou zcela pevně oddělené) a o schützovském ideálním typu, potažmo typu, mluví jako o fixním pojmu, který lze pojmut pouze synchronně ve statické fenomenologické analýze.

4.6 Typ a ideální typ: Každodennost a věda

Steinbock má pravdu v tom, že vznik ideálního typu z typu vyžaduje výskyt typu v konkrétní formě. To se dá, jak jsme ukázali výše²²⁶, popsat monoteticko-polytetickou strukturou zkušenosti, která dovoluje *pouze*

²²⁰ Steinbock, 158.

²²¹ Steinbock, 159.

²²² Přičemž je třeba dodat, že mnoho myšlenek v *Erfahrung und Urteil* je vědomou systematizací tématu genealogie logiky, které Husserl zaměštnávalo již od raných 20. let, a mnoho pasáží *Zkušenosti a soudu* je totožných s texty *Analýz ke pasivní syntéze*. Více ke genealogii *Erfahrung und Urteil* Dieter Lohmar, „Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und Urteil*“, *Husserl Studies* 13, č. 1 (leden 1996): 31–71, <https://doi.org/10.1007/BF00117142>.

²²³ Viz zejména oddíl [1.2.3](#).

²²⁴ Steinbockovu kritiku viz: Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*, 159–62. Citaci třetího řádu (Steinbock cituje Schütze citujícího Husserla) viz s. 162, resp. poznámku pod čarou č. 163 V námi citovaném vydání článku *Type and Eidos* se inkriminované místo nachází na s. 151.

²²⁵ Steinbock, 161. Kurzíva vlastní.

²²⁶ [4.3](#).

*reflexivně*²²⁷ pojmut jednotlivinu i obecninu samy o sobě. To dovoluje mluvit o typu ve dvojím slova smyslu – ve smyslu analytického nástroje pasivní syntézy na straně jedné a aktivně-syntetické kategorie na straně druhé.

Stejně jako v případě pojmu smyslu²²⁸ je i pojem *typu* zatížen vahou obou tradic, ke kterým se Schütz hlásí, a zároveň je pojetí tohoto konceptu v obou těchto tradicích jen sotva slučitelné. Schütz píše o typu (i bez přídomku *ideální*) způsobem poplatným Weberovi již ve své *Smysluplné výstavbě* (1932), zatímco Husserl²²⁹ mluví o typičnosti až v *Krizi* (1935)²³⁰ a pojetí typu jako základní jednotky vědomí rozpracovává až v *Erfahrung und Urteil* (posth. 1939). Z těchto pozdně-husserlovských zdrojů, a zdá se, že implicitně i z manuskriptů, čerpá Schütz při psaní svých *Struktur* (posth. 1960).

Česko-německý fenomenologický sociolog a vydavatel Schützova souborného díla Ilja Šrubař ve svém článku o teorii typů a jejích hranicích²³¹ analyzuje čtyři základní prvky Schützovy pragmatického pojetí typů, kterých jsme se již dotkly – (1.) situační určení typu, (2.) pozici typu mezi určitostí a neurčitostí a dvojí časovou rozlehlost typů – jako (3.) v minulosti vytvořených a (4.) anticipujících budoucnost. Dále, a to má pro nás nyní větší relevanci, se věnuje dvěma rovinám pojmu typu – první rovina je ta, se kterou jsme doposud většinou pracovali, tedy analytický pojem zkušenosti *Lebensweltu*; druhá rovina je pak typ jako základ pro typy vědecké. Nazývájeme společně se Šrubařem *typy* první roviny *každodenními* a druhé roviny pak *ideálními* nebo *konstruovanými*.²³²

Každodenní typy chápe Šrubař jako doposud s tou výjimkou, že se omezuje²³³ na sociologicky nejrelevantnější typy průběhů jednání a osobnostní typy. Konstruované typy jsou pro něj typy druhého řádu, které jsou založeny na každodenních typech, a to tak, že jsou z pasivních typů aktivně (konstrukcí) učiněny obsahy pojmů. Dynamické a genetické každodenní typy jsou – jak se vyjádřil Steinbock za účelem kritiky Schütze – „zmražené“ a jsou z nich učiněny statické *pojmy*.²³⁴ Ideální typy jsou „pojímány jako konstantní a kladeny jako invariantní vůči všem modifikacím, které mohou být zakoušeny v živoucím (*lebendig*) vědomí.“²³⁵

Konstruované typy mohou být prostými subjektivními pojmovými konstrukty, např. když se vrátím ke svým zkušenostem s četbou německé lyriky a pokusím se tento typ („německá lyrika“) nějak aktivně pojmut a definovat. Kromě toho se z nich ale mohou stát konstrukty vědecké, Weberovými slovy *ideální typy*. Ty jsou pak prostředkem sociologického zkoumání lidského jednání, zejména jeho motivů.²³⁶ Idealizace typů znamená záměrné přehlížení analyticky nepodstatných rysů. Vzpomeňme si na Husserlovy podstatné typy z *Erfahrung*

²²⁷ Viz oddíl 3.2.

²²⁸ Jak jsme viděli v kapitole o smyslu (3)

²²⁹ Nepočítáme-li tehdy nevydané manuskripty a pár letmých, nerozpracovaných a k pozdější teorii typu dosti vzdálených zmínek v Karteziánských meditacích (srov. např. KM, 106).

²³⁰ Kde – stejně jako Steinbock ve své analýze – akcentuje spíše celkový styl typického se zjevování světa, tedy spíše typičnost jako způsob předvědecké normality. (srov. např. Krize, 45, 51ff., 250)

²³¹ Die konstituierte und die produzierte Zeit. Zur Theorie der Typenbildung bei Alfred Schütz und ihren Grenzen in: Srubar, *Phänomenologie und soziologische Theorie*, 115–49.

²³² Šrubař připomíná, že v rámci vývoje Schützova myšlení se tento pojem velmi dynamicky rozvíjí, a to natolik, že Schütz dokonce používá jiný pojem (konstruovaný a ideální). Srubar, 120.

²³³ V souladu s Schützovým popisem ve *Smysluplné výstavbě*.

²³⁴ Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*, 161.

²³⁵ Srubar, *Phänomenologie und soziologische Theorie*, 128.

²³⁶ Srovnej nejslavnější popis vzniku kapitalismu z ideálně-typicky pojatého konstruktů protestantské askeze. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, ed. Andrea Maurer, [Nachdruck] 2023, Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 19447 (Ditzingen: Reclam, 2017).

und Urteil, které se – ačkoli se týkají pouze zkušenosti a nikoli jednání – vyznačují stejnou konceptuální strukturou.²³⁷ Ideální typy, jakkoli jsou metodologickou fikcí, která jako taková neexistuje jako pasivně uložená v žádné zásobě příručního vědění, si podle Schütze musí udržet vztah vůči typům prvního řádu, totiž musí vůči nim zůstat *adekvátní*. Jako takové musí být ideální typy srozumitelné jimi analyzovaným aktérům, tedy musí odpovídat porozumění světu v každodennosti.²³⁸

Zde se hodí poznamenat, že Šrubařovo omezení se na typy jednání a osobnostní typy je smysluplné, neboť postulát adekvace logicky neplatí pro pojmy přírodních věd. Motiv protestantské askeze jako původ kapitalistického jednání je po sociologickém vysvětlení srozumitelný pro jakékoli sociální aktéry (každý může dojít k závěru „dává smysl, že na základě motivu vyjádřeným ideálním typem takto *vizí lidé* jednají, popř. *já* jednám“), zatímco taková fyzikální teorie protonů a neutronů takové intersubjektivně koncipované porozumění postrádá.

Během celé práce se setkáváme s ideálně-typickými pojmy. Například – jak jsme několikrát zmínili – *těžko* ohraničitelné pojmy sfér zásoby příručního vědění nebo typů relevance jsou ideálními typy, na což Schütz sám ve *Strukturách* několikrát poukazuje. (Strukturen, 267, 273). Jako takové jsou v principu otevřené porozumění každému sociálně jednajícímu, ačkoli akcentují pouze jednu stránku věci. (Každý například dokáže pochopit, co je účelový *um-zu* motiv, protože každý pod něj dokáže zařadit jednotlivá svá jednání, ačkoli je třeba nikdy nesubsumoval pod jednu kategorii, kterou by nazval *um-zu*.)

Přesvědčení pozdního Schütze prezentované v článku *Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy* je takové, že podstaty vycházejí z typů, jistě mění význam jeho raného přesvědčení, že věda o sociálním světě by měla být podstatnou vědou či vědou o podstatách (*Wesenswissenschaft*). Nyní se zdá zřejmé, že se jedná o vědu, jejímž předmětem jsou mimo jiné pasivní typické struktury, ale zároveň o vědu, která sama nemůže používat každodenní typy jako popisné nástroje. To v rámci Schützova systému, kde jsou typy pojímány jako pasivní, ani není myslitelné. Osmyslením, tj. zároveň *obraněním*, typ přestane být sebou samým a stává se uvědomovanou kategorií (ať už podstatou, podstatným typem či ideálním typem). Až takto očištěné se mohou stát interpretační struktury každodennosti strukturami vědeckými.

4.7 Světový čas a společenské typy

Pokusme se nyní krátce ukázat, co jsme měli na mysli, když jsme mluvili o intersubjektivním porozumění typu. V postulátu adekvace se jedná o adekvátnosti různých perspektiv – buďto vícero subjektivních, nebo – a to je pro sociologii důležitější – subjektivní a nadsubjektivní. Šrubař tvrdí, že teorie typizace druhého řádu je závislá na pojmech času a smyslu, a to tak, že

1. Typizace druhého řádu je druhem osmyslení.

²³⁷ Nepodstatnými typy jsme rozuměli samozřejmě nereflektované kategorie každodennosti, zatímco podstatnými tytéž kategorie očištěné přírodovědným empirickým badáním. Takovému očištění ale musela předcházet reflexe a udělení smyslu struktuře daného typu (např. zaměřil jsem se na všechna má setkání se psy a na jejich společné chování, *obraněním* jsem je od zbytku zkušenosti, tj. okolnostních variací). Viz kapitolu [1 Typ a podstata v Husserlově filosofii](#).

²³⁸ Šrubař, *Phänomenologie und soziologische Theorie*, 121.

Více k postulátu adekvace viz: Marek Nohejl, *Lebenswelt a každodennost v sociologii Alfreda Schütze: pojednání o východiscích fenomenologické sociologie*, Vyd. 1, Edice Studie 33 (Praha: Sociologické Nakl, 2001), 95.

2. Veškeré subjektivní osmyslení probíhá v rámci fenomenologicky pojatých genetických struktur vědomí. (Já *rozvrhne* své budoucí jednání či *reflektivně* osmysluje jednání minulé.)

3. Tedy k uchopení nadsubjektivního smyslu je třeba uchopit čas nadsubjektivně.²³⁹

Schütz uvádí do své filosofie pojem *světového času* (*Weltzeit*). (Strukturen, 81-86). Ten vnímá jako intersubjektivní časovou sféru stojící na půli cesty mezi subjektivním a kosmickým časem, který je již ryze „objektivní“.²⁴⁰ Světový čas je to, co zajišťuje intersubjektivní identitu pozorovaného – zárukou *společného* světa našeho života je spíš společný čas než prostor.²⁴¹ Je časem „založeným na sociálních procesech (...), těch, které můžeme nazvat reprodukčními procesy ve struktuře společnosti.“²⁴² Oproti tomu není kosmický čas naplněn ničím, je ryze abstraktním a pro sociologickou analýzu nepodstatným, protože nemá vliv na určování plánů a časových průběhů našeho života.²⁴³

Schütz popisuje typizaci jednání druhého v rámci společného světového času. Na základě zkušenosti se typicky naučím anticipovat sled motivů a jednání druhého.²⁴⁴ Všimnu si například, že když dostane můj spolubydlící chuť na čaj, jde zapnout varnou konvici, uvaří si vodu atd. Od prvního momentu sledu jednání „vaření si čaje“ se pro mě stává jednání druhého průhledným. Šrubař nicméně kritizuje Schütze, že se zdržuje pouze u dyadického (tedy veskrze mikrosociologického) popisu světového času; existují totiž jevy, které jsou sociální a dají se jen sotva převést na vysvětlení možností vzájemné záměny perspektiv, například to, že mi každé ráno dojde pošta.²⁴⁵ To je jistě způsobené jednacím dějem druhého, ale jen těžko můžu svou analýzu každodennosti převést na konkrétní osobu pošťáka a jeho motivů (je možné, že daného pošťáka ani neznám).²⁴⁶

²³⁹ Srubar, *Phänomenologie und soziologische Theorie*, 123–32. Stojí za to zmínit, že Šrubař v článku, který by dle jeho názvu věnovat zejména typům, popisuje zejména časové a smyslové struktury subjektivity a intersubjektivní, bez kterých si ale (jak vidíme i v rozvržení této práce s její časově-analytickou kapitolou o genetické fenomenologii a kapitolou o smyslu) s filosofickou analýzou typů jen těžko poradíme (srov. Srubar, 127).

