

UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE  
Husitská teologická fakulta

Fenomenologie sociálního faktu  
The Phenomenology of Social Fact  
Diplomová práce

Vedoucí práce:  
Prof. Anna Hogenová

Autor:  
Jiří Flam

Praha 2010

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Fenomenologie sociálního faktu napsal zcela samostatně a výhradně s použitím literatury, na niž ve své práci odkazuji.

V Praze dne 28.6.2010

Jiří Flam

Děkuji své mamince, své rodině, i prof. Hogenové, neboť všichni mají vliv na konstituci mého vědomí.

Anotace: Tato práce srovnává různé teorie sociálních faktů, od pojetí předpokládající jejich ontologickou samostatnost k pojetí, jež je činí závislé na sféře faktů psychických. Zároveň tyto teorie vystavuje otázce po jejich vztahu k lidskému vědomí. Vztah vědomí k sociálním faktům má totiž vliv na další fenomény – tvorba mas, totality, sociální konstrukce reality, princip akauzální synchronicity. Zároveň upozorňuje na nebezpečí i klady, jež z této role mohou vyplývat.

Annotation: This thesis compares different theories of social facts, from theories supposing their ontological autonomy to the theory which makes them dependent on the sphere of psychological facts. It compares them also with question of their relation to the human consciousness. The relation to the social facts has the influence on the other phenomenons – the creation of mass, totality, social construction of reality, the principal of acausal synchronicity. It shows at the same time the danger and positives which conclude from it.

Klíčová slova: sociální fakt, fenomenologie, fenomenologická redukce, akauzální synchronicita, mantika, sociální konstrukce reality, masa, transcendentální vědomí

Keywords: social fact, phenomenology, phenomenological reduction, acausal synchronicity, mantic, social construction of reality, mass, transcendental consciousness

# Obsah

## Obsah 5

- 1.0. Úvod do fenomenologie sociálního faktu 6
    - 1.1. Možnost fenomenologie sociálního faktu 7
    - 1.2. Metodologie práce 7
      - 1.2.1. K metodologii analýzy sociálního faktu 8
      - 1.2.2. Fenomenologická metoda a určení jejího vztahu k sociálnímu faktu 9
      - 1.3. Já a Druhý 9
  - 2.0 Sociální fakt 11
    - 2.1 Fyzikální fakt – psychický fakt – sociální fakt – triáda vedoucí k založení myšlení sociálním faktu 11
    - 2.1.2 Paměť 12
      - 2.1.3. Psychické fakty a fakty fyzické 13
      - 2.1.4. Psychické fakty a fakty sociální 15
      - 2.1.5. Shrnutí a doplnění Durkheimovo pojetí existence sociálních faktů; vědomí jakožto časové vědomí 16
        - 2.2. Sociální fakt bez ontologické samostatnosti 17
          - 2.2.2. Vztah sociálních a psychických faktů inspirovaný C. G. Jungem 17
          - 2.2.3. Individuální vědomí a paměť 19
          - 2.2.4. Původ externí paměti 20
          - 2.2.5. Tzv. negativní model psychické samostatnosti 21
        - 2.3. Shrnutí poznatků o sociálních faktech 22
  - 3.0 Idea fenomenologie a sociální fakty 24
    - 3.1. Problém postavení vědomí v teoriích o sociálních faktech 24
      - 3.1.2. Založení myšlení o cogitu inspirované René Descartem 25
      - 3.2. Základní Husserlovy úvahy o vztahu vědomí a poznání 26
        - 3.2.2. Cogito jako základ poznání 26
        - 3.2.3. Husserlova otázka po vztahu cogito a předmětů věd 27
        - 3.2.4. Idea fenomenologické redukce a přeměna cogito 28
      - 3.3. Vědomí, Já a Druhý 30
      - 3.4. Přirozené teorie o sociálních faktech očima fenomenologie 32
        - 3.4.2. Durkheimova teorie 32
        - 3.4.3. Teorie ovlivněná Jungem 33
  - 4.0. Na cestě k druhému 34
    - 4.1. Vědomí a masa 36
      - 4.1.2. Krystaly masy 36
      - 4.1.3. Vědomí a moc 37
    - 4.2. Sociální konstrukce reality 39
    - 4.3. Sociální konstrukce reality 40
      - 4.3.2. Přirozené konstruování sociální reality 41
      - 4.3.3. Transcendentální vědomí ve vztahu ke konstruování reality 41
      - 4.3.4. Intersubjektivita a pohyb 44
      - 4.3.5. K fenoménu akauzální synchronicity 45
    - 4.4. Já na cestě k Druhému 46
  - 5.0 Závěr 47
- Summary 49
- Použitá literatura 50

## 1.0. Úvod do fenomenologie sociálního faktu

Přicházíme na svět. Jako malé děti otevřeme poprvé oči a rozhlížíme se. Postupně se vypravíme do světa, a poznáváme v něm další a další nové věci. Nastoupíme do základní školy a tam nám představí věci přesahující naše přirozené tělesné obzory, dějepis, prvouku, literaturu a další, navíc s razítkem od paní učitelky, které potvrzuje, že co nás ve škole učí, to je pravda. A o čem se ve škole nemluví – ve škole se např. již nevyprávějí pohádky na dobrou noc, ve škole se koneckonců ani nesmí spát, i spánek je něco, co se skutečností přece vůbec nesouvisí! – o tom nakonec všichni inteligentní lidé vyvodí, že to není. A když už jednou zjistili, co vše není a je pouhou pohádkou, mají, jako vzdělaní lidé, i aparát, jímž to mohou dokázat – lze přece z vlastní zkušenosti vyvodit, že některé věci zkrátka možné nejsou. Takto vzdělaný člověk již poznal, že přišel do světa, a že svět se svými zákonitostmi zde byl dříve než on. Poznal nejen zákony přírodní, ale i společenské. Narodil se v určitých sociálních podmínkách a má i zkušenosti s tím, jak společenské síly dokáží působit.

Jen málokteří lidé si pamatují rané okamžiky svého vědomého života. Jak často a jak hluboko kupříkladu jsme ochotni a schopni vrátit se k prožitku vnímání naší Matky, tak jak jsme s ní byli v nejranějším čase našeho vědomého života? To, že jsou tyto okamžiky překryty jinými vrstvami vzpomínek, jež se zdají být užitečnější, protože jsme na ně získali dokumenty vydané autoritami<sup>1</sup>, je přirozený jev. A i ti, kteří si ony rané okamžiky částečně pamatují, a uvědomují si v mnohém radikální rozdíl mezi bytím tehdy a bytím nyní, přesto nejsou schopni uvědomit si skutečný počátek svého vědomí.

Na základě této úvahy můžeme konstatovat, že ve svém životě jsme vystaveni zkušenosti, že naše vlastní poznávání světa je ovlivňováno druhými lidmi. Kam až ovšem vliv druhých lidí sahá? Jsme při poznávání světa skutečně tak výrazně, bytostně ovlivněni druhými lidmi? Co pro nás znamená bytí s druhým člověkem, bytí ve společnosti? Je společnost něco, do čeho jsme byli odsouzeni se narodit, stejně jako jsme byli tlakem přírody nuceni se narodit do světa věcí se všemi jeho přírodními zákony? Existuje druhý ve stejné předmětnosti jako věci naší každodenní spotřeby? Naleznu druhého ve mne nebo mimo mne, a co to znamená

---

<sup>1</sup> Celkovou paradoxnost (ovšem neříkám „nesmyslnost“) lidského poznávání založeného na potvrzování autoritou lze ukázat i na skutečnosti, že např. má nejlepší učitelka z 1.st. ZŠ přestala během uplynulých 20 let splňovat formální požadavky kvalifikace učitele ZŠ, a nyní nemá šanci sehnat si v oboru místo a pro žádného ředitele školy ani žáka autoritou není, a již nemůže potvrzovat, co je skutečné a co není.

jako výpověď o konstituci mého vědomí a o poznávání světa? To jsou základní situace a základní otázky, jež jsou důvodem, proč se zabývat fenomenologií sociálního faktu.

## **1.1. Možnost fenomenologie sociálního faktu**

Co se však za souslovím fenomenologie sociálního faktu skrývá? Na první pohled totiž čtenáři zajisté napadne podezření z rozporu mezi slovy „fenomenologie“ a „sociální fakt“. A nejsou oba pojmy skutečně každý z jiného světa? Nemělo by smysl věnovat se buď jen fenomenologii či jen sociální realitě, jak se jí věnuje sociologie?

Se slovem fenomenologie máme vždy tendenci spojovat si akty individuálního vědomí, příp. tzv. „čistého vědomí“, přesto však i v tomto případě při svých úvahách nadále zůstáváme se svou individualitou spřízněni, a zároveň se i nadále těšíme z přítomnosti jiných lidí. To samo vytváří otázku po tom, jaká je role druhého při fenomenologickém bádání. Buď sama fenomenologie počítá s bytím s druhým, případně i vytváří bytí s druhým nového druhu, nebo nemá na sociální realitu vliv. Podle odpovědi na tuto otázku pak můžeme konstatovat, že fenomenology buď nejsme úplně naplno, nebo, a to je oblast, jíž se chce tato práce zabývat především, existuje sociální rozměr fenomenologie.

Lze říci, že tato práce jako své základní východisko připouští, že existuje nějaká forma rozporu mezi fenomenologickým přístupem a sociálním faktem, a hodlá z tohoto rozporu těžit. Jeví se totiž jako velmi užitečné položit si otázku, z čeho vzniká rozporné vnímání fenomenologického náhledu a náhledu reality ustavené sociálními fakty. Mohou se před námi objevit různá zjištění – fenomenologie (ale analogicky by to platilo i o zkoumání, jež si za svůj základ bere výhradně sociální fakty) by buď byla limitována oblastmi, s nimiž již nemá nic společného, a tudíž by již nemohla aspirovat na skutečný základ poznání, tak jak tento nový přístup zamýšlel Husserl. Nebo sociální fakty „započítáme“ do fenomenologického rozvrhu světa, což může mít dalekosáhlé důsledky nejen pro naše individuální vidění světa, ale také pro jeho žití. „Započítáním“ sociálního faktu přímo do subjektivního výkonu vědomí se před subjektem objevují radikální možnosti; jim bude věnována kapitola 4.

## **1.2. Metodologie práce**

Práce si bere za úkol prozkoumat vztah fenomenologie a sociálního faktu. Tím je již alespoň obecně určen rozvrh práce – bude nutné definovat sociální fakt a poté určit vztah k fenomenologické metodě.

### 1.2.1. K metodologii analýzy sociálního faktu

Při určování toho, čím sociální fakt je, jsme ovšem postaveni před zásadní metodologickou otázkou: Je sociální fakt, jenž definujeme, obecným faktem (resp. předmětem výzkumu) sociologie? Tudiž zabývá se práce ve skutečnosti vztahem fenomenologie a sociologie? Domnívám se, že volba takového postupu by byla neadekvátní rozsahu magisterské práce, neboť by bylo nutno zahrnout do takového zkoumání celou škálu nejrůznějších teorií z důvodu nesmírné rozlehlosti a rozvoji sociologie.

Byť by zajisté byl takový projekt zajímavý, je nutno podotknout, že to není projekt této práce. Tato práce se proto nepohybuje na poli sociologie, nýbrž na poli fenomenologie.

Jak ovšem definovat sociální fakt? A pokud bychom si již primárně definovali sociální fakt z hlediska fenomenologie, neunikla by nám samotná podstata otázky po vztahu fenomenologie a sociálního faktu?

Abychom se vyhnuli takovému nebezpečí, ohraničíme si pojetí sociálního faktu z hlediska vlastností relevantních pro vztah k fenomenologii dvěma extrémů – jedním je pojetí sociálního faktu jako faktu odvislého od psychické reality inspirované jednak teorií C. G. Junga, což jen ukazuje, že práce se sociologií skutečně příliš nehraničí, jednak meditacemi Reného Descarta; druhým extrémem je samostatnost sociálního faktu inspirovaná sociálním faktem Émila Durkheima<sup>2</sup>. Průzkum obou extrémů nám umožní prozkoumat vztah sociálních faktů a fenomenologie v obou těchto význačných modalitách, a zároveň v sobě implicitně zahrne i potenciální kompromisy, jež mezi nimi mohou vznikat.

Cílem této práce ovšem není určit jedinou správnou alternativu tohoto vztahu a ostatní vyloučit. Některé alternativy sice v průběhu práce vyloučeny budou, neboť ztratí v důsledku argumentace svou relevanci, ovšem stále zbude několik alternativ, jež prakticky mohou existovat vedle sebe. Zároveň se i domnívám, že vědomí jich i takto využívá v závislosti na situacích. Jednotlivé alternativy představují cesty, po nichž se vědomí ve svém životě vydává, a bude záviset na pečlivém (a také etickém) zhodnocení každého vědomí, kterou cestou se vydá. Výsledkem práce proto nemá být určení a vysvětlení, „jak to ve skutečnosti je“, nýbrž naopak otevření zajímavé oblasti pro další promýšlení. Tomu bude odpovídat již zmíněná

---

<sup>2</sup> Durkheim byl zvolen nikoli náhodně. Je považován jako jeden ze zakladatelů moderní sociologie i za toho, kdo se sociálním faktům začal věnovat přísně metodologicky, a kdo je definoval jako samostatné, svébytné veličiny. Svou roli při výběru hrálo i to, že Durkheim je současníkem Edmunda Husserla, zakladatele fenomenologie, v jejímž kontextu bude sociální fakt zkoumán.



kapitola 4., jež bude mít charakter určitých obecných závěrů vyplývajících z předchozích analýz.

### **1.2.2. Fenomenologická metoda a určení jejího vztahu k sociálnímu faktu**

V další části bude sociální fakt vystaven zkoumání z hlediska jeho vztahu k poznávajícímu vědomí. Základní otázka bude postavena tak, čím jest sociální fakt pro poznávající vědomí, tj. zda na něj poznávající vědomí může nahlížet jako na transcendentní předmět, čímž je implicitně vyslovena i otázka, zda-li je možno v průběhu poznávacího aktu provést i akt fenomenologické redukce.

Husserl sice předpokládá, že zpočátku všechny vědy jsou nám dány jako transcendentní danosti ve vědomí, tzn. je nutno v procesu poznání k fenomenologické redukci přistoupit, ovšem v případě sociálního faktu lze zvažovat i jiné alternativy již ze samotné jeho definice (zvláště zda-li nemůže být sociální fakt konstituentem aktu fenomenologického, resp. dokonce jeho transcendentní příčinou). Dotkneme se proto i zvážení těchto alternativ a posouzení nahlížení a postavení sociálního faktu mezi jinými fakty, s nimiž se vědomí setkává. Můžeme totiž skutečně zařadit sociální fakt mezi řadu jiných faktů, pokud je takový fakt zároveň výrazem existence jiného vědomí? Lze případně samotného Jiného, jak o něm hovoří Lévinas, podrobit fenomenologické redukci?

Zůstalo by poznávající vědomí provedením fenomenologické redukce samo, nebo se Druhý dává vědomí právě až daností fenomenologickou redukcí vytvořenou?

Teprve zodpovězení těchto otázek může nám dát základ pro určení vztahu sociálního faktu k fenomenologii a založení fenomenologie sociálního faktu.

## **1.3. Já a Druhý**

Fenomenologie byla Husserlem založena jako projekt obnovy lidství<sup>3</sup>, které pod vlivem důrazu na partikulární vědecké metody v partikulárních oblastech poznávání začalo ztrácet na významu, a proto zkoumání vztahu k druhému se z hlediska snahy o takovou obnovu jeví

---

<sup>3</sup> Srov. např. „Při svém filosofování – jak bychom to mohli zapomínat? – jsme funkcionáři lidstva. Naše zcela osobní vědomí odpovědnosti za vlastní pravé bytí filosofa je v naší niterně osobní povolanosti spjata zároveň i s vědomím odpovědnosti za pravé bytí lidstva, jež je bytím jen ve vztahu k telos a může se uskutečnit, je-li vůbec uskutečnitelné, pouze filosofií, prostřednictvím nás, jsme-li opravdovými filosofy.“ Husserl, E.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Academia, Praha 1996, ISBN 80-200-0561-7, str. 37.

jako zkoumání relevantní. Historické události 20. století před nás totiž postavily zásadní otázky po tomto vztahu.

Ve 4. kapitole proto vztahu Já a Druhý budeme věnovat pozornost z hlediska takových fenoménů jako je vznik masy a její vztah k vědomí, sociální konstrukce reality a problému vztahu k druhému z hlediska zachování jeho svobody. Jsou to totiž otázky, o kterých můžeme očekávat, že před ně v průběhu dějin budeme ještě mnohokrát postaveni. Otázky po svobodě jednotlivce provádějí lidstvo od vzniku prvních civilizací, byť byly formulovány jiným způsobem, než je tomu dnes, a nebyly také dostupné v tak široké míře, jako je tomu právě v této době. Tento fakt sám ukazuje, že stejně stará je i otázka existence mas a jejich ovládní. Vzhledem k otázce existence fenoménu sociálního konstruování reality nabývá otázka po hranicích svobody jednotlivce zcela nového rozměru. V souvislosti se vztahem vědomí k celku narůstá totiž i potřeba mnohem výraznější odpovědnosti za sebe i za jiné. Vztahu svobody, násilí a zodpovědnosti mezi lidmi bude tudíž implicitně věnováno zkoumání celé, byť se mu budeme v určitých částech práce věnovat i explicitně.

