

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

DIPLOMOVÁ PRÁCE

2009

MAGDALENA MILATOVÁ

**UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
FILOZOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOZOFIE**

**SROVNÁNÍ DÍLČÍCH TYPŮ
HERMENEUTICKÉHO POJETÍ ČLOVĚKA
DIPLOMOVÁ PRÁCE**

**COMPARING THE PARTIAL TYPES OF
HERMENEUTIC CONCEPTION OF MAN**

THESIS

**AUTOR PRÁCE: Mgr. Magdalena Milatová
VEDOUCÍ PRÁCE: Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.**

2009

Prohlašuji, že předložená práce je mým původním autorským dílem, které jsem vypracovala samostatně. Veškerou literaturu a další zdroje, z nichž jsem při zpracování čerpala, v práci řádně cituji a jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

V Olomouci

.....

(podpis)

Děkuji panu Prof. PhDr. Ivanu Blechovi, CSc. za odborné vedení diplomové práce, za čas, který mi věnoval při konzultacích, za cenné a podnětné rady, trpělivý a kladný osobní přístup.

Obsah

Úvod	5
1. Krize totožnosti člověka	8
1.1. Vytváření identity člověka (sebe-identita a sociální identita)	9
1.1.1. <i>Rozlišení identity podle Paula Ricoeura</i>	15
1.2. Radikalizace Ricoeurovy totožnosti idem („falešné Cogito“).....	16
1.3. Identita člověka a totalitní režim	18
1.4. Od totalitní rigidity k radikální pluralitě (krize identity v postmoderním bludišti)	23
2. Hermeneutické pojetí člověka.....	33
2.1. Hermeneutika pobytu Martina Heideggera.....	35
2.2. Prohloubení základních charakteristik hermeneutiky.....	43
2.2.1. <i>Metoda hermeneutického kruhu</i>	43
2.2.2. <i>Dějinné vědomí</i>	45
3. Narativní identita.....	48
3.1. Jednání jakožto analogie pro příběh	49
3.2. Člověk jako text.....	57
3.3. Cesta k „sobě samému“ přes prostředníka.....	64
3.3.1. <i>Text v roli prostředníka</i>	66
3.3.2. <i>Druhý člověk jakožto prostředník</i>	68
3.3.3. <i>Sám sobě prostředníkem</i>	70
3.4. „Zlatá střední cesta“ narativní identity	71
Závěr	74
Anotace	81
Přehled literatury.....	82
Monografické publikace	82
Články v časopisech, studie ve sbornících.....	85

Úvod

Je paradoxní zjištění, že doba, která by měla každému člověku umožnit vlastní seberealizaci, člověka uvrhuje do krize jeho vlastní identity jako málokterá před ní. Ano, člověk dostal možnost stát se sám sebou, ale co to znamená? A navíc, samotná možnost ještě nepředpokládá zdárnou realizaci. Člověk se sice může stát, *kým* chce, může se realizovat, *jak* chce, ale jakým způsobem to má udělat, mnohdy netuší. Dnešní doba je naprosto výjimečná ve svých možnostech, avšak na rozdíl od předcházejících epoch neposkytuje žádné návody, které by usnadnily, ať již v negativním či pozitivním slova smyslu, člověku jeho existenci.

Rozličné vědomosti, kterými v dnešní době disponujeme a které lidem pomáhají na poli vědy lékařské, v biologii, antropologii, sociologii, atd., jsou rozhodně značným přínosem. Ostatně těžko by si někdo mohl stěžovat, že se mu při těžkém onemocnění dostane namísto šamanova zaříkávání erudované lékařské pomoci. Nicméně samotné vědomosti nestačí. Martin Heidegger v návaznosti na Maxe Schelera charakterizuje období dvacátého století jako dobu, která nepostrádá vědomosti, ale smysl. Píše, že „žádná doba nevěděla o člověku tolik a tak rozmanitého jako ta dnešní. [...] Avšak také žádná doba nevěděla méně než dnešní doba, co je člověk. Žádné době se nestal člověk tak problematickým jako době naší.“ (Heidegger 2004, 185, srv. Scheler 1968, 44)

Namísto řešení této ztráty smyslu se současní lidé čím dále více upínají k postmoderní pluralitě, která má každému zaručit „sebe sama“ takového, jaký je. Co to ovšem znamená? Co znamená být sám sebou ve světě, kterému kraluje změna a radikální pluralita?

Podle Paula Ricoeura se dnešní člověk často snaží vyřešit problém proměnlivosti vlastní identity buď radikálním určením vlastní totožnosti, anebo jistou rezignací na soudržnost Já a hrdým hlásáním nemožnosti jakékoli integrace lidské existence. Pokud se člověk vydá jednou z těchto cest, zvolil podle Ricoeura špatně. Sám navrhuje „zlatou“ střední cestu, která nám nezajistí bezproblémovou radikální totožnost sebe sama, ale nenechá nás zabřednout v postmoderní pluralitě Já. Ricoeur ve své fenomenologicko-hermeneutické koncepci nabízí cestu *narativní identity*, která má člověku zaručit dynamickou integritu vlastního Já.

Na následujících stránkách své diplomové práce se chci věnovat právě takovému konceptu „hermeneutické“ identity, která vede cestou mezi rigidním karteziánským konstatováním a radikální rozdrobeností Já, tolik příznačného pro postmodernu.

Práci budu strukturovat do tří hlavních kapitol. V první kapitole s názvem *Krise totožnosti člověka* se zaměřím na samotnou problematičnost konstituování identity v dnešní době. V úvodní části kapitoly se budu zabývat vznikáním Já člověka, které se podle současných teorií vytváří na základě biologických determinant a v interakci s okolím (především druhými lidmi). Každý člověk pak, aby se stal „člověkem“ a mohl se zařadit do společnosti ostatních lidí, musí projít procesem socializace, který probíhá na úrovni primární a sekundární. Jedná se o komplexní vývoj, kterým se člověk „polidšťuje“ a ve kterém hrají druzí lidé zprostředkovatelskou roli. Dítěti a mladému člověku druzí ukazují, jak se má chovat, aby ve společnosti, do které se narodil, uspěl.

Následně přiblížím, jak takto vzniklou identitu dělí podle principu totožný-jiný P. Ricoeur ve své koncepci identity jakožto *idem a ipse*. Z čehož následně vyvodím dva možné přístupy řešení identity, které však budu považovat oba za chybné, nicméně příznačné pro současnou dobu. Bude se jednat o totalitní řešení identity lidské existence a její možné rozpuštění v postmoderní pluralitě.

Lidé se poprvé setkali s možností nalézat a tvořit si vlastní identitu na počátku demokraticko-liberálních období evropských států, nicméně zpětně zatoužili po minulých jistotách, které se snažili přivolat prostřednictvím totalitních režimů. Novodobé diktatury sice vrátily pevný řád společnosti, kde každý člověk měl své určené místo, avšak už nedokázaly lidem vrátit jejich jistotu v podobě „blažené nevědomosti“, snad i proto neměly ve většině případů dlouhého trvání. Opětovně nabytá svoboda a možnost hledat svou identitu nabyla v reakci na totalitní období v dnešní době své radikální podoby, opačného extrému. Naše identita je rozdrobená a snaha po jejím scelení se zračí například v přijímání různých esoterických kultů, ale rovněž ve snaze zachovat si svou fyzickou mladost a krásu. Člověk se tak ztrácí při volbě mezi rozmanitými možnostmi.

Na úvod druhé kapitoly, která nese název *Hermeneutické pojetí člověka*, stručně představím vývoj hermeneutického myšlení s jeho hlavními momenty. Důležitou část druhé kapitoly bude tvořit hermeneutické pojetí člověka (pobytu) Martina Heideggera,

který svou fundamentální ontologií a fundamentální analytikou pobytu dodává celé hermeneutice nový rozměr. Teorie rozumění už nadále není pouze epistemologická metoda, ale jeden z modů bytí člověka.

V podkapitole *Prohloubení základních charakteristik hermeneutiky* přiblížím některé stěžejní koncepty, které hermeneutiku doprovázejí v celých jejích dějinách. Bude se jednat o metodu hermeneutického kruhu a dějinnost každé lidské existence.

Stěžejní kapitolou práce je kapitola třetí, která nese název *Narativní identita*. V této kapitole pomocí specifické koncepce filozofické antropologie Paula Ricoeura naznačím možné řešení problémů, které se v současnosti zmiňují v souvislosti s identitou člověka. Zmíněným řešením bude teorie narativní identity, která představuje „kompromisní“ řešení mezi numerickou totožností a rozplynutím se Já a řeší problém časové kontinuity lidské bytosti v průběhu jejího života.

V jednotlivých podkapitolách naznačím postup, kterým se Ricoeur vydal při koncipování identity jakožto příběhu, přičemž nejprve zdůraznil, že hledáme odpověď na otázku, *kdo* je ono „sebe“, které se nám ozývá, když se ptáme: „*Kdo* jedná?“. Jako specifické jednání, které má mezi ostatními druhy činnosti nezastupitelnou funkci, určil vyprávění. Jednání a vyprávění má podle Ricoeura analogickou strukturu. Podobná analogie se odehrává i mezi člověkem a textem, jimž oběma je vlastní, že se dají zachytit v příběhu vyprávění.

Důležitým aspektem lidské identity je pro Ricoeura fakt, že sama sebe, jakožto totožného, chápe prostřednictvím zakoušené jinakosti. Prostředníkem na cestě k sobě samému se člověku může stát text, druhý člověk anebo on sám jakožto jiný.

Ricoeur dochází ke specifické hermeneutické identitě, kde „interpretující já se nemůže nalézt, leč jako výsledek interpretace“ (Ricoeur 1993, 181). Sobě samému může člověk porozumět pouze prostřednictvím interpretace a reinterpretace vlastních (a všeobecně kulturních) dokumentů života. Každý člověk se tak stává spisovatelem a čtenářem zároveň, neboť příběh svého života „pročítá“ neustále znovu, a to vzhledem k situaci, v níž se nachází. Tak vzniká lidská identita v dynamickém procesu reflexe.

V závěru práce shrnu předložený postup a popíšu uplatnění narativní identity v každodenním životě, a tak zdůrazním její význam pro současného člověka.

1. Krize totožnosti člověka

Na následujících řádcích se seznámíme s procesem vznikání identity, přičemž neopomeneme zdůraznit, že každý člověk vytváří svou identitu do jisté míry specifickým způsobem. Nicméně určité styčné body procesu její tvorby jsou všem jedincům vlastní. Jedná se především o biologickou determinaci (genetickou výbavu) a sociální determinaci (socializaci a enkulturaci).

Socializaci pojme jako komplexní vývoj, který probíhá jako celoživotní proces. Pomáhá nám lépe se orientovat ve spletnosti dnešní společnosti. Nejprve na úrovni primární, kde na nás největší vliv zanechávají nejbližší, a později v rovině sekundární, kde se člověk vystavuje celospolečenskému působení. Rovněž se zmíníme o temporálním aspektu vzniku identity, který při jejím ustanovování hraje důležitou roli.

V navazující podkapitole ukážeme, jak v závislosti na kulturních a biologických determinantech dělí identitu P. Ricoeur. Jeho pojetí identity, na jedné straně jako *idem* a na druhé jako *ipse*, nám pomůže vyhnout se dvěma hlavním chybám, kterých se ve snaze o nalezení lidské totožnosti můžeme dopustit, a to buď zjednodušením problému na karteziánské samo-sebe-definující „Myslím, tedy jsem.“, anebo rozmělněním identity v radikálně pluralitním přístupu dnešní postmoderní filozofie.

V podkapitole s názvem *Identita člověka a totalitní režim* se budeme věnovat identitě v počátcích demokracie a v totalitním režimu. Připomeneme si, že zrod demokracie byl natolik těžký, že většinu lidí uvrhl do velkých pochybností. Pokus o návrat ke starým jistotám byl nasnadě, avšak cesta zpět už byla uzavřená.

Mnohaletá zkušenost s totalitním režimem nás poučila. Nicméně, jak se dozvíme v poslední podkapitole (*Od totalitní rigidity k radikální pluralitě: krize identity v postmoderním bludišti*), ani v demokraticko-liberální společnosti není cesta k identitě jednoduchá. Přes postmoderní bludiště radikální plurality, které nenabízí žádné jistoty, vede mnoho cest. Fragmentárnost a partikularita dnešního světa se projevuje na úrovni společenské i na úrovni jedince. Nejistotu identity se lidé snaží překonat pomocí nejrůznějších náhražkových teorií, které mají člověku zaručit pocit celistvosti (esoterika, kult celebrit, atp.).

Na konci kapitoly nastíníme řešení, kterému se budeme věnovat v další části práce. Jedná se o narativní přístup k identitě, který sice neřeší mnohost našeho světa vyzdvihnutím jediného správného přístupu na úkor ostatních, ale ukazuje nám princip, na jehož základě se post-moderní bludiště mění v labyrint. Cesta labyrintem se zásadně liší od procházení bludištěm. Labyrint má, jak praví řecký mýtus, řád. Vede jím jen jedna cesta. I když se zdá být složitá a mnohdy chaotická, nejsou na ní křižovatky, které by vedly do slepých uliček. Cesta směřuje ze středu k východu, či od východu ke středu. Člověk jí může symbolicky procházet tam i zpět, bez složitého uvažování, co by udělal na té které křižovatce bludiště. Vyprávění identitě poskytuje právě takovou spojitost začátku cesty s jejím cílem.

1.1. Vytváření identity člověka (*sebe-identita a sociální identita*)

Identita každého člověka se primárně utváří na základě dvou klasických skupin determinantů – biologických a sociálních. Biologické jsou nám dány do vínku od matky přírody. S genetickou výbavou se již narodíme, dopředu ji neovlivníme, ale konstituujeme naši identitu jako určitý základ, který se bude v průběhu života formovat pomocí determinantů sociálních.

Víme například, že máme hnědé oči po matce, blondřaté vlasy po otci a velké nohy po dědečkovi z matčiny strany. Jedná se o charakteristiky, které jsme zdělili po svých předcích. Ve většině případů nemají výrazný sociální vliv, avšak některé biologické predispozice nejsou společností přijímány vždy snadno a člověk se s nimi vyrovnává obtížněji. Jedná se například o odlišnou sexuální orientaci, určitý fyziologický handicap, jinou etnickou příslušnost, než má většina společnosti atp. Člověk je do své identity zahrnuje s menší samozřejmostí a jen zřídka mu nečiní těžkosti. Jedná se o odchylky od toho, co je obecně přijímáno za standardní a normální obraz příslušníka té které společnosti. Můžeme být jen rádi, že se lidé učí biologické rozdíly přijímat a respektovat.