²⁴⁰ Srubar, 124.

²⁴¹ Pokud se *já* a *ty* díváme na společný jev (například na nebi letícího ptáka), je identita tohoto jevu způsobena společným časem – dokážeme popsat, že nám například *ted* proletěl nad hlavou, že letěl z východu na západ atd. Teprve na základě společného času, nikoli prostoru, můžeme mluvit o možnosti chápat perspektivu druhého jako mně podobnou a s tou mou zaměnitelnou. Prostorovost je egocentrická – srov. Heideggerovu poznámku o jazycích, které *já* vyjadřují slovem „tady“ a *on* slovem „tam“. (Bytí a čas, § 26). V souvislosti s časovými deiktickými výrazy je totéž představitelné jen těžko: „ted“, přes veškerou subjektivitu vnímání plynutí času, je vždy *naším ted*. Myslím, že pojetí intersubjektivní u různých fenomenologických filosofů je do velké míry závislé na akcentování prostorové nebo časové analýzy – u takové radikální hypotézy se jedná samozřejmě jen o ideálně-typické zkoumání. Proti Schützevi či Heideggerovu pojetí intersubjektivní sounáležitosti, kterou bychom mohli nazvat intersubjektivitou *družstevní*, můžeme postavit konfliktovou intersubjektivitu Sartrova. V jeho popisu je akcentováno vzájemné „kradení“ mého egocentrického světa druhým, aniž by byla hlouběji prozkoumána podmínka tohoto konfliktu, tj. společný čas. Jean-Paul Sartre, *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*, přel. Oldřich Kuba, Druhé, opravené vydání (Praha: OIKOYMENH, 2018), 309ff.

²⁴² Srubar, *Phänomenologie und soziologische Theorie*, 134.

²⁴³ Srubar, 133. Samozřejmě to platí jen do určité míry. Někdy totiž kosmické procesy zasahují do společenského času – je jim dána sociální relevance (například střídání dne a noci).

²⁴⁴ Srubar, 129.

²⁴⁵ Srubar, 131.

²⁴⁶ Pokud bychom zůstali o subjektivně orientované analýzy a veškerou objektivitu Lebensweltu převáděli na přímé interpretační interakce jednotlivých aktérů, stal by se sociologický popis události jako příchod pošty *neadekvátní*, protože by nepopsal motivy jednání pošťáka. Habermas by pak měl pravdu v tom, že veškerá sociální realita u Schütze by byla pouhou generalizací subjektivních momentů a Schütz by tak zůstal „dobrým Husserlovým žákem.“ Jürgen Habermas,

Čas každodennosti je tvořen jak soukromým, tak veřejným čili světovým časem. Hlubší analýzou druhého typu se Šrubař snaží odejmout fenomenologické sociologii nálepkou egocentrické teorie, protože na rozdíl od soukromého času zůstává určení času světového mimo moc subjektu.²⁴⁷

Pokud bereme v analýze vzniku každodenních i konstruovaných typů v potaz světový čas, můžeme při vzniku typů – kromě monotetické prožitkové stránky a polytetické stránky biografické – analyzovat i nadsubjektivní vlivy (nacházející se jak v prožitku, např. nadsubjektivně určené délce určitých sledů jednání jako *vyučovací hodina*, tak v biografii, jako kulturní schémata interpretace). Tak se typizace zároveň stává *historicky*²⁴⁸ proměnlivým a analyzovatelným procesem.

*

Šrubař nabízí dva příklady rozpadu typického časového řádu nadsubjektivní každodennosti, které ústí ve *ztrátu smyslu*.²⁴⁹ Oba stojí na tom, že se v životě snažíme tyto dva časové řády (subjektivní a nadsubjektivní) dostat do souladu. Prvním je příklad uvěznění, při němž je člověku sebrána možnost svobodně rozvrhovat svůj čas a je zcela pohlcen vnuceným řádem času. Produkce vlastního (volného) času ze strany vězňů nelze uvést v soulad s vnuceným časem, a nakonec se oba jeví jako „blok prázdného času“.²⁵⁰ Druhým příkladem je vynikající metaanalýza slavného sociologického výzkumu nezaměstnaných v Marienthalu. Vynechání z procesu produkce je zároveň vynecháním ze systému, kde se světový čas vyjadřuje nejsilněji.²⁵¹ Nezaměstnaní muži tak ztrátou práce přichází o typiku svého každodenního dne. V závislosti na tom ztrácí i schopnost smysluplně rozvrhovat svůj vlastní čas, protože u nich zmizelo časové schéma, na které se při rozvrhování svého času orientovali (tj. schéma pracovního dne). Proto marienthalským dělníkům trvala typická činnost (například dojení hospodářských zvířat), která dříve zabrala pouze pár minut, i několik hodin.²⁵² Šrubař tak ukazuje, že popis společenského smyslu typů není jen převedením teorie subjektivních typů na vyšší úroveň – nejenže subjektivní typy zakládají světovo-časové, nýbrž *bez světovo-časových typů nejsou typy subjektivní představitelné jako smysluplné*.²⁵³

*

Ponecháme nyní stranou Schützův popis různých forem typizace společenských jevů a osobností, které jsou sociologicky relevantní – máme na mysli například typizaci skupiny osob na základě společných rysů jejich vědění nebo jednání (např. *povolání*) a obecně vysvětlení teorie *společenské zásobny průřezního vědění*. (Strukturen, 428ff.). Otázka, která se totiž nyní po Šrubařově rozšíření a kritice Schützova pojetí typu, vkrádá mnohem neúprosněji, je, *jak zkoumat vzájemný vliv subjektivních a nadsubjektivních typizačních procesů*. Jak jsou subjektivní

Zur Logik der Sozialwissenschaften, 2. Auflage, erweiterte Ausgabe, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 517 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016), 234.

²⁴⁷ Šrubař, *Phänomenologie und soziologische Theorie*, 134.

²⁴⁸ Tj. společensky historicky, nejen biograficky.

²⁴⁹ Reálnou ztrátu smyslu, tedy reflexivní uvědomění si nesmyslnosti. Je důležité nezaměňovat to s implicitně a netematizovaně přítomným smyslem v každodennosti, z kteréhož stavu popisovaná ztráta smyslu vychází.

²⁵⁰ Šrubař, *Phänomenologie und soziologische Theorie*, 140–42.

²⁵¹ UVědomme si, jak je téměř pro každého školou či prací povinného člověka v současné Evropě důležité rozdělení na *pracovní den a víkend*.

²⁵² Šrubař, *Phänomenologie und soziologische Theorie*, 137–40.

²⁵³ Podobným směrem hlubšího ukotvení subjektivního smyslu v objektivních společenských strukturách jdou i Luckmann s Bergerem: Peter Ludwig Berger a Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*, 1. vyd (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999).

typizační procesy ovlivněné intersubjektivním „dějinným vědomím“ a jak naopak subjektivní typizační procesy tvoří intersubjektivní realitu?²⁵⁴ Šrubař ukázal, že typická jednání musí – aby byla chápána jako smysluplná – probíhat v rámci světového času. Tím pádem musí – stejně jako v případě subjektivních typů v subjektivním čase – platit to, že každá instance typu daný typ zároveň mění a rozvíjí, tedy že *typické procesy jsou zároveň procesy historické změny*. Otázka, kterou si budeme klást v příštím oddíle, zní: *Je možná libovolná – a přesto smysluplná – na pasivních strukturách „dějinného vědomí“ nezávislá kategorizace sociální reality, tedy kategorizace odvoditelná čistě ze subjektivních aktů?*

4.8 Problém tvorby zcela nových sociálních kategorií

Zodpovězení otázky, která na konci minulého oddílu vykryštovala, tedy zda je možná zcela libovolná sociální kategorizace v rámci Schützova systému,²⁵⁵ je – jak uvidíme – teoreticky navýsost důležité. Pokud otázku zodpovíme negativně, přijde subjektivita (ve smyslu aktivního *vědomí*) o svůj primát, který mu je v rámci *fenomenologické* sociologie přirčen. Kategorizační jednání a reflexe smyslu by pak totiž závisely čistě na historických a biografických souvislostech – vše by bylo pouhým opakováním případně přetvořením již přítomného.²⁵⁶ Pokud otázku zodpovíme pozitivně, bude to znamenat, že vědomí si zachová svou kategorizační autonomii, tedy bude vůči světo-časové kategorizaci zaujímat takřkajíc přednější určující pozici.

To, že ve světě existují kategorie, které nejsou přítomny konkrétnímu individuálnímu vědomí (např. kategorie cizí kultury), považujeme za samozřejmé. Stejně samozřejmé je ale i to, že ve světě nemohou existovat sociální kategorie, které se nevztahují k žádnému subjektu. „Objektivita“ Lebensweltu je vlastně intersubjektivitou,²⁵⁷ nemá proto smysl řešit vkrádající se komplementární otázku, tedy zda je možná kategorizace nezávislá na individuálním vědomí.

Negativní zodpovězení bude ale znamenat, že teorie typů a teorie kategorizace obecně bude stejně dobře popsatelná dějinně-podmiňujícími přístupy, kupříkladu tím marxistickým. Pozitivní zodpovězení uchrání jedinečnost *fenomenologického* a zároveň *sociálního* přístupu, který načrtl Šrubař.

4.8.1 Druhy kategorizace: Pasivní, motivovaná a libovolná

Ze všeho nejdřív si vymežeme to, co míníme zcela libovolnou kategorizací. Nyní a dále ji budeme chápat jako kategorizaci *zcela nezávislou* na pasivních typických strukturách. Jako nezávislá na typických strukturách působí jako kontingentní akt vědomí, kterým je tvořen zcela nový rozvrh kategorií. *Výsledek* libovolné kategorizace není přístupný typickému porozumění druhého. *Motiv* takové kategorizace je totiž *samo rozdělení* jevů do druhů, nikoli zpřesňování již (intersubjektivně) přítomných typických struktur. Intersubjektivnímu porozumění může být tedy otevřeno to, *proč* kategorizují, ale nikoli to, *proč* (na základě jakých svých vlastností) je ta která jednotlivina členem té které kategorie

²⁵⁴ Šrubař, *Phänomenologie und soziologische Theorie*, 145–46.

²⁵⁵ Jak to pregnantně formuluje Šrubař: Je třeba vydat se s Schützem a za něj s cílem nalezení původu intersubjektivní platnosti každodenní zkušenosti.

²⁵⁶ Neznamenalo by to ale samozřejmě to, že by se veškeré jednání stalo determinovaným. Člověk by mohl vybírat mezi různými jednáními, ale nemohl by vytvořit jednání zcela nového typu.

²⁵⁷ Jak jsme viděli na příkladu rozdílu mezi světovým a kosmickým časem.

Pokusme se to osvětlit na příkladech. Nejprve se podívejme na dva ideální typy kategorizace, které tvoří protipól kategorizace libovolné, to jsou zaprvé *zcela pasivní typická kategorizace* (při střetu s jevem či jednáním se spokojíme s již uloženou interpretací v zásobě příručního vědění²⁵⁸), *zadruhé pak motivovaná kategorizace na typickém základě*.