## 2.0 Sociální fakt

V této části práce se budeme věnovat definici sociálního faktu a myšlenkovým kontextům, které k ní vedly, tak jak je rozvíjel Émile Durkheim. Především prozkoumáme ideu svébytnosti sociálního faktu, jeho vztah k jiným fenoménům poznání, a vztah vědomí a sociálního faktu. Tato témata nám umožní porovnat definici sociálního faktu s kritérii fenomenologie, popřípadě jej do fenomenologie i začlenit. Konec této části bude věnován i pohledu na sociální fakt z opačné škály teorií, tj. bude oslabena idea jeho samostatnosti a svébytnosti, čímž vytvoříme podklad pro možnost srovnání kompatibility celého spektra pojetí sociálního faktu s fenomenologií.

### 2.1 Fyzikální fakt – psychický fakt – sociální fakt – triáda vedoucí k založení myšlení o sociálním faktu

Durkheim svou představu o sociálních faktech<sup>4</sup> staví na analogii vztahu mezi fyzikálními fakty a fakty psychickými. Jeho zkoumání směřuje k otázce, zda myšlení samo je samostatnou ontologickou veličinou, tj. zda-li myšlení skutečně jest, či zda se jedná o pouhý epifenomén odvozený od fyzického substrátu – mozku. Pro vyvrácení základního epifenomenalismu užívá modifikované Occamovy břitvy<sup>5</sup>: Pokud by vědomí bylo čistým odvozením fyzického „života“, bylo by nadbytečností a projevem kosmického přepychu. Naopak je pro něj daleko srozumitelnější a méně komplikovanou teorií, že vědomí má specifické vlastnosti, jimiž fyzické entity nejsou nadány, a proto má i svou vlastní existenci a není pouhým epifenomémem.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Záměrně zatím používám pojem „fakt“ namísto pojmu „fenomén“ – vycházím z předpokladu, že zatím nebyla provedena fenomenologická redukce a fakty nebyly rozpoznány jako fenomény. To je ovšem zatím jen pracovní hypotéza a předběžná opatrnost, neboť skutečný stav bude zkoumán v průběhu práce.

<sup>5</sup> Occamova břitva: Pokud pro nějaký jev existuje vícero vysvětlení, je lépe upřednostňovat to nejméně komplikované.

<sup>6</sup> Srov.: „Vše, co existuje, existuje určitým způsobem a vyznačuje se charakteristickými vlastnostmi. Ale každá vlastnost se nějak projevuje; k těmto projevům by nedocházelo, kdyby tato vlastnost neexistovala; těmito projevy se totiž definuje. Jenže, ať už nazveme vědomí jakkoli, vyznačuje se vlastnostmi, bez nichž by bylo rozumově nepředstavitelné. Jakmile tedy vědomí existuje, nemohou se věci dít tak, jako by neexistovalo.“ Durkheim, E.: Sociologie a filosofie. Sociologické nakladatelství, Praha 1998, ISBN 80-85850-57-5, str. 19.

Že ovšem má tato teorie samostatného vědomí, byť všeobecněji přijímaná, své limity, ukazuje Durkheim na tématu, jež je přes relativní nespornost prvního (výše uvedeného) argumentu předmětem sporů větších. Tímto sporem je spor o paměť.

### 2.1.2 Paměť

Přestože bývá již uznáváno, že vědomí existuje samostatně, tj. nikoli jako epifenomén, podle Durkheima je až překvapující, nakolik je přesto rozšířena představa, že paměť je uchovávána v mozku jen ve formě fyzických faktů. Vědomí tak sice je nadáno vlastnostmi zcela specifickými a vykonává funkce, které nevyplývají jen z činnosti fyzikální reality, přesto ale, jakmile jakýkoli počitek vědomí (myšlenka, vědomý fakt), opustí tento úzce vymezený prostor, přestává mimo vědomí existovat, rozplyne se v nic a nadále existuje jen jako součást hmotného prvku v mozku<sup>7</sup>. Domnívám se, že tato představa je velmi oblíbená i v současnosti, a Durkheim vůči ní podává námitku: pokud se vědomí setkává s vědomým předmětem (myšlenkou, faktem vědomí) a následně tento zaniká, vědomí se při vzpomínání musí setkávat s faktem novým<sup>8</sup> – jak potom ale rozpoznává, že jde o tentýž fakt jako předtím? Vědomí by pro takové poznání muselo být vybaveno pamětí, tu ale podle teorie o paměti uložené v hmotě nemá.<sup>9</sup>

Pokud by navíc neexistovaly paměťové fakty ve stejné formě jako vědomé fakty, tj. pokud by nebyly *sui generis*, nýbrž by existovaly jen jako nervová vlákna mozku, znamenalo by to opětovný návrat k redukci celého vědomí – je totiž těžké udržet pojetí vědomí jako entity *sui generis* se zvláštními vlastnostmi, pokud bychom neuznávali to, že vědomí má určitý rozměr, tj. právě paměť. Vědomí by se bez paměti zredukovalo v holé nic<sup>10</sup> – to, co nás totiž ve vědomém životě vede, co způsobuje, že jsme tím, kým jsme, není podle Durkheima tvořeno

---

<sup>7</sup> Moderní příměr by byl asi takový, jako bychom informaci uložili např. na DVD nosič. Vědomí by bylo interpretem informace, tj. sám DVD nosič by nesl jen soustavu dat, ovšem jen vědomí by dokázalo data „aktualizovat“, tj. přivést do aktu vědomé existence.

<sup>8</sup> „Domněnka, že tento obnovený stav je oživením stavu původního, se tak zakládá na čiré iluzi. Ve skutečnosti vytváří – je-li tato teorie pravdivá – zcela nový jev. Nejde o stejný vjem, který by se probudil po období jakési malátnosti; je to naprosto nový vjem, vzhledem k tomu, že z toho původního již nic nezbylo.“ Durkheim, E.: Sociologie a filosofie. Sociologické nakladatelství, Praha 1998, ISBN 80-85850-57-5, str. 20.

<sup>9</sup> Leda bychom připustili, že existuje paměť vědomí a další „hmotná paměť“, tj. dvě paměti, kde jedna by interpretovala druhou, což je ale pojetí, které myslím můžeme opět occamovou břitvou odmítnout. Jednodušší je připustit, že existuje pouze paměť přímo ve formě vědomých, resp. myšlenkových faktů.

<sup>10</sup> Srov. Durkheim, E.: Sociologie a filosofie. Sociologické nakladatelství, Praha 1998, ISBN 80-85850-57-5, str. 21.

několika myšlenkami, které si vědomí aktuálně uvědomuje; naopak, naše vědomá identita, její směřování, myšlení, vnímání jsou spolutvořeny získanými zvyky, předsudky, sklony, to vše nás ovlivňuje, a vyžaduje tudíž jistou existenční soudržnost. Všechna napojení jedné myšlenky na druhou, vše, co tvoří základ pro vyvolávání a seskupování vědomých stavů, pojaté jako fyzická existence tudíž maximálně zužuje rozsah vědomí. Zůstává proto otázkou, co by ještě z vědomí po takové redukci zbylo.

Na základě výše řečené úvahy, jež se dá i shrnout do rčení, že mimo paměť není ducha, Durkheim zcela odmítá epifenomenalismus a tvrdí, že paměť existuje ryze jako paměť mentální<sup>11</sup>.

V mentální paměti se minulé představy uchovávají jako představy, a tudíž proces vzpomínání spočívá v opětovném vytrysknutí vědomí na „denní světlo“<sup>12</sup>. Vědomí se tudíž ani nesetkává při vzpomínání s novými myšlenkami, ale naopak si vybavuje tytéž myšlenky, které ze sebe nechalo při zapomenutí „odplout“. Zároveň tato teorie znamená i podstatný fakt: Pokud se vědomí setkává při vzpomínání s těmi samými myšlenkami a paměť existuje ve formě představ, pak i ve chvíli, kdy nejsou tyto myšlenky objektem vědomí, mají nějakou vlastní formu existence, a to i bez výkonu vědomí. Tyto myšlenky ve vztahu k vědomí označujeme v této práci jako psychické fakty.

### **2.1.3. Psychické fakty a fakty fyzické**

Při zkoumání vztahu mezi psychickými a fyzickými fakty si Durkheim všímá především lidského těla. Je to pochopitelné již s ohledem na dříve zkoumanou epifenomenalistickou teorii, jež psychické fakty redukovala na fyzické, tj. na tělesné procesy. Na druhou stranu lze v jeho úvahách spatřovat i podobnost s úvahami fenomenologickými, a tato podobnost je podle mého názoru ještě důležitější, přičemž se domnívám, že i Durkheim se tělu věnuje spíše veden onou druhou podobností<sup>13</sup> než prvou.

Přestože Durkheim vědomí definuje jako samostatnou entitu, přesto řeší jeho vztah k fyzickému. Z vlastní zkušenosti totiž víme, že mezi fyzickými a psychickými fakty existuje

---

<sup>11</sup> Důkladněji vztah mezi duchem a pamětí a hmotou a pamětí zpracovává např. Aurelius Augustinus (Vyznání, kniha X. Ladislav Kuncíř, Praha 1926 ) a příp. podpůrné argumenty pro tvrzení, že vědomí získává paměť svůj rozměr, i Henri Bergson (Hmota a paměť, Oikoymenh, Praha 2003).

<sup>12</sup> Srov. Durkheim, E.: Sociologie a filosofie. Sociologické nakladatelství, Praha 1998, ISBN 80-85850-57-5, str. 30.

<sup>13</sup> Podobnost v myšlenkové rovině, shodnost v úvahách a v důrazech, nemám tím na mysli, že by si Durkheim o sobě říkal, že je fenomenolog.

souvztažnost: Samo dívání se do světa je doprovázeno tělesnými efekty, např. při pohledu na dům se člověku stahují oční svaly, vnímá určité pnutí ve svém těle, které mu umožňuje se na dům zaměřit, tj. např. se k němu otočit ap. Při vybavování domu ve vzpomínce má člověk tendenci provádět ty samé pohyby, zaostřovat očima ap. Vědomé akty navíc uvádějí do pohybu tělo, ať již tak, že svou vůlí pohybujeme končetinami, nebo bez vůle nevědomým přenosem našeho stresu do tělesného prožívání. Fyzické fakty naopak způsobují určité vědomé prožitky – sepnuté ruce vyvolávají v člověku myšlenku na modlitbu ap.

Můžeme ovšem tvrdit, že existuje přímá spojitost mezi fyzickými a psychickými fakty? Podle Durkheima není vztah mezi tělem a myšlenkami příliš přesný. Sepnuté ruce nás mohou upomenout na různé modlitby nebo i na něco zcela jiného. Vztah mezi tělem a vědomím má tudíž jen nejasnou, tj. nepřesnou podobu, jsou to nepřesné, rozmazané obrysy, jejichž smyslem ani není být zaostřený. Vědomí se s tělem<sup>14</sup> stýká jen v určité oblasti, tzn. při zpracování vjemů, při přemýšlení o nich, ale to již jen z určité části, se zvyšující se abstrakcí je ale podle Durkheima vzájemný vliv menší, abstraktnější myšlenky jsou stále méně a méně doprovázeny fyzickými pohyby. Vlastní smysl vědomí je nahlížen jako bytí v samostatnosti a nezávislosti na fyzických faktech.

Svět psychických faktů tvoří soustavu, jež ovlivňuje sebe samu, je neredukovatelná na jednodušší fyzické elementy, byť je její existence jimi doprovázena. Toto doprovázení se ovšem odehrává tím způsobem, že ve vzpomínání vzpomínané nabývá fyzické podoby, tzn. lze při vzpomínání rozeznat tyto základní fyzické elementy, při vzpomínce na dům má představa určitý geometrický rozvrh, perspektivu, materiální efekt, jež se např. při představě domu vztahuje k představovanému domu z hlediska fyzických vlastností, ovšem všechny tyto fyzické vlastnosti existují v závislosti na vzpomínání a představování a mohou být uvnitř těchto celků modifikovány a změněny, aniž by tím sama vlastnost představování utrpěla<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Hovoříme-li zde o těle, máme na mysli naše základní prožívání těla jako něčeho fyzického, hmatatelného, tj. zatím nehovoříme o těle ve fenomenologickém smyslu (tzn. po redukci, kde tělo může nabývat i jiných forem a nemusí být ani uzavřeno do podoby, v níž ji je člověk průměrně zvyklý vnímat.)

<sup>15</sup> jako částečně vhodné připodobnění se jeví voda – je složená z atomu vodíku a kyslíku. Oba tyto atomy mají samostatně určité vlastnosti, ovšem při jejich spojení se vlastnostu radikálně mění – vznikne kapalná voda, jež se fyzikálně chová zcela jinak než plyny. Zároveň sama vlastnost kapalnosti přímo bezprostředně nevyplývá ani z atomu vodíku, ani kyslíku – jedná se o změnu kvality. Obdobně jednotlivé buňky v lidském těle nejsou nadány vědomím, ovšem určitá souhra buněk může být doprovázena vznikem nové kvality – vědomí.

#### 2.1.4. Psychické fakty a fakty sociální

Vztah mezi fakty sociálními a fakty psychickými a fakty psychickými s fyzickými pojímá Durkheim jako vztah analogický. Předměty vědomí existující i mimo oblast vědomí jsou základem pro přemýšlení o možnosti existence sociálních faktů. V tomto pojetí myšlenky existují nezávisle na jednotlivých vědomích a společně vytvářejí sociální agregát, jež je na jednotlivých vědomích nezávislý (stejně jako je psychický fakt nezávislý na fyzických faktech, byť se pomocí nich projevuje), ovšem jen v jednotlivých vědomích se projevuje.<sup>16</sup>

Sociální fakt vůči psychickému, stejně jako psychický vůči fyzickému, je ve vztahu relativní nezávislosti, čímž se může chovat i proti vůli konkrétního jednotlivého vědomí. Durkheim tuto vlastnost označuje jako společenský tlak<sup>17</sup>. Pro pochopení toho, čím je tento společenský tlak, se opět můžeme analogicky inspirovat již ve výše uvedených úvahách o vztahu psychického a fyzického faktu. Společenský tlak obvykle není, i když může být, tlakem ve smyslu vyvíjení síly, jímž by se násilně zaváděl vnější řád do nezávislého vědomí. Společenský tlak má ve vztahu k psychickému vlastnosti spíše pořádkující, stejně jako fyzický fakt existuje v tom psychickém, jenž mu tvoří jakýsi „podklad“<sup>18</sup>. Většina psychologických faktů si proto ani žádného tlaku či násilí nevšimne, jelikož je uspořádána přirozenou pořádkující vlastností sociálních faktů. Proto Durkheim může tvrdit, že není nucen mluvit se svými krajany francouzsky, ani užívat zákonných mincí, ale je nemožné, aby konal jinak.<sup>19</sup>

Jelikož je sociologický fakt pořádkujícím pro fakty psychologické, je vědomí hříčkou klamu, když si namlouvá, že vytvořilo něco, co se mu ve skutečnosti vnutilo zvenku.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> „Abychom se dozvěděli, čím tato výslednice je, musíme vzít v úvahu sociální agregát jako celek. To on myslí, cítí, chce, přestože může chtít, myslet, cítit a konat jen prostřednictvím jednotlivých vědomí.“ Durkheim, E.: Sociologie a filosofie. Sociologické nakladatelství, Praha 1998, ISBN 80-85850-57-5, str. 40.

<sup>17</sup> Srov. Durkheim, E.: Pravidla sociologické metody. Orbis, Praha 1926, str. 36.

<sup>18</sup> Srov. kap. 2.1.3. – jelikož fyzické fakty existují mimo jiné ve vzpomínání, v představách, lze tvrdit, že jako představované fakty existují díky vzpomínání, tj. faktům psychickým. Pojato celkově lze všeobecně těžko uchopit jakýkoli fyzický fakt, i ten vnímaný, bez účasti psychologického faktu.

<sup>19</sup> Srov.: „Průmyslníku nic nebrání, aby pracoval metodami předminulého století, ale učiní-li tak, jistě se zničí.“ Durkheim, E.: Sociologie a filosofie. Sociologické nakladatelství, Praha 1998, ISBN 80-85850-57-5, str. 37.

<sup>20</sup> Srov. Durkheim, E.: Sociologie a filosofie. Sociologické nakladatelství, Praha 1998, ISBN 80-85850-57-5, str. 39. Srov. také tamtéž, str. 43: „Chvějí-li se všechna srdce souhlasně, není to následkem shody spontánní a předem určené; je to proto, že táž síla jimi pohybuje stejným směrem. Každý je unášen všemi.“

### **2.1.5. Shrnutí a doplnění Durkheimovo pojetí existence sociálních faktů; vědomí jakožto časové vědomí**

Z hlediska realizace všech základních konstitutivních komponent našeho vědomého života působí Durkheimovo pojetí jako emanační<sup>21</sup>. Sociální realita je utvořena jednotlivými komponentami, sociálními fakty, ovšem tyto se mohou projevovat jen v jednotlivých vědomích. V jejich rámci zase existují fyzické fakty.

