

Existencialistický smer sa objavil na vrchole tej samej vlny, ktorá koncom šesťdesiatych rokov vyniesla na povrch teoretického záujmu nemarxistických sociológov v USA tzv. fenomenologickú sociológiu.[1] Aj keď pôvodne tvoril jej organickú súčasť, postupne sa natoľko osamostatnil, že mohol nielen hlásať teoreticko-metodologické zásady fenomenologického prístupu v sociológii a dokonca ich i koncepcne prehĺbovať a rozvíjať. Stal sa tak vlastne logickým vyústením fenomenologickej sociológie, podobne ako svojho času filozofický existencializmus sa stal teoretickým pokračovaním Husserlovej fenomenológie.

Spolu so svojimi fenomenologickými kolegami existencialistickí sociológovia zaujali výrazne negatívny postoj voči „pozitivismu“ a „objektivismu“ tradičnej sociológie, typickými nositeľmi ktorých v súčasnosti vystupujú štruktúrny funkcionalizmus a neopozitivismus. Objektívnu metódu v sociológii pritom vykladajú dosť tendenčne a jednostranne ako primitivizujúcu redukciu sociálnych osobností na púhe fyzické objekty, konanie ktorých sa dá prirovnať k mechanickému pohybu v priestore.

Proti tomuto hľadisku sociológovia-existencialisti vyzdvihujú princípy tzv. humanistickej sociológie, ktorú chápu ako súhrnnú antipozitivistickú koncepciu človeka, schopnú chápať ho ako uvedomelú a intencionálnu bytosť, ktorá sa riadi vo svojom správaní nie vonkajšími fyzickými podnetmi, ale zmysluplnými dôvodmi.[2] Takýto pohľad nutne zaostruje pozornosť sociológa na interpretáciu citov, významov, sociálnych konštrukcií jednotlivých morálnych definícií a ich použitia v špecifickom prostredí a pod. [Douglas—Johnson 1977 : 77]. Právom zohľadňujúc celú sústavu subjektívnych faktorov ľudského konania humanistická orientácia súčasne postavila sociológiu pred nebezpečenstvo jej eventuálnych subjektivistických a idealistických deformácií, reálnosť ktorých sa zvyšovala tým viac, že išlo i o presadzovanie predvážne subjektívnych metód skúmania v sociológii (introspekcia, sebaopozorovanie, systematické pozorovanie) [Douglas—Johnson 1977 : IX]. Vo väčšine prípadov upnutie zástancov humanistického pohľadu v sociológii na subjektívne aspekty sociálnej reality bez ich nasledovného prepojenia na skutočný objektívny základ viedlo ich k subjektívno-idealistickej interpretácii predmetu sociologického bádania. Existencialistická sociológia nerobila z tohto výnimku. Naopak, v dôsledku svojej uvedomelej prepojenosti na filozofiu existencializmu, a teda aj svojej značnej svetonázorovej vyhranenosti, vedome sa usilovala o konštruovanie výrazne subjektivistickej koncepcie sociálnej reality. Už z tohto dôvodu zasluhovala by teda väčšiu kritickú pozornosť zo strany sociológov-marxistov.[3] Potreba komplexného kritického zhodno-

(1) Podrobnejšie o sociálnych príčinách vzniku fenomenologickej sociológie sme písali v [Alijevoová 1976: 336—338].

(2) Podrobnejšie o tom píše americký sociológ existencialistického zamerania Richard H. Brown in [Douglas — Johnson 1977: 77—100].

(3) Existencialistická sociológia nenašla zatiaľ patričný kritický ohlas v marxistickej literatúre. Výnimku tvorí štúdia L. G. Jonina o existenciálnej sociológii E. Tiryakia-na v [Kritika 1982: 154—173].

tenia existencialistickej sociológie sa znásobuje ešte tým, že v jej rámci sa nezriedka nastoľujú páľčivé sociálne problémy buržoáznej spoločnosti, o vyriešenie ktorých sa buržoázni sociológovia svojím spôsobom usilujú.

Základné smery existencialistickej sociológie

V súčasnosti vnútri existencialistickej sociológie v USA sa dajú rozlišovať zhruba dva základné smery, ktoré sa vyvíjajú viac-menej nezávisle od seba. Chronologicky prvým v poradí je smer reprezentovaný známym americkým sociológom E. Tiryakianom. Vo svojich prácach [Tiryakian 1962; Tiryakian 1965; Tiryakian 1970] vychádza z predpokladu o obsahovej konvergencii medzi existenciálnou filozofiou a najreprezentatívnejšími sociologickými teóriami, medzi ktoré ráta koncepcie M. Webera, E. Durkheima, Ch. Cooleyho, W. Thomasa, G. Meada, P. Sorokina, T. Parsonsa. Podľa neho oba myšlienkové prúdy sa vyznačujú totožným prístupom k sociálnej realite ako ku skutočnosti, ktorej objektívna existencia je podmienená jej subjektívnym významom pre individuum [Tiryakian 1970 : 117].

Ďalším bodom, v ktorom podľa Tiryakiana tieto dve tradície sa zblížujú, je problém interpretácie sociálnych fenoménov. Nakoľko sociológia sa tu nemôže zaobiť bez vysvetlenia subjektívnych významov a intencií sociálneho konania, nutne dochádza k použitiu Husserlovej fenomenologickej metódy. Úsilie dokázať „bytnosť“ príbuznosť medzi sociológiou a existenciálnou fenomenológiou prerastá u Tiryakiana v neoprávnené hodnotenie skoro celej buržoáznej sociologickej tradície devätnásteho a dvadsiateho storočia, ako súčasti tradície fenomenologickej [Kritika 1982 : 155], na čo svojho času kriticky poukazovali aj nemarxistickí autori [Berger 1966; Heap-Roth 1973]. Popritom jeho cieľavedomý pokus o vybudovanie „mostov“ medzi sociológiou a existencializmom mu nebráni nadväzovať kontakt aj so štruktúrnym funkcionalizmom. Stáva sa tak najmä pri koncipovaní jeho vlastnej „štrukturálnej sociológie“, ktorú zamýšľa ako „renováciu“ štruktúrneho funkcionalizmu [Tiryakian 1970 : 131]. Medzi ostatnými sociológmi fenomenologickej orientácie sa totiž Tiryakian vyznačuje zjavne makroteoretickými ambíciami. Prejavujú sa v konštruovaní novej varianty „makrodynamickej analýzy societálnych systémov, vychádzajúcej z analýzy fundamentálnych podstát totálnej spoločnosti, umiestnenej vnútri kultúrneho rámca“ [Tiryakian 1970 : 131].

Už sama o sebe táto formulácia prezrádza eklekticismus autorovho postoja, ktorý spája určité prvky tradičnej sociológie s niektorými zásadami fenomenologicko-existenciálneho pohľadu na spoločnosť, ktorý vytvára v najlepšom prípade akúsi terminologickú „clonu“ pre jeho koncepciu.

Podľa Tiryakiana rozhodujúcimi determinantami sociálnych zmien sú transformácie v spoločenskom vedomí [Tiryakian 1970 : 116], hlavne v sfére náboženskej morálky. Dospieva teda v podstate k tej samej idealistickej koncepcii „kultúrneho determinizmu“, ku ktorej dávno predtým dospeli E. Durkheim, M. Weber, P. Sorokin a T. Parsons aj bez toho, aby použili fenomenologickú alebo existencialistickú metódu. Očividná metodologická nedôslednosť Tiryakianovej koncepcie sa prifažuje aj jej veľmi abstraktným charakterom, čo nedovoľuje použiť ju pri empirickom sociologickom výskume. Preto sa vcelku pokus Tiryakiana aj v rámci buržoáznej sociológie nepokladá za vydarený.