Tuto je třeba popsat detailněji, protože jako motivovaná je zároveň do určité míry aktivní syntézou vědomí, tedy bude tím druhem kategorizace, který je třeba nejjasněji odlišit od kategorizace libovolné. Představme si člověka, který má v zásobě příručního vědění typ psa, ale nikdy necítil nutnost tento typ podrobněji zkoumat a dále dělit. Ať už se setkal s jakýmkoli psem, stačilo mu znát typické rysy psa všeobecně (štěká, má ocas, čumák atd.). Z jistého důvodu (např. si pořídil svého psa nebo mu známý koupil knihu o psech) ale určil typ psa jako nedostatečně přesný a pojal úmysl další kategorizace. Při setkání se psy si nyní více všimá barvy, velikosti, tvaru, míry ochlupení atd. a dělí psy *na základě určitých rysů* např. podle barev. Taktéž je možné, že přijme již existující kategorizaci přítomnou ve společenské zásobě příručního vědění (např. dělení psů na rasy). Ve všech případech dává relevanci typickým rysům, které jím byly dříve vnímány jako irelevantní, ale zároveň byly v různých setkáních se psy přítomné (a mohli se tak stát relevantními). Když pak o svém dělení psů vypráví svým přátelům, mohou tito vždy říci, že například v případě zvýšeného zájmu daného člověka o tvary psích čumáků dává smysl to, že byl na základě souhry subjektivní relevance a objektivních typických odlišností motivován k takovému rozdělení. Jinak řečeno, takové rozdělení je sociálně srozumitelné – dokážu si představit, že pokud bych určil stejný jev jako relevantní, činil bych totéž.²⁵⁹

Libovolná aktivní kategorizace je něco třetího, co se vzpírá jak pasivně kódované typizaci, tak nahlédnutí nových relevantních prvků. Tato kategorizace je motivována subjektivní relevancí, kterou přikládáme *rozdělení samotnému*, a veškeré typicky dané odlišnosti, které se nabízí jako základ možného rozdělení (např. tvary psích čumáků) se jeví jako irelevantní. Představme si to na příkladu dělení knih v knihovničce – mohu je rozdělit na základě typizace, kterou mám uloženou z mého minulého řádu knih, mohu si také povšimnout nových typických rysů (např. barva, jméno autora, velikost) a využít je k novému, v jistém ohledu zpřesněnému, rozdělení (např. rozdělím knihy podle barev a toto rozdělení se pak pokusím zpřesnit rozdělením knih podle autorů). Mohu ale – a to nazýváme libovolnou kategorizací – knihy dělit naprosto nahodile s jediným cílem, tj. právě je nějak rozdělit – třeba když беру knihy postupně do ruky a každou lichou dávám do jedné a každou sudou do druhé poličky. Jedná se o *smysluplnou kategorizaci*, kterou činím s jasným motivem (právě *rozdělit* knihy). Zmiňuje se o tomto druhu kategorizace Schütz?

4.8.2 Možnost libovolné kategorizace: Smysluplnost a (inter)subjektivita

Otázku po libovolné kategorizaci u Schütze můžeme rozdělit na dva konstitutivní prvky – zaprvé (1.), zda by taková kategorizace byla v Schützově systému *smysluplná*, a zadruhé (2.), zda je Schütz schopen pojmout zcela *subjektivní* vytvoření nových kategorií, které se mohou stát kategoriemi intersubjektivními.

1.

²⁵⁸ Jako v příkladu alkoholika, který v nápoji na základě předchozí zkušenosti okamžitě rozpoznal víno, což postačuje jeho záměru.

²⁵⁹ Pojetí takového vzájemného pochopení smyslu jednání druhého Schütz postuluje v tzv. generální tezi reciprocit perspektiv, když tvrdí, že „můj bližní (Mitmensch) a já bychom měli typicky stejné zkušenosti našeho společného světa, kdybychom si vyměnili svá místa.“ Srubar, *Phänomenologie und soziologische Theorie*, 123–24.

V kapitole o smyslu²⁶⁰ jsme viděli, že Schütz omezuje pole smyslu ve sféře každodennosti na 1. reflexivní osmyslení v případě a) různých forem chování a typického jednání, které jsou v moment samotné činnosti nereflektované a b) dávání smyslu pasivní typické zkušenosti, a 2. smysluplné jednání vedené vidinou svého cíle, které je také de facto reflexivní, protože vědomí při něm pojímá jednání jako v budoucnu završené.²⁶¹ Veškeré osmyslení tedy závisí na reflexi, což není omezující pouze v případě teorie libovolných kategorií.²⁶² Schütz popisuje dvě oblasti smyslu (*Sinngebiet*), ve kterých se vědomí stává čistě aktivní – tzv. jasnou bdělost (*belle Wachheit*) a fantazii. V prvním sice „já žije svými akty [a] jeho pozornost je koncentrována na provedení svých plánů.“ (Strukturen, 58), ale to pouze tak, že aktivně volí své předměty, interpretace a jednání, tedy že veškeré kategorizační akty já jsou převoditelné na druhý (pasivně dané typy zpřesňující) modus kategorizace, kdy si já všímavě vybírá nových relevantních struktur světa. Fantazie je taktéž²⁶³ omezena možnostmi představ (srov. Strukturen, 61ff.) – tvoření nových kategorií v ní probíhá pouze na základě jevů, které jsme vnímali ve skutečnosti. Můžeme si proto například představit kentaura, ale tato představa bude vždy složeninou obsahů našeho vnímání (barev, tvarů atd.). Schützův pohled si můžeme metaforicky přiblížit tak, že jsme jako malíři, které mohou své barvy vědomě míchat a zdokonalovat jejich odstíny, ale nikdy nemohou překročit hranice barevného spektra a vymyslet *zcela novou barvu*. Kategorizace, jakkoli je aktivní činností vědomí, tedy podle Schütze musí být – aby byla smysluplná – vždy založena na jí podložené typické struktuře jevů.

*

Proti tomu chceme říci následující. Sice námi vytvořená, ale příhodná metafora malíře kulhá v jejím zaměření na sféru vnímání. Lidská činnost totiž vůbec není pouhým *vnímáním* předmětů, ale zejména jejich *interpretací a jednáním*, a všechny tři tyto sféry jsou ukotvené v jistém kulturním rámci.²⁶⁴ Fakt toho, že růžová je barva, kterou lze vytvořit smícháním bílé a červené, neříká nic o tom, že od jisté doby je tato barva kategorizována jako dívčí a jako taková je dáována do kontrastu s modrou, a proto obléci se do růžové s sebou může nést genderové konotace atd. Jelikož žádná přirozená (tj. nespolečenská) typická spojitost mezi dívkami a růžovou barvou neexistuje, můžeme dojít k závěru, že k této kategorizaci *mohlo dojít* na bázi čiré libovольnosti (a mohlo by stejně tak dobře dojít k opačnému rozdělení barev, tedy že růžová by „připadla“ chlapcům).

Kategorizace dívčích a chlapeckých barev je kontingentní, ale přesto smysluplná. Stala se jako společenská přirozenost součástí typiky vnímání mnohých, přesto sama v typice nemá svůj původ. Ať už takové rozdělení barev a genderu vzniklo historicky jakkoli (například z podnětu oděvního průmyslu, který potřeboval prodávat více oblečení střední a vyšší třídě), jeho účel nebyl veden motivovaným zpřesňováním již daných typů, proto jej nazýváme libovolným. Taková kategorizace je společenská a jednání v ní hraje ústřední

²⁶⁰ [Schützův pojem smyslu: Mezi Weberem a Husserlem.](#)

²⁶¹ Jako *actum*, či *Handlung*. Výše jsme takové pojetí přirovnali ke gramatické kategorii perfektu futura. Viz [3.3](#).

²⁶² Představme si například dítě, které počítá příklad, který je napsaný na tabuli. Jedná se o čistě kognitivní aktivitu, která by tedy nespádala do definice jednání (nedá se ani mluvit, že počítání příkladu je perfektum futura v tom smyslu, jako když si jdeme koupit léky – na rozdíl od nákupu léků zde nejsme schopni anticipovat výsledek).

²⁶³ Připomeňme již zmiňovanou Descartovu poznámku: Descartes, *Meditationes de prima philosophia* = *Meditace o první filosofii*, 32–33.

²⁶⁴ Je zajímavé, že fenomenologické zaměření na *vnímání*, které jinde (viz oddíl [2.3](#)) Schütz kritizuje, je zde nejspíše jedním z důvodů unáhleného soudu o možnostech kategoriálního myšlení.

rolí, protože se týká lidských aktérů. Mohu druhé sankcionovat za neplnění své kategoriální role a já sám mohu svým jednáním svou kategorii potvrzovat či rozšiřovat.²⁶⁵

Schütz nabízí popis každodenního typického jednání, které se vztahuje k určitému typu osoby (např. muž a žena), či jeho sociálního vynucování. (srov. *Strukturen* 428ff.). Nenabízí nicméně popis kontingentního vzniku buďto takových kategorií nebo vlastností, které se k nim vážou. Smysluplná kategorizace je pro něho tak například to, že skupinu lidí vyrábějící kovové předměty typizujeme jako kováře a výrobce obuvi jako ševce, prvním dáme na cechovní štít kovadlinu, druhým botu. Když místní vláda vydá nařízení, že ševci musí být ostříhaní dohola a kováři musí mít dlouhé vlasy, není výsledek takového rozhodnutí chápán jako smysluplný, protože nemá nic společného s typikou vážící se k těmto dvěma povoláním. Touto typikou se ale – stejně jako v případě barev a genderu – stane (postupem času začneme chápat jako rys ševců jejich krátké vlasy). Zkrátka, Schütz popisuje každodennost samu a zanedbává vznik každodenních typických struktur, který je mnohdy založen na libovolném kategorizačním aktu.

2.

Jakákoli libovolná kategorizace je vytvořením nového prvku v zásobě příručního vědění individua,²⁶⁶ proto vyžaduje hypotetickou samostatnost individuální zásoby příručního vědění a její hypotetickou nezávislost. To Schütz, věrný fenomenologickému primátu ego, uznává. Zároveň tvrdí, že není představitelná jakákoli společenská zásoba příručního vědění, která by byla zcela odpoutaná od subjektivity (*Strukturen*, 356). Společenské typy proto vždy vycházejí z typů vědění jednotlivců, kterými zároveň musí v jistém smyslu být.²⁶⁷

Ve *Strukturách* zkoumá Schütz různé formy změny individuálního vědění ve vědění společenské, tedy objektivizace (která je de facto intersubjektivizací) (*Strukturen*, 355-386). V tomto popisu se zdá, že je nejbližší rozvinutí teorie svévolné individuální kategorizace. Subjektivní vědění podle něj můžeme dělit na 1. *situačně podmíněné*, které je buďto (a.) získané z jednání druhého (přítel zakřičí, když se dotkne vody v hrnci – odvodím, že voda je horká), nebo (b.) z náznaků druhého (přítel mává, pochopím, že se nemám dotýkat horké vody), nebo (c.) z výtvorů (značek, nástrojů a uměleckých děl) a 2. *situačně nepodmíněné*, které je uloženo ve znacích (např. v jazyce, přítel mi řekne, že je voda horká).

Pokud bychom měli libovolnou kategorizaci začlenit do těchto kategorií, nejbližší by mohla mít k výtvorům – značkám (výše libovolně rozdělené knihy bych například označil různými barevnými fixy podle toho, zda byly liché či sudé) nebo, ještě blíže, k systému znaků (přidělím dvěma nově vzniklým kategoriím jména, která sdělím příteli a přiměji jej tuto novou „jazykovou hru“ uznávat). Schütz nicméně svoji teorii vědomě omezuje na výtvoř, kterými se něco snažím sdělit druhému (*Strukturen*, 370), proto *vylučuje* zkoumání ryze individuálních kategorií vzniklých čistě dle libosti. Jinde (*Strukturen*, 65) Schütz argumentem podobným tomu Wittgensteinově²⁶⁸ o sociálním charakteru výpovědi o bolesti dokonce vysloveně odmítá možnost sdělitelnosti čistě subjektivních kategorizačních struktur, a tedy jejich smysluplnost.