K problému, čím vědomí vlastně je (resp. může být), se dostaneme v dalším průběhu práce. Nyní si ovšem můžeme nastínit ty základní prvky, které již nyní do situace vnáší problém. Pokud sociální fakty existují jako jakési vzájemně propojené sítě myšlenek, které ale potřebují k tomu, aby byly, formu vědomí, tj. také psychických faktů, pak vědomí vznikají nutně a přirozeně v důsledku existence sociálního faktu. Ze své zkušenosti ovšem víme, že vědomí nejsou vždy aktuálně úplně všude, kde jsou jejich starší psychické fakty (tj. paměť). Musíme tudíž buď přijmout závěr, že sociální fakty se s psychickými plně nekryjí, nebo akceptovat myšlenku, že tam, kde končí aktuální vědomí, začíná nějaké jiné, cizí aktuální vědomí, které se také „dívá“, tj. prožívá a realizuje sociální fakty v jejich úplnosti.

Pokud bychom ovšem přijali takové řešení, stáli bychom před dalším problémem – v čem by se lišila kvalita psychických a sociálních faktů? Pokud by rozsah vědomí plně splýval s rozsahem reality sociálních faktů, pak by vědomí nemělo odlišný charakter a museli bychom jeden z prvků vyloučit occamovo břitvou.

Podle mého názoru, chceme-li udržet premisy a nedojít k nepřijatelnému závěru, budeme muset nahlédnout vědomí a psychologické fakty modifikovaným způsobem. Chceme-li vysvětlit vztah vědomí, které část psychologických faktů přesouvá do oblasti zapomnění, tzn. od sociálních faktů se odlišuje právě přinejmenším tím, že „všude není“, pak musíme nahlédnout vědomí jako vědomí heterogenní, časové. Časovost vědomí je to, co umožňuje existenci sociálního rozměru skutečnosti. Heterogennost dvojic já – ty a minulost – budoucnost jsou dvě strany téže mince.

Tím však zatím zdaleka není vyřešena otázka po vztahu vědomí, psychických a sociálních faktů. Existuje i alternativa, jež by sociální realitu v její ontologické samostatnosti, ba primárnosti vůbec neuznávala.

---

<sup>21</sup> Emanáční pojetí bytí srov. např. Plótinós: O klidu. Petr Rezek, Praha 1997. ISBN 80-86027-06-6.



## 2.2. Sociální fakt bez ontologické samostatnosti

V předchozí části jsme si definovali sociální fakt jako ontologicky samostatnou entitu, a nyní v souladu s metodologií uvedenou v úvodu práce, doplníme tento obraz sociálního faktu ještě o pojetí v jeho ontologické nesamostatnosti. Postupovat bychom mohli opět od epifenomenalismu a důrazu na fyzické fakty, ovšem užití occamovy břitvy v Durkheimovo pojetí je v tomto případě natolik úspěšné, že opětovné řešení tohoto problému můžeme opustit. Spočíváme již na stanovisku, že vědomí přeci jenom jest samostatné a projevuje se vlastnostmi, jež bezprostředně nelze hledat ve fyzických faktech. Oslabení sociálních faktů musí proto spočívat ve vlastnosti psychologických faktů či vědomí.

První model vztahu sociálních faktů a vědomí může být inspirován C. G. Jungem. Sociální fakty by měly postavení Jungovo archetypů. Otázkou ovšem zůstává, kdo má při síle archetypů ve vztahu onen hledaný primát – zda silnější postavení není zachováno na straně archetypů.

Druhý model vychází z čisté negace modelů předchozích – odmítá sociální vliv archetypů a zároveň i Durkheimovu představu sociálních faktů jako agregátu všech psychických faktů.

### 2.2.2. Vztah sociálních a psychických faktů inspirovaný C. G. Jungem

Archetypy v Jungově teorii představují základní<sup>22</sup> typy, kolem nichž se v určité ontologické vzdálenosti pohybují obsahy vědomí, tj. psychické fakty. Archetyp sám o sobě nikdy nemůže být v čisté podobě nahlédnut, ovšem představuje duševní oblast, k níž mají tendenci psychické fakty směřovat a podle ní se i uspořádávat. Existují různé archetypy, stejně jako existují různé Platónovy ideje, ovšem byť i archetypy mohou vytvářet hierarchie, není prvotním archetypem Dobro ani Jedno.<sup>23</sup> To je významný detail této teorie, neboť na

---

<sup>22</sup> Z řeckého Arché = počátek, princip. Jen jako zajímavost lze dodat, že pojem si podle svých slov Jung vypůjčil u sv. Augustina. K definici srov. např. Jung, C. G.: Analytická psychologie. Academia, Praha 1993. ISBN 80-200-0480-7, str. 49.

<sup>23</sup> Byl bych i velmi opatrný prohlásit za primární nejvyšší archetyp Das Selbst, PraJá, byť v populárně naučných knihách o Jungovy to občas bývá zmiňováno. Srov. ale: Nejčastěji to dělá dojem, jako by osobní psyché fascinovaná a ustrašená zároveň, obíhala kolem tohoto středu, stále prchala, a přece se vracela stále blíže. Nechci nějak zavdat podnět k nedorozumění, že snad mám nějaké poznatky o podstatě „středu“; ono centrum je naprosto nepoznatelné, a proto pouze symbolicky vyjádřitelné svou fenomenologií, jak tomu ostatně je s každým objektem zkušenosti.“ Jung, C. G.: Výbor z díla, sv.V., Snové symboly individuálního procesu. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 1999. SBN 80-85880-19-9, str. 266.

rozdíl od Platóna se Jungovy archetypy daleko více „odehrávají“<sup>24</sup> na poli psyché a mohou zosobňovat i zlo, které není pojímáno jako privace dobra.<sup>25</sup> Archetypy mohou člověka dohnat až k zničení sebe sama, přičemž takové sebezničení ani nemusí přinášet pocit uspokojení jako Platónovi přináší služba ideji Dobra.<sup>26</sup>

Archetyp naopak zabezpečuje realizaci základních psychických forem jako je Matka<sup>27</sup>, Já, Stařec nebo Mudrc a tím se i projevuje jeho sociální funkce. Základní metoda poznání archetypů je empirická. Vědomí může pozorovat sebe samo a své tendence soustředit se na určitá ohniska, jež jsou potom interpretována jako archetypy. Může také nahlížet, že i jiná vědomí mají obdobné tendence.

Podobným způsobem tudíž může být vystavěna teorie existence sociálních faktů – byly by to body v psychice člověka, ke kterým by měla psychika tendenci směřovat, ovšem o jejichž reálné existenci bychom mohli dokonce pochybovat – žádný sociální fakt sám o sobě by nemusel být. Základní ontologickou funkcí si ponechává psyché – jediné psychické fakty jsou to, co jest, a fakty sociální by byly jen jejich matným stínem.

Vědomí by mohlo existovat i zcela nezávisle na sociálních faktech, tendence k představám, jež jsou obecné a vyskytují se u ostatních vědomí, by mohly být pouze vrozenými vlastnostmi, jež by se ale nemusely s podobnými vlastnostmi jiných vědomí překrývat dokonale – toto nepřekrývání by bylo i příčinou nesouladu oblastí sociálních faktů jednotlivých vědomí, a tím i příčinou sociálních nesouladů.

---

<sup>24</sup> Jelikož je archetyp sám o sobě neuchopitelný, archetypy se skutečně mohou realizovat toliko svým „odehráváním“ v individuální psyché.

<sup>25</sup> Srov. C.G. Jung: Výbor z díla IV. Obraz člověka a obraz Boha. Odpověď na Jóba. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 2001. ISBN 80-85880-11-3. Jung se zde zabývá otázkou původu zla a zastává názor, že Bůh jako všemocná bytost se před člověkem nemůže zbavit odpovědnosti za zlo únikem do teorie o privaci dobra. Toto uvědomění člověka považuje za základ sebeproměny jeho vědomí, jež později umožní zrození Krista.

<sup>26</sup> Srov. např. Platón: Faidón 114d.

<sup>27</sup> Pro představu dvojité podstaty archetypů jen uvedu, že např. archetyp Matky nemusí být jen zosobnění hodné maminky, Jung popisuje i zcela nezapříčiněný výskyt strachu malých dětí, které věřily, že jejich matka je čarodějnice chtějící je sežrat. Srov. Jung, C. G.: Výbor z díla VIII., Hrdina a archetyp matky. . Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 2009. ISBN 978-80-85880-59-5, str. 221 a 331. Srov. i „Vynoření archetypů má totiž vysloveně numinózní charakter, který musíme označit ne-li jako magický, pak přímo jako duchovní. ..ovšem efekt není jednoznačný. Může být léčivý nebo ničivý, ale indiferentní není nikdy, přirozeně za předpokladu jistého stupně zřetelnosti.“ Jung, C. G.: Výbor z díla II., Archetypy a nevědomí. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 1997. ISBN 80-85880-16-4, str. 62.

### 2.2.3. Individuální vědomí a paměť

Vědomí, jež jsme si v předchozí kapitole představili, je vědomí vyznačující se výrazněji větší individualitou, než je tomu v případě Durkheimovy představy vědomí uspořádaného sociálními fakty. Jak však takové vědomí odolá otázce, jež Durkheima vedla k přijetí myšlenky, že sociální fakty reálně existují? Touto otázkou je otázka po paměti vědomí.

V předchozí kapitole bylo navrženo, že vědomí, aby mohlo existovat nezávisle na sociálních faktech a zároveň se alespoň v části<sup>28</sup> shodovat s vědomími dalšími, má v sobě oblasti (nějakým způsobem „zvýrazněné“ psychické fakty), k nimž má společně s dalšími vědomími tendenci směřovat, vrozené.

Je ovšem možné takové představy podsouvat do tohoto modelu, aniž by nepřestal být modelem zdůrazňujícím nezávislost psychických faktů na fyzických? A existuje ještě jiná alternativa pro vysvětlení, odkud se shodné tendence ke shodnému směřování vědomí berou?

Pokud totiž vědomí mají společné, resp. velmi podobné, psychické fakty, jež jako určité konstanty psychického života umožňují komunikaci, tj. sociální život, s dalšími vědomími, pak vzhledem k množství vědomí můžeme předpokládat, že nejde o výskyt náhodný, nýbrž je něčím ovlivňován. Musíme proto předpokládat, že existuje nějaká forma paměti, která způsobuje, že vědomí vznikají takto podobně. Nemůžeme zároveň předpokládat, že taková paměť je uchována v samotných psychických faktech – jelikož je vědomí individuální, jeho psychické fakty nemohou být samy sebou nuceny podobat se faktům v jiných vědomích. Zůstává nám proto jen alternativa, že tato paměť je uchována ve faktech fyzických či sociálních.

Přijmeme-li první alternativu a připustíme-li, že tato paměť je způsobována fyzickými fakty, vrátíme se ovšem částečně zpět k Durkheimovým úvahám a argumentaci, jež uchování paměti fyzickými fakty vylučovala. Můžeme se však pokusit na tomto místě Durkheimův argument<sup>29</sup> odmítnout a pokusit se rozvinout dříve odmítnutou alternativu předpokládající existenci dvou pamětí.

Vědomí by v ní bylo nadáno svou vlastní („vnitřní“) pamětí, jež by byla uchována ve formě psychických faktů. Dále by ovšem mělo vztah i k další („externí“) paměti, jež by byla uložena ve fyzických faktech<sup>30</sup> a jež by působila „archetypálně“, tj. vytvářela by body či

---

<sup>28</sup> A přiznejme si, že ona část shody není v lidském životě v moderní společnosti při tak rozsáhlé dělbě práce a všeobecně rozšířeném sdílení informací malá.

<sup>29</sup> Srov. kap. 2.1.2.

<sup>30</sup> tj. např. v mozku

mantinely ovlivňující pohyb psychických faktů uvnitř vlastní paměti. V individuálních případech by vědomí ve své vlastní paměti mohlo překročit hranice ukládané jí paměti externí, ale přesto by měl pohyb vědomí ve své vlastní paměti charakter pohybu chaotického<sup>31</sup>.

Vědomí by v základních limitách bylo ovlivňováno fyzickými fakty, ovšem s těmi by se nikdy nemohlo přímo setkat. Vzpomeňme si na výše uvedený Durkheimův argument spočívající v otázce, jak by vědomí mohlo vědět, že se se zapomenutým psychickým faktem již dříve setkalo, kdyby nemělo vlastní paměť. Obdobně by se ani nyní vědomí a psychické fakty nemohly setkat s externí pamětí přímo, ale byly by jí limitovány. To by mimo jiné vysvětlovalo, proč vědomí nemůže spatřit a uchopit čistý archetyp.

#### **2.2.4. Původ externí paměti**

Přes počáteční skepsi vůči myšlence dvojí paměti vyjádřené v kapitole 2.1.2. jsme v předchozím oddílu dospěli k závěru, že ve skutečnosti může být tato myšlenka funkční, a dokáže dokonce vysvětlit některé jevy (proč jsou vědomím neuchopitelné sociální fakty). Zaměřme se ovšem na celý argument detailněji a zrekapitulujme si jej.

Vědomí nečerpá paměťové informace, jež se v něm poté odehrávají jako psychické fakty, pouze ze své vlastní paměti, jež tvoří rozměr vědomí, nýbrž je ještě ve svém rozměru limitováno externí pamětí, jež vytváří základní podobu, kterou přebírají psychické fakty. Tím vzniká možnost komunikace mezi vědomími.

Vypovídá však tento argument skutečně o tom, že vědomí je limitováno fyzickými fakty? Pokud bychom na takovou představu přistoupili, vrátili bychom se zpět k epifenomenalismu. Epifenomenalismus předpokládá, že vědomí je pouhý epifenomén, a tudíž podle něj lze ve skutečnosti celá záhada vědomí vysvětlit na úrovni fyzických faktů. Jestliže bychom opravdu přijali představu, že vědomí je limitováno fyzickým faktem, pak bychom jej právě v té oblasti, ve které je limitováno a která tvoří jeho atraktor, opět zredukovali na fyzický fakt.

---

<sup>31</sup> tj. pohybu s limitou, chaotický pohyb v matematickém smyslu je právě takový pohyb, který se drží určité limity (tzv. atraktor, příp. podivný atraktor), ovšem neobíhá po ní přesně, individuální případy se mohou od atraktoru i významně odchýlit. Srov. Gleick, J.: Chaos, vznik nové vědy. Ando Publishing, Brno 1996. ISBN 80-86047-04-0, str. 36. „Psychické procesy se proto chovají jako škála, podél které klouže vědomí. ...Toto klouzající vědomí je pro člověka dnešní doby naprosto charakteristické.“ Jung, C. G.: Výbor z díla II., Archetypy a nevědomí. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 1997. ISBN 80-85880-16-4, str. 64.

Naopak argumentovali-li bychom tak, že vědomí není zredukováno, neboť se své limity nikdy nedotýká a nesplývá s ní, zůstalo by záhadou, jak může ve fyzickém faktu vyčíst limitu např. v podobě Matky či Já, tj. přece jen určitých konkrétních psychických podob.

Na základě těchto úvah musíme dospět k názoru, že celý argument, byť se to tak ze začátku nemuselo jevit, neodkazuje k fyzickým faktům, nýbrž že odkazuje stejně jako Durkheimovy argumenty k faktům sociálním.

### **2.2.5. Tzv. negativní model psychické samostatnosti**

V našich úvahách doposud nebyla vyčerpána poslední úvaha, jež by reflektovala postavení psychických a sociálních faktů s ohledem na primární a nezávislé postavení faktů psychických. Tento model by vycházel z předpokladu, že vědomí je naprosto nezávislou entitou nemající žádné spojení se sociálními fakty („negativní“ model). Prodlévá ve své absolutní svobodě, nejvýše se zaobírá věcmi v oblasti fyzických faktů<sup>32</sup>.

Zůstává otázkou, zda každé takové vědomí existovalo by zcela osamoceně či zda by bylo schopno komunikovat s vědomími dalšími. V předchozí kapitole jsme byli svými úvahami vedeni k tvrzení, že výskyt mnoha vědomí, jež jsou spolu schopné komunikovat, není náhodný a hledali jsme příčinu, jež by byla schopna zároveň udržet vědomí nezávislým a současně schopným se dorozumívat s ostatními vědomími. Při vůli udržet vědomí v nezávislosti na sociálních faktech se nám takový pokus jevil jako neúspěšný.

Nyní prozkoumáme možnost, jež by nám mohla pomoci vysvětlit, jak by bylo možné udržet vědomí zcela nezávislé a přesto by se mohlo pozorovateli (jímž by mohlo být jakékoli vědomí uvnitř experimentu) zdát, že komunikuje s dalšími vědomími. Touto možností by bylo napadnout předpoklad, jež byl v předchozí kapitole přijat jako samozřejmost, totiž že výskyt mnoha vědomí se stejnými vlastnostmi není náhodný.