Ako oveľa „sľubnejšia“ sa ukazuje koncepcia *existenciálnej sociológie*, ktorú v súčasnosti rozvíja profesor sociológie Kalifornskej univerzity v San Diegu Jack Douglas, a práve tejto sa budeme venovať v našej štúdii. J. Douglas prešiel zložitou cestou vedeckého vývoja, kým sa nedostal na pozície uvedomelého vyznávača fenomenológie a existencializmu v sociológii.[4] J. Dou-

glasovi patrí zásluha na autorstve alebo vydávaní rady monografií a zborníkov, ktoré sa zaoberali páličivými sociálnymi problémami americkej spoločnosti. Patria k nim problémy zločinnosti a stúpajúcich samovrážd, ako aj sociálne dôsledky vedeckotechnickej revolúcie, problémy mládežníckych „rebélií“ a súčasne analýza rôznych foriem deviantného správania a pod. [5]

V priebehu sedemdesiatych rokov sa Douglasovi podarilo zomknúť okolo seba kolektív sociológov, prevažne pôsobiach na Kalifornskej univerzite a iných univerzitách amerického Západu, za účelom koncipovania základov *existenciálnej sociológie*. Výsledkom tejto spolupráce bol kolektívny zborník *Existential sociology* [1977], v ktorom boli sformulované filozofické, teoreticko-metodologické a dokonca aj sociotechnické východiská tejto koncepcie. Pričom stredobodom pozornosti autorov zborníku, väčšina ktorých bola odborníkmi na tzv. sociológiu sociálnych problémov, sa stalo prepojenie existenciálnej sociológie na *empirický* sociologický výskum. A práve táto skutočnosť aj zabezpečila podľa nášho názoru pre túto odnož existencialistickej sociológie oveľa väčšie šance na prežitie v porovnaní s Tiryakianovou koncepciou. [6]

Celkové ladenie novej koncepcie, sústreďujúcej svoju pozornosť na výnimočné, dokonca deviantné skupiny a situácie, sa nieslo v znamení obnovovania tradície Čikagskej školy z dvadsiatych až tridsiatych rokov. V päťdesiatych až šesťdesiatych rokoch sa táto tradícia „prestahovala“ na Kalifornskú univerzitu, kde si našla priaznivé podmienky pre ďalší vývoj. [7] Podľa svedectva známeho „kádrovníka“ súčasnej americkej sociológie N. Mullinsa sa tu na prelome päťdesiatych a šesťdesiatych rokov sformovala aj tzv. „lojálna opozícia“ voči táboru štruktúrnych funkcionalistov, sústredených na Harvardskej a Kolumbijskej univerzite [Mullins 1973: 75]. Neskôr, v období študentských nepokojov z roku 1968 Kalifornská a iné západné univerzity poskytli živnú pôdu pre vznik svojrázneho a v rôznych formách sa prejavujúceho sociologického „rebelantstva“.

V určitom zmysle aj Douglasom reprezentovaný smer existencializmu v sociológii je ozvenou typickej pre túto dobu vzbury proti sociológii „establishmentu“, ktorá neskôr vyústila v západnej sociológii v hľadanie alternatívnych ciest.

Samozrejme, že ani Tiryakianova, ani Douglasova koncepcia nevyčerpávajú všetky možné varianty prepojenia existencializmu na sociológiu, s ktorými zrejme čoraz častejšie budeme sa stretávať. [8] Aj keď nie vždy sú dostatočne

(4) Ako o tom sám píše vo svojich autobiografických poznámkach in [Douglas — Johnson 1977: 304—305], pôvodne sa zaoberal štúdiom filozofie, matematiky a fyziky, ale potom sa bytostne zbližil s rozmáhajúcimi sa na Kalifornskej univerzite interakcionizmom a fenomenológiou čo ho nakoniec priviedlo do radov etnometodológov. J. Douglas bol dokonca zostavovateľom prvej antológie etnometodologických prác pod názvom *Understanding Everyday Life* [1970].

(5) Spomeňme medzi nimi aspoň niektoré: *The Social Meanings of Suicide* (1967), *Youth in Turmoil* (1970), *American Social Order* (1971), *Defining America's Social Problems* (1973), *Freedom and Tyranny in Technological Society* (1970), *Crime and Justice in American Society* (1971), *Research on Deviance* (1972), *Theoretical Perspectives on Deviance* (1972).

(6) Toto potvrdzujú aj najnovšie publikácie predstaviteľov daného smeru, v ktorých ich pôvodné stanoviska si nachádzajú podrobnejšie rozpracovanie. Pozri napr. Douglas [1980]; Douglas — Waksler [1982]; Fontana [1977]; Altheide — Johnson [1980].

(7) Súvisí to s odchodom na Kalifornskú univerzitu vterajších prominentov Čikagskej sociologickej školy H. Blumera, E. Goffmana, T. Shibutaniho, A. Glasera, A. Straussa a i.

(8) Dá sa spomenúť v tejto súvislosti na „sociológiu absurdity“ amerických sociológov S. Lymana a M. Scotta alebo na knihu anglického sociológa I. Craiba, v ktorej

nosné, vytvárajú predsa vhodnú pôdu pre zakotvenie samotnej myšlienky existencialistickej sociológie.

Vzťah existenciálnej sociológie k filozofii

Hoci samo osebe používané Douglasom a jeho spolupracovníkmi slovné spojenie „existenciálna sociológia“ celkom prirodzene vyvoláva dojem akejsi zámernej projekcie ideí existencialistickej filozofie na materiál sociológie, skutočnosť nie je v danom prípade tak jednoznačná. Komplikuje ju pomerne rezervovaný vzťah autorov koncepcie „existenciálnej sociológie“ k filozofii, v ktorom sa zrači ich poplatnosť rozšírenému v americkej sociológii ideálu *afilozofickej* sociológie. Aj keď vcelku nepopierajú návaznosť medzi svojou koncepciou a fenomenologickou a existencialistickou filozofiou, neuznávajú ich ako jej prvotný zdroj. „My nezačínáme od existenciálnej filozofie alebo od existenciálnej sociológie,“ nástoživo zdôrazňuje Douglas, „ani neočakávame, že skončíme akýmsi druhom existenciálnej filozofie“ [Douglas—Johnson 1977 : VIII].

Skutočne prvotný impulz pre vznik jeho existenciálnej sociológie prichádza podľa Douglasa nie z oblasti existencialistickej filozofie, ktorá nanajvýš zohľadňuje sociálnu realitu európskych spoločností [Douglas—Johnson 1977 : 297], ale zo sféry bezprostredných sociálnych skúseností každodenného života tak bežného človeka, ako aj profesionálneho sociológa, ktoré on nadobúda vo vlastnom americkom spoločenskom prostredí. Lenže sociologické narábanie s týmito bezprostrednými skúsenosťami nezriedka privádza sociológa-výskumníka k roztržke s tradičnou sociologickou orientáciou ako nevyhovujúcou a núti ho poohliadnuť sa po inom explanačnom modele, ktorý môže nájsť už v rámci diametrálne odlišnej filozofickej orientácie. Práve tieto príčiny, podľa Douglasa, tvorili pozadie prechodu celého radu amerických sociológov „objektivistickej“ orientácie na filozofické pozície fenomenológie a existencializmu koncom šesťdesiatych rokov [Douglas—Johnson 1977 : 292]. Pričom tento ich prechod bol podmienený skôr *intuitívnym* než *metodickým* hľadaním vyhovujúceho východiska. Potvrďuje to aj fakt, že príbuznosť medzi ich sociologickými koncepciami a patričnými filozofickými učeníami sa ustanovuje vlastne *ex post*, pomocou ich vzájomného retrospektívneho porovnania. Iba vtedy sociológovia objavujú, že filozofia môže byť hodnotným intelektuálnym *prostriedkom* pri tvorbe všeobecnejšieho chápania ich skúseností [Douglas—Johnson 1977 : VIII].