²⁶⁵ Srov. teorii performativnosti genderu u J. Butler: Judith Butler, *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, Routledge classics (New York: Routledge, 2006).

²⁶⁶ Jak uvidíme na příkladu admirála a lodi, viz níže.

²⁶⁷ Nemůžou tak například existovat stereotypy určitých společenských skupin, které nejsou zároveň stereotypy alespoň jednoho ze členů společnosti.

²⁶⁸ Ludwig Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, Druhé vydání, Základní filosofické texty, sv. 16 (Praha: Filosofia, 2019), § 293. Podobnosti mezi Wittgensteinovou kritikou možnosti přirozeného jazyka a Schützovou kritikou možnosti

V případě znaků se naproti tomu vyjevuje Schützovo fenomenologické přesvědčení o primátu bezprostředního vědění. Objektivizace skrze znaky je „*překladem* subjektivního vědění do kvazi-ideálních a anonymních významových kategorií znakového systému má nutně za následek „*zfalšování*“ tohoto vědění.“ (Strukturen, 381-2, kurzíva ŠK). Toto zfalšování mimo jiné popisuje tím, že vědění ztratí svou (genetickou) časovou strukturu a další subjektivní spojitosti smyslu jsou vyloučeny.

*

Co když ale jazyk nemíním jako pouhý překlad své zkušenosti? Co když právě jazykem chci vytvořit určitou skutečnost (v našem případě chci něco kategorizovat)? Představme si admirála, který se rozhoduje, které z dvaceti totožných lodí pošle do války. Ví, že potřebuje pouze polovinu lodí a druhou polovinu bude jeho stát používat k obchodním účelům. V tu chvíli vydá například rozkaz, že lodě kotví v přístavu A budou válečnými a lodě v přístavu B obchodními – na lodě nechá vyvěsit nové vlajky – válečné a obchodní. V tuto chvíli došlo k nové kategorizaci skrze mluvní akty, které nejenže nefalšovaly subjektivní záměr onoho admirála, nýbrž naopak teprve ony jej naplňovaly. Jednalo se o zcela individuální rozhodnutí sice motivované společenskou skutečností (např. tím, že začala válka) a podmíněné rolí admirála (např. kormidelník nemůže takové rozhodnutí vydat), ale rozhodně nemotivované charakterem samotných rozčleněných lodí.

Schütz mluví o *novém vědění* pouze ve smyslu vědění přetvořeného, přeloženého, pouze relativně atypického, a proto pouze relativně nového. Zmiňuje existenci vědění jiného řádu novosti – *vědění nového druhu* (*neuartig*), ale věnuje se mu pouze krátce, přestože jmenuje příklady relevantní pro zkoumání libovolné kategorizace – vznik nového znakového systému či vznik oborového jazyka se svými specifickými pojmy (Strukturen, 386). Z jeho krátkého popisu se však zdá, že Schütz vědění nového druhu nepovažuje za příliš důležité. Na jeho *obranu* můžeme říci, že příklady, které udává při popisu kategorií nového druhu (třeba vznik nového oborového jazyka), nejsou zahrnuty ve sféře jím primárně zkoumané, tedy ve sféře každodennosti. *Proti* jeho opomenutí delšího popisu se však dá lehko namítnout, že vybírá špatné příklady. Individuální libovolná kategorizace je totiž pevnou součástí sféry každodennosti – stačí si vzpomenout kolikrát jsme v životě byli sami druhými a jejich mocí spontánně (bez takřkajíc „řádného pasivně-syntetického typického opodstatnění“) zařazeni do kategorií – třída při nástupu do prvního ročníku, skautská družinka, tým na letním táboře – a jaký vliv to pak mělo na náš život a na to, jak nás druzí vnímají.

V tomto příkladě, stejně jako v případě dělení lodí, knih a barev, platí sice to, že skupina jednotlivin, kterou dělíme, je sama nějakou kategorií a dají se u ní vystopovat typické rysy. Děti chodící do skautského oddílu tak většinou pocházejí z okolí sídla tohoto oddílu, jejich rodiče mají s větší pravděpodobností jisté vlastnosti (např. mají rádi přírodu, jsou věřící atd.), jejich sourozenci chodí s větší pravděpodobností do skautu, jsou dětmi a nikoli dospělými atd. Sociologický výzkum by mohl lehce najít korelaci mezi kategorií „dětí chodících do skautu“ a jinými kategoriemi. Co by ale sociologický výzkum nedokázal, je najít korelace, které by opodstatňovaly vedoucími losem určené rozdělení dětí do týmů na letním táboře.

**

Otázku položenou na začátku této kapitoly, tedy zda *je možná libovolná – a přesto smysluplná – na pasivních strukturách „dějinného vědomí“ nezávislá kategorizace sociální reality, tedy kategorizace odvoditelná čistě na subjektivní akty*, musíme v rámci Schützova systému zodpovědět negativně. Taková kategorizace podle Schütze není ani smysluplná (protože se vzpírá typickému řádu světa) ani představitelná jako čistě individuální (protože u Schütze není myslitelný čistě subjektivní kategorizační akt vzpírající se možnému pochopení druhého).

Proti Schützovi stojí naše zkušenost se sociální realitou, ve které vidíme, že kategorie mohou být a jsou tvořeny na bázi čiré libovolnosti. O kulturně- a společenskovedních kategoriích to platí téměř vždy. Představme si například kategorie jako určitý hudební žánr (např. jazz) či v sociologii kategorii třídy. Rozdělení společnosti na třídy vzniklo ve vědě, aniž by mu odpovídaly v každodennosti relevantní rysy jednotlivých skupin (lidé sami sebe ani sebe navzájem před nástupem sociologie nepojímali jako „zástupce nějaké třídy“). Některé vědecké, zejména sociologické, kategorie jsou ze stanovisek interpretativní sociologie kritizovány z důvodu, že jim nic neodpovídá ve skutečnosti, takřkajíc v hlavách lidí.²⁶⁹ Dnes to ale jistě neplatí o všeobecně známých kategoriích jako je třída – a už vůbec ne o kategoriích populární kultury, jako je např. jazz či rap, které se stály typickou součástí zásoby příručního vědění.

Jádro problému tkví v tom, že se veskrze jedná o kategorie kulturní, vytvořené člověkem. To, že se s nimi nyní setkáváme v každodennosti typizovaně, neznamená, že jsou odjakživa součástí skutečnosti. Naopak to ukazuje na to, že každý může vytvořit své vlastní zcela nové kategorie, a to zcela smysluplně jen s vidinou samotného rozdělení. Dokladem smysluplnosti takového jednání mohou být dětské hry mající za cíl rozdělit určitou skutečnost – každý, kdo jako dítě rozpočítával metodou *ententyky*, viděl v této činnosti jasný smysl.²⁷⁰

Totéž – a to podle mě dokazuje přednost *husserlovské* fenomenologické metody – není představitelné pouze ve skutečnosti, ale i pouze v myslí. Kupříkladu začnu všechnu hudbu, vytvořenou od dnešního dne nazývat novým jménem. Nebo rozčlením hudbu čistě podle roku napsání dané skladby (např. první kategorie do r. 1300, druhá kategorie 1300-1600 atd.). Taková kategorizace se stává jednáním, ačkoli nikoli sociálním.²⁷¹

Libovolně určené kategorie mohou být postupem času typizovány – jak se to stalo s kategorií jazzu nebo společenské třídy, o svých náhodně rozdělených knihách v poličce mohu rovněž začít říkat, že jedna je typická z oné poličky a druhá typická z této poličky. Stejně tak mohu začít typizovat skupiny náhodně rozdělených osob jako třídy v ročníku na základní škole.

4.8.3 Libovolnost a zkušenost holé kategorizace u Michela Foucaulta

Žijeme v domněni, že veškerá klasifikační struktura našeho myšlení má původ v kategoriích světa samého. Pro Schütze je svět sice vždy již sociálním světem, *světem našeho života*, tedy jeho kategoriální struktura je sociální a intersubjektivní. Přesto Schützova teorie typů toto domněni zrcadlí a neproblematizuje, což je – jak se pokusím ještě více explikovat v následujícím – jedna z jejích největších slabin. Jak bylo naznačeno výše, dokáže totiž vysvětlit strukturu vědění každodennosti, nedokáže ale vysvětlit původ některých jeho prvků.

²⁶⁹ Tedy že není zachován postulát adekvace. Viz také heslo *Kategorie sociální* in: Miloslav Petrušek, Hana Maříková, a Alena Vodáková, ed., *Velký sociologický slovník* (Praha: Karolinum, 1996).

²⁷⁰ Nejednalo se ale přitom ani o reflexi, ani nebylo nahlédnuté završení tohoto jednání ve stejném smyslu jako je nahlédnuté např. při mé chůzi do lékárny pro léky.

²⁷¹ Pokud se taková kategorizace přenese do sociální sféry, má blízko teorii mluvních aktů. Pokud chceme vytvořit kategorie zcela nové či takové, které jdou vědomě typům navzdory, musíme tak činit jazykově.

Michel Foucault svou knihu *Slova a věci* uvádí klasifikací jednoho Borgesova textu, která „rozechvěje uspořádaný prostor a všechna hlediska, jež nám zpřístupňují kolotání jsoucen a nadlouho rozkolísá tisíciletou praxi našeho rozumění Stejnému a Jinému.“²⁷² Tato klasifikace dělí zvířata na kategorie, které se nedají popsat podle jakéhokoli jednotného kritéria rozdělení, na kategorie, z nichž mnohé obsahují jiné jmenované kategorie jako své podmnožiny, prostě – tato kategorizace se zdá zcela libovolnou a nepřístupnou jakémukoli porozumění (jinak řečeno, vede „k holé nemožnosti něco takového myslet.“)²⁷³

Jediné, co je v Borgesově kategorizaci zachováno jako *smysluplné*, je *kategorizace sama*, přednost existence řádu před jakýmkoli obsahem. Foucault, stejně jako my výše, mluví o dvou typech klasifikace – zcela *pasivní*, kterou podle něj nejvíce zprostředkovává jazyk, a proto ji nazývá „zakódovaným pohledem“, a *reflexivní*, tedy tou, kterou jsme výše nazvali jako motivované povšimnutí si jistých již přítomných rysů. Nicméně, Borgesova nesmyslná klasifikace ukazuje, že to není vše: „Mezi již zakódovaným pohledem a reflexivním poznáním tak existuje prostředkující oblast, která řád odevzdává jeho samotnému bytí.“²⁷⁴ Fenomenologicky řečeno pak můžeme uzavřít veškerý obsah řádu věcí a vnímat holou zkušenost řádu, holou zkušenost dělení věcí do kategorií.

Podle Foucaulta není ve věcech samých dost podobných rysů, abychom vytvořili řád kategorií (jako řád stejnosti) v naprosté jistotě. „Když nastolíme reflektovanou klasifikaci, když řekneme, že kočka a pes si jsou méně podobní než dva chrti (...), jaká je půda, na jejímž základě bychom tuto klasifikaci mohli postavit v naprosté jistotě? (...) Nic není více zkusmé ani více empirické (alespoň zdánlivě) než zavedení řádu mezi věci.“²⁷⁵ Tento fakt si jistě Schütz uvědomuje, když veškerou typizaci dává za vinu subjektivní relevanci určitých rysů – typy nemají charakter jistoty. To, co naopak Schütz nechápe, je to, že samotné *zavedení řádu mezi věci* je aktem moci, učiněním jiného stejným, a relevance může spočívat pouze v tom, že jako stejné se věci stanou lépe předvídatelné a ovladatelné.²⁷⁶

Libovolnou tvorbou nových kategorií a jejím vnucením společnosti tak podle Foucaulta vznikají ve společenské zásobě příručního vědění historicky diskontinuitní celky, které Foucault nazývá *epistémé*. Řád věcí se v nich jeví jako celistvý a *smysluplný*, kritéria klasifikace jsou dána a jako vnuceně relevantní předávána individuálním vědomím. Cílem Foucaultovy knihy je pak prozkoumat stavy diskontinuit a najít v nich *holý řád*, který odkazuje k libovolnému mocenskému vzniku kategorií bez jasně pasivně daných důvodů v jednotlivinách samých.