Předpokládejme naopak, že takový výskyt zcela náhodný je. Jednalo by se o náhodně vzniklá vědomí s náhodnými vlastnostmi, jež by se náhodně shodovaly s jinými náhodnými vlastnostmi jiných vědomí. Taková soustava by nemusela být řízena žádným pravidlem, a

---

<sup>32</sup> Inspirací pro toto vědomí by mohlo být Descartovo cogito jako čisté myšlení. Detailnější popis viz kapitolu 3.1., kde se problému vědomí, resp. čistého vědomí a cogita budeme zabývat v souvislosti se vztahem k sociálním faktům. Toto od nejistých nahodilostí očištěné vědomí zakládá ukázkový příklad pro vytvoření subjekt-objektového vnímání světa, a proto je toto vědomí i ideálním příkladem pro popis spojení tohoto vědomí primárně s fyzickými fakty. Srov. VI. meditaci o první filosofii (De rerum materialium existentia et reali mentis a corpore discretionem), in: Descartes, R.: Meditationes de prima philosophia. OIKOYMENH, Praha 2001. ISBN 80-7298-036-X, str. 100n.

tudíž by byla i nesmyslná otázka, co je příčinou podobnosti vědomí, zda fyzické či sociální fakty. Kromě těchto vědomí by existovala nespočetná řada dalších vědomí, stejně svobodných a nezávislých, lišících se ovšem ve svých vlastnostech od všech ostatních vědomí do té míry, že by existovali jen osamoceně jako do sebe uzavřené monády. Pokud bychom připustili předpoklad, že vesmír je nekonečný a existuje v něm nekonečné množství možností, mohli bychom tuto alternativu připustit<sup>33</sup> – to, co by se běžnému pozorovateli zdálo jako kauzalita, bylo by dílo náhody a vědomí by byla zcela závislá jen sama na sobě.

Na druhou stranu lze ovšem dané tvrzení interpretovat i ve prospěch sociálních faktů, a uvidíme, že v jejich prospěch hovoří velmi výrazně. Pokud se některá vědomí na rozdíl od jiných vyskytují zcela náhodně ve vztazích k jiným, ve skutečnosti tyto vztahy můžeme jako sociální fakty interpretovat. Ani u Durkheimových sociálních faktů nemusíme předpokládat jejich nutnou příčinu – tu jsme naopak potřebovali nalézt v případě, chtěli-li jsme vysvětlit, jak je možné udržet vědomí relativně nezávislé a zároveň vysvětlit, jak je bez sociálních faktů možné sociální vědomí. Nezávislá vědomí bez nutné příčiny pro shodné společné vlastnosti nemohou být nadřazená sociálním faktům a sociální fakty mohou existovat vedle nich s ontologicky stejnou platností jako u Durkheima. Pokud tvrdíme, že existuje skupina vědomí, jež jsou ve vzájemných vztazích a jež mají obdobné vlastnosti, pak tyto vztahy sociálními fakty jsou – a sama výpověď o existenci skupiny vědomí se stejnými vlastnostmi je sociálním faktem, jež má pořádací vlastnost.<sup>34</sup>

Na základě těchto úvah můžeme předpokládat, že jediná alternativa skutečně efektivně vylučující samostatnost sociálních faktů, je pouze do sebe uzavřené vědomí bez dalších vztahů k vědomím jiným.

### **2.3. Shrnutí poznatků o sociálních faktech**

---

<sup>33</sup> Inspirací pro tyto úvahy můžeme vidět u Davida Lewise a jeho teorie možných světů. Lewis ve své teorii předpokládá, že existuje nekonečně velmi podobných světů, jež se vůči sobě navzájem nacházejí ve vztahu možnost – aktualita. Vědomí si svým „rozhodováním“ volí, který možný svět aktualizují. Zároveň ovšem existuje nekonečné množství vědomí, které se v aktuálním okamžiku rozhodnou jinak. Tím je zrušena kauzalita a nutnost ve smyslu přírodního zákona. Srov. Lewis, D.: *On the Plurality of Worlds*. Blackwell Publishing 2001, str. 92

<sup>34</sup> Pokud bychom chtěli vyloučit, že daná výpověď pořádá psychické fakty, jako je pořádá i sociální fakt, museli bychom uvažovat jen čistá, osamělá, do svého světa uzavřená vědomí; jakákoli výpověď vědomí mezi sebou srovnávající je tudíž již sociálním faktem.

Smyslem této kapitoly bylo popsat jednotlivé přístupy teorií o podstatě sociálních faktů. První její část se věnovala rozboru „základního“ náhledu na sociální fakty, tak jak jej rozvinul Émile Durkheim. V něm byly sociální fakty představeny jako samostatné, nezávislé entity, které uspořádávají existenci psychických, a skrze ně i fyzických, faktů. Argumentačně byly vyloučeny teorie předpokládající, že psychické fakty jsou pouhým odrazem faktů fyzických, a tím i analogické tvrzení o vztahu mezi fakty sociálními a psychickými, resp. fyzickými.

Druhá část práce se věnovala alternativním teoriím inspirovaným převážně teoriemi C. G. Junga a Reného Descarta. První z nich vysvětluje sociální fakty jako nesamostatné entity závislé na vědomí. Problém však nastal při hledání odpovědi na otázku, co je příčinou, že jednotlivé vědomí mají společně sdílené vlastnosti. Odpověď vedoucí směrem k fyzickým faktům se ukázala jako nedostatečná, což vedlo k závěru, že i tato teorie odkazuje k sociálním faktům reálně existujícím.

Poslední přístup předpokládal naopak pouze náhodnou shodu mezi vědomími. V průběhu argumentace se ale ukázalo, že právě absence nutnosti, jež by shodu u nezávislého vědomí vyvolávala, zbavuje vědomí jeho nezávislosti a nadřazenosti nad sociálními fakty, čímž sociální fakty získaly obdobné postavení jako v Durkheimově teorii.

## 3.0 Idea fenomenologie a sociální fakty

V předchozí kapitole jsme si definovali základní přístupy k sociálním faktům, a to jak z hlediska možnosti, resp. nutnosti jejich ontologické samostatnosti, tak i z hlediska jejich možného vztahu nesamostatnosti a podřízenosti vůči faktům psychickým.

V této kapitole budeme naši pozornost směřovat k důkladnější prohlídce vědomí. Především se zaměříme na jeho ne zcela přesně reflektovanou a nevyjasněnou pozici, jež zaujímal ve všech dříve zmíněných modelech. Inspiraci pro tuto reflexi získáme u Husserlových úvah o krizi věd a jeho založení nové fenomenologické vědy jako vědy zkoumající akty vědomí z hlediska jejich vztahu k okolní realitě.

### 3.1. Problém postavení vědomí v teoriích o sociálních faktech

Doposud ve všech úvahách, jimiž jsme se zabývali, jsme na základě inspirace Durkheimovými úvahami rozlišovali tři skupiny faktů, s nimiž se setkáváme a jež se zdají být pro uvažování o sociálních faktech relevantní: Fyzické – psychické – sociální fakty. V tuto chvíli opustíme úvahy o jejich vzájemných vztazích a věnujme se klíčovému problému, jímž jest nevyjasněné postavení vědomí ve všech modelech těchto vztahů.

Naše další zkoumání stojí na otázce, zda vědomí a psychické fakty, tak jak o nich hovoří Durkheim, splývají či nikoliv. Nejprve je totiž hovořeno výhradně o diferencích mezi fyzickými a psychickými fakty s cílem dokázat nezávislost vědomí na fyzických faktech. Potud můžeme i tvrdit, že vědomí splývá s pojmem psychický fakt. V okamžiku, kdy se však dostáváme k argumentaci o paměti jako psychických faktech, vědomí s psychickými fakty v jistém smyslu již tolik nesplývá – psychické fakty mnohem více vystupují jako předměty vědomí, byť jsou stále jeho kvalitou; hovoříme o nich jako o faktech zvláštní kvality, jež nejsou totožné s fakty fyzickými, ale lze je i zapomenout, takže je nelze zcela ztotožnit ani s obvyklou ideou vědomí, tj. fakty, o kterých nevíme, obvykle nejsme ochotni považovat za součást našeho vědomí, tj. za to, čeho jsme si vědomi. Tato zvláštní situace psychického



života, tj. prostá možnost zapomínání, nás tudíž přivádí k rozlišování mezi psychickými fakty a vědomím ve smyslu cogito.

### 3.1.2. Založení myšlení o cogitu inspirované René Descartem

Problém rozlišování mezi cogito a ostatními psychickými fakty<sup>35</sup> můžeme nejlépe nastínit pomocí Descartových úvah o první filosofii. V nich se Descartes ptá, co je základem všeho jeho poznání, co je natolik jasné a zřetelné, že i kdyby „se jej snažil oklamat nějaký démon“, přesto by toto poznání bylo nanejvýš jisté, takže by o něm nešlo rozumně pochybovat.

A poté, co se Descartes vypravil do radikální skepse<sup>36</sup>, přichází ke zjištění, že jediné, o čem se nedá pochybovat, je to, že i když pochybuje, je to právě on, kdo pochybuje; tj. když myslí, je to on, kdo myslí<sup>37</sup>, a tím i je<sup>38</sup>.

Můžeme se ovšem ptát, jak široce je toto myšlení pojato: Je toto cogito vším, s čím se spojuje, tj. je myšlení proměnou samotné psýché, takže ta v různých činnostech nabývá nových tvarů, a tyto tvary uchovává také v jistotě? Tj. je to, co vědomí myslí, samo tímto vědomím, a tím také nezpochybnitelné? Pro Descarta nikoli. Jednotlivé obsahy vědomí odsouvá při svém tázání po jistotě jako nezřetelné, ba mnohdy nezřetelnější než fyzické předměty. Vědomí se podle něj dokáže dopustit během myšlení řady omylů – myslí si, že vnímá ideu padesátiúhelníku, ale ve skutečnosti žádnou zřetelnou ideou padesátiúhelníku nadáno není<sup>39</sup>. A obdobně je to i s dalšími psychickými stavy. Na vědomé obsahy proto podle Descarta není možné se spoléhat a všechny psychické fakty kromě cogito jsou na základě této logiky odsunuty stranou. Jediné, na co se můžeme spolehnout, je fakt, že díky

---

<sup>35</sup> resp. cogito a vším ostatním

<sup>36</sup> Srov. Descartes, R.: *Meditationes de prima philosophia*. OIKOYMENH, Praha 2001. ISBN 80-7298-036-X, *Meditationum prima*, str. 28n.

<sup>37</sup> cogitare = myslet

<sup>38</sup> „Sed est deceptor nescio quid, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit...pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profetur, vel mente concipitur, necessario esse verum.“ Descartes, R.: *Meditationes de prima philosophia*. OIKOYMENH, Praha 2001. ISBN 80-7298-036-X, *Meditationum secunda*, str. 38.

<sup>39</sup> Srov. Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*. OIKOYMENH, Praha 2003, str. 66.

cogitu má vědomí jistotu o své existenci<sup>40</sup>. Tímto postupem ve vědomí vznikají, resp. se potvrzují, dvě kategorie věcí: cogito jako čistý akt vědomí, a vše ostatní. Cogito se zde ustaluje jako vlastnost vědomí „bytí si vědom“, ovšem bez vztahu ke konkrétnímu obsahu.

Domnívám se, že pokud docházelo k nevyjasněnému rozlišování mezi vědomím a psychickými fakty při zkoumání faktů sociálních, pak jsme měli na mysli při používání slova „vědomí“ na mysli tu vlastnost psyché, kterou jsme právě definovali jako „cogito“, zatímco pod pojmem psychický fakt byla myšlena ta vlastnost vědomí, jež má schopnost nechat obsahy ztrácat se z vědomí, resp. tyto ztrácející se obsahy samé.

Jelikož jsme si právě lépe ověřili reálnou existenci problematického bodu při rozlišování vědomí a psychických faktů, budeme se muset v dalším průběhu práce zaměřit i na další alternativy tohoto vztahu a prozkoumat vztah vědomí i k dalším dvěma skupinám faktů, o nichž jsme hovořili – fyzickým a sociálním. Abychom toho dosáhli, zaměříme se nejprve na Husserlovy úvahy o základech poznání.

### **3.2. Základní Husserlovy úvahy o vztahu vědomí a poznání**

V předchozí části práce jsme potvrdili problematické rozlišení vědomí a psychických faktů. Jelikož se na základě Descartových úvah ukázalo, že proti sobě můžeme stavět vědomí a psychické fakty, a vytvářet tak subjekt-objektovou figuru, díky Durkheimově struktuře fyzické fakty-psychické fakty-sociální fakty při výstavbě teorie o sociálních faktech je touto problematičností zasažena celá tato struktura, neboť nevyjasněnost pojmu vědomí zasáhne i pojem sociálních a fyzických faktů. Obrátíme proto nyní svou pozornost k Husserlovým úvahám o vztahu vědomí k předmětům poznání, neboť Durkheimova konstrukce se zdá v tuto chvíli být zpochybněna právě vztahem k vědomí ve formě cogito, jež jakožto myšlení a nazírání předmětných obsahů má k poznání výsadní vztah. Neboť není celá konstrukce existence sociálních faktů oním přirozeným náhledem vědy, který sice přináší nové a nové objevy, sám však stojí na nepodložených základech?<sup>41</sup> Domnívám se, že vystavení teorie

---

<sup>40</sup> Descartes se domnívá, že ani představivost není esenciální vlastností vědomí; tou je pouze čistá chápavost. Tuto skutečnost dokládá i Descartův výrok „...oné síly, která je ve mně, nakolik se různí od síly chápat, není třeba k mé essenci, tj. k essenci mé mysli: neboť i kdybych ji neměl, zůstal bych bezpochyby tím, kým jsem nyní, a z toho snad plyne, že závisí na nějaké ode mne odlišné věci.“ Srov. Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*. OIKOYMENH, Praha 2003, str. 66. Také srov. Descartes, R.: *Responsiones AT V*, str. 162.

<sup>41</sup> „Přirozený postoj ducha se ještě nestará o kritiku poznání. V přirozeném postoji ducha se v nazírání a myšlení obracíme k věcem, jež jsou nám vždy a samozřejmě dány, byť různými způsoby...věc je tu mezi jinými věcmi,

sociálních faktů jakožto duchovědné teorie Husserlovým úvahám je v tomto případě nejvýše namístě. I Husserl totiž své prvotní úvahy směřuje k problému s existencí cogito.

### 3.2.2. Cogito jako základ poznání

Každá věda se zabývá oblastí svého výzkumu a má definované předměty svého poznání. Povětšinou neřeší možnost vědomí takové poznání realizovat, a přesto, všímá si Husserl, nemůžeme hovořit o poznání, tudíž i o možnosti jakékoli vědy, aniž bychom zároveň neřešili vztah vědomí k předmětům poznání. Zodpovězení takové otázky, pokud si věda dává za cíl vážné<sup>42</sup> poznávání skutečnosti, tak nelze vyloučit argumenty, že např. předmět matematiky či biologie nesouvisí primárně s vědomím, a tudíž teorie není nevyřčenými předpoklady o vědomí nijak dotčena<sup>43</sup>. Povětšinou se zdá být takový argument platný, výzkumné metody totiž kladou na experimenty především nároky reprodukovatelnosti, tj. mělo by být možno experiment za konstantních podmínek reprodukovat<sup>44</sup>, a tím se stále znovu přesvědčovat o pravdivosti premis a dedukcí experimentálním ověřením kauzální spojitosti. Vědomí zdá se být obvykle tohoto dokazování stranou, předpokládá se jako objektivní pozorovatel, který není s předmětem spojen a který do objektivně daného experimentu ani nemá zasahovat. Výzkumníci tak prakticky dokazují, že považují své vědomí za odtržené od předmětů poznání, proces vědomého zaznamenávání experimentu se odehrává výhradně jako Descartovo cogito<sup>45</sup>. Jelikož je cogito zcela očištěné od představivosti, působí jako stále totéž, tj. jako čirý akt vnímání, nenarušený žádným dalším faktorem. Tato víra v cogito je tudíž příčinou, proč se nezdá jako relevantní problém vztahu vědomí a hlavních předmětů, které si ta či ona věda vytyčuje jako oblast svého poznání.

---

oduševněnými i neoduševněnými, uprostřed světa... a k tomuto světu se vztahují naše soudy.“ Husserl, E.: *Idea fenomenologie*. OIKOYMENH, Praha 2001. ISBN 80-7298-023-8, str. 25.

<sup>42</sup> Záměrně zde v této souvislosti neužívám pojmu „objektivní poznání“ - byť by zde namístě bylo, a zajisté by jej použil i Husserl – neboť objektivita a subjektivita bude záhy zpochybněna.

<sup>43</sup> Husserl takové „nedotčené teorie“ nazývá přímo „směsí instinktu a metody“ a pochybuje, zda takové poznání může být považováno za poznání světa v nejvyšším a jediném smyslu. Srov. Husserl, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Academia, Praha 1996. ISBN 80-200-0561-7, str. 61.

<sup>44</sup> Srov. např. „Aktuální přírodověda je během svého staletého ověřování rovněž tak ověřováním zvláštního druhu. Zvláštnost je v tom, že hypotéza zůstává přes své ověřování i nadále a provždy hypotézou. Ověřování (pro ni jedině myslitelné) je nekonečný proces ověřování...etc.“ Husserl, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Academia, Praha 1996. ISBN 80-200-0561-7, str. 62-63.

<sup>45</sup> definované v kap. 3.1.2.