Na naši osobnost má tedy významný vliv nejen komu, ale rovněž kde a kdy se narodíme, v jakém společenské atmosféře vyrůstáme a utváříme svou identitu. Působení

lidské pospolitosti na člověka můžeme shrnout do pojmů socializace a enkulturace.¹ Oba pojmy se prolínají a vzájemně doplňují. Prostřednictvím socializace se stáváme členem určité společnosti² a pomocí enkulturace si osvojujeme její kulturu. Samotnou socializaci dělíme na dvě základní části, socializaci primární a sekundární. V každé z částí se vědomí naší sociální identity prohlubuje a nabývá nových rozměrů.

Podle Bergera a Luckmanna (1999) se člověk nerodí jako člen společnosti, ale „rodí se se sklonem ke společenskosti a stává se členem společnosti“ (Berger, Luckmann 1999, 128). Zespolečenštění každého jedince je dlouhodobý proces, který začíná tzv. primární socializací. Dítě se prostřednictvím kontaktu s *významnými druhými*³ stává součástí společnosti. Identifikuje se s nimi a osvojuje si jejich role a postoje, přijímá je za vlastní (internalizuje je). Získává tak „schopnost identifikovat samo sebe, přijímat subjektivně soudržnou a věrohodnou identitu“ (Berger, Luckmann 1999, 130). Tuto počáteční sociální identitu, kterou si dítě vytváří, můžeme společně s Ch. H. Cooleym nazvat *zrcadlovou identitou*. Odráží (zrcadlí) se v ní názor o sobě samém, ve kterém se snažíme pohlížet na sebe jakoby očima druhých. Snažíme se vidět tak, jak nás vidí významní druzí.

V primární fázi socializace se utváří základy identity jedince. Dítě je ovlivňováno nejbližšími, aniž by vědomě působilo na jejich sociální identitu. Jedná se tedy o jednosměrné působení. V prvotních procesech identifikace dítě nekriticky a bezstarostně přejímá role a postoje nejbližších, neboť nezná jinou možnost. Nicméně bezstarostnost netrvá dlouho. Situace se mění, když si dítě začne uvědomovat, že se jeho Já liší od Já ostatních (nejprve od významných druhých).

U dítěte se „vytváří vědomé postupné abstrakce od rolí a postojů určitých lidí k rolím a postojům *obecným*“ (Berger, Luckmann 1999, 131). Na jednoduchém příkladu si ukážeme, jak se člověk pomocí reakce nejbližších učí zobecňovat a poznávat, které

¹ Stejně jako u kulturního a biologického determinismu, tak i u socializace a enkulturace se můžeme setkat s názory, že je jeden z determinantů či procesů důležitější než druhý. Avšak zda je vliv jednoho větší než druhého či naopak, je v obou případech těžké určit. S jistotou můžeme říci, že oba procesy i determinanty mají nenahraditelnou funkci ve formování identity člověka.

² Společností míníme „souhrn individuí jednajících s ohledem na jednání druhých, a to v určitém historickém, prostorovém, kulturním a sociálním kontextu, jehož parametry mohou svým jednáním ovlivňovat jen částečně. Termín „společnost“ je jen fiktivní zkratkou pro vyjádření těchto skutečností.“ (Keller 1995, 11)

³ Za významné druhé považujeme ve většině případů rodiče a osoby nejbližší dítěti. V každém případě se musí jednat o osoby, se kterými má dítě vysoce emocionální vztah.

role a postoje jsou společností přijímány, anebo naopak odmítány. Od "Maminka se (teď) raduje" není daleko k "Maminka má radost vždy, když si uklidím hračky." Dále je důležité, když si dítě uvědomí, že "I tatínek a babička mají radost, když si po sobě uklízím hračky." Pravidlo se pomalu rozšiřuje a má stále větší záběr, až nastane rozhodující okamžik uvědomění si, že "Člověk musí uklízet (hračky)." Dítě se již neidentifikuje jen s nejbližšími. Postupem času rozšíří tuto primární skupinu na celou společnost. Abstrahuje od konkrétních postojů a rolí. Abstrahuje od významných druhých k tzv. *zobecnělému druhému* čili člověku obecně. Získává tak „identitu obecně, která se subjektivně jeví jako identita, jež zůstává stejná bez ohledu na to, s jakými lidmi, významnými či nevýznamnými, se setkává.“ (Berger, Luckmann 1999, 132)

V počáteční fázi se identita formuje na pevných základech. To ovšem neznamená, že se vytvoří takřikajíc jednou provždy a další modifikace nejsou možné. Nejedná se o uzavřenou identitu. Právě naopak. Až mladý člověk povyroste, zjistí, že svět nabízí širokou paletu možností. Poté bude chtít některé aspekty své identity měnit, jiné udržovat a utužovat. Rovněž bude dále internalizovat úplně nové postoje a hodnoty, se kterými se teprve setká.

Po čase každý člověk přijde na to, že svět jeho rodičů není jediné možné vysvětlení reality. Setkává se s dalšími lidmi a institucemi, které ho učí, jak se vypořádat s určitou společenskou (sociální) rolí.⁴ S jednotlivou sociální rolí se můžeme, ale nemusíme identifikovat. Důležité je, abychom ji zvládli dobře „zahrát“. Hraní sociálních rolí se učíme v procesu sekundární socializace.

Vztah mezi jedincem a institucí již není založen na tak intenzivní emocionální identifikaci. Osoby jsou brány spíše z hlediska funkce (učitel, úředník, lékař, atp.), ve které mohou být nahrazeny člověkem stejně kompetentním. Nemusí se pro nás stát významnými druhými. Nemusíme k nim pociťovat vyšší míru náklonnosti. Například nelze říci, že bychom měli rádi svého třídního učitele stejně jako dědečka.

Nové hodnoty a postoje, které získáváme, se ve většině případů nezapisují do naší identity tak hluboko jako ty, které jsme si osvojili ve fázi primární socializace. Proto je pro nás snazší je kriticky přehodnotit, popřípadě nahradit jinými. Jednoduše řečeno, už

⁴ *Sociální role* je standardní jednání, určité legitimní očekávání, které má společnost „vůči chování osob s určitým statusem v určité situaci“ (Nakonečný 1997, 280). *Sociální status* je sociální pozice jedince v sociální skupině či společnosti, která je spojená s určitými právy a povinnostmi.

nepřijímáme za své všechno, co nám instituce (např. škola) předkládají. Vybíráme si stanoviska, která jsou bližší našemu – do jisté míry už komplexnímu – přesvědčení. Do své identity zkrátka nemůžeme zahrnout celou společnost a všechny sociální role. S některými se ztotožníme, od jiných se naopak budeme distancovat.

Socializace je tedy „komplexní proces, v jehož průběhu se člověk jako biologický tvor stává, prostřednictvím sociální interakce a komunikace s druhými, sociální bytostí schopnou chovat se jako člen určité skupiny či společnosti. Socializace spočívá v osvojování hodnot, norem a způsobů jednání srozumitelných a platných v dané kultuře.“ (Velký sociologický slovník 1996, 1012)

Socializace vede k vybudování relativně stabilní identity. Nicméně její budování je, stejně jako proces socializace, celoživotní záležitostí. Nikdy nemůžeme se stoprocentní jistotou říci, že je naše identita „hotová“. „Identita je jev, který je výslednicí dialektiky vztahu jedince a společnosti.“ (Berger, Luckmann 1999, 171) Vztahu, jež probíhá celý život.

Naše interakce s okolní realitou (v tomto případě především sociální realitou tvořenou ostatními členy společnosti) je neustálý proces. Bez kontaktu s ostatními lidmi bychom si podle G. H. Meada nebyli schopni vytvořit pojem o svém Já. Stejně jako tzv. vlčí děti, děti „vychované“ zvířaty, nebyly následně schopny se naučit žít v realitě lidské společnosti. Naopak můžeme připomenout příběh Robinsona Crusoa, který si, ač žil na opuštěném ostrově bez druhých lidí, díky svému předešlému životu ve společnosti (předešlé socializaci) dokázal zachovat lidskou tvář. Mead se nechal inspirovat Cooleho zrcadlovým Já, když zdůrazňuje aspekt významu druhých pro vlastní identitu jedince. Bez odrazu v očích ostatních lidí a jeho následné reflexe bychom dost dobře nebyli schopni zachytit sami sebe (svou společenskou realitu). Potřebujeme sociální prostředí, abychom si mohli uvědomit sama sebe jako člověka. Společnost člověka je jedna z antropologických konstant. Člověk se může stát člověkem pouze v určité sociální realitě.

Při popisu průběhu primární socializace jsme se již zmínili, že velkou část našeho mínění o nás samých si tvoříme prostřednictvím reflexe názoru druhých. Stejně činíme i v průběhu socializace sekundární. Významu odrazu našeho jednání u druhých a naší následné reflexi tohoto významu se věnoval americký filosof a sociální psycholog

George Herbert Mead. Podle něj je naše *Self* (identita, Já) tvořeno dvěma složkami. Tak zvaným *vnějším Já (Me)*,⁵ ve kterém je uloženo vše, co jsme internalizovali zvenčí od ostatních lidí v průběhu socializace, postoje, požadavky a normy, které v nás zanechali především významní druzí, ale nejen oni. Druhou složkou našeho *Self* je *vnitřní Já (I)*, které interiorizované postoje a normy vyhodnocuje a ukládá do naší osobnosti specifickým způsobem. Jedná se o individualitu každého člověka. To jedinečné, které z obecných společenských stanovisek dělá naši unikátní osobnost. Samotné *Self* je poté syntézou obou složek. (Srv. Jenkins 2008, 60–64) Na jedné straně odráží kulturně-historické podmínky společnosti, do kterých se člověk narodí, a na druhé jeho osobitý přístup k tomu, jak s nimi naloží.

Vynořila se nám další rovina lidské identity, tzv. sebe-identita. Samotný vliv socializace nestačí k tomu, aby vznikla jedinečná osobnost, kterou každý člověk je. Společnost, do které se narodí, má na člověka velký vliv, ale svou identitu si tvoří – i když na základě interakce – člověk sám. Jak se říká, vůle musí být z obou stran. Společnost na člověka působí a on pak hodnoty a normy interiorizuje, anebo se od nich naopak distancuje. Identitu si vytváří pomocí individuální a jedinečné integrace (sociální identity a sebe-identity). Na osobnosti záleží, které prvky a jakým způsobem zahrne do své podstaty.

Jednoduchým příkladem si celou situaci přiblížíme. Ples je významná společenská událost. Víme, že přijít na něj v džínách a tričku by bylo společensky nepřijatelné, a proto volíme vhodnější oděv: pánové si obléknou smoking a dámy plesové šaty. Když zvolíme správné oblečení, dáme společnosti najevo, že jsme nejen dostatečně porozuměli jejím normám, ale že jsme je rovněž přijali za své. Ukážeme, že se identifikujeme s určitou společenskou rolí a hodíme se k tomu, abychom mohli společnost v dané situaci reprezentovat, zkrátka že máme správnou sociální identitu. Kdyby na ples někdo opravdu přišel jen v domácím úboru, mohlo by to znamenat dvojí. Za prvé, že nerozumí společenské události, kterou ples je, a tudíž neví, že se měl obléknout jinak.⁶ Anebo za druhé, že věděl jak se v podobné situaci chovat, nicméně z nějakého důvodu tak nechtěl učinit, například proto, že chtěl odvážně manifestovat

⁵ Pojmy G. H. Meada pro vnitřní (*I*) a vnější (*Me*) Já nemají v češtině ekvivalent.

⁶ Což se občas stává, když se člověk ocitne ve společenské situaci, která není vlastní jeho domácí kultuře, a proto neví, jak se má správně zachovat. Společenské ceremoniály a rituály znamenají nelehký oříšek zvláště pro méně obratné politiky. Poté se často ze sdělovacích prostředků dozvídáme, kdo a kde se jakého *faux pas* dopustil.

rebelantský názor anebo chtěl dát najevo svůj nesouhlas s tradičním, řekněme zastaralým, společenským světem rodičů, atp.

Celistvá identita každého člověka, je tedy tvořena individuálním přístupem⁷ k hodnotám a normám člověku prezentovaných socializací a enkulturací. Skládá se ze sociální identity a sebe-identity, které se vyvíjejí v čase.

Temporální aspekt tvorby identity, na který jsme při popisu socializace neustále naráželi, je velmi důležitý, a proto jej nesmíme zapomenout zdůraznit. Je paradoxní, jak píše Paul Ricoeur, že člověk sám sebe označuje od narození až do smrti stejným jménem. Musí tak předpokládat, že existuje konstantní osobní základ, i když „reálná lidská zkušenost existenci podobného základu neguje“ (Petrucijová 2005, 24). Identita se formuje v průběhu času. Ledaco už jsme prožili, důležité momenty z naší minulosti si ukládáme do paměti, neboť nám pomáhají lépe se orientovat v přítomnosti. Přítomnost nás rychle mívá, a proto si plánujeme, co všechno bychom chtěli stihnout v budoucnosti.⁸ Neustále nabýváme nových a nových zkušeností, které nás ovlivňují, některé více, jiné méně, ale vlivu okolního světa se vyhnout nemůžeme. Identita se utváří v průběhu celého života, od narození až do smrti. Proto nemůžeme říci, že by naše identita byla někdy hotová, uzavřená a neměnicí se podstata.⁹ Existuje jen málo interiorizovaných prvků naší osobnosti, které bychom nebyli schopni postupem času změnit. I některé základní principy, které nám byly vštípeny v dětství, musíme anebo chceme v dalším životě přehodnotit. Proto není vznik identity jakožto konzistentního celku samozřejmostí. Integrace naší osobnosti nemusí vždy proběhnout tak, jak by měla. Pak dochází k různým poruchám a krizím identity.¹⁰

⁷ Však těžko se dá od narození mluvit o individuálním přístupu. „George H. Mead se domníval, že nižší živočichové, dokonce ani lidská novorozeňata nemají rozvinuté *já*. Je nemožné si představit rozvíjení *já* (existenci sebe-identity) bez kontaktu s ostatními lidmi.“ (Mečiar 2006, 38)

⁸ Kdybychom přišli o své minulé zážitky, museli bychom svou identitu formovat od začátku. Identita se vytváří v průběhu času, naší interakcí s okolím, a proto při ztrátě minulosti přicházíme i o svou osobnost.

⁹ Svou identitu přestaneme tvořit až v okamžiku smrti.