Existencialistická pozícia v sociológii teda je skôr výsledkom než začiatkom určitého bádateľského procesu. V tomto zmysle existencialistická filozofia začína hrať do istej miery pomocnú úlohu pri koncepcnom dotváraní už predtým „vyhraneneho“ sociologického stanoviska, vystupujúc pre niektorých sociológov-výskumníkov len ako skrášľujúci intelektuálny doplnok pri *ex post* vysvetľovaní nimi získaného empirického materiálu.

Celkový vzťah existenciálnych sociológov k filozofii je poznačený očividnou dvojzmyselnosťou. Na jednej strane uznávajú význam filozofie ako „základného zdroja insightov“ pri získavaní novej orientácie v sociologickom výskume, ale súčasne nástoživo varujú pred jej mylným stotožnením nielen s celkovou svojou koncepciou, ale ani s jej podstatným základom [Douglas—Johnson 1977 : 291]. Zrejme z oprávnených obáv pred úplným pohlcovaním

autor sa pokúša o komparáciu ideí Sartrovho existencializmu a súčasnej fenomenologickej a interakcionistickej sociológie, reprezentovanej hlavne Goffmanom, Garfinkeľom a Gouldnerom [Craib 1976: 37—58; 59—93; 116—128].

svojej koncepcie zo strany existenciálnej filozofie dávajú prednosť príležitostným odklonom od jej tradície, a to hlavne pri interpretácii predmetu a metód sociológie.(9) Tým sa vlastne pokúšajú o zachovanie určitej autonómie svojej disciplíny.

Vcelku sa dá usudzovať, že v myšlienkovvej sústave existenciálnej sociológie filozofia zjavne stráca svoje tradičné postavenie „kráľovnej vied“ a dostáva sa do podradnej pozície voči konkrétnemu sociologickému bádaniu. Filozofia a sociológia v tejto koncepcii sa vyvíjajú vedľa seba paralelne a len občas vznikajú medzi nimi myšlienkové totožnosti.

Neprekvapuje potom aj značná oklieštenosť recepcie filozofického existencializmu na pôde existenciálnej sociológie. Jej predstavitelia totiž vôbec sa neusilujú ani o úplnú, ani o doslovnú sociologickú reprodukciu základných myšlienok filozofického existencializmu. Naproti tomu ich prístup k existencializmu sa vyznačuje práve tou istou selektivitou, ktorá bola typická pre ich fenomenologických kolegov v prípade narábania s Husserlovým dedičstvom. Znamená to, že z kategoriálne bohatej a intelektuálne náročnej tradície existencializmu vyberajú len pár bežne známych, ak nie otrepaných ideí, ktoré najviac korešpondujú s ich vlastnou, akoby nezávisle na filozofii sformulovanou koncepciou. Neprekáža im pritom, že v dôsledku takej „selekcii“ sa istá časť obsahu existenciálnej filozofie buď stratí, buď sa deformuje. Vytvára sa dojem, že existenciálnym sociológom presne tak, ako ich fenomenologickým kolegom, v podstate nezáleží na prísnom dodržaní zásad svojich „materských“ filozofických škôl, ku ktorým zrejme sa hlásia preto, aby dodali svojim prácam akýsi „punc“ teoretickej systematičnosti a myšlienkovvej hĺbky.

Selektivita pri výbere nosných ideí pre svoju koncepciu podmieňuje u existenciálnych sociológov aj ich „výberový“ vzťah k základným postavám filozofického existencializmu, z ktorých si „obľúbili“ najmä predstaviteľov jeho francúzskeho krídla — J. P. Sartra a M. Merleau-Pontyho. Pravú príčinu tejto „obľuby“ sa pokúsili stručne vyjadriť existenciálni sociológovia A. Fontana a R. Van de Water, keď vyhlásili Sartra a Merleau-Pontyho za „najopravdivejších a najužitočnejších filozofov sociálnej skúsenosti“. [Douglas—Johnson 1977 : 104], ktorá vlastne tvorí pre existenciálnu sociológiu východiskový ontický bod celého sociálneho bádania.

Aj keď sa nedá poprieť táto idiosynkratická zhoda medzi koncepciami francúzskych existencialistov a existenciálnou sociológiou Douglasa, predsa jej konštatovanie nevysvetlí nám celý problém ich akejsi „prekvapujúcej“ príbuznosti. Však sama o sebe problematika sociálnych skúseností človeka, jeho bytia vo svete zďaleka nie je výsadou francúzskeho existencializmu a tvorí ústredné jadro hociktorého existencializmu, nemecký z toho nevynímajúc. A práve toto myšlienkové jadro dodáva súčasnému existencializmu ako celku kvalitu výsostne *sociologického* učenia, ako to napokon zdôraznil aj Tiryakian.

Už u Heideggera, ktorého filozofia silne zapôsobila na Sartra a Merleau-Pontyho, sa reflektujú osobné zážitky človeka vnútri sociálneho sveta, čo sa odhaľuje v kategóriách „starosti“, „odhodlania“, „projektu“, „strachu“, „viny“ a pod.(10) Pravda, Heidegger, ako to správne vystihli jeho komentátori, podriadil učenie o ľudskej existencii svojej ontológii, teda všeobecno-filozofické-

(9) Douglas priamo poukazuje na to, že „niektoré z fundamentálnych ideí existenciálnej sociológie, osobitne tie, ktoré sa týkajú objektivity výskumných metód a konštruovania sociálneho poriadku, leďva by boli vzrušovali filozofov“ [Douglas — Johnson 1977: 291].

(10) Podrobnejšie o tom pozri [Sovremennaja 1972: 521—526].

mu učeníu o bytí, kým u Sartra napríklad jeho ontológia naopak slúži pochopeniu ľudskej existencie [Roche 1973 : 29]. V neskoršom období vývoja Heideggerovej koncepcie osobnostne-etické chápanie reality, ako na to poukazuje P. Gajdenko, ustupuje jej neosobne-kozmickej interpretácii [Sovremennaja 1972 : 526—527], čím sa podľa nás stráca sociologická dimenzia Heideggerovho diela. Navyše aj jeho chápanie existenciálnej účasti človeka vo svete sa vyznačuje abstrahovaním od jeho telesnej prítomnosti, ktorú zasa musel zohľadniť Merleau-Ponty.[11] Proti Heideggerovej redukcii existencie človeka na jeho vedomie francúzsky existencializmus zdôraznil totalitu všetkých životných prejavov človeka ako bytosti „z mäsa a krvi“ [Merleau-Ponty], čím podstatne rozšíril zorný uhol existencializmu. Súčasne „dopracoval“ existencialistickú koncepciu v relevantnej pre sociológiu polohe medziľudských vzťahov, kde zdôraznil myšlienku ľudskej aktivity a slobody.

Príťažlivosť práve francúzskeho existencializmu pre existenciálnu sociológiu bola do istej miery podmienená aj jeho literárnym stvárnením prevažne v Sartrovej umeleckej tvorbe. V porovnaní s ezoterickým a nesrozumiteľným Heideggerom Sartre vystupoval doslova ako popularizátor existencialistických ideí pre široké kruhy západnej inteligencie, medzi ktoré patrili aj sociológovia. Možno, že práve preto, že Sartrova literárna tvorba bola pre niektorých z nich určite prvým zdrojom informácií o podstate existencializmu, vyvolalo to paradoxnú predstavu o tom, že Sartre je najbližšie k existenciálnej sociológii práve vo svojich novelách a hrách, kde predsa ukazuje človeka v akcii, zaangažovaného do svojich presvedčení a problémov, stojaceho pred voľbou. Čo sa týka Sartrových teoretických diel, ako to píše A. Fontana a R. Van de Water, vraj „okamžite prestávajú byť sociologicky orientovanými“ [Douglas—Johnson 1977 : 116]. Toto tvrdenie sa nám zdá byť prehnaným. Výnimočná filozofická a sociologická hodnota literárnej tvorby J. P. Sartra, pre ktorú sovietsky filozof M. A. Kiseľ našiel priliehavý výraz „filozoficky štrukturovanej beletrie“ [Kiseľ 1976 : 57], nepopiera podľa nás osobitný prínos pre sociológiu jeho rýdzo filozofických diel *L'Être et le Néant* [1943] a hlavne *Critique de la raison dialectique* [1960], v ktorej priamo sa venuje sociologickej problematike.[12] Dá sa súhlasiť s Craibom, že z ostatných existencialistov Sartre bol zo sociologického hľadiska najrelevantnejším [Craib 1976 : 11], aj keď nebol príliš rozhladený v súčasných smeroch západnej sociológie.