Schützova teorie nedokáže popsat nejen vznik diskontinuit v dějinném vědění, ale ani mocenské struktury, které se za kategorizací samotnou skrývají. Vědění o Lebensweltu se jeví jako jeden rozvíjející se celek na bázi relevance postupně se objevujících a zapomínaných relevancí. Zavírá si tak cestu k vysvětlení nejen vzniku nových společenských kategorií (jako třeba jazzu), ale i k lidské tendenci kategorizovat pro

²⁷² Foucault, *Slova a věci*, 1.

²⁷³ Konkrétně se jedná o rozdělení zvířat na „a) patřící císaři, b) balzamovaná, c) ochočená, d) selátka, e) sirény, f) bájná, g) potulné psy, h) zahrnutá v této klasifikaci, i) mrskející sebou jako šílená, j) nespočitatelná, k) namalovaná velmi jemným štětcem z velbloudí srsti, l) atd., m) co právě rozbila džbán, n) co z dálky vypadají jako mouchy.“ Foucault, 1. Jorge Luis Borges, *Selected Non-Fictions: Edited by Eliot Weinberger. Translated by Esther Allen, Suzanne Jill Levine & Eliot Weinberger*, ed. Eliot Weinberger (New York: Viking, 1999).

²⁷⁴ Foucault, *Slova a věci*, 5.

²⁷⁵ Foucault, 4.

²⁷⁶ Jak vynikajícím způsobem popisují Adorno a Horkheimer. Adorno a Horkheimer, *Dialektika osvícenství*.

kategorizování samo, lidskému „fetiš ekvivalence“, který dle Adorna a Horkheimera ústí v hrůznou glajchšaltující vražednou mašinerii holokaustu.²⁷⁷

4.8.4 Nástin fenomenologického řešení: Pragmatické původní založení

Schützova empiričnost se v mnoha ohledech ukázala jako zkázná pro popis kontingentní sociální změny, kterou je uvedení libovolného řádu mezi věci. Fenomenologie, jako filosofie vycházející z popisů aktů subjektu, je ale teoreticky otevřená takovému popisu. Dokáže totiž odvodit vše, co se jeví jako kontingentní struktura smyslu, z aktů libovolného osmyslení.

Husserl, který, na rozdíl od Schütze, staví svůj genetický pojem smyslu na pojmu výše kritizovaného²⁷⁸ *původního založení (Urstiftung)*, libovolnou tvorbu kategorií do velké míry dovoluje. Jakkoli Husserl v *Erfahrung und Urteil* dává přednost pasivní typizaci, pojem *původního založení* si zachovává i svůj plný (konstitutivní) aktivní aspekt, a není tedy (jako je tomu v pojetí Schütze) pouhým osmyslením již známého či přeznačováním již přítomných typických struktur. „S každým (geneticky řečeno) poprvé konstituovaným předmětem nového druhu (*neuartig*) je trvale předznačen nový typ předmětů“ (EU, 35).

Husserlovi nicméně chybí jakýkoli sociální či pragmatický náhled, který Schütz propaguje. Pokus o fenomenologizaci teorie tvorby nových *sociálních* kategorií by tak musel buďto učinit Husserlovu teorii sociologičtější (jak se o to v mnoha ohledech snaží Steinbock) nebo omezit závislost jakýchkoli schützovských kategorií na původně pasivních typech.

Alfred Schütz se na rozdíl od Husserla více zaměřil na pojem skutečnosti a sociálního světa, resp. jejich určující prvky pro lidské vědomí, a zároveň do fenomenologie uvedl sociologický pojem jednání. V tomto svém projektu ale zanedbal možnosti toho, co Husserl nazývá aktivní syntézou vědomí, čímž *do velké míry* znemožnil teorii sociální změny či (pro Husserla nesmírně důležitou) teorii na empirii nezávislé vědy. Změna společenské zásoby příručního vědění je podle Schütze možná pouze přetvořením již daných prvků a aktivní syntéza je u Husserla pojmem sféry transcendentálního já. K fenomenologickému (tj. k aktům vědomí vztaženému) chápání historických diskontinuit ve společenském vědění je třeba vrátit se k Husserlově pojetí aktivní syntézy a pokusit se ji pojmut (i v závislosti na Schützových podnětech) jako druh sociálního jednání.

Šíří Schützovy potíže s aktivní kategorizací jsme mohli pozorovat na podrobně rozvedené činnosti libovolné kategorizace, kterou Schütz, z důvodu svého postulátu závislosti veškerých kategorií na pasivních typech, nedokáže uspokojivě vysvětlit. Německý sociolog Joachim Renn se domnívá, že problém u Schütze je hlubší – a nedokáže vysvětlit nejen nové kategorie, ale obecně vznik jakýchkoli nových schémat intersubjektivní interpretace.²⁷⁹ Takto paradoxně Schützův genetický přístup propadá statické uzavřenosti, která neumožňuje nic radikálně nového. Tyto nedostatky v rámci rozvoje fenomenologicko-sociologické tradice kritizuje a snaží se překonat teorie sociální konstrukce reality Bergera a Luckmanna,²⁸⁰ která se podrobně věnuje pragmatické konstrukci nových kategorií a interpretačních schémat a kterou v této souvislosti v krátkosti zmíníme v závěru této práce.

²⁷⁷ Adorno a Horkheimer, 29.

²⁷⁸ Viz kapitulu [3.2](#).

²⁷⁹ Renn, „Appresentation and Simultaneity: Alfred Schutz on Communication between Phenomenology and Pragmatics“, 12.

²⁸⁰ Berger a Luckmann, *Sociální konstrukce reality*.

4.9 Typ a jazyk

Poslední otázkou, kterou se v této práci pokusíme zodpovědět, je otázka vztahu typů a jazykového významu. Řekli jsme, že relevantní typy jsou nám často automaticky poskytovány naší zkušeností a naším sociálním prostředím. Jazyk je nejvýznačnější společenskou aprezentační strukturou uschovávající typicky členěné významy.²⁸¹ Vraťme se k našemu příkladu se čtením německé lyriky. Čteme (nebo nám někdo recituje) Georgeho verš „Komm in den totesagten park und schau“ a každé slovo stejně jako celá věta vyvolávají svou (polytetickou) typickou nebo (monotetickou) individuální aprezentační představu. Slovo park v nás například vyvolá představu směsice parků, které jsme během našeho života zakusili. Napadá nás fenomenologicky heretická myšlenka – co když je to právě *slovo*, které všechny tyto vzpomínky spojuje a rozhoduje o tom, že park v našich vzpomínkách odlišujeme od velmi podobných typů jako jsou *les* nebo *zabradla*? Zkrátka, co když naše zásoba příručního vědění nesestává ze samotných typů, ale ze slov je označujících, a bez jazyka není typizace možná?

Schütz se této otázce věnuje vícekrát. Například v souvislosti s jím navrženými pojmy, kterými analyzuje motivační spojitosti – *um-zu* a *weil* –, je tato otázka formulována tak, zda má na strukturu motivačních spojitostí vliv to, že pro ně používáme slova, která v mnoha jazycích neexistují (existují totiž jazyky bez vedlejších věd účelových a příčinných), tedy zda je „analýza motivačních spojitostí podstatně závislá na danostech jedné určité řeči?“ (Strukturen, 293). Schütz odpovídá, že nikoli, ačkoli lze odpovědět jen omezeně záporně, nikoli zcela.²⁸² Jako intersubjektivní schéma interpretace má i jazyk své založení ve struktuře individuálního vědomí – to může zrcadlit více či méně spolehlivě. Zásoba příručního vědomí je představitelná i předjazykově (i děti bez jazyka typizují svůj svět), nicméně v čase osvojení jazyka jím začne být typickým způsobem formována. „Jazyk je systém typizujících zkušenostních schémat.“ (Strukturen, 318).²⁸³

Jazyk zachovává sedimentace zkušeností, které jsou pro dané jazykové společenství relevantní. (Strukturen, 319). Proměna jazyka je znakem toho, že relevance určitých pojmů mizí a jiné se stávají relevantnějšími. Obsoletní pojmy zůstávají v jazyce jako pomníky Lebensweltu našich předků – představme si to na příkladu množství slov pro hospodářská zvířata v evropských jazycích. Dnešnímu – typicky ve městě žijícímu – člověku již často stačí typizovat zvířata čistě druhově, zatímco pro naše předky měla typizace podle pohlaví, stáří, kastrace či faktu, zda samice již porodila, takovou hodnotu, že pro sociální život bylo pragmaticky motivované lexikálně je rozlišit (kráva, býk, vůl, tele, jalovice atd.).²⁸⁴ Stejně jako existující slovo neznamená nutnou typizaci v zásobě příručního vědění, tak ani absence slova neznamená absenci kategorie. Hranice mého jazyka nejsou hranicemi mého světa.²⁸⁵ Je například absurdní tvrdit, že mluvčí jazyků, kterým chybí *lexikální*

²⁸¹ Srov. Auer, *Jazyková interakce*, 119.

²⁸² Z popisu jazyka ve *Strukturách* se nicméně zdá, že Schütz by razantně odmítl silnou teorii relativity například B.L. Whorfa. Interpretace, které Schützovi podobné názory podsouvají, jak činí například v náznacích Auer, považujeme za neopodstatněné. Auer, 119.

²⁸³ Předjazyková existence kategorií je teorií, která je Husserlovi a Schützovi (a pravděpodobně většině fenomenologů) společná. Srovnej v oddíle 1.2.1 citované Husserlovo tvrzení, že každá podstata „[j]e před *všemi* pojmy, rozumíme-li pojmem významy slov, naopak se mají samy tyto významy jako čisté pojmy tvořit tak, že se přizpůsobují tomuto eidos.“ (KM, § 34, s. 70).

²⁸⁴ Jízlivě můžeme poznamenat, že se zdá, že v dnešní době, je často jediné všeobecně přijímané rozdělení chovu turu na *hovězí* a *telecí* maso.

²⁸⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, přel. Petr Glombíček, Druhé, opravené vydání (Praha: OIKOYMENH, 2017). § 5.6.

vyjádření pro určité barvy tyto barvy nevnímají. To, že společenství nevnímá kategorii natolik pragmaticky důležitou, neznamená, že smysly vnímají jiný svět než my. Ve střetu s mluvčím z jiného etnika či při učení se jiného jazyka by byli schopni přijmout nové rozlišení (s pozdním Wittgensteinem *novou jazykovou hru*), jako jsem například – jako mluvčí češtiny – schopen naučit se používání dvou distinktivních slov pro různé odstíny červené v maďarštině.

Pro jazyk platí totéž, co jsme uznali výše²⁸⁶ jako platné pro intersubjektívni typizaci obecně: je jakýmsi protichůdným pohybem subjektivní typizace, se kterou se při typizaci Lebensweltu vzájemně doplňuje. Kdyby tomu tak nebylo a jazyk by byl jedinou určující silou, byli bychom v jeho pověstných strukturalistických mřížkách uvězněni jako vězni ve výše zmíněném²⁸⁷ Šrubařově příkladu – svět sám by se stal nesmyslným.

Opakované jazykové aprezentace²⁸⁸ (aneb se Saussurem řečeno označující, které vyvolá představu označovaného) se sedimentují v paměti podobně jako jakékoli jiné aprezentace, tzn. typicky, a jako takové nemají žádné pevné hranice a umožňují neustálou změnu. Pokud bychom šli dále a pokusili se na základě Schütze rozvinout fenomenologicko-sociologickou teorii jazyka a jazykového významu, platilo by, že stejně jako typ není binární – nemůžeme o všech jevech ve světě říci, že jsou *bud' park anebo ne-park*. Aprezentace pojmu má většinou typické rysy a neostré hranice.²⁸⁹

*

Zdá se, že taková potenciálně rozvinutelná teorie jazyka by mohla být v mnohém blízko ke kognitivně-lingvistické teorii prototypů Eleanor Rosch[ové]. Ta vychází z fenomenologicky slibně znějícího tvrzení (které by naopak činilo problém mnoha analytickým filosofům či lingvistickým strukturalistům), že svět není nestrukturovaným kontinuem vjemů, nýbrž jeví se jako struktura složená z „oddělených věcí.“²⁹⁰ Věc je podle ní vlastně soubor atributů, které se vyskytují v typické závislosti na sobě (pták, křídla, zobák, let atd.). Kognitivní kategorie prezentovaná slovem je podle Rosch v mysli uložena ve formě *prototypů* (sic!), které jsou nejcharakterističtějšími členy kategorie. Kategorizace různých jazyků je podle ní pragmaticky podmíněna nejen sociálním a přírodním prostředím, ale i něčím, co bychom mohli nazvat přirozenou kognitivní leností.