¹⁰ „Zdravá‘ osobnost ví, kdo je, a nemá pochybnosti o své vnitřní identitě. Je charakterizována pocitem jednoty mezi tím, co by chtěla být a co může být. Má jasný obraz sama sebe. Taková osobnost ví, že je schopna zachovat svou vnitřní totožnost a kontinuitu v komunikaci s měnícím se přírodním a sociálním prostředím, vyznačuje se schopností k seberealizaci, sebe-aktualizaci, k rozvinutí vlastních potencialit.“ (Syřišťová 1974, 41 podle Petrucijová 2005, 27).

1.1.1. Rozlišení identity podle Paula Ricoeura

Paul Ricoeur si rovněž povšiml, že se identita každého člověka skládá z prvků, které jsou konstantní celý život a pak těch, které se v průběhu doby proměňují. Tato skutečnost se pro jeho teorii identity stala následně zásadním zjištěním.

Při popisu vznikání identity člověka jsme si všimli neměnných stránek lidské osobnosti, jako je biologický základ, ale rovněž jsme zdůraznili, že identitu tvoří i velké množství kulturních determinant, které člověka utvářejí až v průběhu času. K biologickému podkladu se tak postupně přidávají nejrůznější vlivy okolí (především vlivy společenské). Proto musíme připočítat temporální aspekt, který se zračí při tvorbě identity jakožto celoživotního procesu.

Lidská identita je poté, na rozdíl od logické totožnosti, proces nalézání a tvoření zároveň. Není možno ji jednoduše vyjádřit v pojmech logické identity, která se zaznamenává výrazem $a = a$. S nadsázkou bychom mohli říci, že identita člověka se dá spíše definovat jako $a = b$, kde „ a “ je počátek života a „ b “ jeho konec, kde „ a “ mohou být rovněž biologické determinanty a „ b “ ty kulturní. I když jsou obě strany výrazu odlišné, aby byla identita integrovaná a ucelená, musí se navzájem rovnat, což je paradoxní.

Ricoeur proto rozlišuje mezi diverzitou časovou a kulturně-biologickou. Oba tyto sporné aspekty lidské identity zahrnuje do své diferenciaci mezi identitou, tzv. numerickou *idem* a identitou *ipse*, která se vyznačuje onou paradoxní stejností při proměňování se v čase.

Podrobněji můžeme obě identity vysvětlit takto. *Idem* je něco, co se nemění, v rovině biologické například otisk prstu anebo genetická výbava. V rovině psychologické řadí do této kategorie Ricoeur *charakter*, který je pro něj definován jako „množina význačných rysů, které dovolují reidentifikovat lidské individuum jakožto totožné“ (Ricoeur 1990, 144 podle Kliková 2007a, 231). Podle Ricoeura je charakter stejně neměnný a nedobrovolný jako leckterý aspekt genetické výbavy. Charakter se tak stává „objektivním výrazem subjektivní existence“ (Kliková 2007a, 231). Nicméně, i když jej Ricoeur řadí k identitě numerické, má zároveň velice blízko k identitě jakožto *ipseitě*, kterou můžeme definovat jako zaslíbení – „setrvávám, i když jsem se změnil, to je identita chtěná, držená, která se navzdory změnám ohlašuje světu“ (Ricoeur 2000c,

120, srv. k tomu Ricoeur, 2000). Jako hlavního reprezentanta *ipseity* Ricoeur určuje *slib*, který staví jako druhý pomyslný bod přímky naproti charakteru. „Slib vyjadřuje udržování sebe sama“ jako totožného v průběhu času. (Ricoeur 1990, 148 podle Kliková 2007a, 232)

Jak Ricoeur připouští, „tento nový způsob vymezení totožnosti charakteru vůči udržování sebe sama ve slibu otevírá interval smyslu, který je třeba vyplnit.“ (Ricoeur 1990, 150 podle Kliková 2007a, 233) Prostor, který lze charakterizovat jako mezeru mezi *idem* a *ipse*, Ricoeur vyplňuje konceptem narativní identity, kterou se ještě budeme zabývat podrobněji dále. Již teď však můžeme prozradit, že identita člověka vzniká jako dialogický vztah *idem* a *ipseity*.

1.2. Radikalizace Ricoeurovy totožnosti *idem* („falešné Cogito“)

Oba póly Ricoeurova konceptu identity *idem* i *ipse* jsou komplementární a narativní identita vzniká v jejich dialektickém vztahu. To značí, že pokud na cestě k identitě přistoupíme k radikalizaci jednoho z nich, nepomůžeme si, i když by to tak mohlo na první pohled vypadat. Naopak, obě extrémní stanoviska problém neřeší, ale radikálně uzavírají.

Pro dnešní dobu je charakterističtější radikalizace *ipseity*, jinakosti v nás,¹¹ při jejíž fundamentalizaci dochází k rozmělnění lidského Já, jak jej popisuje postmoderna (Foucault, Lyotard, a další). Identita člověka pak přestává existovat, lépe řečeno je nahrazena iluzí soudržností mnohých Já, když však strhneme závoj bohyně Máji a zjistíme, že se jednalo pouze o klam, mnoho nám z Já nezbude.

Ricoeur ve svých textech rovněž varuje před fundamentalizací druhého pólu, tzn. numerické totožnosti *idem*, k jehož radikalizaci došlo v podobě karteziánského *Cogito*, které se „přímou uchopuje ve zkoušce pochybnosti“ (Ricoeur 1993, 181). Takový přístup Ricoeur považuje za „pravdu stejně zbytečnou jako neporazitelnou“ (Ricoeur 1993, 181). Jedná se sice o pravdu, ale o takovou, která se klade sama, čili nemůže být ani ověřena ani popřena. „Myslím, tedy jsem,“ nestačí. Ricoeur dodává, že

¹¹ Radikalizaci *ipseity* je věnována kapitola *Od totalitní rigidity k radikální pluralitě (krize identity v postmoderním bludišti)*.

takové vyvození je zbytečné, protože za prvním krokem už „nemůže následovat žádný další, pokud se *ego* onoho *ego cogito* znovu neuchopilo v zrcadle svých předmětů, svých děl a konečně svých činů.“ (Ricoeur 1993, 181)

Takováto radikální totožnost je pro člověka zbytečná. Těžko mu pro uchopení vlastní podstaty může stačit tzv. nulový stav. Po své identitě se už vždy ptá konkrétní člověk, zasazený v určitém kulturně-historickém kontextu. Zbytečnost karteziánského *Cogita* je tak doplněna o aspekt prázdného místa, které je zapotřebí něčím vyplnit. Podle Ricoeura toto prázdné místo „bylo od počátku vyplňováno falešným *Cogito*.“ Zdánlivě bezprostřední vědomí je „falešné vědomí,“ protože musí být vždy něčím vyplněno.¹² (Ricoeur 1993, 181)

Vyplnění *Cogita* se může stát velmi nebezpečným nástrojem v rukách ideologií (především totalitních), které člověku poskytují náplň, životní směr, kterým se má vydat, a tím pádem i jistotu identity, po které tolik touží. Každá ideologie, která chce zcela popřít či nahradit lidskou jinakost *ipse*, využívá onoho prázdného místa *Cogito*, aby jej zaplnila svou falešnou náplní. Proč falešnou? Protože žádná ideologie ještě neposkytla člověku dostatečně velký prostor na to, aby si zvolil sám, čím vyplní své prázdné místo.

Při radikalizaci totožnosti *idem* tak dochází buď k primitivnímu, evidentnímu a nic platnému tautologickému postulování sebe sama, anebo za pomoci „falešného *Cogito*“ k nalezení falešné identity. Člověk se díky ideologii (jakékoli) může stát doslova „totalitně totožným“ jak na společenské, tak osobní úrovni. Otázkou je, za jakou cenu. Z vlastní zkušenosti každý člověk pozná, že tudy cesta k nalezení identity nevede, nicméně jedná se o cestu, kterou si lidstvo evidentně projít muselo.

¹² Odhalovat léčky falešného vědomí nás podle Ricoeura učili Nietzsche, Marx a Freud skrz tzv. hermeneutiku podezírání.

1.3. Identita člověka a totalitní režim

Člověk si nemůže vybrat dobu ani společnost, do které se narodí. Identita člověka je *vždy* zasazena do *konkrétního* kulturně-historického prostředí, a proto „zůstává nesrozumitelná, pokud není umístěna v určitém (sociálním – pozn. MM) světě“¹³ (Berger, Luckmann 1999, 172). I dnes je zapotřebí se na identitu dívat z pohledu současného stavu našeho civilizačního okruhu. Především z hlediska faktu, že pokud bychom se nenacházeli v epoše pozdně moderní (či postmoderní) doby, nebyl by syndrom krize identity tolik naléhavý. Člověk v minulosti neměl se svou identitou zdaleka takové problémy jako právě dnes. Převratné změny, které nám přinesla doba posttotalitní, se projevují na nestabilitě a disharmonii našich identit. Neustále se rozrůstající škála nepřeborných psychologických a psychiatrických služeb je toho důkazem. Nakolik se naše identita stává problémem, natolik se zvětšuje množství těchto služeb. Ještě donedávna byla návštěva odborného lékaře z podobné oblasti takřka ostudou, o které se rozhodně nechtěl nikdo nikomu svěřovat. Dnes se stává samozřejmostí, ba přímo módní záležitostí. Ale jedná se opravdu o trend posledních let? Nikdy předtím jsme neměli s identitou takové problémy jako dnes? A proč se naše doba od předešlých tolik liší? Můžeme v dějinách nalézt podobnou epochu, kdy bychom měli s vlastní identitou takové problémy? Domnívám se, že ne.

Rozvoj hledání identity každého z nás souvisí s umožněním tohoto hledání. Pokud nemáme potřebu zamyslet se sami nad sebou, nad svým Já, pokud nemáme ani podobnou možnost, potud problém neřešíme. Těžko by se někdo zabýval problémem, který neexistuje. Identita nebyla vždy důvodem k zamyšlení. Dlouhou dobu v lidských dějinách nás problém identity netížil. Zato dnes se stává palčivou otázkou, kterou musí řešit takřka každý. Mállokdo si v celém dlouhém životě ani jednou nepoloží otázku: „Kdo jsem?“, nebo: „Jaká je má úloha na tomto světě?“, popřípadě: „A proč jsem vůbec zde?, Proč vůbec žiji?, Má můj život nějaký smysl?“. Ale tak tomu nebylo vždy. Až do počátku moderní doby byly podobné otázky méně časté, než je tomu dnes.

¹³ Tím chce Peter L. Berger společně s Thomasem Luckmannem ukázat, že jakékoli teoretické úvahy o identitě musejí být vedeny v rámci teoretických výkladů, do nichž je identita zasazena. (srovnej Berger, Luckmann 1999, 172) Csaba Szaló ve své stati *Sociologie formování sociálních identit* upozorňuje na fakt, že i při popisu identity v určitém vědním oboru musíme rozlišovat. Proto si vybírá přístup konceptualizace identity. „Identita‘ (slovo) pro nás znamená identitu (koncept). Konceptualizace identity si žádá interpretaci významu slova ‚identita‘. Avšak nikoli interpretaci v nějakém imaginárním obecném jazyce, ale v kontextu určitého vědění.“ (Szaló 2003, 14)

Člověk si ve společnosti s minimální distribucí vědění a velmi jednoduchou dělbu práce vytvářel svou identitu snáze. Samozřejmě za bezproblémovost mohl do značné míry fakt, že byla identita předem profilována a definována. Člověk věděl, kdo je a kým jsou ostatní lidé. V tzv. tradičních společnostech byl aristokrat aristokratem a sedlák věděl, že je sedlákem. „Tak je vnímali ostatní a tak oni vnímali i sami sebe.“ (Berger, Luckmann 1999, 161–162) Neexistovalo nic, co by jejich identifikaci zpochybňovalo. Neptali se: „Kdo jsem?“. Neměli k tomu důvod. Všechny důležité interakce se sociální realitou jim jejich identitu potvrzovaly. Jinými slovy můžeme říci, že jejich socializace proběhla nadmíru úspěšně. (Srv. Berger, Luckmann 1999, 161–164)

S rozvojem dělby práce a složitější distribucí vědění se stává složitější i lidská identita. S nástupem liberálně orientované společnosti a demokracie jako společenského zřízení se člověku otevírají bohaté možnosti. Nejen že se rozvíjí sociální mobilita a lidé už se nerodí s přiděleným statutem bez možnosti jeho změny, ale jejich možnost volby se rozšiřuje daleko za tyto hranice.

Společenské postavení, statut, společenské role, život sám, to všechno se pomalu, ale jistě stává závislým na schopnosti jedince využít příležitost, kterou mu jeho societa nabízí. Člověk již není pravidly pospolitosti ostatních lidí vázán tak přísně, jako tomu bylo doposud. Otevírá se světu v daleko širší míře. Ke konci 19. století se v západní civilizaci rychle šíří demokratické principy, které s sebou přináší nesčetné výhody. Ale jakákoli změna s sebou přináší rovněž znejistění a pochyby. Na jedné straně, mladé liberálně-demokratické společnosti přinášejí hojné možnosti výběru vlastní identity, ale na druhé ještě nejsou s to vyvázat se z tradičních principů hierarchizace společenského uspořádání. Není potřeba mnoho k tomu, aby si lidé začali stýskat po jasném řádu (jistotě), který ztratili společně se ztrátou tradičně-konzervativního společenského uspořádání a přístupu k člověku.

Je přirozené, že lidé touží po jistotě a spokojenosti.¹⁴ Když se jim dostane náhlé změny, znejistí. Někteří jsou schopni se adaptovat, jiní se raději navracejí ke

¹⁴ Demokracie umožňuje vybrat si, co si každý pod pojmem jistota a spokojenost představí. Většina totalitních režimů nikoli. Jistota se pro ně stává jistotou postižení za neposlušnost a spokojenost odměnou za loajalitu.

konzervativním hodnotám a lamentují nad ztrátou dřívějšího řádu.¹⁵ Než by přijali nové hodnoty, raději se navracejí se k původnímu společenskému zřízení se všemi jeho chybami. Zkrátka, všechno je lepší než „ty novoty“. Lépe bude, aby se navrátil minulý pořádek, než aby vládla stávající dezorganizace.

Lidé jsou zmateni. Nikdo jim už nepředkládá jejich společenské postavení, jejich identitu na zlatém podnosu. Nikdo jim už neříká, kým mají být. Najednou si sami musí poradit se svou existencí. Není se čemu divit, že je podobná situace uvede do rozpaků a znejistí. Snaží se najít pevný bod své existence a jako nejjednodušší jim připadá vrátit se tam, kde jim bylo dobře, do jistoty, kde jim někdo jiný řekl, kým a čím mají být.