Medzi nesporné príčiny príťažlivosti francúzskeho existencializmu pre pomerne nonkonformisticky orientovaných amerických sociológov, akými sú J. Douglas a jeho spolupracovníci, iste patrí aj výrazne aktivistická pozícia niektorých jeho predstaviteľov, ktorá sa prejavila v ich osobnej účasti na protifašistických, protikolonialistických a iných pokrokových hnutiach svojej doby. Táto skutočnosť sa premietla aj do ich teoretickej reflexie svojej doby, na ktorú tak Sartre, ako aj Merleau-Ponty reagovali nie v nábožensko-etických alebo „filozoficko-antropologických“ pojmoch, ako napríklad to robil M. Scheler, ale v politických termínoch oveľa bližších sociálnej realite [Wolff 1979 : 499].

Užšie väzby francúzskeho existencializmu na sociálno-politickú situáciu svojej spoločnosti zjavne imponovali americkým sociológom radikálnejšieho zmýšľania, ku ktorým patrili aj predstavitelia existenciálnej sociológie. Ich cieľom bolo objavovanie realistickejšieho riešenia naliehavých sociálnych problémov americkej spoločnosti, s ktorými ich konfrontoval každodenný život

(11) Problém telesnosti človeka tvorí podstatnú časť jeho hlavného diela *Phénoménologie de la perception* [1945].

(12) Pozri o tom podrobnejšie [Sovremennaja 1972 : 580—583].

[Douglas—Johnson 1977 : VII]. V tejto súvislosti bolo by na mieste zmieniť sa o sociálnom podtexte existenciálnej sociológie, ktorá v podstate reaguje na tie isté spoločenské podnety, ktoré svojho času ovplyvnili vznik a vývoj existencializmu ako takého. V jeho rámci sa vytvorila akoby „vzorová“ varianta tzv. „krízového vedomia“, ktorá sa pokúšala „zvládnuť“ objektívne spoločenské protirečenia formou iracionálnej „vzbury“ ľudskej subjektivity. Objektom tejto vzbury sa stávali rôzne inštitucionálne štruktúry, ktoré súviseli s rastúcou racionalizáciou, byrokratizáciou a technizáciou modernej vysoko industrializovanej buržoáznej spoločnosti. Pomocou mnohých neviditeľných nití spútalala táto spoločnosť slobodnú ľudskú aktivitu a tlmila jej spontánne prejavy.

Existenciálna sociológia svojim spôsobom oživila znovu základný motív „vzbury hrubého bytia“ (brute being), (13) pod ktorým spolu s Merleau-Pontym chápala „citové a vnemové jadro ľudských osobností“ [Douglas—Johnson 1977: 3], proti všetkým formám jeho vonkajšieho potlačovania zo strany rôznorodých spoločenských ustanovizní, nech už materiálneho, či duchovného charakteru. Z tohto hľadiska existenciálna sociológia vystúpila ako jedna z foriem teoretizácie individualistického protestu radového intelektuála v podmienkach dnešnej americkej spoločnosti, ktorá žiada od svojich občanov poslušnosť a disciplinovanosť [Douglas—Johnson 1977 : 17—18] aj za cenu trvalých vnútorných konfliktov v ich podvedomí. S postupným rastom racionalizácie tejto spoločnosti a primerane k nej, podľa Douglasa, tieto konflikty narastajú, vytvárajúc v individuách „difúzne pocity strachu, úzkosti, hnusu, fádnosti, umŕtvovania citov a nakoniec aj hrôzy“ [Douglas—Johnson 1977 : 18].

Nie je ťažko si povšimnúť, že americkí existenciálni sociológovia už v nových podmienkach a na pôde inej, t. j. americkej spoločnosti fixujú tie isté duchovné fenomény, ktoré sa tradične „obohrávali“ v rôznych formách existenciálnej filozofie, literatúry, psychológie a pod. Z nich azda najviac filozofia dopomohla existenciálnej sociológii ku koncepčnému a konceptuálnemu dotvoreniu, o čom sa dá najlepšie presvedčiť pri konkrétnej analýze jej špecifického obsahu.

Koncepcia predmetu a metódy existenciálnej sociológie

Podľa úvodnej stručnej charakteristiky, ktorú J. Douglas a J. Johnson dávajú vlastnej koncepcii, predmetom existenciálnej sociológie by malo byť „skúmanie ľudskej skúsenosti vo svete [čiže existencie] vo všetkých jej formách“ [Douglas—Johnson 1977 : VII]. Táto až šokujúco široká definícia, s ktorou by sa neuspokojil žiadny čitateľ bez dodatočného autorského vysvetlenia, prirodzene viedla k celej reťazi otázok, ktoré by mali vyhraniť ríšu skúmaných fenoménov, a tým aspoň približne určiť druh ľudských skúseností, výskumom ktorých by sa mal zaoberať sociológ na rozdiel od fyzika, neurofyziológa, biochemika, psychológa a pod. Navrhujúc totiž neurčiť širokú koncepciu predmetu svojej sociológie, existenciálni sociológovia si uvedomujú nebezpečie jej prekrývania s inými vednými disciplínami, ktoré takisto popisujú ľudské skúsenosti. Ale zámerne nevyužívajú možnosti špecifikácie svojho pohľadu na objekt a tvrdošíjne zahrňujú do neho „celú škálu ľudských skúseností“, čo nutne vedie k prepojeniu existenciálnej sociológie predovšetkým na existenciálne ladenú psychológiu [Douglas—Johnson 1977 : VII].

Bezmedzné rozširovanie predmetu sociológie v danej koncepcii vyplýva

(13) U Merleau-Pontyho s týmto pojmom (*l'être „sauvage“ ou „brut“*) sa stretávame v jeho posmrtných prácach *Le visible et l'invisible* [1964: 222—223; 254 etc].

z „úsilia o pochopenie totálneho človeka v jeho totálnom prirodzenom sociálnom prostredí“, koncipovaného v Sartrovom duchu [Douglas—Johnson 1977 : 4]. Realizácia tohto cieľa núti teda vťahovať do sociologického skúmania všetko, čo sa týka človeka v spoločnosti, a tým robí zo sociológie akúsi komplexnú, v podstate multidisciplinárnu vedu o človeku, ktorá by pojala do seba hromadu rôznorodých, neucelených a nie vždy relevantných poznatkov.

Riešenie tejto titanickéj úlohy v súčasnosti je nad sily sociologických koncepcií, v porovnaní s existenciálnou sociológiou teoreticky oveľa zdatnejších. Jej predstavitelia sa tým ale netrápia a predpokladajú, že ju zvládnu jednoduchým ponorením do sveta skúseností. Nie náhodou za hlavnú metódu existenciálnej sociológie jej predstavitelia považujú bezprostrednú osobnú skúsenosť, získanú sociológom tak v jeho každodennom živote, ako aj pomocou formálnejších a explicitných výskumníckych praktík [Douglas—Johnson 1977 : VII]. Skúsenosť teda vystupuje nielen ako výhradný *predmet* sociologického skúmania, ale súčasne aj ako jeho základná *metóda*. Napokon aj konečným cieľom existenciálnej sociológie je „konštruovanie tak praktických, ako aj teoretických právd“ znovu len a len ohľadom „skúseností“, teda vlastne ohľadom pochopenia toho, ako „žijeme, cítime, myslíme, konáme“ [Douglas—Johnson 1977 : VII].