Rosch totiž tvrdí, že existuje tzv. bazální úroveň kategorizace, která je „úrovň abstrakce, na které může organismus získat co nejvíce informací za co nejmenší kognitivní úsilí.“²⁹¹ To, kolik informací je třeba získat, je pak pragmaticky motivováno. Bazální kategorie je třeba pojem *židle*, konkrétnější kategorie například *barová stolička* a obecnější kategorie pak například *nábytek*. Ve většině situací si vystačíme s prostřední kategorií, tedy s židlí – proto, jak ukazuje Rosch na základě psycholingvistických experimentů je v nás tento typ sedimentován nejpevněji a dáváme mu přednost (před vyšším a nižším řádem kategorizace) při střetnutí se s novými objekty.

Nezacházejme ale do empirických psychologických podrobností – zmiňme jen, že popsaná bazální kategorie splňuje podmínky fenomenologicko-pragmatické optimálnosti, jak ji ve své nekonvenční interpretaci

²⁸⁶ [4.7.](#)

²⁸⁷ [4.7.](#)

²⁸⁸ Zde je třeba upozornit, že tento pojem používáme již ve zcela schützovském smyslu, který se od aprezentace, jak ji popisuje Husserl velmi výrazně liší. Viz oddíl [4.3.](#)

²⁸⁹ Totéž se nedá říci o slovech, která výlučně označují individua, jako například o vlastních jménech. Jakkoli by si i tato slova zasloužila podrobnější popis, nebudeme se jim zde pro komplikovanost daného problému déle věnovat.

²⁹⁰ Eleanor Rosch, „Classification of Real-World Objects: Origins and Representations in Cognition“, *Thinking: Readings in Cognitive Science*, 1977, 213.

²⁹¹ Rosch, 213.

Husserla chápe Steinbock.²⁹² Bazální kategorie jsou totiž kompromisem, který zachovává většinu informací o dané věci se zachováním co největší bohatosti a diferenciací.²⁹³ Tak nakonec můžeme chápat i strukturu veškeré komunikace, která je pragmaticky přesná natolik, nakolik je to třeba pro sdělení toho, co mluvčí míní. Vágnost typů ani vágnost vět není důvodem pro jejich nesmyslnost. „Kde je smysl, musí být i dokonalý řád. – Proto musí být dokonalý řád i v těch nejvágnějších větách.“²⁹⁴

Schützova fenomenologie, jakkoli je pro ni jazyk až sekundárním výtvořem intersubjektivních pragmatických motivů ve světě, už na rozdíl od fenomenologie Husserlovy nezkoumá jen „ticho světa.“²⁹⁵ Jazyk je pro ni relevantním polem zkoumání, které je bohužel, pro svou druhořadost vůči strukturám vědomí, Schützem spíše přehlíženo. Totéž se ale nedá říct o následovnících Schütze, kteří ukazují, že pokud uijeme teorii typů na jazyk důsledně, nebude to znamenat jen to, že se smysl nachází i v těch nejvágnějších větách, ale že věty musí být do určité míry vágní, aby byly smysluplné. Krátce se jim budeme věnovat v závěru této práce.

²⁹² Viz [4.5](#).

²⁹³ Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*, 129.

²⁹⁴ Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*. § 98.

²⁹⁵ Jocelyn Benoist, „Linguistic Phenomenology?“, in *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, ed. Filip Mattens, roč. 187, *Phaenomenologica* (Dordrecht: Springer Netherlands, 2008), 219, https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8331-0_11.

Místo závěru: Odkaz Schützovy teorie typů

Alfred Schütz je autorem, který je rozkročený mezi fenomenologickým a pragmatickým pojetím kategorizace, mezi epistemologií a sociologií, mezi explanací struktur zkušenosti a struktur jednání. Tato mnohostrannost platí i pro teorii typů, která figuruje jako zásadní v tak různorodých kategoriální sférách vědění jako je jednání a vnímání, či každodennost a věda. Ukázalo se, že silnými stránkami této teorie jsou zejména možnost pojímat typy jako pasivní a zároveň smysluplné, v čase se rozvíjející a zároveň identické, individuální a zároveň přístupné rozumění druhého. Zároveň jsou typy (jako pojem každodennosti na straně jedné a vědecký pojem na straně druhé) exemplifikací jednoho „z vůbec nejdůležitějších Schützových nahlédnutí, že sociální realita je již *a priori* realitou interpretovanou a předem vyloženou, že sociolog jako teoretik (...) vykládá to, co je již vyloženo, a interpretuje to, co je vždy již srozumitelné.“²⁹⁶ Zásadní slabinou Schützovy teorie typů²⁹⁷ je chybějící detailní vysvětlení vzniku nových kategorií. Filosof a sociolog každodennosti tak sice (podle nás správně) tvrdí, že „svět našeho života v každodennosti je primární a význačnou skutečností člověka“ (Strukturen, 29), a dává si práci s popisem struktur vědění tohoto světa i jejich vývojem a reprodukcí, ale selhává při vysvětlení *vzniku těchto společenských struktur vědění*.²⁹⁸ To souvisí možná s hlubším problémem Schützovy teorie typů, a to nepostihnutelnosti zkušenostních typů v čas jejich výskytu ve vědomí. Jinak řečeno, jakákoli řeč o smyslu musí být dle Schütze (který se v tomto ohledu výrazně odlišuje od Husserla) více či méně retrospektivní.²⁹⁹ Prvnímu problému, tedy konstituci společenského smyslu a společnosti, se v návaznosti na Schütze věnovala zejména škola sociálního konstruktivismu, druhému problému, tedy de facto empirickému polapení smyslu, se věnovala etnometodologie.

Thomas Luckmann, Schützův žák a vydavatel *Struktur světa našeho života*, se proslavil zejména svou teorií sociálního konstruktivismu, kterou nejjasněji prezentuje v zakládající knize tohoto směru, *Sociální konstrukce reality*, kterou napsal společně s Peterem Bergerem. Luckmann s Bergerem, jak poznamenává Nohejl, pochopili myšlenku *výstavby* (z díla *Smysluplná výstavba sociálního světa*) jako *konstrukce*.³⁰⁰ Tato konstrukce se děje na základech pragmatických principů a zároveň odpoutává myšlenku sociálního světa od přísně subjektivistického fenomenologického hlediska. Objektivní svět je pro autorskou dvojici stále vnímán jako intersubjektivně tvořený, ale získává mnohem silnější donucovací charakter, než jak je tomu u Schütze. Subjekt a objektivní společnost jsou Bergerem a Luckmannem vnímány jako dva póly dialektického procesu společenské změny, který shrnují větami: „Společnost je výtvorem člověka. Společnost je objektivní realitou. Člověk je výtvorem společnosti.“³⁰¹

Typy jakožto jednotky vědění hrají u Bergera a Luckmanna, kteří svou teorii nazývají sociologií vědění, bytostně důležitou roli. Jak nicméně naznačuje výše citovaná dialektická triáda: „Náplní sociologie vědění je

²⁹⁶ Nohejl, *Lebenswelt a každodennost v sociologii Alfreda Schütze*, 98.

²⁹⁷ Jak se ukázalo zejména v posledních dvou oddílech předešlé kapitoly.

²⁹⁸ Schützovo selhání nespočívá pouze v selhání vysvětlení typického vědění společnosti, ale i v konstituci společnosti jako takové. Srov. Jiří Šubrt a Jan Balon, *Soudobá sociologická teorie*, Vyd. 1 (Praha: Grada, 2010), 26–28.

²⁹⁹ Viz zejména kapitoly [3.2](#) a [3.3](#).

³⁰⁰ Nohejl, *Lebenswelt a každodennost v sociologii Alfreda Schütze*, 100.

³⁰¹ Berger a Luckmann, *Sociální konstrukce reality*, 64.

sociální *vytváření reality*³⁰², což znamená, že i v rámci teorie typů dávají důraz na proces a motivaci samotné typizace. Vznik typů Schütz sice nepřehlížel, ale zároveň se mu nikdy tak systematicky nevěnoval, protože v centru jeho zájmu o typy stál popis předem daného (*vorgegeben*) typizovaného světa. Typizaci se tak Berger s Luckmannem věnují zejména v popisu struktury interakce, ve které „typizační schémata vstupují (...) do neustálého ‚vyjednávání‘.“³⁰³ Pojímání *interakce* (a nikoli pasivní zkušenosti, jak je to u Husserla a z větší části i u Schütze) jako prototypického prostředí *typů* výrazně dopomáhá vysvětlení procesů *vzniku* společenských typů a kategorií (a to včetně takového vzniku, který jsme v kapitole 4.8 nazvali kategoriemi libovolnými). Člověk je tvorem, který nejenže za účelem opakovaného dosahování svých cílů habitualizuje svou činnost, ale již v této habitualizaci je typizován druhým. Sedimentací takových typizací vznikají role, které jsou střeženy řádem institucí, které „stanovují, že činnost typu X bude vykonávána aktéry typu X.“³⁰⁴ Luckmannovy a Bergerovy pověstné mikrosociologické analýzy typizace několika jedinců, kteří hypoteticky stojí u zrodu nové společnosti a z jejichž typizace vzniká institucionální řád této společnosti, jsou teoretickým doplněním toho, co v Schützově teorii *struktur světa našeho života* chybělo, tj. jak tyto struktury vznikají. Jinak řečeno, *Sociální konstrukce reality* zodpovídá otázku, jak se staly *společenské* struktury vědění světa našeho života pasivními strukturami každodennosti: fenomenologickou mikrosociologickou metodou zkoumá aktivně-syntetické možnosti vzniku dnes již společensky sedimentovaných struktur každodennosti. Zdůrazněme ještě jednou rozdíl a pokrok vůči Schützovi, který sice podrobně zkoumal původ typizovaného světa *v individuálním vědomí*, ale společensky typizovaný svět (jakkoli samozřejmě uznával jeho historický vývoj) vnímal jako již daný a po jeho původu se nepídil. Indikací pro tento obrat od analýzy individuálního *vědomí* k společenskému *vědění* je téměř výlučné používání schützovského pojmu *zásoba vědění* s přídomkem *sociální*.³⁰⁵ Berger a Luckmann ve svém neobyčejně ambiciózním³⁰⁶ podniku sociálního konstruktivismu (ať už přiznaně³⁰⁷ či nepřiznaně³⁰⁸) vděčí za mnohé poznatky fenomenologii a fenomenologické sociologii, a to včetně Schützova pojmu *typu*.³⁰⁹

³⁰² Berger a Luckmann, 11. Zvýraznění ŠK.

³⁰³ Berger a Luckmann, 36.

³⁰⁴ Berger a Luckmann, 58.

³⁰⁵ Podobnou změnou si prošly i další fenomenologické pojmy, které Luckmann s Bergerem používají, např. od Husserla přes Schütze převzaté pojmy *sedimentace* a *tradice*. Je nicméně nutno dodat, že mimo subjektivistický význam těchto pojmů (a obecně základního pojmu *vědění*) se zejména u Schütze, ale i u Husserla objevuje i význam společenský. Srov. používání pojmů *sedimentace* a *tradice* v souvislosti s popisem vývoje evropských věd v *Kříži*.