### 3.2.3. Husserlova otázka po vztahu cogito a předmětů věd

Husserl se začal zabývat problémem postavení vztahu vědomí a předmětů věd zproblematizováním cogita, jenž spočíval v otázce, jak je vůbec poznání předmětů věd možné. Celý problém vyvstal právě akceptací ideje cogita – cogito jako jediná reálně imanentní danost je to, co je „uvnitř“ vědomí jako danost nejjistější<sup>46</sup>. Vše ostatní již takovou jistotu postrádá. Nachází se buď v oblasti reálných či imanentních transcendencí. Tak koneckonců i psychické fakty jsou mimo oblast reální imanence, a právě tento výrok vyjadřuje celkové zproblematizování teorie sociálních faktů<sup>47</sup>.

Otázka spočívá v úvaze, zda není i teorie sociálních faktů pouhou konstrukcí vědomí a zda celá oblast sociálních faktů není vnímána jako oblast sui generis, ovšem odtržená od životů jednotlivých vědomí. Celá paradoxnost spočívá právě v tom, zda lze vybudovat teorii o primátu sociálních faktů (a zatím jsme se o něm v předchozích úvahách především přesvědčovali jako o svého druhu nutnosti), když sociální fakty zároveň pořádají oblast života psychických faktů, o nichž jsme již zjistili, že jedním z jejich momentů je i existence cogita, jež samo svrchovanou nadřazenost sociálních faktů zpochybňuje, neboť prozatím stojí v celé trojí soustavě jako čtvrtý element. Jelikož na otázku, jak se předměty z transcendentní oblasti dostávají ke cogitu v reální imanenci, nelze při důsledném trvání na oddělenosti cogita, tj. při trvání na celé konstrukci světa a vztahu cogita a předmětů, odpovědět, zůstává tento paradox těžko řešitelný<sup>48</sup>.

### 3.2.4. Idea fenomenologické redukce a přeměna cogito

Husserl noetické problémy uvedené v předchozí podkapitole řeší originálně: ideou fenomenologické redukce. Prakticky navrhuje uzávorkovat všechny transcendentální danosti, o nichž vědomí nemá zřetelné rozlišení, a získat tím poznání dané absolutní samodaností fenoménů. Uzávorkováním totiž dochází k rozbití konstrukce světa, tak jak si ji vytváříme

---

<sup>46</sup> Srov. Husserl, E.: *Idea fenomenologie*. OIKOYMENH, Praha 2001. ISBN 80-7298-023-8., str. 42n.

<sup>47</sup> Srov. Husserl, E.: *Formální a transcendentální logika*. FILOSOFIA, Praha 2007. ISBN 978-80-7007-250-9, str. 249. Husserl vnímá rozdíl mezi transcendentálně fenomenologickou subjektivitou a psychologickou či psychofyzickou subjektivitou, „lidskou duší, lidskou osobou a společenstvím osob, s jejich prožitky v psychologickém smyslu, jež jsou součástí objektivního světa.“ Srov. ovšem znovu i Husserl, E.: *Idea fenomenologie*. OIKOYMENH, Praha 2001. ISBN 80-7298-023-8., str. 43.

<sup>48</sup> Srov. Husserl, E.: *Idea fenomenologie*. OIKOYMENH, Praha 2001. ISBN 80-7298-023-8, str. 39.

užíváním přirozeného nereflektovaného náhledu<sup>49</sup>. Prostor<sup>50</sup>, který se před vědomím zjevuje, je prostorem otevřeným, očištěným od předsudků a stereotypů, v nichž je vědomí obvykle uvězněno a do nichž rádo znovu sklouzává.

Pro naše zkoumání je důležité připomenout si, že i psychické fakty jsou součástí transcendentních daností – dochází tudíž i k jejich uzávorkování. Znamená to, že redukce neprobíhá způsobem, že by se reálně transcendentní předměty<sup>51</sup> redukovaly na psychickou oblast. Můžeme proto konstatovat, že čisté fenomény, které se vědomí zjevují po uzávorkování všech transcendentálií, jsou fenomény mimopsychického charakteru, a to v tom smyslu, v jakém jsme zvyklí uvažovat o psychické vrstvě jako o něčem, co náleží našemu „vnitřnímu“ vědomému životu, odděleného od okolní „vnější“ reality<sup>52</sup>.

Redukcí dochází tudíž i k přeměně cogito. Cogito nezůstává osamoceno ve sféře reálné imanence, jako tomu je v Descartově myšlení, kde cogito má podobu čisté chápavosti nespojené s ostatními psychickými fakty ani předměty objektivního světa<sup>53</sup>. Naopak fenomenologickou redukcí vědomí expanduje do světa. Je to ovšem svět, jež se před vědomím otevírá v čisté samodanosti<sup>54</sup>. Cogito se proměnilo v podstatný konstituent skutečnosti, můžeme dokonce říci, že díky své otevřenosti se dotýká transcendence.

Do takto pojaté teorie o vědomí přichází ovšem ještě další otázka: Můžeme zahlédnout transcendenci a spatřit otevřenost k bytí, a přesto má vědomí tendenci vracet se

---

<sup>49</sup> Srov. Husserl, E.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Academia, Praha 1996. ISBN 80-200-0561-7, str. 171n. a Husserl, E.: Idea fenomenologie. OIKOYMENH, Praha 2001. ISBN 80-7298-023-8., str. 43.

<sup>50</sup> Zde je vhodné zdůraznit, že mám na mysli duchovní prostor, nikoli prostor matematicko-fyzikální

<sup>51</sup> Předměty existující v přirozeném světě časoprostoru nezávisle na vědomí

<sup>52</sup> Těmito výrazy chci pouze nastínit onen „přirozený postoj“, o němž hovoří Husserl, např. by neplatil o Durkheimově psychickém faktu, jenž naopak pořádá fakty fyzické, a proto od nich nemůže být oddělen a je spíše entitou jiného řádu. Celý problém se ovšem netýká vztahu psychické a fyzické reality, ve které se jak Husserl, tak Durkheim mohou intencí poměrně shodovat, nýbrž vztahu psychické a sociální reality. Srov. např. Husserl, E.: Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. OIKOYMENH, Praha 2004. ISBN 80-7298-085-8, str. 62-63.

<sup>53</sup> resp. toto spojení je realizováno nejvýše ve formě occasionalismu, viz <http://de.wikipedia.org/wiki/Okkasionalismus>

<sup>54</sup> Srov. „Je to právě subjektivní apriori, které pro mne, myslícího, předchází bytí Boha a světa i vše, co je. Také Bůh je pro mne tím, čím je, z mého vlastního výkonu vědomí, ani od toho zde nesmím odvracet zrak ze strachu před domnělou blasfemií, nýbrž musím ten problém vidět...také zde výkon vědomí nebude zajisté znamenat, že tuto nejvyšší transcendenci vynalézám a dělám.“ Husserl, E.: Formální a transcendentální logika. FILOSOFIA, Praha 2007. ISBN 978-80-7007-250-9, str. 248.

k přirozenému vnímání světa i sebe samého. Pokud by právě poznání bylo ono po provedení epoché, proč by měl svět ještě onu „přirozenou“ podobu, k níž se vědomí tak rádo vrací? Uvidíme, že řešení této otázka bude s otázkou po sociálních faktech souviset podstatně.

Pro řešení této otázky se musíme zamyslet nad tím, k jaké podobě světa se vědomí vrací. Husserl hovoří o přirozeném vnímání světa<sup>55</sup>. Znamená ovšem tento výrok, že svět, k němuž má vědomí přirozený postoj, má nějakou konkrétní universální, jednotnou podobu? Výsledkem Husserlových analýz je zjištění, že nikoli. Můžeme proto konstatovat, že vědomí se skutečně rádo vrací ke svému původnímu „přirozenému“ postoji, rádo sklouzává zpět do konstrukcí, ve kterých již přebývalo, avšak každé vědomí se vrací ke svému vlastnímu „přirozenému“ postoji, a tudíž i jinak vnímá „přirozený“ svět. Proto mohou existovat různí vědci, a každý může vidět svět očima svého oboru a každý navíc může mít pocit, že vnímá ze světa právě ty podstatné prvky, tudíž že vnímá svět v jeho celistvosti.<sup>56</sup> Naproti tomu smyslem fenomenologie není převést ucelený soubor výpovědí o transcendentálních předmětnostech do imanentní říše vědomí, nýbrž smyslem je otevřít vědomí cestu k setkání s tím, co jej přesahuje. A toto přesahování nelze uchopit do sebe uzavřeným systémem výpovědí o něčem<sup>57</sup>. Toto přesahování nám umožňuje setkat se s druhým.

### 3.3. Vědomí, Já a Druhý

Přestože jsme již otázku po vztahu vědomí a psychických faktů řešili, a zatím jsme se na ni pokusili odpovědět fenomenologickou metodou, díky níž jsme již jistý náznak odpovědi v předchozí kapitole obdrželi, přesto nemůžeme opustit celé zkoumání příliš unáhleně. Otázka uchopení vztahu Vědomí – Druhý vědomí je podstatná pro zodpovězení našich otázek po sociálních vztazích.

Z předchozího textu bychom prozatím mohli dovodit, že vědomí ve své intencionalitě je schopno dosáhnout bytí druhého, otázka ovšem zůstává, kým při tom bude ono samo. Je

---

<sup>55</sup> Resp. o přirozeném postoji

<sup>56</sup> Každý rozumný vědec samozřejmě zreflektuje svou situaci a samozřejmě uzná, že jeho obor a pohled na svět nezahrnuje celou skutečnost, ovšem otázka přebývání v konstrukci náhledu na svět nespočívá v tom, zda-li si vydedukujeme, že naše poznání je omezené, ale v tom, že konstrukce reality se tváří jako do sebe uzavřená – politologie vytváří příběhy, jež jsou sto obsáhnout svět v celistvosti, biologie vysvětlí svět nápodobně, a přestože i biolog i politolog vědí, že jejich poznání není úplné, ve svém logickém světě si plně vystačí. Naproti tomu fenomenologie svět otevírá, je to rozbití konstrukce. Srov. Husserl, E.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Academia, Praha 1996. ISBN 80-200-0561-7, str. 157n.

<sup>57</sup> resp. o předmětech ve smyslu ohraničených, uchopitelných věcí

Druhý obsažen v samotném základu mého vědomí a jakým způsobem? Po důkladném provedení redukce bych byl ochoten tvrdit, že Druhý jako transcendence je ve vědomí obsažen jako jeho základ tím způsobem, že dokonce předchází sebeuvědomění vědomí jako Já<sup>58</sup>. „Já“ se v takovém pojetí jeví jako výsledek reflexe vědomí, působení tendence k vytváření „konstrukcí“, jak bylo vysvětleno v kapitole 3.2.4. Obdobně se proti takovému „Já“ vytváří i představa o druhém prodlívajícím ve svém vlastním uzavřeném světě. Samo vědomí se ovšem dotýká základů Druhého a existuje s ním v bytostném souznění.

Je ovšem prodlívání vědomí u Druhého základní strukturou bytí? Lévinas kritizuje takové uchopování vztahů Vědomí – Druhý, které by druhého redukovalo na vztah vědomí k sobě samému<sup>59</sup>. Pokud by totiž druhý existoval vždy jako Stejný, ztrácela by se jeho transcendence a oba subjekty by existovaly v rámci téže totality, jež by je o jejich nezávislou subjektivitu připravila<sup>60</sup>. Z hlediska Husserlových úvah ovšem tento požadavek můžeme považovat za požadavek, jenž vznikl až z fenomenologické redukce, jež vědomí otevírá k transcendenci. Potud se Husserl s Lévinasem shodují.

Lévinas však postupuje ve svých požadavcích daleko radikálněji. Aby Druhý byl skutečně Jiný a sám sebou, a nebyl zestejňován v konstrukcích vytvářených vědomím, musí Já existovat vždy jako Já, oddělené od Jiného. Jedině tím způsobem může přijít Jiný<sup>61</sup>. Vědomí je podle Lévinase sice exteriorní, ale, a to je pozoruhodná myšlenka, aby bylo exteriorní skutečně, a mohlo se setkat s transcendencí a tím i s Druhým, musí být zásadně interiorním, musí existovat jeho separovanost, prostor, kam nikdo jiný nemůže<sup>62</sup>. Aby existovala transcendence a setkání s ní, musí vědomí podle Lévinase prodlívat v nějakém počátku,

---

<sup>58</sup> Zde opět srov. Husserl. E.: Formální a transcendentální logika. FILOSOFIA, Praha 2007. ISBN 978-80-7007-250-9, str. 249. Husserl zde pojímá transcendentálněfenomenologickou subjektivitu s jejím konstitutivním životem vědomí a s jejími transcendentálními schopnostmi jako, skrze nahlížení individuálního vědomí, transcendentální intersubjektivitu.

<sup>59</sup> Srov. Lévinas, E.: Totalita a nekonečno. OIKOYMENH, Praha 1997. ISBN 80-86005-20-8, str. 258.

<sup>60</sup> Srov. „Exteriorita jako podstata každé bytosti znamená odpor, který klade lidská rozmanitost logice, jež rozmanité totalizuje. Pro tuto logiku je mnohost úpadkem Jednoho či Nekonečna, umenšením v bytí, které by každá z rozmanitých bytostí měla překonat, aby se mohla vrátit od mnohého k Jednomu, od konečna k nekonečnu. Metafyzika, vztah k exterioritě, tj. vztah k nadřazenému, naopak naznačuje, že vztah konečna a nekonečna nespočívá v tom, že se konečné nechá pohltit svým protějškem, nýbrž že setrvává ve svém vlastním bytí, zůstává a jedná zde na zemi.“ Tamtéž, str. 260.

<sup>61</sup> Jiný pro Lévinase je jakožto oddělený svatý. Lévinas, E.: Etika a nekonečno. OIKOYMENH, Praha 1994. ISBN 80-85241-67-6, str. 68.

<sup>62</sup> Srov. Lévinas, E.: Totalita a nekonečno. OIKOYMENH, Praha 1997. ISBN 80-86005-20-8, str. 48 a 267.

v konečnosti, jež ovšem neznamená degradaci nekonečna či stesk po něm. Přes příkrou hranici mezi Já a Druhý ovšem nevede cesta v podobě dalšího třetího bodu pro pozorování, z něž by bylo možno přehlédnout a obsáhnout celý vztah obou subjektů. Vztah se navzdory oddělení odehrává tváří v tvář, a právě v tom je bytost exteriorní.

Zde se přes částečný soulad Husserla a Lévinase objevuje i rozpor: První vnímá pocit oddělení subjektu jako prvotní „přirozený“ náhled vědomí, když si vytváří ustálené konstrukce o světě i sobě samém, ovšem v základu vědomí existuje otevřenost pro transcendenci, jež primárně nepotřebuje pro setkání se s ní oddělenou součástí<sup>63</sup>, jíž by nutně bylo. Vědomí hledá svůj počátek, má výchozí bod pohledu, ale tento pohled není fixně oddělený od exteriority, naopak vychází z ní a odehrává se jako hledání perspektivy v čase – čas je to, co umožňuje setkání i „sklouzávání“ k racionálním konstrukcím. Čas je rozměrem, jež umožňuje vědomí být „zde“ a zároveň i „jinde“<sup>64</sup>.

Lévinas naopak velmi trvá na striktním oddělení „Já“ od Druhého, jež proto daleko více splývá s vědomím, neboť toto oddělení zdá se býti primárním jevem, a nikoli jevem toliko doprovázejícím hledání perspektivy.

Právě zmíněný rozpor je rozporem, jež se promítá do předchozích teorií o sociálních faktech: V jednom případě se vědomí potřebuje primárně oddělené já, ve druhém nikoli.

### **3.4. Přirozené<sup>65</sup> teorie o sociálních faktech očima fenomenologie**

V kapitole 2 jsem si představili Durkheimovu teorii sociálních faktů. Vychází z pojetí, že sociální fakty jsou nezávislými entitami, jež uspořádávají entity ontologicky umístěné „pod nimi“<sup>66</sup>, tj. psychické fakty a fakty fyzické. Dále jsme načrtli i vztah inklinující spíše k nadřazenosti faktů psychických. Poté jsme se začali zabývat otázkou vztahu vědomí k těmto faktům, neboť nebyl vyjasněn vztah mezi vědomím, a fakty psychickými. Otázku jsme se rozhodli řešit fenomenologickou metodou, neboť ta se vztahu vědomí k předmětům, tj. teorii poznání, věnuje ze své podstaty.

---

<sup>63</sup> Srov. Srov. Husserl. E.: Formální a transcendentální logika. FILOSOFIA, Praha 2007. ISBN 978-80-7007-250-9, str. 232.

<sup>64</sup> Srov. Husserl, E.: Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí. Ježek, Praha 1996. ISBN 80-901625-9-2, str. 15.

<sup>65</sup> Přirozenými teoriemi mám na mysli teorie představené v kap. 2., tj. teorie „nedotčené“ doposud fenomenologickou metodou, s „přirozeným“ pohledem na předměty. Srov. Husserl, E.: Idea fenomenologie. OIKOYMENH, Praha 2001. ISBN 80-7298-023-8, str. 25.