Myšlienkové pochody predstaviteľov existenciálnej sociológie pohybujú sa v akomsi začarovanom kruhu: ľudskými skúsenosťami začínajú, pomocou svojich vlastných skúseností ich poznávajú a nakoniec aj skončia pri niekoľkých všeobecných poučkách o týchto skúsenostiach. Pričom skúsenosti ako *metodický* nástroj stávajú sa vlastne aj jediným delimitačným prostriedkom, ktorý z celej šírky skúmaných javov pomáha vyberať tie najzávažnejšie a najrelevantnejšie. O tom, že existenciálni sociológovia aj napriek svojej veľmi širokej koncepcii predmetu sociológie neskúmajú všetky možné druhy ľudských skúseností, ale sústreďujú svoju pozornosť predsa len iba na niektoré, vybrané nimi podľa určitého kritéria, sa čoskoro presvedčíme.

Teraz sa však obráťme k analýze filozofických určení kategórie „ľudskej skúsenosti-vo-svete“, aby sme si ujasnili jej skutočný obsah a uvedomili si jej reálne možnosti pre uplatnenie v sociológii.

Hoci si Douglas nerobí osobitné problémy s platnosťou svojho stotožnenia pojmu „ľudskej skúsenosti-vo-svete“ s pojmom „*existence*“, ktorý by bezpochyby *mal* byť ústredným pojmom jeho *existenciálnej* sociológie, predsa sa nad ním pozastavme. Už bežný prehľad termínov, ktoré klasici existencializmu používajú pre označenie pojmu „*existencia*“, [14] nás presvedčuje o tom, že v danom prípade sa stretávame s určitým „novotvarom“, obsahovú relevantnosť ktorého ešte len treba zistiť. Douglasov pojem „ľudských skúseností-vo-svete“ aj napriek zrejmej autorovej snahe o vonkajšie napodobňovanie bežného existencialistického žargónu predsa nie je terminologicky totožný ani s Heideggerovým pojmom *Dasein* [ľudského bytia], ani so Sartrovým pojmom *l'être-pour-soi* [bytia pre seba], ktoré sa významove kryjú s pojmom „*existence*“. Je skôr určitou kombináciou jednotlivých terminologických prvkov „vypožičaných“ od rôznych existencialistických autorov. Sčasti je iste závislý na Heideggerovom pojme *In-der-Welt-sein* [bytia-vo-svete], ktoré veľmi ovplyvnilo celé existencialistické myslenie [Sovremennaja 1972 : 522]. Ale vo

(14) „Zbierka“ týchto termínov, ktoré významní existencialisti používali pre označovanie „spôsobu bytia človeka“, je dosť bohatá a rôznorodá. U Heideggera pre tieto účely slúži termín *Dasein* (ľudské bytie), u Jaspersa *Existenz* (existencia). G. Marcel používa v tejto súvislosti termín *l'être* (bytie), Sartre — *l'être-pour-soi* (bytie pre seba) [Bogomolov 1970: 12—13].

svojich základoch je očividne viazaný na fenomenológiu percepcie M. Merleau-Pontyho. Posledný práve vyzdvihol primárny význam vnemovej (percepčnej) reality pre človeka, a tým vlastne aj jeho osobnej skúsenosti s vonkajším svetom.

Treba osobitne podotknúť, že formovanie existencialistickej koncepcie Merleau-Pontyho bolo poznamenané úsilím o prekonanie tzv. dualizmu subjektu a objektu, ktorý od čias Descartesa poznamenal vývoj západnej filozofie a vedy. Vychádzajúc z ontologického predpokladu o absolútnej nezávislosti a nezlučiteľnosti materiálnej a duchovnej substancie, dualistická koncepcia predpokladala aj v rovine gnozeologickej „absolútnu odlúčenosť medzi poznajúcim subjektom a poznávaným objektom“ [Douglas—Johnson 1977 : XI].

Existencialistickí filozofovia [a v súčasnosti aj ich pokračovatelia medzi západnými sociológmi] podrobili kritike túto koncepciu nie pre jej svetonázorovú rozpoltenosť a nedôslednosť, ako to urobil napríklad dialektický materializmus, ale práve pre tie prvky objektivismu a materializmu, ktoré v nej boli obsiahnuté. Dualizmus subjektu a objektu sa existencialisti pokúsili nahradiť predstavou o ich akejsi prvotnej, nerozdeliteľnej jednote, v rámci ktorej je ťažko určiť, čo je prvotné a čo je druhotné. Bytie, ktoré bolo pre tradičné filozofické myslenie vždy totožné s matériou, ako objektom nezávislým na vedomí, sa v interpretácii existencialistov stáva bytím človeka, čiže jeho *vedomím*. Tradičný „objekt“ západnej filozofie sa teda akoby nepozorovateľne „rozplýval“ v ľudskej „subjektivite“, ktorá pre bádateľa napokon začínala mať primárny význam. Existencialistické „riešenie“ problému dualizmu subjektu a objektu sa nakoniec ukazuje ako vnášanie do filozofie subjektívno-idealistického zamerania.

Je to vidieť aj na príklade Merleau-Pontyho. Na rozdiel od Husserla, ktorý nedokázal prekonať dualizmus subjektu a objektu sa rozhodne stavia proti tejto téze [Merleau-Ponty 1945 : 491]. Podľa neho práve prostredníctvom ľudských vnemov (percepcií) sa uskutočňuje styk medzi poznajúcim subjektom a poznávaným objektom, a preto je nezmyslom tvrdiť o roztržke medzi nimi. Preto aj namiesto Husserlovho pojmu intencionality, ktorá viaže vedomie na vonkajší objekt, Merleau-Ponty vyzdvihuje Heideggerove pojmy *Dasein* a *In-der-Welt-sein*, ktoré vystihujú neoddeliteľnú jednotu človeka a sveta. Vnem alebo percepcia je pre Merleau-Pontyho v podstate synonymom Heideggerovho *bytia-vo-svete* (*In-der-Welt-sein*).⁽¹⁵⁾ Ale na rozdiel od Heideggera, ktorý prakticky redukoval človeka len na jeho vedomie, Merleau-Ponty od samého začiatku zdôrazňuje *telesnú* prítomnosť človeka vo svete. Vychádza zo živého človeka z mäsa a krvi, ktorý je schopný vnímať a byť vnímaný. Vedomie je podľa neho v podstate anonymným, predosobnostným životom telesného subjektu. Ak človek nielen cíti, vníma alebo poznáva svoje dejiny, svoju časovosť, svoje bytie, svoju realitu, on je do nej ponorený aj ako telesná bytosť [Douglas—Johnson 1977 : 126].

Telesnosť človeka podmieňuje podľa Merleau-Pontyho aj jeho špecifický existenciálny vzťah k vonkajšiemu svetu. Kým pre Heideggera, ako to výstižne poznamenali A. Fontana a R. Van de Water, sa tento vzťah vyjadruje formulou „ja cítim“, „ja vnímam“, pre Merleau-Pontyho sa on formuluje ako „ja som schopný“ [Douglas—Johnson 1977 : 125]. „Vedomie pôvodne sa vyjadruje nie ako „ja myslím“, ale ako „ja môžem“, píše Merleau-Ponty [Merleau-Ponty 1945 : 160].

Lenže zdôrazňovanie telesného vnímania (percepcie) ako hlavného znaku ľudskej existencie nerobí ešte z koncepcie Merleau-Pontyho dajaké materia-

(15) Pozri o tom podrobnejšie [Rabil 1967: 31—39].

listické učenie o človeku. V súlade s celkovou existencialistickou pozíciou Merleau-Ponty obhajuje tézu o vzájomnom preplietaní sa vedomia, tela a sveta, o ich „súčasnnej prítomnosti“ vo svete. Pričom sa nepokúša určiť prvotnosť telesného subjektu oproti svetu alebo opačne. V duchu filozofického neutralizmu považuje ich za dva súčasné aspekty toho istého fenoménu [Douglas—Johnson 1977 : 126]. Obmedzený existencialistickými predsudkami aj vo svojom sociálnom učení nemôže sa dopracovať ďalej než k akejsi verzii antropologického pohľadu na človeka.