³⁰⁶ Připomeňme, že když Berger s Luckmannem svou teorii vysvětlují vzájemnou závislost makro- a mikrosociologické perspektivy, jsou ovlivněni Schützem i (jak je vidno z jejich vzájemné korespondence) Schützovým nejvlivnějším teoretickým protivníkem, Talcottem Parsonsem. *Sociální konstrukce reality* se neštítí přiznat mnohý ze svých názorů marxistickým kořenům (viz výše dialektickou triádu společnosti) a dva zbylí velcí sociologičtí teoretici, Durkheim a Weber, nezůstávají pozadu – Berger a Luckmann výslovně jednu ze svých otázek pro vytvoření subjektivisticko-objektivistického paradigmatu formulují pojmy obou zmíněných autorů: „Jak je možné, že lidská činnost (*Handeln*) vede k vytvoření světa věcí (*choses*)?“ Berger a Luckmann, *Sociální konstrukce reality*, 24.

³⁰⁷ Srov. zejména předmluvu a úvod knihy, kde se o vlivu fenomenologie opakovaně zmiňují, zejm. v souvislosti s analýzou každodennosti. Berger a Luckmann, 5–24.

³⁰⁸ *Sociální konstrukce reality* byla vydána ještě před vydáním *Struktur* v Luckmannově edici. Z toho důvodu autoři vyjadřují vlivy Schütze a jeho teorie typů všeobecně. Z hlediska genealogie pojmu typu je nedostatek přímých odkazů velkou nevýhodou. Berger a Luckmann, 158.

³⁰⁹ Jakkoli Berger a Luckmann přiznávají vliv Schütze zejména v první části knihy (*Základy vědění v každodenním životě*), část druhá (*Společnost jako objektivní realita*) by byla bez pojmu typu snad nemyslitelná. Berger a Luckmann, 51–127.

Zatímco Berger s Luckmannem rozšiřují Schützovu fenomenologickou sociologii *teoreticky* a posílením role *objektivní společenské reality* odpovídají na častou kritiku Schützova subjektivismu ze strany společenských vědců,³¹⁰ na jinou, taktéž velmi frekventovanou výtku neaplikovatelnosti Schützovy teorie do společenskovední praxe reaguje Harold Garfinkel svou etnometodologií. Garfinkel totiž ukazuje, že Schützova zkoumání, včetně zkoumání typů, jsou vysoce relevantní i *empiricky*.³¹¹

Etnometodologie se, na rozdíl od sociálního konstruktivismu, nezaměřuje na vznik společenských typizací, ale na možnost jejich dekonstrukce³¹², či chcete-li uzávorkování. Garfinkelovy analýzy nejsou tolik ovlivněny genetickou fenomenologií (jak je tomu očividně u Bergera s Luckmannem), nýbrž (pro sociální vědu překvapivě) transcendentální fenomenologií, konkrétně Husserlovým objevem možnosti *epoché* přirozeného postoje. Jistou roli zde hraje i Schützovo mundánní pojetí pojmu *epoché*, který chápe jako přítomný různým způsobem v různých sférách reality. Fenomenologické uzávorkování je jen jednou (a to po většinu života spíše irelevantní) z mnoha možných *epoché* lidské reality. Pro Schütze se jako mnohem důležitější jeví tzv. *epoché přirozeného postoje*, která uzávorkovává *pochyby* o existenci vnějšího světa a možnost toho, že by svět mohl být výrazně odlišný, než jak se mi jeví. (Strukturen, 59-60 a zejm. 70).

Jedna z Garfinkelových metod empirického zkoumání typizované každodennosti, jež se do velké míry zasloužila o věhlas svého tvůrce a vysloužila si tak jméno *garfinkeling*, by se dala ve zkratce shrnout jako odkrývání řádu každodennosti druhých skrze *narušování tohoto řádu*. Výzkumník uzávorkovává platnost pasivního typického smysluplného vědění a jednání (komplex, který Garfinkel nazývá *základovými očekáváními*, angl. *background expectations*), čímž se paradoxně otevře přístup k odhalení jejich struktury. Tato „technika experimentální provokace“, jak ji nazývá Petrusek³¹³, která je často aplikována k výzkumu odlišného řádu různých skupin a sociálních prostředí³¹⁴ ukazuje, že Schützovo omezení osmyslení (a tedy i metodologické zkoumání typů) na subjektivní vědomou reflexi je krátkozraké. Garfinkel ukazuje, že typy lze zkoumat nejen geneticky způsobem schützovského reflexivního osmyslení či sociálně-konstruktivistického hledání původu v minulých smysl udílejících interakcích, ale i čistě staticky metodou dekonstrukce, či něčeho, co bychom mohli nazvat *interakční epoché*. Takovou interakční epoché může být kupříkladu strategie „dělání hloupého“ při rozhovoru.

Dalším zřejmým vlivem Schütze na etnometodologii je teorie, že sociologické vědění je věděním druhého řádu, které musí být vůči vědění studovaných aktérů adekvátní.³¹⁵ Etnometodologie ale toto pojetí lépe empiricky ukotvuje a zároveň radikalizuje, když účastníka interakčních aktů (a zároveň člena určité skupiny, *member*) pokládá za jakéhosi praktického sociologa, od kterého se vědecký sociolog ve většině typů činností

³¹⁰ Srov. již citovanou variantu této výtky u Habermase: Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 234.

³¹¹ Harold Garfinkel, *Studies in ethnomethodology* (Cambridge, UK: Polity Press, 1984).

³¹² Srov. Nohejlovu myšlenku, že sociální konstruktivismus a etnometodologie jsou jakýmsi protipóly recepce Schütze, neboť se oba týkají stejného předmětu, tj. světa každodennosti, ale první z nich se zajímá o jeho konstrukci, zatímco druhý o jeho dekonstrukci: Nohejl, *Lebenswelt a každodennost v sociologii Alfreda Schütze*, 101.

³¹³ Heslo Garfinkeling in: Petrusek, Maříková, a Vodáková, *Velký sociologický slovník*.

³¹⁴ Představme si třeba to, že jako výzkumník přijdu do knihovny a budu se tam záměrně chovat jako v supermarketu a vyvolám situaci, kdy jsou sami aktéři typizovaného prostředí, tj. knihovníci, donuceni k odkrytí svých typizací např. napomenutím.

³¹⁵ K postulátu adekvace viz kapitolu [4.6](#).

neliší.³¹⁶ Přestože etnometodologie zdůrazňuje nutnost při popisu sociální struktury určité skupiny užívat kategorie této skupiny, používání jednoznačnějších a sémanticky jasnějších kategoriálních pojmů je jedním z mála rysů, které odlišují sociologii vědeckou od praktické „sociologie“ každodennosti – tzn. že se etnometodologie přes veškerou svou radikalitu nezříká nutnosti dvojí roviny kategorizace, která u Schütze vystupuje v rozdílu mezi *typem* a *ideálním typem*.³¹⁷

Garfinkel ale striktně odmítá jakoukoli možnost *očištění* pojmů, které známe z Husserlova rozdělení empirického a podstatného typu, které nicméně vystupuje i v Schützově pojetí sociální vědy.³¹⁸ Garfinkel, který byl kromě Schützovy fenomenologie velmi výrazně ovlivněn filosofií jazyka, zejména pak Wittgensteinovými *Filosofickými zkoumánými*, oba přístupy kombinuje a z nutné vágnosti jazyka³¹⁹ explicitně odvozuje nutnou vágnost smyslu. Empirické rušivé experimenty ukazují, že všechny jazykové výrazy jsou závislé na kontextu, proto je Garfinkel (rozšířením původně lingvistického pojmu) nazývá *indexikálními*. Pokud nicméně chceme význam těchto výrazů zpřesnit, nezbyvá nám nic jiného než se obrátit k dalším indexikálním (tj. kontextově ukotveným) výrazům. Pověstný je v tomto případě Garfinkelův experiment žádosti o vysvětlení při každodenní konverzaci: Na otázku *Jak se máš?* etnometodologický rušitel odpoví: *Co tím myslíš, jak se máš?* Smysl mluvního aktu se místo vyjevení naopak ztrácí, čímž Garfinkel ukazuje, že „praktické postupy udílení smyslu nesměřují k jednoznačným formulacím, ani je nepředpokládají.“³²⁰ „Sociologie všedního dne, v němž se nic nestalo“ (jak je etnometodologie nazvána H. Sacksem³²¹) se jako *sociologie rozumějící* také nemá snažit o jakékoli zpřesnění typicky daného smyslu každodennosti, protože tak není možno dosáhnout jakéhokoli *rozumění*.³²²

Etnometodologie ukazuje, že zkoumání struktur smyslu každodennosti probíhá nejlaději metodami průzkumu každodenních interakcí, což s sebou přináší obrat od zkoumání subjektivních struktur k jazyku. Vyostřování této tendence je patrné i ve škole sociálního konstruktivismu – Luckmann později mluví o *komunikativní* nikoli sociální konstrukci reality³²³ a jeho žák Hubert Knoblauch píše o komunikativním obratu v německé sociologii.³²⁴ V rámci etnometodologie toto směřování nejlépe ilustruje vznik *konverzační analýzy*. Ta se zaměřuje jak na praktické metody kategorizace (příčemž pojem *kategorie* je používán místo Schützova pojmu *typ*, který ale přes lexikální změnu konverzační analýza přejímá pouze s nepatrnými obměnami³²⁵) tak i na *formální* řád konverzace. Sacks do struktury rozhovoru mimo jiné přináší pojem *párové sekvence* (*adjacency pairs*), tedy fixovaných dvojic mluvních aktů.³²⁶ Výzkum toho, že po otázce následuje odpověď či po pozvánce přijetí nebo odmítnutí, je sice do velké míry inspirován teorií mluvních aktů, ale nese i známky Schützovy teorie

³¹⁶ Srov. heslo Etnometodologie in: Petrušek, Maříková, a Vodáková, *Velký sociologický slovník*.

³¹⁷ Viz kapitolu [4.6](#).

³¹⁸ Srov. diskusi o ideálním typu jako statickém pojmu v kapitole [4.6](#).

³¹⁹ Viz kapitolu [4.9](#).

³²⁰ Auer, *Jazyková interakce*, 124.

³²¹ Auer, 122.

³²² Přes svůj radikální postulát sociálně-vědecké srozumitelnosti zůstává Garfinkel autorem do velké míry nesrozumitelným. Proto je při jeho interpretaci vhodné sáhnout po úvodních příručkách, například té Heritagově, která se detailně zajímá i o fenomenologické dědictví etnometodologie. Heritage, *Garfinkel and Ethnomethodology*.

³²³ Berger a Luckmann, *Sociální konstrukce reality*.

³²⁴ Hubert Knoblauch, *The Communicative Construction of Reality* (Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge, 2020).

³²⁵ Vztah obou pojmů popisuje podrobně Psathas: George Psathas, „Types, Typifications and Membership Categorization Devices: Alfred Schutz and Harvey Sacks on the Notion of Types“, in *Focus Pragensis. III*, ed. Jiří Holba et al. (Prague: Center for Phenomenological Research : OIKOYMENH, 2003), 28–51.

³²⁶ Auer, *Jazyková interakce*, 134.

typizace a aprezentace. Při našem jednání aprezentujeme jednání druhého (např. přijdeme do obchodu a očekáváme odpověď *Dobry den!* na náš shodně znějící pozdrav) a existenci takových struktur Sacks dokazuje příklady dlouhých rozhovorů s tzv. vloženými sekvencemi, v kterých je druhý člen páru očekáván i po několik desítek replik. Stejně jako u aprezentace vzniká při nesplněném očekávání párové sekvence zklamání a proměna typu této sekvence.³²⁷

Sacks objevováním formální i obsahové struktury konverzace ukazuje, že smysluplný řád není přítomen pouze v abstraktní struktuře jazyka,³²⁸ ale v každé promluvě a v každém rozhovoru. To je bytostně fenomenologicko-sociologické stanovisko, protože cílem Schützovy teorie typů bylo ukázat, že řád je přítomen nejen ve velkých společenských strukturách, ale i v každodenní realitě jednoho každého člověka. Žádná zkušenost není nevhodná pro sociologické zkoumání – fenomenologická sociologie ukazuje, že i ty nejbanálnější události každodennosti mají smysluplnou strukturu, z které se teprve (jak nejlépe ukazuje sociální konstruktivismus) typickým způsobem rodí vše, co tvoří naši základy naší společnosti. Zkušenostní typy, které byly předmětem této práce, jsou pro fenomenologickou sociologii oním archimedovským pevným bodem, který hýbe pozemskou společností.