Dlouho trvá, než si člověk zvykne, že jeho život a způsob, jak s ním naloží, závisí jen na něm. Je rovněž velmi těžké si podobnou skutečnost uvědomit. Zvláště, když se lidé okolo nás snaží věci zvrátit buď navrácením se k minulému řádu, anebo nalezením nové totality, která by byla schopná poskytnout nám nové (staré) jistoty.

Podobnou zkušenost vidíme v našich novodobých dějinách. První demokratická období většiny států netrvala příliš dlouho. Samozřejmě v některých případech pomohla hospodářská krize, v jiných samotná touha po nalezení minulých pořádků. Lidé chtěli vrátit jistoty, které byly už dávno ztraceny. Chtěli skloubit jistotu s možností neomezené volby, což není možné. Snažili se obnovit své tradiční identity, aniž by si uvědomili, že jedinečnou zkušeností nabytí svobody, se k nim vrátit nemohou. Cesta zpět k tradiční společnosti se uzavřela. S přihlédnutím k novým zkušenostem už nebylo možno dřívější uspořádání přijmout zpět. Novou alternativou pro tradiční aspekty společnosti byla totalitní společnost. Společnost, kde se lidé snažili navrátit k minulým jistotám (ať to stojí, co to stojí) za cenu ztráty svobody. Lidé vědomi si toho, že mohou svou identitu hledat sami, ale velmi obtížně a za cenu nelehkého snažení, raději dali přednost naservírování identity na zlatém podnose totality. Avšak zaplatili za to příliš. Identita jim sice byla dána autoritou ideologie, ale lidé mohli těžko zapomenout na fakt, že ztratili možnost si ji vybrat sami.

Lidé v tradiční společnosti se nacházeli ve stejné pozici jako malé děti v průběhu primární socializace. Neuvědomovali si, že by si mohli sami zvolit, čím a kým chtějí

¹⁵ Stačí vzpomenout, jak si naše babičky jen velmi těžce představovaly, že by mužskou hlavu měla zdobit kšticí dlouhých vlasů anebo, že by ženy měly chodit v kalhotách místo v sukni.

být. Přijali bezstarostně jediný svět, který jim byl nabízen. Bez otázek a pochyb, brali ho takový, jaký byl. Nicméně, když dítě vyroste v mladého člověka a zjistí, že sociální svět nemusí jen bezmyšlenkovitě přijímat, ale rovněž do něj může zasahovat, najednou se i jeho vlastní osobnost stává možností volby. Liberálně demokratická společnost umožňuje tuto volbu pro dospělého člověka. Může si sám vybrat, kým bude. Totalitní společnost jako by uvízla ve stádiu primární socializace, ale s vědomím dospělého člověka. Už ví, že nemusí přijímat jediný možný svět, který mu je nabízen, ale nevidí žádné alternativy. A pokud je vidí, tak jsou nedostupné, popřípadě dokonce sankciované. Zkrátka a dobře, nesmí si vybrat žádnou jinou možnost než tu, která mu je předkládána oficiální garniturou společnosti. Člověk ví, že existuje alternativa, ale zároveň ví, že ji nemůže, anebo nesmí využít.

Zelinář v Havlově textu *Moc bezmocných* (1990) už nemůže docílit podobné jistoty a klidu jako středověký rolník. Je pravda, že když si bude hledět svého a plnit požadavky, které na něj vznášejí jeho práce a totalitní aparát, dosáhne určitého klidu. Avšak, na rozdíl od rolníka, si bude uvědomovat, že existuje i jiná cesta. V totalitní společnosti (či *posttotalitní*, jak ji Havel nazývá) žije zelinář „ve lži“,¹⁶ když se nechá pohltit identitou systému. Naopak rolník, rytíř, aristokrat mohli jen stěžejně „žít ve lži“. „Žili v pravdě“ se všim, co to znamená, neboť neměli tušení, že by mohli existovat jinak. Byli sami se sebou totožní. Se svou identitou neměli těžkosti, neměli zkušenost generací, které zažily demokratickou pluralitu a následně byly uvrhnuty do rigidního režimu totality.

V moderní době si člověk uvědomuje svou identitu jako problematickou, protože ví, že není samozřejmá. Již se setkal s rozmanitostí přístupů ke své identitě, ale přesto si ještě není jist cestou plurality. Snaží se vrátit ztracenou jistotu. „V každém („moderním“ – pozn. MM) člověku je samozřejmě přítomen život ve svých bytostných intencích: v každém je kus touhy po vlastní lidské důstojnosti, mravní integritě, svobodné zkušenosti bytí, transcendenci ‚světa jsoucna‘; každý ale zároveň ve větší či menší míře je schopen smířit se s ‚životem ve lži‘, každý se nějak propadá do profánního zasvěcení a účelovosti, v každém je kousek ochoty rozpustit se v anonymním davu a pohodlně s ním téct řečištěm pseudoživota. Dávno tu tedy nejde o konflikt dvou identit. Jde o cosi horšího: *o krizi identity samé*.“ (Havel 1990, 71) Člověk má možnost žít svůj život, ale

¹⁶ Termíny „život v pravdě“ a „život ve lži“ jsou použity ve významu, jak je užívá Václav Havel ve svém díle *Moc bezmocných* (Havel 1990, 55–133).

přesto – často z pohodlnosti – dává přednost životu v systému, který za něj vyřeší všechny důležité otázky. A totalitní ideologie se usilovně snaží protáhnout jedince jakousi druhou primární socializací (mohli bychom říci totalitarizací), aby dosáhla svého cíle: totiž vytvořit člověka, který bude jako kolečko ve velkém stroji plnit jen funkci kolečka a nic víc. Snaží se z něj udělat „středověkého rolníka“ ve smyslu jeho jasného přisouzení si identity, v tomto případě identity totožné se systémovou identitou totality.

Na dalším vývoji vidíme, že se záměr navrátit se k tradičním společnostem nepovedl. Vysoká dělba práce a čím dále složitější distribuce vědění vedla k heterogenitě společnosti. Totalitní snaha o unifikaci selhala. Nicméně, lidé si pravděpodobně museli projít stadiem snahy o návrat k původním autoritám, než přišli na to, že tudy již cesta nevede.¹⁷ Nyní jsme dostali novou šanci. Máme další možnost uvědomit si výhody své vlastní svobody. Nikdo nám již nenutí jednu, společensky předepsanou, identitu. A znatelně si po předešlé zkušenosti s totalitou uvědomujeme (nebo bychom si to alespoň měli uvědomovat), že si nabyté svobody máme vážit.

Nutno však upozornit, že musíme být na pozoru před domnělou svobodou, která ignoruje práva ostatních a naši vlastní zodpovědnost. Pokud poputujeme od jednoho extrému k druhému, identita se nám bude hledat stejně těžko v druhém případě jako v prvním (ne-li hůře).

¹⁷ Od tradiční společnosti přes letmý náznak demokracie k totalitě a od totality k demokracii a pluralitě.

1.4. Od totalitní rigidity k radikální pluralitě (krize identity v postmoderním bludišti)

V současném demokratickém věku dostává pojem krize identity naprosto nových konotací. Dnešní člověk si bez větších problémů může zvolit svou identitu svobodně. Nicméně, nic není tak jednoduché, jak se na první pohled zdá. Nepřeberné množství možností, které skýtá dnešní společnost každému člověku, ještě nezaručuje jejich správné využití. Jinými slovy, to, že máme možnost relativně¹⁸ svobodné volby jak naši identitu vytvořit, ještě neznamená, že to budeme *umět*.

Dnes žijeme v globálním a multikulturním světě. Podle M. Petříčka (1999) nyní nastupuje na místo univerzality (jednoty) globálnost (mnohost). „Nadčasové je pohlceno kdesi v hukotu oceánu, v rovině zřetelných perцепcí jsou pouze lokální peripetie.“ (Petříček 1999, 152) Stejně tak W. Welsch charakterizuje přechod od moderny k postmoderní době nutností „změnit strategii jednoty za strategii mnohosti“ (Welsch 1993, 31).

Princip plurality je nejčastěji diskutován na poli kulturního soužití. Těžko bychom v současné době v západní civilizaci hledali kulturně homogenní společnost. Naopak, ve většině případů se na ulicích měst setkáváme s velkou kulturní diverzitou, můžeme zde potkat cizince z celého světa (Francouze, Japonce, stejně jako Vietnamce, Němce, Turka, atp.) Samotnou různorodost našeho kulturního světa se učíme přijímat jako fakt. Problém nastává, když uděláme pomyslný krok od plurality k radikální pluralitě. Poté se fakt přítomnosti lidí jiné etnicity, kultury a náboženského vyznání mění na naši zodpovědnost za ně a jejich odlišnost. Což je jeden z charakteristických prvků multikulturní společnosti – tzv. kulturní relativismus,¹⁹ který říká, že jsou si všechny kultury rovny, všechny mají stejnou hodnotu. Kultura Francouze stejně tak Tunisana, Číňana i křováka z Nové Guineje mají své nezastupitelné místo v globálním světě. Kulturní relativismus jde ještě dále, když upozorňuje, že pokud lidé jedné ze jmenovaných kultur žijí v naší společnosti, pak zaujímají významné místo i v ní. Jinou

¹⁸ Naše volba je relativní z hlediska kulturně-sociální zasazenosti každého člověka. Nikdo nemá absolutní/anarchistickou svobodu pro svou volbu. Jak jsme již zmínili výše, každý se narodí „někam“ a „někdy“.

¹⁹ Jedná se o koncept radikální plurality na úrovni kulturního soužití.

kulturu máme nejen respektovat, ale rovněž se jí snažit pomáhat vytvořit si zde své vlastní domácí prostředí a dále rozvíjet svou vlastní kulturní identitu.

Tím se kulturní hodnoty relativizují a pluralita nabývá své radikální podoby. Jednota je rozdrolena na partikulární části. N. Goodman píše, že „pohyb směřuje od jedné jediné pravdy a od světa, který chápe jako hotový a daný, k obnovení mnohosti různých správných, a dokonce konfliktních verzí nebo světů.“ (Goodman podle Welsch 1993, 30) W. Welsch dodává, že „radikální pluralita“ označuje zintenzivnění plurality, které pramení jak z reálných procesů, tak ze sílicího vnímání plurality samotné. Postmoderní pluralita jde až na kořen věci, týká se elementárních otázek, dotýká se všeho.“ (Welsch 1993, 32) Podle něj „situaci postmoderny charakterizuje, že jsme konfrontováni s rostoucí možností různých životních forem, koncepcí vědění a způsobů orientace; že si uvědomujeme legální charakter a nepopíratelnost této plurality; a že tuto mnohost bezpodmínečně a stále více uznáváme a oceňujeme.“ (Welsch 1993, 21) G. Lipovetsky připomíná, že každý má „právo na existenci a na společenské uznání [...] tudíž cokoli, je tu nepřístupné něco trvale a imperativně vnucovat a všechny volby, všechny úrovně mohou existovat vedle sebe, aniž by si protirečily nebo se navzájem vylučovaly. Postmoderní kultura je decentralizovaná a různorodá.“ (Lipovetsky 2008, 16)

Fragmentárnost a partikulárnost současného světa pak vede k relevanci hodnot. Pokud mají všechny kulturní systémy se svými hodnotami stejnou váhu, který si pak má člověk vybrat a proč? Ať už si vybereme jakoukoli možnost, nebudeme schopni říci, že jsme si vybrali lépe, než kdybychom zvolili možnost jinou. Jsme v situaci, „kdy na každou otázku existuje několik rovnoprávných odpovědí“ (Welsch 1993, 25). A to jak na úrovni společenské, tak na úrovni každého jedince. Ve společnosti se díky pluralitě snadno můžeme setkat s odlišnými názory a postoji na jednu věc. Ať jsou již inspirovány kulturní, náboženskou anebo etnickou motivací. Sporné příklady se zabývají záležitostmi, které se nás dotýkají více či méně. (Srv. Lipovetsky 2008, 16)

Pro názornost uvedeme příklad, který nám lépe pomůže pochopit okolnosti dnešní doby. Jak se společnost drolí na jednotlivé segmenty, vše se zrychluje.²⁰ Místo podrobných analýz jednotlivých problémů se k lidem dostávají útržkovité krátké

²⁰ Valí se na nás záplava informací rychlostí, „s níž se střídají události prezentované ve sdělovacích prostředcích a která nám brání v trvalejších emocích“ (Lipovetsky 2008, 84).

zprávy. Informace, které se šíří v tiskovinách, televizi a na internetu, ve většině případů postrádají hlubší souvislosti. Jedná se o pár řádek, ve kterých se často anonymní autor snaží shrnout nějakou událost. Žádné zbytečné povídání, jen holá fakta. Podobně vypadají všechny texty, se kterými se běžně setkáváme. Namísto komplexního přístupu se uplatňuje rychlost a aktuálnost. Aby mediální zdroj zaujal, je schopen vyprodukovat spoustu krátkých zpráv ve velkém množství. Globálnost informačních zdrojů nám každý den zaručuje tolik zpráv, že ani při jejich kratičkém rozsahu není zdaleka možné je všechny prohlédnout. Proto často vyhrává ta, která zaujme senzačním titulkem, fotografií či obrázkem. Což je další specifikum naší doby – „obrazovitost“. Kdo by se zatěžoval čtením, když se může na internetu podívat na kratičkou video projekci, která mu situaci ukáže názorně. Nicméně i video zprávy se zkracují a zrychlují. Také televize a internet nabízí spoustu nejrůznějších seriálů, pro něž je vymezen stále kratší čas. Tak se během dvaceti minut musí stihnout odehrát příběh, který by jinak mohl vydat na celovečerní film. Ale čím bude seriál kratší, tím je větší pravděpodobnost, že nedočkavý divák nepřepne na jiný kanál anebo se neodejde věnovat další zábavní technice.

V důsledku se pak naše mínění o nějaké události vytváří z kusovitých zpráv a je jen na nás, abychom z nich vytvořili nějakou hodnotu. Jak píše G. Lipovetsky „přednost faktu před hodnotami je jednou z tváří postmoralismu medií“ (Lipovetsky 1999, 63).

Proces zrychlování a efektivnosti se přenáší i do oblastí mezilidské komunikace. Moderní technika nám ji umožňuje stále více zrychlovat a zkracovat stejně jako televizní noviny. Na místo dopisů píšeme emaily, můžeme si posílat krátké textové zprávy. Pokud už „nemáme slov“, můžeme rovněž poslat obrázek, který jsme si chvíli předtím pořídili mobilním telefonem. V dnešní době málokterá domácnost nemá stále připojení k internetu, s čímž souvisí další komunikační kanály, jako je například ICQ, skype atp. Navíc se vytvářejí různé zkratky, které při psaní člověku dovolují „odesílat“ rovněž emoce, jako například smajlíci všeho druhu.