Teraz už je jasné, že Douglasov pojem „ľudskej skúsenosti vo svete“ je v podstate pretlmočením pojmu o ľudskej existencii, ako percepcie vonkajšieho sveta, ktorú nachádzame u Merleau-Pontyho. Jeho koncepcia sa nesporne pričinila o celkové filozofické, koncepčné a pojmové stvárnenie existenciálnej sociológie, ktorá sa pokúsila o realizáciu podnetov francúzskeho existencializmu pri skúmaní „totálneho človeka v jeho totálnom prirodzenom sociálnom prostredí“ [Douglas—Johnson 1977 : 4]. Znamenalo to predovšetkým pozorovanie „kompletného muža-a-ženy-z-mäsa-a-krví v konkrétnych sociálnych situáciách, v ktorých ich nachádzame“ [Douglas—Johnson 1977 : 4].

Merleau-Ponty a jeho pojmu „hrubého bytia“ je existenciálna sociológia zaviazaná aj svojim prízvukovaním pocitov (feelings) v rámci iných ľudských aktivít. Podľa Douglasa to však ešte neznamená úplné ignorovanie rozumu a jeho významu pre riadenie nášho citového života. Pocity vystupujú ako základ a pozadie rozumu, ale bez rozumu sú slepé. Rozum (racionalita, myšlienka) riadi a ovláda city. Douglas diferencuje city podľa ich zamerania na vyjadrenie, uspokojenie, plnenie a rast. Rozum, podľa neho, je vtedy najúspešnejší, keď splyva s citmi, je nimi presiaknutý. Máme si vlastne uvedomovať, že aj „rozum v jeho najexaltovanejšej forme Absolútnej Pravdy je bežne zamaskovanou a zvrátenou formou najtemnejších a najnebezpečnejších ľudských vášní“ [Douglas—Johnson 1977 : 16].

Nie je ťažko spozorovať v tejto koncepcii jej iracionalistické jadro, aj keď Douglas navonok vystupuje proti iracionalistickým prehmatom mnohých existencialistov. City, podľa neho, zohrávajú dominantnú úlohu v našom animálnom živote, a preto každý pokus o ich potlačovanie môže viesť u osobností iba k ťažkým vnútorným konfliktom. Myslenie sa iba vtedy stáva dominantným v ľudskom konaní, keď sa spája s citmi [Douglas—Johnson 1977 : 18]. Preto adekvátne poznanie ľudského konania je možné iba prostredníctvom poznania jeho citového zázemia. Vyzdvihovanie úlohy citov v ľudskom konaní usmerňuje aj sociologický výskum, ktorý sa robí v rámci existenciálnej sociológie. Upriamuje jej pozornosť práve na tie situácie v ľudskom živote, ktoré poskytujú príležitosť prejavíť sa najtypickejším ľudským citom, ako sú láska, nenávisť, úzkosť, strach, hanba, sympatia, priateľstvo, obdiv, úcta a pod. Sú to situácie prevažne nezvyklé, mimoriadne, napäté, dalo by sa povedať „hraničné“. Práve v týchto situáciách sa prejavuje autentické „ja“ človeka. Lenže podľa názoru existenciálnych sociológov tieto situácie sa doteraz buď vôbec netešili pozornosti zo strany tzv. konvenčnej sociológie, buď boli v jej rámci nevhodným spôsobom interpretované. Tak bolo napríklad v prípade Durkheimovej koncepcie samovraždy alebo Mertonovej teórie deviantnosti. J. Johnson im napríklad vyčíta, že sa opierali celkom na oficiálne štatistické údaje, ktoré nekonfrontovali so svojimi vlastnými skúsenosťami. Oficiálne údaje však bývajú i klamné, a preto aj nekritický prístup k nim môže priviesť sociológa k skresleným predstavám o skúmanej skutočnosti [Douglas—Johnson 1977 : 251—252].

Existenciálni sociológovia konfrontujú svoj postoj k týmto problémom s postojom predstaviteľov myšlienkového im príbuznej etnometodologickej

konceptie. Vytýkajú im to, že zaostrujú svoju pozornosť predvážne na otvorených, lingvisticky symbolizovaných prejavoch každodenného života, o ktorých by sa pritom dali robiť magnetofónové záznamy. Niektorí z etnometodológov (H. Sacks) napríklad išli tak ďaleko, že pokladali za predmet svojho skúmania jedine tie udalosti, z ktorých sa robili magnetofónové alebo videozáznamy. V dôsledku takto zámerne zúženého zorného pohľadu, podľa Douglasa, nakoniec skoro nemali čo povedať ohľadom ľudských skúseností z každodenného života, najmä keď išlo o také životné udalosti alebo citové stavy, o ktorých ľudia nie vždy mohli podať adekvátnu verbálnu výpoveď. Tým pádom sa dostávali mimo pozornosť etnometodológov. „Láska, nenávisť, úzkosť, agónia, poriadok, zmätok, podvod, lož, pravda — všetko bolo považované za irelevantné pre výskum človeka a malo by byť... ignorované“ — s rozhorčením píše v tejto súvislosti Douglas [Douglas—Johnson 1977 : 11].

Kritika istej ohraničenosti poznávacích zámerov etnometodológie,⁽¹⁶⁾ ktorá svojho času z tých istých dôvodov napadala štruktúrny funkcionalizmus, ktorému chcela robiť alternatívu, viedla existenciálnych sociológov k nastoleniu svojej vlastnej orientácie v sociologickom výskume v jej protiklade k fenomenologickej sociológii. „Na rozdiel od fenomenologickej sociológie“, píše D. Altheide, „ktorá je predvážne sústredená na invariantných črtách kognitívnych procesov, existenciálna sociológia tiež uvažuje o *tvorivých a pomerne nezvyklých* [podčiarkla D. A.] črtách špecifických aktov“ [Douglas—Johnson 1977 : 148]. Poznatky o invariantných procedúrach nám totiž nemôžu podľa autora vysvetliť, prečo jeden človek zabíja a iný zas miluje. A práve tieto veci by sme potrebovali vedieť v každodennom živote.

Sústredenie sa na nezvyklé, problematické rysy každodenného života dovoľuje existenciálnej sociológii urobiť vhodnú „selekciu“ skúmaného materiálu a pokryť svojim výskumom už nie celý rozsah „ľudských skúseností“, ako sa to pôvodne predpokladalo v definícii jej predmetu, ale iba ich pomerne malú časť. Objektami jej vedeckého záujmu sa stávajú súčasne ako vyhranené skupiny, tak aj náhodní jednotlivci, ako príslušníci „etablovaných zamestnaní (redaktori televíznych novín, sociálni pracovníci, personál psychiatrických nemocníc), tak aj vydedenci súčasnej spoločnosti (narkomani, homosexuáli apod.). Pre väčšinu týchto rôznorodých „objektov“ je spoločné to, že sa nachádzajú v situáciách existenciálneho významu, v ktorých človek začína pociťovať strach, rozhorčenie, úzkosť, stratu vlastnej identity a pod. Cieľom skoro všetkých týchto výskumov-pozorovaní bolo dokázať primát afektívnych prvkov v každodennom živote, motivačný význam citov pre našu každodennú činnosť. Je to vidieť na príklade vysvetlenia konania redaktorov televíznych novín, ktorý dáva D. Altheide. Podľa neho, napriek všetkej rutine, ktorá s ich spôsobom práce súvisí, oni žijú vlastne v ustavičnom citovom napätí, v ktorom nezriedka prevládajú strach a obavy. Dokonca tak obyčajná vec, ako tvorba filmového príbehu, je sprevádzaná pocitmi podozrivosti, strachu, pomsty, radosti, povinnosti, rozhorčenia a pod. [Douglas—Johnson 1977 : 148]. Altheide uvádza príklady, keď často niektoré námety pre filmy vznikali nie na základe rozumného rozhodnutia, ale v dôsledku osobných citových konfliktov medzi novinármi a šéfredaktorom alebo verejnosťou.