<sup>66</sup> tím narážím na naši dřívější poznámku o podobě s emanační teorií



V předchozí kapitole jsme se rozporu dvou protilehlých pojetí tohoto vztahu, tzn. i otázce po formě vědomí vůbec, věnovali z pohledů Husserla a Lévinase, a nyní se můžeme věnovat základním závěrům z nich vyplývajícím.

### **3.4.2. Durkheimova teorie**

Na základě předchozích definic můžeme vyvodit, že Durkheimova teorie může být dobře slučitelná s Husserlovými myšlenkami. Zprvu problematický vztah vědomí k psychickým faktům ovšem doznává s Husserlovou metodou změny. Při zkoumání původní Durkheimovy teorie jsme vycházeli z implicitního předpokladu, že vědomí je primárně ve vztahu s psychickými fakty, a to v tom smyslu, že život vědomí se odehrává na jejich úrovni, de facto s nimi splývá, život vědomí jest životem psychických faktů; to, že jsme jej vnímali od psychických faktů i poněkud odděleně, se zprvu spíše zdálo odkazovat k vnitřnímu rozštěpení pojmu vědomí – vědomí jako Descartovo cogito, tj. vědomí vnímající, a vědomí jako konkrétní obsahy, jimiž je toto vnímání naplněno. Potud se problém zdál toho charakteru, že bylo ještě možno doufat, že problém bude rozřešen na poli samotných psychických faktů.

Naopak ve spojení s Husserlovými argumenty mohou zůstat Durkheimovy úvahy relativně platné, ovšem v jemně paradoxní podobě. Nadále existují všechny tři typy faktů, avšak vědomí má primární vztah k faktům sociálním<sup>67</sup>, a postavení faktů psychických je díky tomu až sekundární. Mění se tím i význam výroku, že sociální fakty uspořádají fakty psychologické. Původně se předpokládal takový význam výroku, že sociální fakty ovlivňují život vědomí a že pořádají přímo jej, v modifikaci ovlivněné Husserlem vědomí samo žije sociálním životem.

### **3.4.3. Teorie ovlivněná Jungem**

Naproti tomu pojetí sociálních faktů odvozených od faktů psychických s důrazem na spojení vědomí primárně s psychickými fakty odpovídá více Lévinasovým myšlenkám. Vědomí žije také v sociálním rozměru, a toto žití ani od něj nelze oddělit, ale primárně je důležitý pro pobyt v exterioritě i prodlívání v psychické sféře, která díky svému spojení

---

<sup>67</sup> Připomeňme si znovu Husserl. E.: Formální a transcendentální logika. FILOSOFIA, Praha 2007. ISBN 978-80-7007-250-9, str. 249.

s vědomím dostává charakter interiority.<sup>68</sup> Pokud bychom ale vědomí i u tohoto přístupu spojili primárně se sociálními fakty, pak je i tato koncepce funkčně primárně spjata s Husserlem.

Lévinas tak nezpochybnitelně přispívá k existenci tzv. „negativní“ teorie, která předpokládá, že vědomí je zcela odtrženo od sociální oblasti a přesto komunikuje s dalšími vědomími. Lévinas svou vizi skutečně staví až na hranici toho, co je logicky možné. Požaduje oddělení, a přesto jsme svědky největšího zázraku: setkání tváří v tvář. To, co působilo v kap. 2.2.5 o „negativní“ teorii ne příliš pravděpodobně, Lévinas staví na pevnější půdě. Jelikož Lévinas odmítá ve vztahu Já a Druhého pohled všeobecného třetího, který by byl schopen vztah přehlédnout „objektivně“ a nezaujatě, a být tak i kritériem pro posouzení subjektivity, staví socialitu mnohem více na výkonu jednotlivého, a autonomního, vědomí. Tím by skutečně mohlo dojít k nepotřebnosti teoretického zpracování oblasti, jež je nazývána sociálními fakty.

### **3.5. Shrnutí úvah o vztahu vědomí a psychických faktů**

V této kapitole jsme se věnovali pochybnostem o vztahu vědomí a psychických faktů vyplývajícím z kapitoly 2. Ukázalo se, že pojem vědomí není jednoznačně vyjasněn, přičemž problém se ukázal býti v tom, zda vědomí je součástí psychických faktů, ovšem vydělená ve své noetické stránce. Noetická stránka vědomí byla zachycena nejprve v Descartových úvahách, které ovšem nebyly schopny poskytnout odpovědi na další otázky, tj. jak spolu souvisí obsahy vědomí, které mají charakter předmětností, a sám noetický charakter vědomí. Odpověď jsme nejprve našli u Husserla ve fenomenologické redukci, uvědomění si intencionality vědomí při konstrukci předmětnosti okolní reality, do které, jak se ukázalo, může spadat i oblast psychických faktů. Po redukci se proto před vědomím otevírá možnost setkat se s transcendencí (a s Druhým), která radikálně mění charakter vědomí v jeho sebereflexi. Vědomí se ukazuje být natolik otevřeno přesahujícím možnostem, že může být samo identifikováno se sociálními vztahy, a to do té míry, že „vnitřek“, prostor psychických faktů, je patrně vytvářen až následkem sebereflexe vědomí. Každodenní pohyb vědomí po

---

<sup>68</sup> U Husserla samotné psychické fakty jsou, tak jak o nich hovoříme v rámci Durkheimovy teorie, díky vztahu vědomí k transcendenci a zároveň sociálním vztahům daleko více předmětného charakteru; domnívám se, že se nemohu „schovat“ do své psychické sféry a být „doma“ v ní, oddělen od ostatního světa. Srov. Husserl. E.: Formální a transcendentální logika. FILOSOFIA, Praha 2007. ISBN 978-80-7007-250-9, str. 237; Lévinas, E.: Totalita a nekonečno. OIKOYMENH, Praha 1997. ISBN 80-86005-20-8, str.132; Eliade, M.: Mýtus o věčném návratu. ISE, Praha 1993, str. 14.

navyklých myšlenkových trasách a jeho reflexe vytváří představu o existenci psychických faktů, jež jsou jiné kvality než fakty sociální, patří výhradně do sféry „Já“.

Naproti tomu Lévinas za primární považuje oddělenost vědomí, a tím i vazbu na psychické fakty. Vědomí pobývá ve své stejnosti, přesto jsme ale podle Lévinase svědky mimořádného<sup>69</sup> zázraku: toto oddělené vědomí se setkává s transcendencí, s druhým, jenž přichází odjinud. Setkání s jiným podle Lévinase umožňuje ovšem právě toto radikální oddělení, to že se v bezbřehém světě objevil jeho počátek v podobě vědomí. Zázrakem setkání je to, že se mohou různá vědomí setkat tváří v tvář, bez zprostředkujícího třetího, jenž by takové setkání uzavíral do vztahu objektivit, totality. Pro teorii sociálního faktu to znamená možnost pojem sociálního faktu jako nezávislé entity opustit a ontologicky zdůraznit vědomí jako počátek jakéhokoli vztahu<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> zde míněno doslovně, setkání s druhým je díky své asymetrii skutečně mimo řád. Srov. Lévinas, E.: Totalita a nekonečno. OIKOYMENH, Praha 1997. ISBN 80-86005-20-8, str. 22.

<sup>70</sup> Srov. Lévinas, E.: Totalita a nekonečno. OIKOYMENH, Praha 1997. ISBN 80-86005-20-8, str. 260 a 272.

## 4.0. Na cestě k druhému

V předchozích kapitolách jsme si načrtli základní přístupy, jež se vztahují k teorii sociálních faktů. Jak bylo řečeno již v úvodní kapitole věnované metodologii, smyslem tohoto náčrtu není logická argumentace ve prospěch jedné či druhé strany s cílem dokázat, který z daných přístupů má výhradní pravdu. Daleko podstatnější je prozkoumat, kterými cestami se vědomí rádo vydává při přemýšlení o sobě samém – domnívám se, že tyto cesty v sobě obsahují základní konstituční prvky našeho vědomí.

Zkoumání je navíc stále příliš na začátku – jak otázka fenomenologické redukce, tak otázka konstituce vědomí i světa není jednoduše zodpověditelná na základě pouhých logických argumentů.<sup>71</sup> Fenomenologie je vědou empirickou, ovšem vědou, při které se člověk musí velmi dobře „dívat“. Nahlédnout totiž může i obecnost<sup>72</sup>, což pro metodologa orientovaného výhradně na smyslovou zkušenost může být těžko představitelná možnost. Přesto tato myšlenka dává smysl právě díky Husserlově úvaze<sup>73</sup>, že i psychická oblast, ve které se obecnina nachází, je součástí oblastí transcendentních. Život vědomí, jež se odehrává v tomto zvláštním dívání, proto ani nemůže být z podstaty uchopen v objektivní pravdě: každý člověk

---

<sup>71</sup> Srov. Merleau-Ponty, M.: Viditelné a neviditelné. OIKOYMENH, Praha 2004. ISBN 80-7298-098-X, str. 109.

<sup>72</sup> Srov. Patočka, J.: Co je fenomenologie. In: Husserl, E.: Idea fenomenologie. OIKOYMENH, Praha 2001. ISBN 80-7298-023-8. a Husserl, E.: tamtéž, str. 51.

<sup>73</sup> Srov. Husserl, E.: Formální a transcendentální logika. FILOSOFIA, Praha 2007. ISBN 978-80-7007-250-9, str. 249 a Husserl, E.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Academia, Praha 1996. ISBN 80-200-0561-7, str. 227.

má vlastní tvář<sup>74</sup> a jeho život se odehrává jako cesta k druhému. Zdánlivě paradoxní možnost jít svobodně po více cestách, která se z pohledu zásady vyloučeného třetího jeví nutně jako pobyt mimo pravdu, jest však z pohledu uznání druhého podstatným pohybem k pravdě.

V této kapitole se proto věnuji několika problémům, o nichž si myslím, že stojí za to je zkoumat, ovšem bylo by v tuto chvíli předčasné dávat na ně jednoznačné odpovědi a vysvětlení – tyto problémy má každé vědomí svobodu zkoumat samo; a předčasné odpovědi nemusejí vést jen k totalitě individuální, nýbrž i společenské.

## 4.1. Vědomí a masa

Jedním z momentů, při kterém nacházíme dualitu vztahu vědomí a sociálních faktů, je vznik masy. Canetti popisuje vznik masy na základě vztahu k dotyku. Primární situace před vznikem masy je podle Canettiho taková, že člověk se nejprve dotýkat druhého nechce. Tato nechuť k doteku nemusí být jen charakteru fyzického, nýbrž i psychického<sup>75</sup>. Je výrazem oddělenosti od druhého, přebývání ve vlastním „Já“.

Podle Canettiho ale člověka navzdory strachu z dotyku doprovází i nezlomná touha tuto hranici překonávat a stát se jednotou s ostatními. Jakmile je odpor k dotyku překonán, nastává opačný extrém – vznik masy<sup>76</sup>. Masa se podle Canettiho vyznačuje čtyřmi základními vlastnostmi<sup>77</sup>: chce stále růst, uvnitř vládne naprostá rovnost, masa miluje zhuštění a potřebuje směr. Při bližším pohledu na tyto vlastnosti zjistíme, že jsou to projevy jediného principu.

Touha masy k růstu je dána snahou překonat hranice, oddělení, snahou stát se jedinou bytostí. Tutéž touhu můžeme identifikovat i v naprosté rovnosti mezi členy masy i v tom, co Canetti nazývá zhuštění<sup>78</sup>. Jednotný směr masy celek podporuje tím, že zbavuje jedince

---

<sup>74</sup> Lévinas, E.: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1994. ISBN 80-85241-67-6, str. 179.

<sup>75</sup> „Ničeho se člověk nebojí víc, než když se ho dotkne něco neznámého. Chce vidět, co po něm sahá, chce to poznat, nebo alespoň zařadit. Člověk se všude vyhýbá cizímu doteku. V noci nebo vůbec ve tmě se může úlek vystupňovat v paniku....Tímto strachem z dotyku jsou diktovány všechny odstupy, které lidé kolem sebe vytvořili.“ Canetti, E.: *Masa a moc*. Academia, Praha 2007. ISBN 978-80-200-1512-9, str.55.

<sup>76</sup> Srov. „Jednotlivý člověk má pocit, že v mase překračuje hranice své osoby. Cítí ulehčení, protože jsou zrušeny všechny odstupy, které ho odkazovaly na něho samého a uzavíraly v něm samém. Zrušením odstupů se cítí svobodný a jeho svoboda spočívá v překračování hranic.“ Tamtéž, str. 61.

<sup>77</sup> Canetti, E.: *Masa a moc*. Academia, Praha 2007. ISBN 978-80-200-1512-9, str. 72.

<sup>78</sup> „Masa miluje zhuštění. Nikdy nemůže být dost hustá. Nic nesmí stát mezi ní, nic do ní nesmí spadnout, pokud možno všechno musí být ona sama.“ Tamtéž str. 72.

jejich vlastních cílů, jež by se mohly vzájemně lišit, nedovoluje tak jedincům přebývat ve vlastní interioritě<sup>79</sup>. V tomto ohledu můžeme konstatovat, že masa sama je exterioritou vědomí, resp. případně je interioritou ve svém vlastním společném smyslu, jež se staví proti všemu, co do masy nepatří. Masa se díky těmto vlastnostem skutečně je schopná stát se na jedincích nezávislou a žít vlastním životem.

#### 4.1.2. Krystaly masy

Canetti se ve svých úvahách věnuje také tzv. krystalům masy. Na rozdíl od masy má podle Canettiho krystal masy vždy pevné hranice – a to navenek i uvnitř mezi svými členy. Pokud se ovšem chce rozrůst do masy, musejí všichni členové krystalu vystupovat navenek zcela jednotně, tj. naplňovat čtyři výše zmíněná pravidla, jimiž se masa řídí.

Detailnější popis působení krystalu masy můžeme nalézt v Knappových analýzách vůdcovského principu v nacistickém právu<sup>80</sup>. Zde masa dosáhla takových rozměrů, že pohltila stát. Za základ krystalu můžeme považovat samotného vůdce. Vůdcova vůle se šíří skrze celou hierarchii společnosti a je základní interpretační normou pro posuzování skutečnosti. V důsledku jednoty masy dochází i k smazání dělení moci uvnitř státu, resp. stát již nemá žádnou váhu a nepůsobí odděleně od masy. Sám vůdce se ovšem nachází ve zvláštním postavení. Je to jeho vůle, která proniká celou společností, zároveň ale jeho vůle je vůlí společnosti, již vůdce čte, a sám se touto vůlí řídí. Vůdce a vůle masy splývají – zůstává otázkou, kdo je uchvácen kým? Je masa uchvácená vůdcem nebo je vůdce tolik uchvácen masou, že sám zapomíná na své individuální hranice a dává volnost svému vědomí splýnout s oním velkým, silným celkem, jež se jeví jako nepřemožitelný?

Vůdce působící v krystalu masy<sup>81</sup> může být vždy nahlížen jako chladně uvažující a ve svůj prospěch kalkulující racionalista. Jiné panorama se ovšem odkrývá při pohledu na obdobný,

---

<sup>79</sup> „Hlava jako hlava, ruka jako ruka, na rozdílech mezi nimi nezáleží. ... Směr, který je všem příslušníkům společný, zesiluje pocit rovnosti. ... Masa existuje, dokud má nějaký nedosažený cíl. – Ale je v ní ještě temná tendence k pohybu, která vede k nadřazeným a novým útvarům. Často je nemožné předpovědět povahu těchto útvarů“. Tamtéž str. 72.

<sup>80</sup> Knapp, V.: Problém nacistické právní filosofie. Aleš Čeněk, Dobrá Voda 2002. ISBN 80-86473-21-X.

<sup>81</sup> Podle Canettiho je jedním ze znaků krystalu jeho dlouhá trvanlivost ve společnosti, krystal se v ní nachází podstatně dříve, než se zrodí masa; ta se díky tomu může rodit i opakovaně. Srov. Canetti, E.: Masa a moc. Academia, Praha 2007. ISBN 978-80-200-1512-9, str. 124.

ovšem kolektivní, krystal moci - stranu<sup>82</sup>. Strana představuje kolektivní vedení masy, sama přísně organizovaná a diferencovaná naplňuje kritérium krystalu masy. Vůdce ovšem může upadnout v nemilost, může být stranou odsouzen – ten kdo je straně oddán, interpretuje její vůli i sám proti sobě<sup>83</sup>; souhlas se svým vlastním odsouzením, zavržení sebe sama, odkazuje k tomu, že ani vůdce nemusí být vždy v postavení manipulátora, a sám může být manipulován<sup>84</sup>.

### 4.1.3. Vědomí a moc

Na fenoménu masy můžeme identifikovat problém, kterým jsme se zabývali v předchozích částech práce: je jím problém vztahu vědomí a faktů psychických a sociálních. Ve fenoménu masy se vědomí dostává do situace, kdy skrze něj žije útvar vyššího řádu než je ono samo. Zároveň je tento útvar schopen vyvíjet na vědomí vlastní tlak a uspořádat jeho zaměření.<sup>85</sup> Vztah vědomí a tohoto útvaru ovšem nemůžeme brát jen jako vztah nadřazenosti, a pokud ano, pak jen v individuálních případech a nikoli obecně. K tomuto závěru nás vede zkušenost s vůdcem – právě u něj je velmi nejasné, zda vědomí je ovlivňováno sociálními fakty, nebo ty jsou naopak ovlivňovány jím. V tomto ohledu se zdá, že vědomí je skutečně schopno existovat v této rozporuplné pozici.