Znovu si připomeňme, že naše identita je tvořena naší interakcí se společností. Když si uvědomíme přenos zkratkovitosti zpráv na naši komunikaci, vidíme, jak nás společnost prostřednictvím medií, a nejen jich, neustále ovlivňuje a tvaruje. Všechny výše popsané aspekty se z celku společnosti přenášejí na každého jedince, který je poté stejně mnohočetně rozčleněn. Jak píše P. Valery „ve všech kultivovaných hlavách

existují volně vedle sebe nejrůznější ideje a rozporné životní i poznávací principy.“²¹
(Valery podle Welsch 1993, 23)

Takováto fragmentárnost vede u většiny lidí na jedné straně k nejistotě a na druhé k lhostejnosti. Nejistota a lhostejnost se vzájemně doplňují. Neboť než člověk zjistí, že nemá příliš na vybranou a musí žít ve společnosti, kde „pluralita proniká do individuálního sebedefinování“ (Welsch 1993, 33), znejistí. Uvědomí si, že si životní formu musí vytvářet sám. A to ve společnosti, kde „společenské i individuální jednání už není motivováno snahou po universalnosti, nýbrž hledáním vlastní identity“ (Lipovetsky 2008, 12).

G. Lipovetsky dále charakterizuje postmoderní společnost jako „společnost, kde panuje masová lhostejnost, kde převládá pocit neustálého omílání a přešlapování na místě, kde osobní nezávislost je samozřejmostí, kde je nové přijímáno jako staré, kde inovace jsou něčím zcela všedním a kde se už budoucnost nespojuje s nevyhnutelným pokrokem.“ Společnost, kde se „lační po identitě, odlišnosti, zachování, uvolnění a okamžitém osobním naplnění.“ (Lipovetsky 2008, 13) Postmoderní kultura odvrhuje primární moderní hodnoty, ruší „centralismus, rozptyluje kritéria pravdy a umění a ospravedlňuje potvrzení osobní identity v souladu s hodnotami personalizované společnosti“ (Lipovetsky 2008, 16). Nejdůležitějším prvkem této personalizované společnosti je podle Lipovetského „být sám sebou“, což značí právě onu možnost volby a „rozmlžování záchytných bodů,“ přehodnocování daných směrů, kterými se moderní společnost měla ubírat, a tak vytvářet kulturu novou, tj. personalizovanou, která je každému člověku šitá „na míru“. (Srv. Lipovetsky 2008, 17)

Dnes tedy žijeme ve společnosti, která vyžaduje, aby každý jedinec byl sám sebou. Každý se má stát sám sebou. Paradoxní je, že se všichni mají chovat „stejně, to

²¹ Zajímavý příklad *fragmentálního kaleidoskopu* v naší hlavě uvádí T. Hauer:

„Kdo se bojí, nesmí do lesa
Opatrnosti není nikdy nazbyt
Vrána k vráně sedá
Protivy se přitahují
Starýho psa novým kouskům nenaučíš
Na učení není nikdy pozdě
Víc hlav víc rozumu
Spoléhej jen sám na sebe
Sejde z očí, sejde z mysli
Ztratíš mě, poznáš mne
Zdání klame
Šaty dělají člověka“ (Hauer 2007, 26)

jest po svém“ (Petříček 1999, 159). S ostatními lidmi máme mít společné právě to, že jsme každý jiný. V. Bělohradský na úvod své knihy *Mezi světy a Mezi světy* (1997) připomíná, že „moderní filosofie se ptala, jak se může z jedinců utvořit společnost; filosofie postmoderní se ptá, jak a kdy se může člověk ve společnosti stát jedincem, vnímat se jako jedinec, mít pocit, že je sám sebou, definovat se jako subjekt.“ (Bělohradský 1997, 12) Jako kdyby bylo cílem dnešní společnosti snížit proces socializace na minimální úroveň.

Proto socializace jedince v postmoderní společnosti probíhá daleko komplikovaněji, než tomu bylo doposud. Těžko můžeme po člověku chtít, aby se socializoval do společnosti, která mu sama říká, že jedinou hodnotu, kterou si má osvojit a interiorizovat, je být jiný než ostatní, jiný než společnost.²² Je velice těžké vytvořit si konzistentní identitu ve „formě světa, v níž stále větší počet lidí může volit mezi stále větším počtem možností“ (Bělohradský 2007, 199).

„Vymizení zavedených rolí, identit a ‚klasických‘ rozdělení z naší doby činí jakousi náhodnou krajinu plnou složitých zvláštností.“ (Lipovetsky 2008, 71) Vymizení jistoty znejistuje. Člověk, který na ničem nelpí, nemůže si být ničím jist, musí být připraven na rychlé přehodnocení svých dosavadních názorů. Poté se není čemu divit, že takový člověk se stává lhostejným nejen ke společnosti, politice, kultuře, ale i k sobě samému. Jedná se o lhostejnost, která je v člověku vyvolána „přesycením, přeinformovaností a izolací“ (Lipovetsky 2008, 69).

G. Lipovetsky charakterizuje dnešního člověka jako *narcise*. „Psychologicky citlivé, destabilizované i tolerantní individuality, soustředěné na emoční seberealizaci, lačnické po mládí, sportu a rytmu, pro níž je neustálé naplňování v soukromé sféře důležitější než úspěch v životě.“ (Lipovetsky 2008, 18) To, že se zříkají veřejné sféry, umožňuje lidem zabývat se v daleko větší míře sami sebou. A naopak, když se více než o dění společenské zajímají o sebe, mohou méně pozornosti věnovat společnosti, ve které žijí. Tak ubývá zájmu o věci veřejné a čím dále větší význam se přikládá vlastnímu Já. Nicméně čím více otázek si člověk klade, čím více pozornosti si věnuje, tak namísto, aby se dopátral trvalé jistoty o sobě samém, naopak stále více znejistuje. Já

²² Člověk se dnes identifikuje s čím dále menšími skupinami, které si vybírá na základě libosti a nelibosti. Avšak taková identifikace, která stojí na vratkých základech sympatií, je snadno změnitelná. Pokud nám již daná skupina nevyhovuje, najdeme si jinou. Je paradoxní, že takovouto identifikací se v současnosti vytváří naše osobní identita.

se stává „prázdným zrcadlem, ustavičnými asociacemi a analýzami se stává otázkou bez odpovědi, otevřenou a neurčitou strukturou, která na oplátku vyžaduje ještě více terapie a anamnézy“ (Lipovetsky 2008, 89). Přemíra pozornosti, kterou si naše Já věnuje, vede k tomu, že ztrácí svou jednotu a své primární znaky a stává se „čímisi neurčitým.“ „Mizí hrubá skutečnost a dochází k *vymizení podstaty*, což je nejzazší podoba postmoderní ztráty pevného zakotvení.“ (Lipovetsky 2008, 90)

Epocha, do které jsme se narodili, se vyznačuje spíše plytkostí než hloubkou. Stejně jako většina společenských jevů ztrácí na intenzitě a důležitosti,²³ tak i identita člověka přichází o svou hloubku a integritu. Ztrácí se nejen veškerá transcendentní podpora, ale člověk pozbývá i oporu společenských a kulturních institucí. Stává se plytčejším a snadněji odměnitelným. Ona jinost, kterou si na svém štítu nesou postmoderní hesla, totiž z lidí dělá osobnosti stejného typu. Taková situace, kdy se po člověku chce, aby byl nezaměnitelná individualita, ale přitom se z něj stává jen další „nezaměnitelná individualita“ v mase mu podobných, nutně musí vést k depresivním stavům. Nemůžeme být jiní a zároveň stejní. „Osobitost“ se stává normativní dovedností; je, stejně jako všechny normy, zcela neosobní.“ (Ehrenberg podle Kliková 2007a, 320)

Deprese jsou stále častějším syndromem krize identity, protože člověk, který se zajímá jen o sebe, je snadno zranitelný. Jakékoli nepřízni musí čelit sám, bez pomoci, bez opory z vnějšku. „Bohorovný člověk je bezbranný.“ (Lipovetsky 2008, 73) Nemá valné ukotvení ve světě a jakákoli maličkost ho může vykořenit. Drobným problémům přikládá až nepatřičně velký význam. „A tak dnes dramaturgizujeme stárnutí, tloušťnutí, spaní, výchovu dětí, odjezd na dovolenou – všechno nás stresuje a je pro nás problémem.“ (Lipovetsky 2008, 74)

Aby se člověk se svou neutěšenou situací vyrovnal, hledá konzistentní a homogenní identitu. Nicméně se nabízí otázka, jak vytvořit homogenní identitu v divergentním světě, jak dosáhnout celistvosti?

Jeden ze způsobů jak dosáhnout byť jen zdánlivé konzistence naší identity, je snaha zachovat identitu biologickou (když už se nám nedaří zajistit integritu duchovní).

²³ Společnost se dělí na čím dále menší skupiny (subkultury), se kterými se můžeme, ale nemusíme identifikovat.

Biologickou identitou máme na mysli především stejnost a neměnnost našeho těla. Lidské tělo se stává „soukromým majetkem“ každého člověka a tím symbolem postmoderní personalizace. Ta „před nás staví imperativ mládí, boje proti protivenství času, boje za uchování vlastní identity bez přeryvů a bez problémů. Zůstat mladý a nestárnout“ (Lipovetsky 2008, 98), to je dnes důležité. Neustále nám to připomínají vyretušované obličejové modelky a modelů na stránkách bulvárních časopisů, které čím dále častěji tvoří veřejné mínění.

Nemusíme připomínat, že naše tělo se s přibývajícím věkem mění. Lidé se často domnívají, že od jistého věku – který je pro každého jiný – se už nejedná o změny k lepšímu. Proto se je snaží zastavit a tím zamezit i věkové různotvornosti. Neuvěřitelné množství časopisů²⁴ pro lidi všech věkových kategorií radí, jak zůstat mladý anebo jak mladost znovu nabýt. Paradoxní na tom je, že pokud budeme vypadat všichni stejně mladě, těžko si pak vypěstujeme identitu na základech originality a osobitosti. „Kult těla“, jak tento aspekt G. Lipovetsky nazývá, je spíše dalším zklamáním v naší snaze nalézt nějakou životní stálost. Protože ať chceme, nebo ne, stejnost našeho těla se nám udržet nepodaří.

Dalším pokusem, jak zachovat naši identitu, je nápodoba hrdinů současnosti – celebrit všeho druhu. Nicméně i tento způsob získávání identity v dnešní době selhává. „Postav z prvních stránek novin“ je stále víc a střídají se stále rychleji, takže se nikdo nemůže povyšovat na nadlidský idol a na výjimečný zjev. Personalizace probíhá pomocí přemíry obrázků a rychlostí jejich střídání: „polidštění“ přichází s rychlou inflací módy.“ (Lipovetsky 2008, 116) Stejně tak J.-F. Lyotard upozorňuje, že „Identifikace“ se slavnými jmény, s hrdiny současné historie se stávají nesnadnějšími.“ (Lyotard 1993, 114) Lidé jsou v současné době příliš lhostejní a málo se zajímají o rychle se střídající celebrity a ideje. Nic nedokáže zaujmout trvalou pozornost natolik, aby se to stalo celospolečenským a dlouhodobým cílem a aby se s danou ideou mohl člověk ztotožnit. Módní záležitosti rychle mizejí.²⁵

²⁴ Stejně jako se společnost dělí na menší a menší společenské jednotky, tak se rozrůstá repertoár časopisů, ale i televizních a rozhlasových pořadů, které „dobře radí“ co a jak se svým šatníkem, účesem, tělem, atp.

²⁵ Přesto je podivuhodné, s jakou vervou se dnešní společnost snaží si za každou cenu, „vyrobit“ hrdiny z postav historie, které ve většině případů mají ke klasickému čestnému a chrabrému hrdinovi daleko. Připomeňme například hraběnku Bathory, Marii Antoinettu, hraběte von Stauffenberga, dokonce Adolfa Hitlera, kteří se všichni stali námětem pro film. Po zhlédnutí podobných filmů z posledních let musí divák

Neméně se lidé snaží získat si identitu pomocí tzv. nových duchovních směrů. Západní civilizace pomalu ale jistě ztrácí důvěru ve vlastní tradici, a tak se obrací k novým možnostem duchovního života, většinou směrem k Dálnému východu: od buddhismu přes meditace a jógu, nejrůznější esoteriku, astrologii, akupunkturu, až po magii,²⁶ mystiku a kabalou. Všechny tyto cesty skrz tajemno mají člověku pomoci dobrat se klidu a jistoty duše, a tak najít i vytouženou totožnost. Odpoutání se od vlastního těla se stává opakem jeho uctívání.²⁷

Pokud se člověku nepodaří vytvořit si identický vztah k sobě sama na místě, kde se narodil a prožívá svůj život, nabízí se mu ještě jedna z možností, jak se pokusit vytvořit si vlastní totožnost. „Klimatizovaná skutečnost přesycená informacemi se stává nedýchatelnou a cyklicky člověka odsuzuje k cestování: jet kamkoli, „někam jinam“, ale hlavně se pohnout.“ (Lipovetsky 2008, 117) Cestování jako cestu za novou identitou prosazovali již američtí indiáni. Mladý indián musel projít tzv. rituálem přechodu, aby získal svou vizi a novou „dospělou“ identitu. (Srv. Turner 2004, 95–129; nebo Bowie 2008, 156–171) Dnešní mladí lidé rovněž chodí „na zkušenou“, aby si utřídili pohled na svět a aby ho mohli srovnat s přístupem, který se prosazuje v jiných končinách světa. Někteří se snaží úplně opustit lidskou civilizaci a hledat, stejně jako indiáni, svou novou identitu v soužití s přírodou.²⁸ Někteří lidé stráví na cestách celý svůj život (kočovníci, nomádi), identitou se pro ně pak stává jejich cesta.

Ke kočovnému způsobu života přirovnávají G. Deleuze a F. Guattari svou koncepci současné kultury, kterou charakterizují zvláštním typem „stromu“, tzv. rhizomem. „Pro dnešní skutečnost není vzorem klasický strom s kořeny, jenž svým rozvíjením hierarchicky obsáhne všechny difference, ani moderní systém mladých kořenů, který pečuje o mnoho mikroskopických jednotek, nýbrž rhizom, u něhož nelze rozlišit kořen a výhonek, a který je ve stálé výměně se svým prostředím. Rhizom

nutně nabýt pocitu, že se jednalo o vcelku sympatické lidi, kteří „to mysleli dobře“. Poté je snazší se ztotožnit s Marií Antoinettou, chudinkou, která se stala obětí nepatřičných pomluv a která překvapivě oplývala charakterem typickým nikoli pro 18. století, ale spíše pro století jednadvacáté. Za cenu „vzniku hrdiny“ se překrucují historická fakta.