Keď už život takej skupiny, ako televízni novinári, prebieha na pokračí stá-

(16) Myslíme, že v tomto ohľade táto kritika nie je vždy spravodlivá. Etnometodológia vlastne sa nevyhýbala štúdiu ani zvláštnych, mimoriadnych faktov každodenného života, ani bizarných osobností (spomeňme napríklad prípad Agnes u Garfinkela). Dokonca aj sami existenciálni sociológovia radi narábajú s etnometodologickými pojmami a metódami, príkladom čoho je štúdia J. Andersona *Practical Reasoning in Action* [Douglas—Johnson 1977: 174—198].

lej existenciálnej krízy, čo sa dá potom hovoriť o takej skupine ľudí, ktorí trpia chronickými bolesťami, ktorých popisuje vo svojej štúdií *The chronic pain experience* J. Kotarba. Autor posudzuje stav chronickej bolesti ako intenzívny existenciálny cit a právom mu prisudzuje veľký význam v živote súčasných ľudí. Aj keď podľa oficiálnych štatistík chronickými bolesťami trpí veľká časť populácie USA, americkí sociológovia doteraz celkom ignorovali tento jav. Dokonca sa nemoc pokladala v tradičnej sociológii za prejav deviantného správania. Autor právom kritizuje tento názor a pokúša sa zhodnotiť význam bolesti ako elementu sociálnej interakcie. Každý chorý človek predtým, ako oboznámi svoje okolie so svojou chorobou, najskôr zvažuje jeho možnú reakciu, a preto ju radšej zatají, aby nebol upodozrievaný z hypochondrie a pod. Aj tu vystupujú do popredia pocity strachu, dohody, nádeje a pod., ktoré motivujú chorú osobnosť v jej interakcii so zdravotníkmi.

Tieto príklady sčasti ozrejmuju špecifické predmetné zameranie existenciálnej sociológie, ktoré výhodne vyniká nielen na pozadí už zastaralých dogiem štruktúrneho funkcionalizmu, ale aj v porovnaní s netradičnou fenomenologickou sociológiou. Existencialistickým sociológom sa nedá odoprieť nekonvenčnosť ich celkového prístupu, ktorý podporuje vedecký záujem o netradičné sociálne problémy, ktoré buržoázna akademická sociológia predtým zámerne ignorovala a ktoré by stáli za pozornosť aj v našej marxistickej sociológii. Pritom sa nedá nevšimnúť si celkovú tendenciu k prehlbovaniu v existenciálnej sociológii subjektivistického zamerania aj v porovnaní s fenomenologickou sociológiou. Prejavuje sa to nielen v subjektivizácii predmetu sociológie, o čom sme sa už mohli presvedčiť, ale aj v jednostrannej orientácii iba na osobné skúsenosti sociológa ako na hlavný a niekedy aj jediný zdroj sociologickej informácie.

Podobne ako ich fenomenologickí kolegovia aj existenciálni sociológovia oživilí záujem o observačné a introspektívne metódy v sociológii, nakoľko tieto pomáhali pozorovať, popisovať a analyzovať tak svoje osobné skúsenosti, ako aj skúsenosti iných ľudí, vnútorný význam ktorých sa stával jasným pre sociológa — pozorovateľa len pri ich porovnaní so svojimi vlastnými. „Skúsenosti“, píše J. Kotarba — „sú bezprostrednými zdrojmi údajov. Sú obzvlášť rozhodujúce pre to, ako si povšimnúť skryté aspekty ľudskej reality, také, ako fyzické pocity a emócie, ktoré nie sú prístupné v pozorovaní iných ľudí. Skúsenosti jedného človeka zabezpečujú základ pre porovnávanie so skúsenosťami iných“ [Douglas—Johnson 1977 : 260].

Jednou z obľúbenejších metód výskumu existenciálnych sociológov je zúčastnené pozorovanie, ako forma získania sociológom osobných skúseností o skúmanom objekte. Túto metódu použil napríklad J. Kotarba pri skúmaní ľudí, trpiacich chronickými bolesťami, nakoľko sám k nim nejakú dobu patril. Prednosti tejto metódy vidí v tom, že „skúsenosti výskumníka s vlastnou osobnosťou sa stávajú výskumníckymi údajmi. Výskumník ponára celé svoje „ja“ do skúmaného fenomenu, takže sa sám presvedčuje o tomto fenoméne ako reálny konajúci — aj telesne, aj rozumovo, aj morálne a emocionálne. Jeho vlastné skúsenosti teda slúžia účelom vývoja chápania fenoména“ [Douglas—Johnson 1977 : 260].

Treba podotknúť, že zúčastnené pozorovanie sa v rade prípadov stáva pre existenciálnych sociológov jediným možným spôsobom, ako získať autentickú informáciu o takých uzavretých alebo tajných spoločenských, akými sú rôzne deviantne skupiny [Douglas—Waksler 1982 : 149].

Medzi ďalšie preferované metódy a techniky získania sociologickej informácie v existenciálnej sociológii patrilo systematické pozorovanie jednotlivcov

a skupín, osobné rozhovory, prevažne zaznamenané, takisto ako u etnometodológov, na magnetofónové pásky, záznamy zo schôdzí a iných zoskupení, kde sociológ mohol bezprostredne pozorovať interakciu medzi skúmanými osobami, terénne záznamy, a nakoniec aj oboznamovanie sa s patričnými oficiálnymi dokumentami. Posledné v kombinácii s inými metódami, medzi ktorými dominovalo zúčastnené pozorovanie, použil napríklad J. Johnson pri výskume vzťahu sociálnych pracovníkov k sociálnym pravidlám [Douglas—Johnson 1977 : 232].

Lenže využívanie oficiálnych dokumentov, osobitne štatistických údajov, by malo byť z hľadiska existenciálnych sociológov veľmi obozretné a kritické. Ich obsah by bolo treba vždy porovnať s vlastnými skúsenosťami. Vcelku sa dalo hodnotiť metodologický prístup existenciálnej sociológie ako *kvalitatívnu analýzu*, ktorá sa v poslednom čase veľmi rozšírila práve medzi predstaviteľmi fenomenologicko-interakcionistických smerov. Použitie tohto metodologického prístupu v rámci materialistickej svetonázorovej orientácie nesporne môže priniesť veľmi cenné výsledky. V prípade subjektivistického svetonázorového zamerania, akým sa očividne vyznačuje existenciálna sociológia, táto metóda môže nezriedka vyústiť v subjektivistické beletrizujúce opisy netypických situácií a náhodných fenoménov, ktoré nemajú zvláštny spoločenský význam. Tak je tomu napríklad v prípade Douglasa, ktorý podrobne opisuje osobné trápenie zamilovaného páriku Jona a Wendy, aby napokon dospel k dosť banálnemu záveru o tom, že „sex je osudovou oblasťou v súčasnom živote“ [Douglas—Johnson 1977 : 29].(17)

V rámci existenciálnej sociológie dochádza, podľa nás, k akejsi fetišizácii osobných skúseností sociológa ako primárneho zdroja sociologickej informácie. To kladie príliš vysoké nároky na osobnosť jednotlivých výskumníkov, na ktorých vlastne celkom závisí, čo a ako budú skúmať. Dôraz na subjektívne zdroje získavania primárnej informácie odkazuje sociológa iba na jeho osobnú rozhľadenosť, profesionálnu zručnosť a v nemalej miere aj na jeho intuíciu. Aj keď nepodceňujeme všetky tieto faktory, predsa ich nepovažujeme len za spoľahlivú záruku správnosti zvoleného smeru výskumu v zmysle jeho *spoločenskej* významnosti. Absencia objektívnych kritérií pri hodnotení potreby v tom-ktorom sociologickom výskume môže priviesť aj k jeho konečnému znehodnoteniu.