Co ovšem tato rozporuplnost znamená? Pokud připouštíme, že vědomí je exteriorita a oblast psychických faktů výsledek konstruktivní sebereflexe, je možné, že vědomí může být zbavováno svého vlastního „ohniska“<sup>86</sup>, a nahrazováno jiným. Z „Já“ se může stát jiné „Já“<sup>87</sup>, a to také znamená, že z „Já“ se může stát „My“.

---

<sup>82</sup> Tímto pojmem mám na mysli politickou stranu, bez přídomku „politická“ je ovšem označena z toho důvodu, že k totalitní straně již neexistují skutečné politické alternativy, a strana obydlela i jiný prostor (obydlela totiž všechno) než ten výhradně „politický“.

<sup>83</sup> Srov. např. Jünger, E.: *Chůze lesem*. Kap. 4-7.

<sup>84</sup> „Masový člověk má naopak výsadu, že svými velkými politickými a sociálními katastrofami, do nichž je celý svět zapleten, není právě vůbec vinen. Podle toho dopadá jeho konečná bilance.“ Jung, C. G.: *Výbor z díla II., Archetypy a nevědomí*. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 1997. ISBN 80-85880-16-4, str. 64.

<sup>85</sup> Srov. kap. 2.1.4.

<sup>86</sup> Výrazem „ohnisko“ míním samotný „střed“ vědomí, základ, na němž si vědomí staví svou identitu. Descartes staví svou úvahu na argumentu „myslím, tedy jsem“. (srov.) Z argumentu máme jistotu, že existuje proces cogitare, ovšem je zcela jisté, že existuje v 1.osobě jednotného čísla, a kdo je tímto subjektem? Taková konkrétní odpověď podle mého názoru záleží na gramatickém kontextu výpovědi – ovšem i pro Descarta tento

Taková proměna není ovšem ta jediná možná: Když „Já“ se může stát jiným „Já“, pak také jedno já může druhé pohltit. Lévinas si všímá tohoto nebezpečí, ani jeho názor na vztah vědomí a Druhého toto nevyklučuje, ba Lévinas s tímto nebezpečím naopak velmi výrazně počítá. Právě proto se snaží zachránit vědomí v jeho interioritě, zachovat status quo, a přesto si je vědom, že bytost vystavená tváři v tvář druhému je bytost nezabezpečená, jež může být snadno znásilněna. Jelikož není žádný třetí nezávislý pozorovatel, jež by objektivně určoval a dosvědčoval hranice vztahu, není ani určena žádná objektivní hranice, kde se vědomí s Druhým setkává. Druhý tak může vpadnout do světa vědomí a změnit jeho charakter. Přesto Lévinas zachovává ideu základní spravedlnosti právě trváním na oddělenosti vědomí od druhého<sup>88</sup>. Právě díky ní je vědomí chráněno před zvůlí druhého. Uznáváním této separátnosti vědomí je založením práva.

Masa se ovšem před právem při své expanzi nerada zastavuje. A přestože se Lévinas snaží uchránit vědomí před tím být masou pozřen, stále tu zůstává i implicitní touha vědomí po tomto splynutí. Vědomí tak má svého „nepřítele“ uvnitř sebe.

## 4.2. Vědomí mezi Husserlem a Durkheimem

Vztah vědomí a masy a fenomén vůdce nás odkazuje k Husserlovým úvahám o náročnosti fenomenologické redukce. Jak bylo popsáno již v předchozí kapitole, pro vědomí je kontakt s transcendencí, otevřenost pro druhého ne zcela samozřejmým výkonem, a rádo tudíž „sklouzává“ zpět do uzavřenosti a konstrukcí, jež si o světě i druhých vytváří.

Vědomí, jež se primárně spojuje s oblastí psychických faktů, stává se právě tím z hlediska sociálních faktů ovladatelným. Neúčastní se rozmluvy (tváři v tvář) s druhými, ale stále z podstaty vědomí je bytostí se vztahem k transcendenci, a proto je i ve své výhradní fixaci

---

kontext by byl již nejistý!(srov). A konečně objevení této nejistoty ohledně vypovídajícího subjektu je velkým přínosem Husserlovým (srov.).

<sup>87</sup> Zde ovšem srov. i Lévinas, E.: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1994. ISBN 80-85241-67-6, str. 102. „Nemůže už ta nejobyčejnější zkušenost člověka, který se staví na místo druhého, to jest viní sebe ze zla a bolesti druhého, obsahovat výsostný smysl toho, že Já je někdo Jiný?“

<sup>88</sup> Srov. Ge 4,10: „Hospodin pravil: Cos to učinil? Slyš, prolitá krev tvého bratra křičí ke mne ze země.“ V této souvislosti, srovnáno s Ge 4,10, je také otázka, zda stanovení této hranice není onen Lévinasem odmítaný „pohled třetího“. Na druhou stranu toto tvrzení je poslední ochrana vědomí, jež si chce udržet svou nezávislost na masách, případně nechce být pohlceno transcendencí druhého tak, že by přestalo být samo sebou. Srov. Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997. ISBN 80-86005-20-8, str. 262 i Lévinas, E.: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1994. ISBN 80-85241-67-6, str. 179. Podle Lévinase



na psychické fakty sociálními fakty ovládáno. Sociální fakty dále uspořádávají jeho realitu, a zároveň díky absenci vztahu vědomí primárně k sociálním faktům mají tyto fakty podobu „objektivit“, společenské pohyby mají náhle charakter vnějšího, na pozorovateli nezávislého předmětu. Vědomí se tak může snadno stát pasivní součástí masy, jež bude určovat jeho další myšlení.

Neodporuji však tato tvrzení úvahám, jež byly představeny v části 4.1.3.? Nestavěl Lévinas ochranu vědomí a základ práva na jeho interioritě, jež koneckonců také spočívá v separaci od druhého? Nenadbíhá vědomí ve svém uzavření naopak do pasti? Nevydává se tím druhému ještě víc napospas? Při detailnějším zaměření se na Lévinase můžeme odpovědět, že tomu tak nemusí být nutně. Lévinas si uvědomuje, že vědomí je exterioritou, a interioritu klade jako její ochranu.<sup>89</sup> Naopak vědomí primárně fixované na psychické fakty exteriorní není, neboť neumožňuje postavit se druhému tváří v tvář, což je Lévinasův důležitý motiv v jeho myšlení.

### **4.3. Sociální konstrukce reality**

V úvodu této práce jsme se zmínili o roli školy v životě poznávajícího dítěte; a právě škola byla označena za garanta pravdivosti poznání. Paní učitelka je tím člověkem, který dětem autoritativně sděluje, co je skutečné a co není, a jaká skutečnost je. V této kapitole jsme se doposud věnovali především otázce masy, jež ovlivňuje lidi (a to aniž by si to výrazně uvědomovali) strukturovat své myšlení v jejím zájmu a ovlivnit či změnit tím svou vlastní identitu. V tomto oddílu práce se budeme zabývat souvisejícím tématem, a tou je sociální konstrukce reality. Na základě detailně rozebraných možností pojetí sociálních faktů prozkoumáme, co může pojem sociální konstrukce reality ve svých modalitách znamenat.

#### **4.3.2. Přirozené konstruování sociální reality**

V tomto oddílu se budeme věnovat možnosti konstituování sociální reality, tak jak by vycházela z teorie o sociálních faktech vytvořené Durkheimem. Durkheimovy sociální fakty jsme si definovali jako entitu jiného řádu než vědomí, jež u Durkheima spadá v jedno s fakty psychickými. U Durkheima proto pojem sociální konstrukce reality je pojmem v teorii zcela přirozeným, neboť v ní přímo obsažený.

---

<sup>89</sup> U Lévinase je motiv ochrany a odpovědnosti zesílen i vzhledem k tomu, že spíše chce z pozice vědomí chránit Druhého. Lévinas hledá etický postoj, který by měl zabránit imperialismu vědomí vůči transcendenci, tak aby druhý mohl žít ve své vlastní svobodě. Zůstává ovšem otázkou, zda skutečně přílišné dbání na oddělenost nemůže být onoho imperialismu počátkem.

Různá vědomí vytvářejí ohromnou síť svých psychických faktů, jež však jsou schopna existovat i nezávisle na konkrétních vědomí a změnit svůj charakter v charakter jiného řádu. Vzniká superbytosť<sup>90</sup> svého druhu, jež má vlastní život, vlastní vůli a vlastní životní projevy. Jednotlivá vědomí jsou pouhou její součástí – a z hlediska rozlehlosti této bytosti je jejich vliv jen velmi nepodstatný, možná tolik, jako jejich vlastní myšlenky v poměru k množství všech jiných.

Sociální fakty, tato superbytosť, je schopna zcela přirozeně určovat vědomí, co má vidět a jak se má chovat. Jak bylo řečeno v textu již výše, jedná se o proces přirozeného organizování konstrukce a rozvržení vědomé reality, tj. oblasti psychických faktů, obdobně, jako v procesu života psychického faktu<sup>91</sup> dochází k organizaci faktu fyzického. To mimo jiné znamená, že i rozpoznávání fyzického faktu vědomím se děje pod vlivem faktů sociálních – jestli fyzický fakt existuje jako součást procesu, ve kterém fyzické fakty bezprostředně následují vůli vědomí<sup>92</sup>, či nabude podoby faktu nezávislého na vědomí, je výsledkem sociálních vztahů více než jen výhradního vztahu individuálního vědomí k daným faktům.<sup>93</sup>

Zaměříme se nyní na následující otázku: Pokud sociální fakty takto výrazně ovlivňují život vědomí, jakou platnost potom poznání samotného vědomí má? Pokud je vědomí pod tlakem sociálních faktů, a konstruuje realitu podle tohoto tlaku, aniž by mělo na tuto konstrukci výrazný, nebo vůbec nějaký vliv, není poznání vědomí vůbec irelevantní? Jakou hodnotu by v takovém případě měla Husserlova snaha po postavení teorie poznání na pevné základy založením fenomenologické metody, když by záleželo výhradně na sféře sociálních faktů, co vědomí spatří ve snaze po vědeckém zkoumání? Existovalo by totiž nespočetné množství úvah vědomí o skutečnosti, a všechny by měly ontologicky stejnou platnost – jednalo by se o „vrtoch“ oné mohutné bytosti.

Pokud se nad touto úvahou blíže zamyslíme, můžeme v ní nalézt spojitost s Descartovou úvahou o jistotě veškerého poznání a založení všeobecné pochybnosti o něm. I Descartes uvažoval, co může považovat při svém zkoumání za skutečnou jistotu. Jeho úvaha spočívá

---

<sup>90</sup> nadbytosť

<sup>91</sup> např. při představování

<sup>92</sup> neboli podstatná část „vnitřního“ života

<sup>93</sup> ovšem ve výsledku i oblasti, které jsme pojmenovali „vnitřní“ život vědomí, nejsou v jeho moci úplně – i zde můžeme nalézt autonomní oblasti, jež vědomí odporují. Ohledně reálnosti tohoto tvrzení srov. např. Jung, C. G.: Výbor z díla II., Archetypy a nevědomí. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 1997. ISBN 80-85880-16-4, str. 97.

v otázce, zda nějaká vyšší bytost, snad nějaký ďábel<sup>94</sup>, neklame jej o všem, o čem se domnívá, že je pravdivé a jisté. Příkladem toho, že i to, co považujeme za jisté, může být klamem, je snění<sup>95</sup>. Ve snech vědomí prožívá tytéž věci, jako v bdění, a přesto, pro Descarta, nejsou skutečností. A tudíž, pokud je možný tak zásadní klam ve snění, není možné připustit, že i jednotlivé poznání vědomí je klamem, šálením oné mocné superbytosti?

Pokud si prohlédneme stávající argument, můžeme odpovědět, že Husserlovy úvahy nejsou tímto argumentem vyvráceny a že naopak pro takovou nejistotu, jež je úvahou demonstrována, a jež je také spíše počátkem filosofického tázání než završením, začal Husserl o fenomenologické metodě uvažovat. Právě zpochybnění předem daných objektivních teorií a dotázání se po konstituci vztahu vědomí k těmto teoriím je akt, který je nutno pro vyjasnění takto postavených sociálních faktů učinit.

### **4.3.3. Transcendentální vědomí ve vztahu ke konstruování reality**

V předchozím oddíle jsme naznačili možnost, že vědomí má vliv na oblast sociálních faktů právě v té míře, v jaké se jeho myšlenky podílejí na celku všech psychických faktů, jež spolu vytvářejí onu superbytost nadanou díky své velikosti vlastní touhou, vůlí a nezávislostí. Jak ovšem stanovit přesněji tento podíl psychických faktů na faktech sociálních? Všeobecně myšlenka nemá žádnou konkrétní míru, již by šla porovnat s jinou myšlenkou. Myšlenka sama znázorňuje např. místa či velikosti či údaje o čase, lze ale věrohodně prohlásit, že sama je v nějakém místě či má velikost?

Velikost myšlenky je posuzována např. z hlediska kvality, domníváme se o někom, že je chytrý, moudrý nebo zcela hloupý. Vždy ale záleží na myšlenkovém kontextu – jeden člověk může druhého posuzovat tak, že je hloupý, protože sám příliš chytrý není, případně z téhož důvodu může někoho posuzovat velmi kladně. I z těchto jednoduchých úvah lze vyvodit, že myšlenka, resp. myšlení, nemá žádné místo, na kterém by se nacházelo, a žádnou velikost či, lépe řečeno, objektivní rozměr; může být sice posuzována z různých perspektiv, sama je ovšem nedostižná. Tato vlastnost odpovídá asymetrickému vztahu dvou vědomí<sup>96</sup>.

Právě tato asymetričnost je spojnicí mezi dvěma vědomími, a tudíž také branou pro razantní vstup vědomí do oblasti u Durkheima vyhrazené sociálním faktům.

---

<sup>94</sup> Descartes své úvahy opírá o existenci Boha, tudíž hovoří i o ďáblovi, neboť se nabízí jako bytost, jež je obvykle obvyňována ze lži a podvodu. Srov. Descartes, R.: *Meditationes de prima philosophia*. OIKOYMENH, Praha 2001. ISBN 80-7298-036-X, *Meditatio tertia, De deo, quod existat*, str. 50.

<sup>95</sup> Tamtéž, str. 30.

<sup>96</sup> Srov. Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997. ISBN 80-86005-20-8, str. 22.

Můžeme říci, že transcendentální epoché je aktem vědomí, jež opouští prostor předmětnosti, jenž se před člověka staví v podobě na něm nezávislých sociálních faktů. Tím se před transcendentálním vědomím otevírá prostor ryzí intersubjektivit. Na tento problém jsme již dříve narazili: Co ovšem znamená toto setkání? Kam až může sahat moc této intersubjektivit? A je sama schopna re-konstruovat svůj vlastní, „přirozený“ svět? Tvoří tato intersubjektivita v setkání ono společné My, nebo cítí své kořeny v individuálním vědomí? Intersubjektivita, vycházející z více počátků a respektující sebe samu ve více modalitách byla by tou vhodnou alternativou<sup>97</sup>. Ovšem neexistuje stále nebezpečí v podobě neúplně provedené transcendentální redukce a násilného zásahu „Já“ do této intersubjektivní sféry?

#### **4.3.4. Intersubjektivita a pohyb**

Vědomí, primárně pojaté jako exteriorita<sup>98</sup>, je bytostně vědomím změny, vědomím časovým. Druhý subjekt se k vědomí nestaví tak, že by pouze stál proti němu. Perspektiva, v níž se druhý zjevuje vědomí, je založena v čase. Vědomí je nyní „zde“, ale zároveň, přestože vědomí je „stále zde“, existuje i „tam“, u druhého, s druhým. Tato vlastnost heterogenity vědomí se projevuje jako čas. Vědomí si odnáší své „zde“ tam, zážitek sebe sama jako „stále zde“ navzdory druhému „tam“ strukturuje vědomí „zde“ a vědomí „tam“ do časové řady. Pokud by vědomí existovalo jako oddělené, nemohlo by se pohybovat a

---

<sup>97</sup> Zde srovnej i výzkumy Jungovy o mnohočetném vědomí a disociaci vědomí. Podle Junga se v psyché vyskytují takové fenomény jako disociace vědomí – z jednoho vědomí mohou za určitých podmínek vzniknout vědomí dvě, která o sobě neví a cítí se oddělená od ostatních. Za pozornost v této souvislosti stojí i tzv. „ostrůvkovitě vědomí“ dětí. Tento pojem chce vyjádřit skutečnost, že rané dětské vědomí ještě neexistuje jako kontinuum paměti – vědomí proto vytváří určité paměťové ostrůvky, vznikají jakási vědomá „ohniska“, která si jsou zprvu vědoma jen své vlastní omezené reality. Díky diskontinuitě těchto ostrůvků mezi sebou navzájem se mohou takové ostrůvky vědomí i velmi lišit. Tento fenomén vysvětluje i to, že se velmi malé děti mohou tak rychle měnit. Naproti tomu vědomí dospělého člověka je již velmi silně založeno na paměťovém kontinuu. Vědomí dospělého člověka ale tvoří ve svém kontinuu spíše obrovský ostrov, který přes svou rozlehlost působí jako celek. Není ovšem možné, že stejně jako jsou dětské ostrůvky vědomí od sebe odděleny, takže se nedá z jednoho přejít na druhý, zjevují se podobně i velké ostrovy dospělých lidí? A nelze mezi těmito ostrovy přeplouvat? „Jde dokonce o prastaré zkušenosti lidstva, které se odrážejí ve všeobecné domněnce že v jednom a téže individuu je několikero duší. Jak ukazuje množství duševních složek pocíťovaných na primitivním stupni, odpovídá původní stav velmi volné souvislosti psychických procesů a nikterak uzavřené jednotě těchto procesů. Psychiatrická zkušenost navíc dokazuje, že často je zapotřebí jen málo k tomu, aby se jednota vědomí, namáhavě dosažená v průběhu vývoje, roztříštila a opět rozložila na své původní prvky.“ Jung, C. G.: Výbor z díla II., Archetypy a nevědomí. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 1997. ISBN 80-85880-16-4, str. 24 a 44.