²⁶ V oblasti magie dosahují až neúměrného úspěchu bestsellery P. Coelho, který ve svých knihách zřídka kdy opomene zkřížit křesťanskou tradici s přírodní magií. Snad i proto jsou jeho knihy v dnešní civilizaci tolik oblíbené.

²⁷ Avšak jak podotkl I.D. Yalom (2006) ve své knize *Léčba Schopenhauerem*, odpoutání se od pozemského života je vlastní různým východním naukám, ale „pokud si neodložíme kabáty a nezapojíme se do probíhající zábavy, příliš mnoho z představení života nám unikne. Proč spěchat k východu, když ještě nezavírají?“ (Yalom 2006, 16)

²⁸ Viz oblíbenost románu Jona Krakauera *Útěk do divočiny*.

vstupuje do cizích evolučních řetězců a navazuje příčná spojení mezi divergentními vývojovými řadami. Není monadický, tvoří nesystematické a nečekané difference; štěpí a otevírá, splétá a spojuje; současně diferencuje a syntetizuje.“ (Welsch 1994, 61)

Rhizom roste do všech stran a směrů. Nelze určit, která jeho část je důležitější, žádná neukazuje lépe na charakteristické prvky společnosti než druhá. Všechny jsou si rovny. Člověk se v takovémto radikálně pluralitním prostředí orientuje jako v bludišti, jen velmi těžko nalézá správný směr cesty a může se ztratit na každém kroku. Postranní uličky, které vypadají jako hlavní bulváry, jej odvádějí směrem, kterým nechtěl jít. Ale poznat, která cesta je správná, takřka nelze, protože všechny vypadají (a mají být) stejné.

Pluralita je velice přínosný aspekt pro každou společnost, nikoli však ve své radikální podobě. Každý rozumný člověk si těžko bude stýskat po totalitní ideologii, která by mu nedávala možnost vybrat si svou vlastní cestu životem. Nicméně, jak jsme se snažili v této kapitole ukázat, nejen totalitní společnost se může vyznačovat krizí identity. I na cestě životem v demokratické společnosti čekají na člověka nelehké situace a křížovatky, kdy se musí rozhodovat, které aspekty společnosti přijme za své a které nikoli, jakým směrem se vydá. Umět se orientovat v bludišti dnešního světa není lehká záležitost. Pomocné značky a směrnice socializace přestávají fungovat. Rodiče, později učitelé a společenské instituce mají člověka naučit lépe se orientovat ve společnosti. Ale jak mohou rodiče své dítě naučit orientovat se v rhizomoidní společnosti, když mají sami problém najít svou cestu bludištěm. Poté je „každý jedinec [...] odkázán na své vlastní já. A každý ví, že toto *vlastní já* mnoho neznamena.“ Já je navíc „vřazeno do přediva vztahů, které je složitější a pohyblivější než kdy dřív“ (Lyotard 1993, 115).

Dnešní identita je *křehká*, a aby nedošlo k jejímu nenalezení (popř. jejímu rozvrácení), je důležité, abychom jí zajistili kontinuitu. Jednotlivé dílčí zážitky nestačí jen naskládat vedle sebe (hromada cihel ještě není dům). Výše jsme naznačili, jak se mnozí lidé snaží udržet si totožnost pomocí zaměnění ucelené identity za identitu biologickou, dále prostřednictvím všelijakých vzorů, tj. celebrit, které se ovšem na výsluní střídají příliš rychle, než aby nám pomohly nalézt sama sebe. Různé esoterické

nauky, které si z chytlavých aspektů náboženství dělají eklektickou směsici rad do života, nám rovněž stěží pomohou vytvořit si v západní civilizaci stabilní osobnost. A cestování ve většině případů vede spíše ještě k větší diverzitě než k scelení struktury naší identity (ostatně nejsme indiáni).

Na následujících stránkách přiblížíme proces, který nás sice nevyvede z postmoderního bludiště, ale udělá z něj labyrint, ze kterého vede jedna správná cesta. Ucelenosti identity dosáhneme pomocí jejího strukturování do příběhů našeho života, její integrace. Narace dodá naší identitě potřebnou homogenitu. Vyprávěním spojíme části našeho života dohromady a pomocí osobního nadhledu jim dodáváme jedinečný punc naší osobnosti.

Než se dostaneme k samotnému konceptu narativní identity, budeme se zabývat vývojem hermeneutického myšlení, ze kterého narativní identita čerpá inspiraci (každý příběh je zasazen v určitém kulturně-historickém kontextu, vytváří se a následně reinterpretuje s pomocí metody hermeneutického kruhu, apod.) a využívá některé jeho charakteristické principy pro vytváření identity člověka.

2. Hermeneutické pojetí člověka

Když Paul Ricoeur píše o úmyslu „naroubovat hermeneutický problém na fenomenologickou metodu“, připomíná, že hermeneutika má daleko hlubší historickou tradici, než by se na první pohled mohlo zdát. (Ricoeur 1993, 168) S prvními známkami o potřebě *interpretace* se setkáváme již v klasickém období řecké kultury, kdy se Athénanům stala nesrozumitelná Homérova díla a bylo zapotřebí tlumočníka, interpreta, jenž je podle Gadamera „prostředníkem mezi textem a vším tím, co text předpokládá“ (Gadamer 1994, 42). Interpret má důležitý úkol přetlumočit dalším generacím smysl díla, který lidem uniká kvůli historické proměně jazyka.²⁹ Gadamer z toho vyvozuje, že „cílem hermeneutiky je tedy vždy obnovit a navázat souhlas, zaplnit mezery“ (Gadamer 1994, 42).

Hermeneutika tak byla ve svých počátcích ustanovována jako pomocná disciplína oborů, kde bylo zapotřebí dodatečného výkladu či interpretace textu, a to byly především teologie a právní vědy. V průběhu dějin si však získávala čím dále větší samostatnost, až se v období německého romantismu začíná projevovat jako svébytný metodologický postup odlišný od přírodovědného vysvětlování. (Hroch 2003) V tomto období se hermeneutika rozvíjí především na poli jazykovědy a lingvistiky. Podle F.D.E. Schleiermachera už hermeneutika neslouží jako pomocná věda biblické exegezi ani právu, ale je chápána ve smyslu *umění rozumět*. Schleiermacher se rovněž důkladněji věnuje základní hermeneutické metodě, tj. metodě *hermeneutického kruhu*.

Další posun ve vývoji nastává, když G. Droysen začíná hermeneutiku používat jako metodu historickou a odlišuje poznání a vysvětlování od rozumění, nicméně důkladněji ji v tomto ohledu rozvíjí W. Dilthey, když z porozumění dělá specifický prostředek poznání v duchovních vědách, v němž se spojuje objekt se subjektem. Je to myšlenkový akt, kterým zachycujeme fakta nebo významy v jejich nejčistší podobě. Rozumění je podle něj „základní výbavou dějinné existence člověka“ (Grondin 1997, 118), pomocí něho může poznávat okolní svět. „Rozumění vyžaduje, abychom postihli

²⁹ S podobným problémem se setkává téměř každá historická epocha. Klasická díla, která mají v každé kultuře své významné trvalé místo, je zapotřebí „přítomnit“, což znamená „přeložit“ je do jazyka přístupného dalším generacím. V některých případech se jedná o velmi složitý úkol. (Na vlastní kůži to v současné době pocítil zejména Alexandr Flek, který se společně s dalšími překladateli pokusil znova přeložit Bibli. Je také všeobecně známo, jakým způsobem se k novému překladu postavili čeští a moravští biskupové.)

strukturu a vzájemné vztahy mezi jednotlivými dějinnými fakty především z hlediska jejich významu a vlivu v té době, kdy skutečně působily.“ (Hroch 2003, 32)

Jedním z nejvýznamnějších prvků hermeneutiky se stává *dějinná existence* každého člověka. Každá historická etapa je svébytná a neopakovatelná. Porozumět můžeme jen z vlastní dějinné perspektivy jako dějinné bytosti. Dilthey říká, že člověk nemá dějiny, on jest dějinami. „Bytí člověka, je bytí dějinné ...ten, kdo historii zkoumá, je totožný s tím, kdo ji tvoří.“ (Pelcová 2000, 35) Přístup k dějinám je možný pouze z perspektivy vlastního postoje. Vždy máme jisté *před-porozumění*, vždy nějak víme o skutečnosti, která nás zajímá – máme *před-sudek*. Dodejme, že Diltheyho teorie rozumění pomáhá přehodnotit metodologický přístup k humanitním vědám.

Při každém dalším historickém rozšíření se záběr hermeneutiky začíná prohlubovat. Nicméně pořád se jedná o jeden z druhů poznání, rozumění *věcem*, které se nacházejí ve světě okolo nás. I Dilthey se zabývá okolním světem z pozice dějinného člověka, nikoli samotnou dějinnou existencí člověka. Radikální krok směrem k člověku dělá až M. Heidegger, který s pomocí své fundamentální analyticky pobytu položil základ *obecné a fundamentální* hermeneutice, „která si činí všezahrnující ambice“ (Ricoeur 2004, 5). Heideggerova filozofická koncepce měla na celý pozdější vývoj hermeneutického myšlení nesmírný vliv, neboť je to právě on, který učinil z hermeneutiky, tj. teorie porozumění, způsob bytí člověka, a protože je cílem naší práce věnovat se právě člověku v hermeneutické perspektivě, budeme se Martinu Heideggerovi na následujících stránkách věnovat podrobněji.

Ještě než přistoupíme k rozumění, jakožto modu bytí lidské existence, vyvodíme z krátkého dějinného exkurzu základní charakteristiky, které jsou příznačné pro každou hermeneutickou teorii. Hermeneutika, tj. teorie rozumění, vzniká především jako teorie rozumění textu. Vznikla proto, že bylo zapotřebí text napsaný již archaickým jazykem znovu interpretovat. Při interpretování textu dochází k jeho novému překladu a výkladu, přičemž je důležité zdůraznit, že každá interpretace je dějinně zasazená do určité epochy, a proto je sama dějinně podmíněná, což znamená, že vzniká na základě dějinného předporozumění textu a rovněž na základě lidských předsudků.

Dějinnost každé interpretace shrnuje ve své knize *Filosofická hermeneutika v dějinách a současnosti* J. Hroch (2003), když píše, že „nové interpretační koncepce

v dějinách evropského myšlení často vznikaly v souvislosti s krizí dosavadních teorií rozumění a interpretace, kdy dosud převládající náhledy na svět se stávají problematickými, pochybnými či dokonce neplatnými.“ (Hroch 2003, 14) Přehodnocení interpretace je nasnadě, když dochází ke krizi interpretace stávající. Čím více se doba zrychluje, tím častěji je zapotřebí přehodnocení východisek a jejich nového porozumění. Nutno dodat, že dnešní doba v souvislosti, se kterou lze v mnoha ohledech skloňovat pojem radikální plurality, je přímo charakteristická svou intenzitou a především rychlostí, se kterou se střídají jednotlivé interpretace.³⁰ „Problém rozumění se v posledních letech stává stále aktuálnější.“ (Gadamer 1999, 30) Všechny fenomény dorozumívání, rozumění i neporozumění tvoří předmět hermeneutiky. Jak jsme již zdůraznili, rozumění a interpretace se v dnešní době netýká pouze textu a jiných věcí, ale s Heideggerovu filosofií se stává modem bytí člověka.

2.1. Hermeneutika pobytu Martina Heideggera

Německý filosof, který studoval u Husserla a měl blízko i k Schelerovi (kterému věnoval svou knihu *Kant a problém metafyziky*), významně přispěl k úzkému propojení filozofické antropologie a hermeneutického přístupu, což je pro nás značným přínosem. Poukázal na určité specifické charakteristiky rozumění, které do hermeneutiky přinesly nové perspektivy a hluboce prohloubily její záběr.

Cílem Heideggerova filosofického úsilí byla tzv. *nová ontologie*. Aby mohl vytvořit novou ontologii, musel provést reflexi předešlých ontologických koncepcí (předešlých interpretací/výkladů bytí). Jak sám zdůrazňuje: „Má-li být otázce po bytí samém zjednána průhlednost jejich vlastních dějin, je třeba uvolnit ztuhlou tradici³¹ a odstranit její příkrov.“ (Heidegger 2002, 39) Je potřeba provést *destrukci*³², přičemž jejím cílem je původní zkušenost. Otázka po bytí má být položena znovu.

³⁰ Radikální pluralita umožňuje jednotlivým interpretacím koexistovat vedle sebe. Ať se již jedná o interpretace anachronické, anebo interpretace hluboce ovlivněné kulturní růzností, všechny jsou vítány a přijímány stejně hodnotně.

³¹ Tradicí Heidegger myslí především tradovanou antickou ontologii, která v dějinách ztratila svůj původní význam a nabývala významů poplatných době.

³² Destrukce neslouží jen jako cesta k původnímu bytí, ale rovněž jako cesta pobytu k sobě samému.

Každý člověk žije v určitém kulturně historickém kontextu a každého ovlivňuje určitý úhel pohledu – daný dobou –, který předurčuje pohled na realitu čili určitou interpretaci³³. Heidegger si uvědomoval dějinnost své teorie. Přesto svou filozofickou koncepci staví na něčem neměnném, na fundamentální analytice pobytu, která má být za každých okolností, v jakékoli době, na libovolném místě stejná. Cesta k *bytí* je v *Bytí a času* vedena přes určité speciální jsoucnost, tzv. pobyt,³⁴ „v němž má být získán horizont pro porozumění bytí a jeho možný výklad“ (Heidegger 2002, 57). Pobyt pro nás bude nadále hrát hlavní roli, neboť analýza pobytu je v otázce po bytí „tím, o co jde na prvním místě“ (Heidegger 2002, 33). A v této analýze hraje jednu z důležitých rolí *rozumění* hned v několika podobách: (1) jako předontologické³⁵ porozumění bytí, tzv. předporozumění, (2) rozumění jako jedna z forem odemčenosti pobytu a (3) rozumění bytí pobytu samo o sobě, tzn. hermeneutika.

Teorie rozumění se ve své tradici – od biblické exegeze až po W. Diltheye – vztahovala především na věci ležící *mimo* člověka, ať se jednalo o literární dílo, nebo například hmotné pozůstatky starodávných kultur, atp. Rozumění mělo epistemologický charakter, šlo o jeden z poznávacích procesů člověka. Až Martin Heidegger se zaměřil na vlastní bytí člověka, ke kterému se rozumění vztahuje primárně, a dodal rozumění univerzálnější podobu. Rozumění jako epistemologický proces bylo odsunuto na druhou kolej.