S niečím podobným sa stretávame aj v prípade sociologickej praxe existenciálnych sociológov, z ktorých každý sa vyznačuje svojím výrazným individuálnym štýlom, a preto aj nehľadá prepojenie na nejaké „integrujúce“ centrum vo forme rozvinutej teoretickej koncepcie. Namiesto ucelenej teórie máme tu teda do činenia s akousi mozaikou, zloženou z niekoľkých rôznorodých téz a konceptov, existencialistické pohľady sa tu snúbia s fenomenologickými a etnometodologickými, filozoficky náročné analýzy sa striedajú s beletrizovanými esejami. Neucelená, mozaikovitá teória „vládne“ roztrieštenému, rapsodickému výskumu.

V tomto zmysle existenciálna sociológia dosť typicky reprezentuje súčasný smer tzv. alternatívnej sociológie, ktorá v svojom úsilí o vymanenie z nadvlády tradičných sociologických stereotypov sa dostáva na chybnú cestu subjektivismu, ktorý už v zárodku znehodnocuje jej potenciálny prínos pre sociologické vedenie.

(17) S argumentovanou marxistickou kritikou daného metodologického stanoviska sa stretávame v knihe anglického sociológa-marxistu B. Hindessa *The Use of Official Statistics in Sociology* [1973].

Vo svojej štúdií sme sa dotkli iba niektorých základných črt existenciálnej sociológie. K niektorým jej ďalším dôležitým bodom sa predpokladáme vrátiť neskôršie.

Literatura

- Alijevová, D.: *Etnometodologická koncepcia v súčasnej americkej sociológii*. Sociológia 1976, č. 4.
- Altheide, D. L. — Johnson, J. M.: *Bureaucratic Propaganda*. Boston 1980.
- Berger, P.: *On existential Phenomenology and Sociology*. American Sociological Review 1966, N. 2.
- Bogomolov, A. S.: *Osnovnyje tečenija sovremennoj buržuaznoj filosofii (Ekzistencializm)*. Moskva, Vysshaja škola 1970.
- Craib, I.: *Existentialism and Sociology. A Study of Jean-Paul Sartre*. Cambridge Univ. Press 1976.
- Douglas, J. (Ed.): *Introduction to the Sociology of Everyday Life*. Boston 1980.
- Douglas, J. D. — Johnson, J. M. (Eds.): *Existential Sociology*. Cambridge — London — New York — Melbourne, Cambridge Univ. Press 1977.
- Douglas, J. — Waksler, F.: *The Sociology of Deviance. An Introduction*. Boston 1982.
- Heap, J. L. — Roth, A. P.: *On Phenomenological Sociology*. American Sociological Review 1973, N. 3.
- Kissel', M. A.: *Filosofskaja evolucija Ž.-P. Sartra*. Moskva, Lenizdat 1976.
- Kritika současné buržoazní teoretické sociologie*. Praha, Svoboda 1982.
- Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard 1945.
- Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard 1964.
- Mullins, N. C.: *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology*. New York — Evanston — San Francisco — London. Harper and Row 1973.
- Rabil, A.: *Merleau-Ponty. Existentialist of the Social World*. New York — London. Columbia Univ. Press 1967.
- Roche, M.: *Phenomenology, Language and the Social Sciences*. London — Boston, Routledge and Kegan Paul 1973.
- Sovremennaja buržuaznaja filosofija*. Moskva, MGU 1972.
- Tiryakian, E. A.: *Existential Phenomenology and the Sociological Tradition*. American Sociological Review 1965, N. 5.
- Tiryakian, E. A.: *Sociologism and Existentialism*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1962.
- Tiryakian, E. A.: *Structural Sociology*. In: *Theoretical Sociology*. Ed. by J. C. McKinney, E. A. Tiryakian. New York, Appleton-Century-Crofts 1970.
- Wolff, K.: *Phenomenology and Sociology*. In: *A History of Sociological Analysis*. Ed. by T. Bottomore & R. Nisbet, London, Heinemann 1979.

Резюме

Д. Аллева: Экзистенциализм в современной американской социологии

Статья посвящена критическому анализу экзистенциалистской социологии как новейшей формы феноменологического движения в современной американской социологии. Наиболее перспективным репрезентантом этого направления наряду с «экзистенциальной феноменологией» Тирьякьяна и «социологией абсурда» С. Лаймэна и М. Скотта, является в настоящее время, по мнению автора, «экзистенциальная социология», развиваемая Дж. Дугласом и его сотрудниками.

Автор подробно рассматривает философские источники данной концепции, которые находит в трудах французских экзистенциалистов Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти. Влияние их философских учений проявляется, главным образом, в понимании предмета социологии, который экзистенциальные социологи трактуют слухком широко как «изучение человеческого-опыта-в-мире во всех его формах». В итоге они все же сосредотачиваются не на всех проявлениях человеческого существования, а только на тех, которые связаны с переживанием человеком необычных, проблематичных жизненных ситуаций. Поэтому и главным объектом их социологического исследования становятся такие сложившиеся в обществе группы, как различного рода девианты, старые люди, люди, страдающие хроническими болезнями и т. п., которые до сих пор не были объектом внимания конвенциональной социологии. Экзистенциальные социологи подчеркивают в этой связи решающее значение чувств в обыденной жизни человека, что придает их

концепции иррационалистический характер. И хотя они приходят с рядом интересных наблюдений, приобретенных в отдельных областях исследования, от их теоретического обобщения они еще весьма далеки. Виною тому фетишизация личных переживаний социолога, которая нередко приводит их к методологическому субъективизму и солипсистской позиции. Они склонны односторонне подчеркивать значение участвующего наблюдения и интроспекции в качестве основных методов социологического исследования, не учитывая их переключение и на объективные статистические данные.

В-общем, экзистенциальное направление свидетельствует о дальнейшей углубляющейся субъективизации, характеризующей в настоящее время всю так наз. альтернативную социологию в США.

Summary

D. Alijevoá: Existentialism in Contemporary American Sociology

The study presents a critical analysis of existentialist sociology as a current form of the phenomenological movement in contemporary American sociology. Besides Tiryakian's „existential phenomenology“ and S. Lyman's and M. Scott's „sociology of absurdity“, the authoress regards the „existential sociology“ of J. Douglas and his collaborators as the most prospective representative of this trend in our days.

The philosophical sources of the given conception, found in the works of French existentialists J.-P. Sartre and M. Merleau-Ponty, are subjected to detailed analysis. The impact of their philosophical doctrines manifests itself particularly in the conception of the subject of sociology, conceived by existentialist sociologists much too broadly as „the study of human experience-in-the-world in all its forms“. In their research it is certainly not all the manifestations of human existence that they are concerned with, but only those connected with the survival of extraordinary, problematic life situations. This is why the main subjects of their sociological research are clearly delimited groups of individuals such as deviates of all sorts, old people or people suffering from chronic pains, etc., that have hitherto been denied due attention by conventional sociology. Existentialist sociologists lay special stress on the primary importance of emotions in people's everyday life: this endows their conception with an irrational character. Even though they acquire interesting findings in their research area, they are incapable of their theoretical integration. What is to blame is the fetishization of the individual sociologist's personal experience, which often leads to distinctive methodological subjectivism and a solipsistic attitude. In this connection, existentialist sociologists onesidedly emphasize the importance of participant observation and introspection as the basic methods of sociological research, without subsequently relating them to objective statistical data.

In general, the existentialist trend testifies to an ever-increasing subjectivization which is nowadays characteristic of the entire alternative sociology in the USA.