³²⁷ Viz 4. oddíl kapitoly [2.1](#).

³²⁸ Saussurova *langue*

Literatura

Použité zkratky

Edmund Husserl

EU – Erfahrung und Urteil

FTL – Formale und transzendente Logik

Ideen I – Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie

KEV – Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie

KM – Karteziánské meditace

Alfred Schütz

CP – Collected Papers

SA – Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie

Strukturen – Strukturen der Lebenswelt

WA – Werkausgabe

- Adorno, Theodor W., a Max Horkheimer. *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Vyd. 1. Knižovna novověké tradice a současnosti, sv. 68. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- Alves, Pedro M.S. „Genesis“. In *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, editoval Daniele De Santis, Burt C. Hopkins, a Claudio Majolino. Routledge Handbooks in Philosophy. London: New York, 2021.
- Auer, Peter. *Jazyková interakce*. Editoval Jiří Nekvapil. Sociolingvistická edice: jazyk, společnost, interakce. Praha: Lidové Noviny, 2014.
- Barber, Michael D. *The participating citizen: a biography of Alfred Schutz*. SUNY series in the philosophy of the social sciences. Albany: State University of New York Press, 2004.
- Benoist, Jocelyn. „Linguistic Phenomenology?“ In *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, editoval Filip Mattens, 187:215–35. Phaenomenologica. Dordrecht: Springer Netherlands, 2008. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8331-0_11.
- Berger, Peter Ludwig, a Thomas Luckmann. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii věděni*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999.
- Blumenberg, Hans. *Lebenszeit und Weltzeit*. 5. Auflage. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1514. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- Borges, Jorge Luis. *Selected Non-Fictions: Edited by Eliot Weinberger: Translated by Esther Allen, Suzanne Jill Levine & Eliot Weinberger*. Editoval Eliot Weinberger. New York: Viking, 1999.
- Brudzińska, Jagna. „„Erfahrung und Urteil““. In *Husserl-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, editoval Sebastian Luft a Maren Wehrle, 104–13. Stuttgart: J.B. Metzler, 2017. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05417-3_14.
- . „Type as Experiential Structure from a Phenomenological Point of View“: *Dialogue and Universalism* 25, č. 4 (2015): 101–14. <https://doi.org/10.5840/du201525488>.
- Butler, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Routledge classics. New York: Routledge, 2006.
- Calvino, Italo. *Neviditelná města*. Přeložil Vladimír Hořký. Praha: Dokořán, 2017.
- Carroll, Lewis. *What the Tortoise Said to Achilles*. SAGA Egmont, 2021.
- Čapek, Jakub. „„Když socialitu poznáváme a vynášíme o ní soudy, je již dávno zde.“ Fenomenologická filozofie a sociologie“. In *Člověk v teoretické perspektivě společenských věd =: The human being*

- in the theoretical perspective of social sciences*, editoval Jakub Mlynář, Miroslav Paulíček, a Jiří Šubrt, První vydání., 115–23. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2017.
- De Almeida, Guido Antônio. *Sinn und Inhalt in der Genetischen Phänomenologie E. Husserls*. Phaenomenologica. Dordrecht: Springer Netherlands, 1972. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2822-6>.
- De Santis, Daniele. „Eidetic Method“. In *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, editoval Burt C. Hopkins, Claudio Majolino, a Daniele De Santis. Routledge Handbooks in Philosophy. London: New York, 2021.
- . „Regiony, nejvyšší rody a idea fenomenologické geografie“. In *Myšlení konečnosti: Pavlu Koubovi k 70. narozeninám*, editoval Jakub Čapek a Eliška Fulínová, Vydání první., 125–34. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2023.
- Descartes, René. *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*. Přeložil Petr Glombíček a Tomáš. Marvan. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2010.
- Foucault, Michel. *Slova a věci*. Vyd. 1. Brno: Computer Press, 2007.
- Frege, Gottlob. *Über Sinn und Bedeutung*. Editoval Uwe Voigt. Reclams Universal-Bibliothek 19582. Ditzingen: Reclam, 2019.
- Garfinkel, Harold. *Studies in ethnomethodology*. Cambridge, UK: Polity Press, 1984.
- Geniusas, Saulius. „Horizon“. In *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, editoval Daniele De Santis, Burt C. Hopkins, a Claudio Majolino, 221–30. Routledge Handbooks in Philosophy. London: New York, 2021.
- Habermas, Jürgen. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. 2. Auflage, Erweiterte Ausgabe. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 517. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- Haspelmeth, Martin. „The indeterminacy of word segmentation and the nature of morphology and syntax“. *Folia Linguistica* 45, č. 1 (leden 2011). <https://doi.org/10.1515/flin.2011.002>.
- Heap, James L. „Free-Phantasy, Language, and Sociology: A Criticism of the Methodist Theory of Essence“. *Human Studies* 4, č. 4 (1981): 299–311.
- Heidegger, Martin. *Bytí a čas*. Přeložil Ivan Chvatík, Pavel Kouba, a Jiří Němec. Třetí, Opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018.
- Heritage, John. *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge: Polity press, 1992.
- Hume, David. *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1, Rozum*. Přeložil Hynek Janoušek. Vydání první. Praha: Togga, 2015.
- Husserl, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis: aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten : 1918-1926*. Editoval Margot Fleischer. Husserliana: Gesammelte Werke, XI. Den Haag: Nijhoff, 1966.
- . *Briefwechsel*. Editoval Elisabeth Schuhmann a Karl Schuhmann. Husserliana Dokumente, Bd. 3. Dordrecht ; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1993.
- . *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prag: Academia, 1939.
- . *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft; mit ergänzenden Texten*. Editoval Paul Janssen. Husserliana 17. The Hague: Nijhoff, 1974.
- . *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie; Buch I, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Editoval Karl Schuhmann, Samuel Ijsseling, a Rudolf Bernet. Husserliana: Gesammelte Werke, III–1. Den Haag: Nijhoff, 1976.
- . *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Přeložil Alena Rettová a Jakub Trnka. Druhé vydání. Praha: OIKOYMENH, 2019.
- . *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. <https://books.google.de/books?id=9s8EAQAACAAJ>.
- . *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Vyd. 2., (Repr. 1. vyd.). Praha: Academia, 1996.
- James, William. *Principles of Psychology Vol. 1*. Henry Holt and Company, 1931.
- Joyce, James. *Odysseus*. Přeložil Aloys Skoumal. Praha: Odeon, 1976.
- Kauppi, Raili. „Einige Bemerkungen zum principium identitatis indiscernibilium bei Leibniz“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 20, č. 3/4 (1966): 497–506.
- Knoblauch, Hubert. *The Communicative Construction of Reality*. Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge, 2020.
- Kuhn, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997.
- Lakoff, George. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago, London: The University of Chicago press, 1987.

- Lipps, Theodor. „Das Wissen von fremden Ichen". In *Psychologische Untersuchungen I*, 694–722, 1907.
- Lohmar, Dieter. *Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*. Softcover reprint of the hardcover 1st edition 1998. *Phaenomenologica* 147. Dordrecht: Springer Science+Business Media, B.V, 1998.
- . „Genetic Phenomenology". In *The Routledge Companion to Phenomenology*, editoval Sebastian Luft a Søren Overgaard, First published in paperback. Routledge Philosophy Companions. London New York: Routledge, 2014.
- . „Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk Erfahrung und urteil". *Husserl Studies* 13, č. 1 (leden 1996): 31–71. <https://doi.org/10.1007/BF00117142>.
- Nohejl, Marek. *Lebenswelt a každodennost v sociologii Alfreda Schütze: pojednání o východiscích fenomenologické sociologie*. Vyd. 1. Edice Studie 33. Praha: Sociologické Nakl, 2001.
- Patočka, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 2003.
- Petrusek, Miloslav, Hana Maříková, a Alena Vodáková, ed. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, 1996.
- Psathas, George. „Types, Typifications and Membership Categorization Devices: Alfred Schutz and Harvey Sacks on the Notion of Types". In *Focus Pragensis. III*, editoval Jiří. Holba, Milan Lyčka, Alexander Matoušek, a Miroslav Šedina, 28–51. Prague: Center for Phenomenological Research : OIKOYMENH, 2003.
- Reeder, Harry P. „Husserl and Wittgenstein on the ‚Mental Picture Theory of Meaning‘". *Human Studies* 3, č. 2 (1980): 157–67.
- Renn, Joachim. „Appresentation and Simultaneity: Alfred Schutz on Communication between Phenomenology and Pragmatics". *Human Studies* 29, č. 1 (2006): 1–19.
- Rilke, Rainer Maria. *Die Sonette an Orpheus / Duineser Elegien*. Köln: Anaconda, 2012.
- . *Elegie z Duina*. Přeložil Jiří Gruša. Vyd. tohoto překl. 1. Výběrová řada / Klub Přátel Poezie. Praha: Mladá Fronta, 1999.
- Rosch, Eleanor. „Classification of Real-World Objects: Origins and Representations in Cognition". *Thinking: Readings in Cognitive Science*, 1977, 212–22.
- Sartre, Jean-Paul. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Přeložil Oldřich Kuba. Druhé, Opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018.
- Scheler, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*. 2. Bonn, 1923.
- Schütz, Alfred. *Collected Papers. I. The Problem of Social Reality*. Editoval Maurice Natanson. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.
- . „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl". *Philosophische Rundschau* 5, č. 2 (1957): 81–107.
- . *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. 7. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 92. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- . *Strukturen der Lebenswelt*. Editoval Martin Endreß a Sebastian Klimasch. Alfred Schütz Werkausgabe / Alfred Schütz, Band 9. Köln: Herbert von Halem Verlag, 2020.
- . „Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy". *Philosophy and Phenomenological Research* 20, č. 2 (prosinec 1959): 147. <https://doi.org/10.2307/2104353>.
- . *Werkausgabe Bd. 3. Philosophisch-phänomenologische Schriften I. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls / hrsg. von Gerd Sebald nach Vorarbeiten von Richard Grathoff; Thomas Michael*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2009.
- Schütz, Alfred, a Aron Gurwitsch. *Alfred Schütz, Aron Gurwitsch: Briefwechsel, 1939-1959. Übergänge*, Bd. 4. München: W. Fink, 1985.
- Schütz, Alfred, a Thomas Luckmann. *Strukturen der Lebenswelt*. Editoval Martin Endreß. 2., Überarbeitete Auflage. UTB Sozialwissenschaften, Philosophie 2412. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2017.
- Smith, Arthur David. *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*. Routledge, 2003.
- Srubar, Ilja. *Phänomenologie und soziologische Theorie: Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2007.
- Staiti, Andrea, ed. *Commentary on Husserl's „Ideas I"*: DE GRUYTER, 2015. <https://doi.org/10.1515/9783110429091>.
- Steinbock, Anthony J. *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*. Northwestern University Press, 1995.

- . „Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays." *Continental Philosophy Review* 31, č. 2 (1998): 127–52. <https://doi.org/10.1023/A:1010089123758>.
- Stuck, Benjamin. *Appräsentation, Zeichen und Symbol: Eine kulturphilosophisch-phänomenologische Grundlegung im Anschluss an Alfred Schütz und Edmund Husserl*. Roč. 236. Phaenomenologica. Cham: Springer International Publishing, 2022. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-95147-4>.
- Šubrt, Jiří, a Jan Balon. *Soudobá sociologická teorie*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2010.
- Vetter, Helmuth. *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Nachdruck. Philosophische Bibliothek, Band 555. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.
- Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*. Editoval Andrea Maurer. [Nachdruck] 2023. Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 19447. Ditzingen: Reclam, 2017.
- . *Wirtschaft und Gesellschaft*. 1. Tübingen, 1922.
- Winch, Peter. *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2004.
- Wittgenstein, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Druhé vydání. Základní filosofické texty, sv. 16. Praha: Filosofia, 2019.
- . *Tractatus logico-philosophicus*. Přeložil Petr Glombíček. Druhé, Opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2017.