Heidegger zdůraznil způsob lidského bytí, který definuje člověka jako tzv. pobyt. Signifikantní pro pobyt je, že se pouze nevyskytuje mezi ostatními jsoucnostmi, ale jako jediné jsoucnost má o sebe starost. Jde mu „v jeho bytí o toto bytí samo“ (Heidegger 2002, 28). Každý pobyt vnímá sama sebe jako objekt starostlivé péče, má k sobě samému vztah, který je upřednostňován před vztahy k ostatním jsoucnostem. Jedná se o způsob bytí, tedy způsob, jak existuje. Aby mohl pobyt svým životem proplout smysluplně, musí si nějak ve svém bytí rozumět. „Porozumění bytí je samo bytostným

³³ Každou interpretaci můžeme charakterizovat jako dobovou interpretaci, navíc podmíněnou nejrůznějšími determinanty interpreta.

³⁴ Pobyt tzn. *das Dasein*. V češtině se vžil Patočkův překlad – *pobyt*. *Das Da* napovídá, že se jedná o jsoucnost (zde), *sein* poté doplňuje právě specifčnost jsoucnosti, totiž že se vztahuje ke svému bytí. (Michálek 2001, 88)

³⁵ Je třeba odlišit *ontologii* jakožto „explicitní teoretické tázání po bytí jsoucnosti“ od ontologie pobytu, která je zde v podstatě *před-ontologií*, což se nedá sloučit s ontičností. Předontologický znamená „být ve způsobu jistého porozumění bytí.“ (Heidegger 2002, 28)

určením pobytu.“ (Heidegger 2002, 28) Čili nějakým způsobem si rozumíme, a to nás určuje v životě. Máme jisté před-porozumění.

J. Čapek (2006) uvádí ve svém příspěvku *Martin Heidegger a nárok filosofické hermeneutiky* v knize P. Pokorného (2006) *Hermeneutika teorie porozumění* jednoduchý příklad, na kterém prezentuje Heideggerovo chápání takového způsobu bytí/rozumění. Nastiňuje situaci ranního oblékání, které se stává poměrně složitým procesem, i když mnohdy již na nevědomé úrovni. My pro příklad popíšeme situaci, do které se taktéž často lidé dostávají a která poukazuje, že porozumění světu (společenské situaci) je zároveň sebeporozuměním a naopak. Návštěva v domácnosti může, ale i nemusí znamenat zbystření jejich členů. Převážně záleží na osazenstvu návštěvníků. Přípravy na večírek kolegů z práce budou vypadat jinak než příjemné posezení s přáteli a úplně jinak bude vypadat chystání se na příjezd partnerových rodičů. Způsob, jakým své obydlí upravíme, vypovídá nejen o hygienických návycích obyvatelů domu, ale taktéž například o jejich společenském postavení. Dále pokud čekáme mladý pár s dětmi, určitě nebudeme plánovat žádné večerní posezení a chystat složitá jídla, která se komplikovaně konzumují, atp. Čili jistým zautomatizovaným způsobem vylučujeme některé možnosti a nahrazujeme je druhými. Vždy situaci/souvislosti, ve které se nacházíme, už nějak před-rozumíme a něco to o nás vypovídá. Už jsme zkrátka „tu“, rozuměním jsme „zde“, Dasein se také překládá jako „bytí zde/tu“ (da sein).

Můžeme konstatovat, že události a všechny věci, se kterými se během našeho života (bytí-ve-světě) setkáváme a zacházíme s nimi, jsou našim před-porozuměním před-interpretovány k určitému svému zvláštnímu užití. (Grondin 1997, 123) Pomocí předporozumění se dále snažíme rozvrhnout si svět a naše chování v něm určitým způsobem. Nejdůležitějším cílem je vyhnout se potencionálnímu nebezpečí, neboť starost pobytu o sebe sama je „osou lidského rozumění“ (Grondin 1997, 124). Rozvrh ztělesňuje „možnosti nás samých, našeho ‚moci být‘“ (Grondin 1997, 124). Rozumět znamená moci.

Do našich rozvrhů jsme nejprve vrženi (nezávisle na naší vůli). Naše vrženost nám má pomoci do doby, než budeme sami schopni rozvrhovat své možnosti. Pobyt si totiž rozumí jednak ze světa a jednak z tradice.

„Bytím-ve-světě“ nazývá Heidegger naši vrženost do situačních souvislostí. Zjednodušeně můžeme říci, že máme jisté předporozumění souvislostí, což znamená, že víme, jak věci – v tomto případě tzv. příruční jsoucna – používat. Stejně jako jednotlivá příruční jsoucna ani určité situace nejsou izolovány. Ve své každodennosti se dostáváme do různých situací a souvislostí, ve kterých sami sobě určitým způsobem rozumíme. „Při zacházení s určitými věcmi [příručními jsoucnými] v nějaké souvislosti máme možnost být určitým způsobem.“ (Figal 2007, 65) Naše zacházení s věcmi v danou chvíli dává možnost pobytu být určitým způsobem.

Pobyt si dále rozumí z tradice. Znamená to, že jsme se narodili a vyrostli/vrostli do určitého kulturně-sociálně-historického kontextu, který nás prostřednictvím naší prožité minulosti určuje do budoucnosti a zpětně. Každý pobyt je *dějinný* (dějinnost je existenciální charakter)³⁶, což Heidegger chápe jako negativní prvek. Jedná se o jisté vymezení do budoucna. Máme vymezenou určitou cestu, na níž se pobyt může uskutečňovat. Jisté perspektivy jsou nám dány, to však neznamena, že bychom byli pevně determinováni.

V rámci tradice, do které se člověk narodí, nabývá hojných předsudků. Při interpretaci věcí kolem nás stejně jako při interpretaci nás samých se dopouštíme mnoha výkladových chyb, které pramení z kulturní a historické zasazenosti člověka (jsme vrženi do světa a tradice). Tradiční hermeneutika svou metodou hermeneutického kruhu nenabízela žádné možné východisko z neustálého kolotoče předsudků a stereotypů. Heidegger říká, že hermeneutický kruh nesmí být chápán jako kruh začarovaný. Chce strukturu „před“ projasnit pomocí výkladu, nikoli se v ní točit stále dokola. Každý člověk se ve svém životě potýká s mnoha předsudky. Podle Heideggera je správné si uvědomit, že tady jsou a že se jich nemůžeme zbavit. Než se je zbytečně snažit odstranit, máme je projasnit, čili si je uvědomit a přijmout, tj. zasadit do celkového rámce rozumění.

³⁶ „Každý pobyt [...] vrostl vždy do tradovaného výkladu bytí pobytu a v něm také vyrostl. Z něho si především [...] rozumí. Toto porozumění odemyká možnosti jeho bytí a řídí je. [...] Pobyt ‚jest‘ svou minulostí způsobem svého bytí, které se, zhruba řečeno, vždy ‚děje‘ z jeho budoucnosti.“ (Heidegger 2002, 37)

K projasnění našich předsudků a porozumění nám pomůže jejich důkladnější výklad³⁷.

Pro tradiční hermeneutiku byl výklad výlučně jen prostředkem, který nás dovedl k porozumění. Např. F. D. E. Schleiermacher vševládoucí nesrozumitelnost zdolával právě s pomocí výkladu. Porozumění tedy následuje po výkladu. Heidegger situaci obrací. Výklad už není pouhý prostředek, který nám umožňuje rozumění, ba naopak výklad rozumění projasňuje a rozvíjí. „Ve výkladu se rozumění nestává něčím jiným, nýbrž sebou samým.“ (Heidegger 2002, 180) Pro jsoucnost, které má starost o vlastní pobyt, je hlavním cílem porozumění sebezprojasnění a k tomu mu má dopomoci výklad. Následuje po prvním rozumění, aby nám umožnil otevření výhledu. Výklad tedy následuje po rozumění. Upřesňuje a projasňuje první předporozumění. Koneckonců každý, kdo vysvětloval mladšímu sourozenci těžký příklad z matematiky, dozajista zakusil, že pomocí výkladu si látku sám nejen zopakoval, ale i již dříve nabyté zkušenosti utřídil, a můžeme říci, že i ujasnil. Pokud věci vyložíme, lépe jim porozumíme. Totéž platí pro pobyt a jeho sebezpochození.

Výklad umožňuje předběžnému rozumění dopomoci k průhlednosti, k uvědomění si vlastní před-struktury rozumění a zamezení eventuálnímu nedorozumění. Naše předvědění si musíme uvědomit a brát jej v potaz, abychom mohli správně vkročit do hermeneutického kruhu. Pokud například interpretujeme nějaký text, slouží nám výklad k objasnění vlastní hermeneutické situace, aby nedošlo k převládnutí působení předsudků, „aby se cizí či odlišný charakter textu mohl teprve uplatnit“ (Grondin 1997, 126).

Nejednou jsme zmínili, že věcem kolem před-rozumíme. Máme určité předporozumění, které nám umožňuje se lépe vyznat ve světě i v nás samých, a pomocí výkladu můžeme projasnit ony struktury „před“. Laicky řečeno, když je jakési „před“, tak se očekává i nějaké „potom“. Heideggerovu strukturu „před“ – „potom“ můžeme vysvětlit pomocí hermeneutického a apofantického (výpovědního) „jako“³⁸.

³⁷ Jinými slovy můžeme říci, že rozvrhování rozumění „je možno dále rozvíjet. Rozvinuté rozumění nazýváme výklad. V něm si rozumění osvojuje rozuměním to, čemu rozumí. Ve výkladu se rozumění nestává něčím jiným, nýbrž sebou samým.“ (Heidegger 2002, 180)

³⁸ „Výklad má strukturu „něco jako něco““ a toto něco je „k tomu a tomu.“ (Heidegger 2002, 181)

Hermeneutické „jako“ úzce souvisí s předporozuměním pobytu světu. Díky němu máme jisté předporozumění věcem, které nás obklopují v našem pobytu. Hermeneutické „jako“ je netématické, což znamená, že v určitých situacích s věcmi zacházíme zcela samozřejmě, bez velkého rozmyslu (viz příklad s přípravou na návštěvu). Další jeho charakteristikou je jeho před-jazykovost, která však není podmínkou. Čili situaci, která je pro nás každodenním chlebem, zvládáme bez řeči, nemáme potřebu ji okomentovat, blíže vykládat. Heidegger používá příklad s kladivem. Pokud kladivem zatloukáme hřebík a jde nám to snadno, nemáme tendenci se nad svou činností nějak zvláště zamýšlet. Pokud je ale kladivo pro nás moc těžké a pracuje se nám s ním špatně, náš přístup k němu už nebude samozřejmostí. Na tomto místě se dostáváme k tzv. apofantickému „jako“.

Apofantické „jako“ už něco o věci vypovídá. Ve většině případů skrz modus řeči³⁹. Věc, např. kladivo, se pro nás stává tématiké a my jej uchopujeme i jinak než jen se samozřejmou zručností. Naše jistota se vytrácí a na její místo přichází upřesňující a projasňující výklad. Víme už, že čas pro výklad u Heideggera nastává až po předporozumění.

Zkrátka dopředu víme, jak zacházet s věcmi (hermeneutické „jako“), pokud se však vyskytne překážka, nastává chvíle k přehodnocení a upřesnění si záměru s pomocí určité výpovědi (apofantické „jako“).

Pokud si uvědomíme strukturu, ke které nás odkazuje hermeneutické „jako“, zjistíme, že se nikdy nemůžeme dopátrat konečného stavu porozumění. Nikdy nebudeme mít stoprocentní jistotu, že o naší zkoumané věci nepříjde další výpověď, že nenarazíme na další jiné apofantické „jako“, a tak pořád dokola. Podobným pohledem se můžeme dívat i na druhého člověka, který nám taktéž nikdy nebude odhalen se všemi svými detaily „bytí zde“. Právě tak my sami se neustále měníme, setkáváme se s novými situacemi, ale ani každodenní zautomatizované procesy nezůstávají vždy stejné, a tudíž nedocházíme k nějakému konečnému stavu rozumění.

Naše rozumění se pohybuje v *kruhu*, který nazveme hermeneutickým. Heidegger oproti svým předchůdcům, kteří se chtěli dostat z kruhu ven, vysloveně píše, že

³⁹ Řeč však není podmínka. Heidegger považuje za výpověď už naše potězkání kladiva v ruce a zvážení jeho uchopení, popř. řečový projev „To je ale těžké.“, atp. (Srv. Heidegger 2002, 186–193)

„rozhodující není z kruhu vystoupit, nýbrž správným způsobem do něj vstoupit“ (Heidegger 2002, 185). Z kruhovitosti rozumění se nemůžeme vymanit nějakým prolomením kruhu, neboť to není uskutečnitelné a takovéto snažení je dokonce chybné. „Vidět v kruhu něco bludného a ohlížet se po způsobech, jak se mu vyhnout, ba i jen „pociťovat“ jej jako nevyhnutelnou nedokonalost, znamená zásadně rozumění nerozumět.“ (Heidegger 2002, 185) Snaha prolomit kruh by nevedla k ničemu dobrému, protože „kruhovost interpretace se zakládá v kruhovitosti sebeporozumění (sebeprojasnění) života“ (Čapek 2006, 312). Nesmíme zapomínat, kdo jsme a kde žijeme, měli bychom právě s pomocí interpretace nechat projevit vlastní před-pojetí a snažit se je osvětlit, nikoliv je potlačovat. Heidegger pokládá za důležité uvědomit si vlastní vrženost pobytu do (už) konkrétní situace, ve které se nemůžeme vyznat jinak než právě díky porozumění sobě-sama-v.

Úkolem hermeneutiky je tedy přispět k sebeprůhlednosti pobytu. Pomocí tohoto filozofického projasňování mají pobytu „vyvstat základní struktury jeho bytí“ (Grondin 1997, 128). Aby člověk mohl prožít autentický život, musí sobě samému rozumět. Musí si podle Heideggera uvědomit svou předsudečnost, prosvětlit ji. Namísto tradovaného výkladu světa a sebe sama začít hledat výklad autentický a tím se přiblížit i autentické existenci.

Autenticita pro Heideggera znamená uvědomovat si svou konečnost, dějinnost a svobodu, což je základní diference, která ji vymezuje oproti nepravé existenci. Neautentická existence žije v přítomnosti a žije přítomností. Ovládá ji síla konzumu bez možností prohlédnout povrchní svět, ve kterém se nachází. Navrch má svět a člověk je jím pohlcen. Svět věcí okolo mu zahaluje vlastní konečnost. Člověk pokládající sám sebe za jsoucno, zapomíná na bytí (odcizuje se). Z lidí se stává konzumní stádo. Svět je plný cizích věcí, není *náš*, ale je cizí, neosobní.