<sup>98</sup> Srov. kap. 3.3.

zastavilo by se v čase. Vědomí se v čase díky své heterogenitě, jinakosti v sobě samém, díky níž zároveň je schopno být s druhým, nadále zjinačuje.

V předchozím oddílu<sup>99</sup> jsme se zmínili o Jungově postřehu o existenci tzv. „ostrůvkovitého vědomí“ u dětí. Toto vědomí je ostrůvkovité, neboť ještě není dostatečně propojeno tou vlastností, které běžně říkáme paměť. Vědomí v tomto případě upadá do jinakosti<sup>100</sup> radikálněji, než vědomí dospělého člověka, jež si drží již výraznější míru kontinuity. Proto i pohyb ostrůvkovitého vědomí je méně kontinuální, ve vědomí se více projevuje vlastnost, že změna mezi „zde“ a „tam“ je ostřejší. Je-li možná radikální změna při pohybu vědomí, pak ani pohyb sám není nepřetržitý, nýbrž v souladu s vědomím přetržitý. Zda-li bude pohyb vědomí konstituován jako (poměrně) kontinuální, záleží na vlastnostech vědomí. Výslednicí konstituce vědomí je místo, na kterém se vědomí nalezne. Vědomí se ve svém pohybu může vydávat transcendenci. Radikální pohyb směrem k transcendentnu znamená vystoupení z místa. Husserl ovšem hovoří o sklonu vědomí sklouzávat zpět do přirozeného postoje. Úměrně tomu, do jaké míry je vědomí ochotno vykročit směrem k Jinému, vrací se do jiného místa. Odevzdávání se Jinému, pohyb směrem k Druhému, má proto zásadní vliv na konstituci samotné reality.

#### **4.3.5. K fenoménu akauzální synchronicity**

C. G. Jung se ve svých výzkumech zabýval mimo jiné principem, jež nazýval „princip akauzální synchronicity“<sup>101</sup>. Spočíval ve výskytu dvou i více událostí ve stejném čase, příp. i v čase rozdílném, u nichž bychom ovšem nehledali vztah kauzality. Jung tyto fenomény třídí do třech<sup>102</sup> kategorií: Prvním druhem synchronicity je koincidence vědomí pozorovatele se

---

<sup>99</sup> 4.3.3.

<sup>100</sup> tj. proces, který jsem nazval jako zjinačování

<sup>101</sup> Srov. Jung, C. G.: Výbor z díla II., Archetypy a nevědomí. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 1997. ISBN 80-85880-16-4, str. 357. Jung také používá místo výrazu „akauzální synchronicita“ výraz „smysluplná koincidence“.

<sup>102</sup> Jung ještě zmiňuje další jevy, jež nazývá mantické metody. „Mantika si dělá nárok na to, že když už synchronistické události přímo nevytváří, pak je alespoň podrobuje svým účelům. Ilustrativní příklad tu nabízí metoda orákula I-ťing... I-ťing předpokládá, že mezi psychickým stavem tazatele a odpovídajícím hexagramem existuje synchronistická shoda. Hexagram vděčí za svůj vznik buď čistě náhodnému rozdělení 49 stonků řebříčku, nebo stejně náhodnému hodu třemi mincemi.“ Jung, C. G.: Výbor z díla II., Archetypy a nevědomí. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 1997. ISBN 80-85880-16-4, str. 365.

současnou „objektivní“ událostí, přičemž mezi nimi není patrný kauzální vztah. Druhým je koincidence vědomí s odpovídající „objektivní“ událostí, jež se ovšem děje zcela mimo prostorový dosah tohoto vědomí<sup>103</sup>. Třetím je koincidence vědomí s událostí, jež se nachází mimo časový dosah přítomného vědomí, tj. v budoucnosti<sup>104</sup>.

Srovnáme-li princip akauzální synchronicity s Husserlovo vnímáním transcendentálního vědomí jako transcendentální intersubjektivit<sup>105</sup>, zajisté můžeme nalézt spojitost. Psychické fakty, oblast „Já“ v psychologickém smyslu, jsou až výsledkem konstituce transcendentálním vědomím, podobně tomu je i s dalšími předmětnostmi, jež vědomí vnímá umístěné ve světě. Proto právě transcendentální vědomí můžeme považovat za pojítka synchronistických událostí.

#### **4.4. Já na cestě k Druhému**

V poslední části této práce bych se rád znovu zmínil o etickém problému bytí vztahu Já a Druhý. Fenomenologicky jsme tento vztah rozebírali z pohledu Husserla a Lévinase a shledali jsme určité rozdíly, jež mají silný etický dosah. Zatímco Husserl hledá jednotu, z níž vyplývá vzájemný a společný vztah vědomí a dalšího vědomí, jež spolu tvoří transcendentální intersubjektivitu, Lévinas daleko více v mnoha svých pracích akcentuje motiv oddělení jako základ svobody jednotlivce. A právě z tohoto postoje vyplývá etická otázka, jak primárně přistupovat k druhému. Metodologicky jsme totiž postaveni do situace, že realizovat lze patrně obě myslitelné varianty. Pokud člověk bude chtít klást důraz na oddělenost, může tak učinit, stejně jako se může vydat k druhému cestou jednoty a identity. Právě proto před námi tato otázka zůstává jako otázka etická.

Husserl hledá universalitu, a Lévinas upozorňuje, že universalita může spočívat spíše v mnohosti než v existenci jednoty. Znamená však každá jednotu jen ohrožení jinakosti? Nemůže spočívat v jednotě láskyplné naplnění a spočinutí ducha? Neměl by člověk překonat strach vydat se k transcendenci a opustit sám sebe? A neměl by člověk s klidným a otevřeným srdcem přijmout, pokud se k němu druhý vydá obdobným způsobem? Není přeci

---

<sup>103</sup> Tj. lze vyloučit smyslové vnímání

<sup>104</sup> Z důvodu výskytu v jiném čase proto Jung takové události označuje jako synchronistické, tedy nikoli synchronní (současné).

<sup>105</sup> Srov. . Husserl. E.: Formální a transcendentální logika. FILOSOFIA, Praha 2007. ISBN 978-80-7007-250-9, str. 249.

jenom takové sebezpřesazení cestou, jež druhého znásilňovat nemusí? Není nakonec i výchova dovolením druhému přesáhnout do mne<sup>106</sup>?

Zvláště v souvislosti s cestou k nekonečnu, za poslední horizont, kdy člověk musí opustit vše, co má, postaven před nejzazší realitu, by měl být k tomuto odchodu Jinam připraven<sup>107</sup>.

## 5.0 Závěr

V této práci jsme se věnovali existenci sociálních faktů. Tuto existenci jsme se pokusili nahlédnout z různých aspektů – z hlediska jejich předpokládané ontologické samostatnosti, jak o nich uvažuje teorie Durkheimova, přes „střední“ variantu inspirovanou Jungem, až po variantu kladoucí důraz na jejich relativitu, nesamostatnost a závislost na faktech psychických. Celé zkoumání se ovšem zproblematicovalo otázkou, jaký vztah zaujímá vědomí k psychickým faktům, zda s nimi splývá či nikoli. Tím se otevřel prostor pro zkoumání, v jakých modalitách vůbec vědomí existuje, tj. jak můžeme o vědomí uvažovat, a z otázky po vztahu s fakty psychickými se fenomenologickou redukcí stala otázka po vztahu právě s fakty sociálními.

Otázka poměru vědomí k oblasti sociálních faktů je obzvláště důležitá, a to vzhledem k fenoménu sociální konstrukce reality. Otázka by nebyla natolik závažná, pokud bychom předpokládali sociální realitu jako pouhou oblast nadřazenosti nad psychickými fakty; a to i v případě spojení vědomí s realitou sociální. Ona mohutná bytost, jež by podle Durkheima ovlivňovala smýšlení vědomí, by byla, a to i v případě silné participace konkrétního vědomí

---

<sup>106</sup> Zastáváme-li ovšem názor, že výchova je důležitá, a že vědomí je primárně konstituováno skrze vztah k druhému, přičemž zvláště v raném vývoji samo sebe mít doposud ani nemusí.

<sup>107</sup> Lévinas na mnoha místech svých prací považuje oddělenost za nutnou pro svobodu druhého, v textu Zjevení podle židovské tradice, in: Lévinas, E.: Etika a nekonečno. OIKOYMENH, Praha 1994. ISBN 80-85241-67-6, str. 68, ovšem zmiňuje i následující úvahu: „Nejeví se myšlenka vztahu k jinému jako něco cennějšího? Není určitý způsob ztráty ducha, či duše, ve skutečnosti úctou k něčemu, co je větší, lepší, vyšší než duše?“ Lévinas zde vychází ze své myšlenky asymetrie ve vztazích mezi vědomími a z etického požadavku zachovat Jinému jeho Jinakost. Není ovšem tato jeho myšlenka zárodkem pro to, dovolit i druhému, aby se opustil pro mne? Není taková cesta přijetí ještě více náročná, neboť Druhého nenechává jen u sebe, ale přijímá za něj o odpovědnost?

na jejím žití, omezena dalšími „externími“ faktory. Vědomím tak mohou být ze strany oné sociální bytosti nasazovány různé „brýle“, skrze něž by vnímala okolní realitu, sama sociální bytost by však byla na poznání okolní reality existenčně závislá do stejné míry jako obvykle předpokládáme u vědomí v psychické sféře. Můžeme tudíž předpokládat, že navzdory její všemoci dovnitř sebe vůči psychickým faktům navenek by byla ve stejném postavení jako ony. Případný diktátor by si mohl sice užívat svou moc, ovšem tato moc by byla z podstaty limitována.

Závažnější ovšem tato otázka začne být, pokud uchopíme vztah vědomí ke druhému jako předcházející veškeré ontologii, tak jak to provádí Lévinas. Neexistence „třetího“ svědka, objektivujícího tento vztah, svědka, jenž by svým dosvědčením limitoval moc diktátora, dává vědomí možnosti, jak přistupovat k druhému, zcela jiného řádu. Taková sociální realita předcházející všem ontologiím by se nacházela již mimo svět, mimo jakékoli místo, a tudíž by nebyla limitována jakýmkoli externími faktory. Hovoříme-li proto o sociální konstrukci reality na tomto základě, má již zcela jiný význam a dosah. Sociální vztah dvou bytostí byl by rozhovorem vedeným o pravdu. Tato pravda by ovšem nemohla být uchopována jako výpověď o na vědomí nezávislých, objektivních skutečnostech, neboť by se týkala samotného bytí, o něž by v intersubjektivním vztahu šlo.

Právě tento intersubjektivní vztah vyvolává své vlastní etické otázky. Násilí, jež může jeden člověk napáchat na druhém, nemá žádné hranice, které by mohly objektivně uchránit druhého před takovým zásahem. Takovou možnost jsme si ukázali na možnosti existence mas. Vědomí může být ovlivněno tak radikálním způsobem, že to pro něj v důsledku zásadní radikálnosti nemusí být ani patrné. Právě možnost změny jiného na stejné v sobě obsahuje zárodek totality, do níž může být druhý uvržen. Z této možnosti zároveň vyvstávají otázky, jak druhého uchránit v jeho jinakosti. Je však člověk skutečně zabezpečen, pokud bude od druhého dokonale separován?

V intersubjektivitě, jež je schopna radikální změny a pohybu k jinému se totiž otvírá i prostor pro laskavost stejné hloubky. Člověk na sebe může naložit břemeno druhého a pomoci mu na jeho cestě. Tato možnost v přijetí a lásce, možnost sebepřesahu a sebeobětování pro druhého ukazuje, že samotná separace není schopna problémy intersubjektivní řešit.

Člověk se tak nachází v intersubjektivním vztahu jako nikdy zcela zajištěný – a samotná etická dimenze vyplývající z možnosti radikálního setkání má proto pro bytí prvořadý, zásadní vliv.



## Summary

This thesis is about the existencion of social facts.. We tried to view this existention from different points – from the supposed ontological autonomy, through the „middle“ variation inspired by Jung, to the variation emphasizing their relativity, non-autonomy and dependence on psychical facts. The whole research was problematized by the question what relation is between the consciousness and the psychic facts, whether they are united or not. The place for further research was opened – in what kinds of modalities the consciousness exists, i. e. how we discuss the consciousness. The question about the relation to the psychic facts became by the means of phenomenological reduction the question about the relation to the social facts.

The question of the relation of the consciousness to the field of social facts is really important as regards to the phenomenon of the social construction of reality The question would not be so importantion if we supposed the social reality as a mere field of superiority above psychic facts even in the case of the connection of the consciousness with the social

reality. The question becomes more important when we take the relation of the consciousness to the Other as preceding the whole ontology as Lévinas does. The social relation of two beings would be a dialogue about the truth. This truth could not be taken as the sentence about objective realities independent on the consciousness, because it would be about being itself.

This intersubjective relation leads us to its own ethical questions. The violence which one person can do to the other has no limitations which could objectively protect the other person against such action. This opportunity we showed on the possibility of the existence of mass.

The place for love of the same depth is opened in intersubjectivity which is able of radical change and motion to the Other. Man can help to the Other on his way. This acceptance in love, the possibility of self-transcendence and self-sacrifice for the Other shows that the separation itself is not able to solve the problem of intersubjectivity.

Man is therefore still in situation of non-protectivity – and therefore the ethical dimension concluding from the possibility of the radical meeting has the influence of the highest importance.

## Seznam použité literatury:

- Augustinus Aurelius: Vyznání. Ladislav Kuncíř, Praha 1926.
- Canetti, E.: Masa a moc. Academia, Praha 2007. ISBN 978-80-200-1512-9.
- Descartes, R.: Meditationes de prima philosophia. OIKOYMENH, Praha 2001. ISBN 80-7298-036-X.
- Durkheim, E.: Sociologie a filosofie. Sociologické nakladatelství, Praha 1998, ISBN 80-85850-57-5.
- Durkheim, E.: Pravidla sociologické metody. Orbis, Praha 1926.
- Durkheim, E.: Elementární formy náboženského života. OIKOYMENH, Praha 2002.
- Eliade, M.: Mýtus o věčném návratu. ISE, Praha 1993.
- Gleick, J.: Chaos, vznik nové vědy. Ando Publishing, Brno 1996. ISBN 80-86047-04-0.
- Husserl, E.: Idea fenomenologie. OIKOYMENH, Praha 2001. ISBN 80-7298-023-8.
- Husserl, E.: Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. OIKOYMENH, Praha 2004. ISBN 80-7298-085-8.
- Husserl, E.: Formální a transcendentální logika. FILOSOFIA, Praha 2007. ISBN 978-80-7007-250-9.
- Husserl, E.: Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí. Ježek, Praha 1996. ISBN 80-901625-9-2.
- Jung, C. G.: Analytická psychologie. Academia, Praha 1993. ISBN 80-200-0480-7.

Jung, C. G.: Výbor z díla, sv.V., Snové symboly individuálního procesu. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 1999. SBN 80-85880-19-9.

Jung, C. G.: Výbor z díla VIII., Hrdina a archetyp matky. . Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 2009. ISBN 978-80-85880-59-5.

Jung, C. G.: Výbor z díla II., Archetypy a nevědomí. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 1997. ISBN 80-85880-16-4.

Jung, C. G.: Výbor z díla IV. Obraz člověka a obraz Boha. Odpověď na Jóba. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 2001. ISBN 80-85880-11-3.

Jünger, E.: Chůze lesem. ISE, Praha 1994.

Knapp, V.: Problém nacistické právní filosofie. Aleš Čeněk, Dobrá Voda 2002. ISBN 80-86473-21-X.

Lévinas, E.: Totalita a nekonečno. OIKOYMENH, Praha 1997. ISBN 80-86005-20-8.

Lévinas, E.: Existence a ten, kdo existuje. OIKOYMENH, Praha 1997. ISBN 80-86005-36-4.

Lévinas, E.: Etika a nekonečno. OIKOYMENH, Praha 1994. ISBN 80-85241-67-6.

Merleau-Ponty, M.: Viditelné a neviditelné. OIKOYMENH, Praha 2004. ISBN 80-7298-098-X.

Platón: Faidón.

Plótínos: O klidu. Petr Rezek, Praha 1997. ISBN 80-86027-06-6.