Z neautentické existence člověka vytrhne až „existenciální úzkost,“ která otevírá nové perspektivy. Lidé se bojí smrti a strach, který pociťují, je přemáhá natolik, nakolik se ho snaží odstranit všemi možnými prostředky. Svůj konec – smrt – se snaží všemožně oddálit, schovat za věci, které nás obklopují a které umožňují odpoutat se od „bytí ke smrti,“ avšak právě naše vědomí konečnosti nám dodává autentičnost.

Intenzivní pocit konečnosti je jeden z aspektů, který každému umožňuje stát se sebou samým. Když si uvědomíme, že jsme na světě jen po určitou omezenou dobu, nabývá náš pohled na svět a s ním i jeho interpretace zcela nových rozměrů.⁴⁰

Pokud stručně přeletíme dějiny teorie porozumění, zjistíme, že s Martinem Heideggerem si hermeneutika začíná přisvojovat onu jedinečnou univerzálnost, která se zakládá na ontologickém podkladě. P. Ricoeur charakterizuje zásadní zvrat, který odlišil Heideggerovu hermeneutiku od dřívějších teorií, když píše o dvou dominantních tendencích v nedávném vývoji. (Viz Ricoeur 2004)

První tendencí bylo rozšíření záběru; Ricoeur píše o „deregionalizaci“, kdy vzniká tzv. *obecná* hermeneutika, která si činí všezahrnující ambice. Na druhou stranu se jedná o zásadní prohloubení významu rozumění. „Rozumění se přestává jevit jako pouhý modus poznání a stává se *způsobem bytí*, tedy způsobem, jak jsme a jak se vztahujeme k ostatním bytostem a k bytí. Pohyb deregionalizace je tedy provázán pohybem radikalizace, jímž se hermeneutika stává nejen pouze obecnou, ale fundamentální disciplínou.“ (Ricoeur 2004, 5)

⁴⁰ „Z pohledu analýzy pobytu je smrt tou nejvlastnější, nerelativní, nepřekročitelnou a jistou možností člověka. ... ek-sistovat takto znamená zvládat smrt jako smrt.“ (Janke 1995, 200) Prostřednictvím „srozumění se svou nejvlastnější mohoucností-být-sebou-samým jako smrtelníkem, který vědomě bydlí v blízkosti smrti,“ (Janke 1995, 201) nám dává jedinečnou šanci prožít svůj život v pravé existenci.

2.2. Prohloubení základních charakteristik hermeneutiky

Na úvod kapitoly a poté i ve výkladu koncepce M. Heideggera jsme se zmínili o některých signifikantních charakteristikách, které doprovázejí každou hermeneutickou teorii. Dvě z nich, a to *Metoda hermeneutického kruhu* a *Dějinné vědomí člověka*, budou mít v dalším výkladu problému identity důležitou úlohu. Proto je na následujících stránkách rozebereme důkladněji. Uvidíme, že se nám obě teorie budou v konceptu narativní identity často připomínat.

2.2.1. Metoda hermeneutického kruhu

Jaroslav Hroch uvádí, že to byl Giambattista Vico, kdo jako první upozornil na metodu hermeneutického kruhu (Hroch 2003, 15). Peter Szondi (2003) tuto zásluhu připisuje Friedrichu Astovi, avšak oba se shodují, že nejvíce metodu rozvíjí Schleiermacher, který na F. Asta navazuje. Než naznačíme jakým způsobem, stručně vysvětlíme metodu samotnou.

Metoda hermeneutického kruhu je základní metodou teorie rozumění. Stejně jako teorie sama i její metoda se dlouhou dobu uplatňovala především na „věci ležící *mimo* člověka“, a to primárně na text. F.D.E Schleiermacher si uvědomoval, že absolutní porozumění nějakému textu je nemožné, a proto hledal nejschůdnější cestu, jak se dopátrat původního smyslu textu. Chtěl se tak kulantně vyvázat z nemožnosti definitivního porozumění textu. Postupoval následujícím způsobem.

Schleiermacher si povšimnul, že k samotnému textu⁴¹ již přicházíme s určitým komplexním před-porozuměním. Když si například jdeme do knihovny zapůjčit knihu o pěstování rajčat, máme docela jasnou představu, s jakou knihou odejdeme. Nebýt našeho mimořádného zájmu o pěstění této rostliny, knihu bychom si nepůjčovali. Čtenář si tedy knihu vybírá s určitým předpokladem. Dopředu má představu, o čem text bude pojednávat a jakému tématu se bude převážně věnovat. Má určitý názor na text jakožto celek (zájem o téma pěstování rajčat ho motivuje k zapůjčení či koupi) a zároveň už dopředu očekává, že se jeho pohled na rajčata a jejich pěstování po přečtení knihy změní (prohloubí). S každou další kapitolou o pěstění se mění jeho pohled nejen na tuto

⁴¹ Dále uvidíme, že metodu hermeneutického kruhu můžeme aplikovat prakticky na cokoli.

disciplínu, ale rovněž na knihu, ze které své vědomosti čerpá. Po prostudování dílčí části přehodnocuje význam celku. Jeho názor na knihu se mění a pokud ji neodloží (protože dospěl k názoru, že neuspokojila jeho očekávání) s každou další kapitolou se opět význam celku knihy bude proměňovat. Až čtenář knihu dočte, nabude přesvědčení, že se jeho pohled na pěstování rajčat změnil. To však nevyklučuje opakované čtení a opakované seznamování se s textem. Je docela pravděpodobné, že při dalším studování textu se jeho vědomosti a pohled na text samotný opět promění.

P. Pokorný (2005) shrnuje metodu kruhu, když zdůrazňuje, že díky předjímání celkového smyslu díla se můžeme zabývat jeho dílčími částmi a vysvětlovat je s ohledem na celek. Prostřednictvím předjímání smyslu celku mohu porozumět jednotlivým částem a díky porozumění jednotlivým částem upřesňuji a objasňuji význam a smysl celku. (Pokorný 2005, 277) Takovýmto přístupem se mé porozumění zdokonaluje, avšak nutno připomenout, že nikdy nenabude absolutní podoby.

Někteří kritici této metody vyčítají jejím zastáncům, že se jedná o podivný přístup, který se nikdy nemůže „vymotat“ z bludného kruhu.

F. Ast proto požadoval prolomení hermeneutického kruhu. Schleiermacher v něm naopak viděl podmínku existence rozumu. (Szondi 2003, 142) Na Schleiermacherovu koncepci navázal Heidegger, který, jak jsme již výše naznačili, podobnou uzavřenou kruhovitost radikálně odmítá. Připomíná, že hermeneutický kruh nesmí být chápán jako kruh začarovaný a že „rozhodující není z kruhu vystoupit, nýbrž správným způsobem do něj vstoupit“ (Heidegger 2002, 185).

Je sice pravdou, že se člověk po přečtení knihy jako by vrátil na počátek, ale jeho předporozumění před dalším čtením je radikálně proměněno. Předporozumění se změní. Abychom si metodu ještě lépe osvětlili, můžeme si ji představit nakreslenou. Pokud se pak na hermeneutický kruh podíváme shora dolů, jeví se nám opravdu jako kruh, avšak při frontálním pohledu se nám jeho „placatost“ proměňuje ve spirálovitost. Netočíme se v kruhu jako na kolotoči. Spíše si postup můžeme představit jako vodní vír s tím, že nás nestahuje dolů, ale naopak stoupáme k hladině. Stoupáme po spirálách stále výše, nicméně v kruhovitém pohybu, jako bychom se s novými vědomostmi vraceli opět na začátek a začínali další cestu, přece však už na vyšší úrovni.

Metoda se ve svých základech – od celku k částem, od části k celku – postupem času příliš nezměnila. Proměnila se ale možnost její aplikace. Projevovala se její univerzálnost (stejně jako univerzálnost celé hermeneutické teorie). Stručně řečeno, metoda hermeneutického kruhu se dá aplikovat na ledasco.

Pro nás se nadále stane důležitou především možnost jejího uplatnění na přístup k člověku, a to jak na sebe sama, tak na druhého. Tento specifický přístup k člověku popisuje ve své knize *Co je člověk?* E. Coreth (1996). Hermeneutický kruh transformuje v *antropologický kruh*. Vychází z poznatku, „že po podstatě člověka se táže vždycky už konkrétní, určitý člověk, prožívající a chápající ve svém světě sebe sama“ (Coreth 1996, 16–17), což je ostatně východisko každé hermeneutiky zabývající se člověkem. Neexistuje žádný výchozí bod, kde by bylo naše vědomí čisté⁴² a bez jakéhokoliv vlivu světa, v němž žijeme. V případě, že hledáme podstatu člověka, už vždy ji hledáme *my*, do problému vnášíme sebe sama se specifickým před-porozuměním. Se specifickým dějinným vědomím.

2.2.2. Dějinné vědomí

Další charakteristikou, na kterou se zde zaměříme, je dějinné vědomí, jak jej popisuje Hans-Georg Gadamer. Gadamer ve svých úvahách vychází z Heideggerovy prohloubené a všezahrnující hermeneutiky. Navazuje na Heideggerovo pojetí hermeneutického kruhu, kterému je nyní připsán status universálnosti, a stejně jako Heidegger nechce z kruhu vystupovat, ale správným způsobem do něj vstoupit. Podle Gadamera má *každé* rozumění⁴³ kruhovitý charakter, každé „rozumění je podmíněno určitou motivací nebo předsudky“ (Grondin 1997, 142).

Předsudky mají v procesu rozumění velmi důležitou funkci, ač by se na první pohled mohlo zdát, že by se od nich měl člověk co nejrychleji osvobodit, podle Gadamera je opak pravdou. Gadamer je vidí z nového úhlu pohledu. Neinterpretuje je z negativní stánky, ale naopak se pro něho předsudky stávají podmínkou a „nezbytným východiskem každého poznávacího procesu“ (Hroch 2003, 53).

⁴² Ke kritice karteziánského cogita se ještě dostaneme na dalších stránkách.

⁴³ V duchu Heideggerovy ontologie je rozumění pojímáno „ve smyslu způsobu realizace dějinnosti lidského pobytu, za ontologický základ života člověka. Rozumění je původní charakter bytí lidského života samého.“ (Hroch 2003, 52)

V *Problému dějinného vědomí* Gadamer (1994) přímo píše, že „skutečně na nás předsudek může působit jako předsudek ve vlastním slova smyslu (negativním slova smyslu – pozn. MM), jen když si toho nejsme dostatečně vědomi.“ (Gadamer 1994, 50) Od předsudků se nelze jen tak oprostít. Dokonce samotné mínění, že se od nich osvobodit lze, bychom směle mohli považovat za předsudek (který zastával například historicismus 19. století podporován scientismem a naivními představami o možnosti zcela objektivního poznání). Předsudky nelze odstranit, ale naopak v duchu Heideggera se mají uznat a pomocí výkladu projasnit. Poté nabýváme před-porozumění, které je výchozím bodem veškerého poznání. „Každý ‚nový‘ postoj, který nahrazuje nějaký jiný, bude ten ‚starý‘ dál potřebovat, neboť se sám nemůže plně rozvinout, dokud neví, v čem a čím se proti němu postaví.“ (Gadamer 1994, 51)

Gadamer usiluje o „rehabilitaci předsudků, autority a tradice“ (Ricoeur 2004, 23). Každý člověk by si měl uvědomovat svou svázanost s určitou dobou, místem a lidmi. Z toho poté vyplývá pro každého člověka specifická předpojatost.

Nutno podotknout, že mezi předsudky by měl člověk rozlišovat. Ne všechny jsou špatné, ale rovněž nejsou všechny správné. Gadamer odpovídá pomocí *časové vzdálenosti* (srv. odstup u Ricoeura, viz Ricoeur 2004, 22). Časová vzdálenost „není propast, již je třeba překonat,“ jak se mylně domníval historicismus. Naopak se jedná o „základ pozitivní a produktivní možnosti porozumění, živou kontinuitu prvků.“ (Gadamer 1994, 49)

Každý z nás je podmíněn vlastními dějinami. Dějiny člověka předcházejí, jsou tu vždy dříve než jeho reflexe. Člověk patří dějinám dříve nežli sobě samému, nicméně „dějinným vědomím rozumíme privilegium moderního člověka, který si plně uvědomuje dějinnost všeho přítomného“ (Ricoeur 2004, 23). Každý „si musí uvědomit dílčí povahu svého pohledu. Dějinné vědomí nenaslouchá zbožnému hlasu z minulosti, nýbrž přemýšlí o něm a zasazuje ho zpět do kontextu.“ (Gadamer 1994, 7–8) Rozumění teď můžeme interpretovat jakožto jisté zařazení/vřazení se do „předávání tradice, v němž se ustavičně zprostředkovává minulost a přítomnost“ (Grondin 1997, 147).

Tradice hraje v Gadamerově koncepci důležitou roli. Na rozdíl od Heideggera pozitivní roli, který tradici stejně jako předsudky chápal v negativním světle. Gadamer dává obojímu nový, pozitivní význam a bere je jako součást každého života. Nicméně

stejně jako Heidegger poukazuje na skutečnost, že se předsudky a stereotypy musí zasadit do kulturně-historického kontextu a tím i projasnit. Tradice pro člověka vytváří určité prostředí, ve kterém se může sebe-uskutečňovat a ve kterém dochází k jeho sebepochopení. Ovšem podmínkou sebe-uskutečnění v tradici je její porozumění.

Dějinnému vědomí jsme se do jisté míry věnovali již dříve a nutno dodat, že se k němu budeme neustále vracet, neboť se jedná o jeden z nejdůležitějších aspektů hermeneutiky, který dále rozvíjí i Paul Ricoeur, když naši existenci ještě více zasazuje do společenského kontextu. Uvědomění si, že žijeme v určité době (kulturně-historickém prostředí), která má na naše vnímání světa velký vliv, je na cestě sebepoznání stěžejní začátek pro každého člověka.

3. Narativní identita

V předcházejících kapitolách jsme se zabývali problémem vznikání a následného obtížného udržení vlastní identity každého člověka. S pomocí radikalizace dvou možných přístupů, které jsme vyvodili z dělení identity podle P. Ricoeura na *idem* a *ipse*, jsme názorně ukázali, kudy cesta nalézání identity nevede, anebo by alespoň vést neměla. Pojetí numerické identity *idem*, očištěné ode všech okolních vlivů a působení, je pro nalézání a vytváření identity stejně neproduktivní jako na fragmenty rozdrobené a plytké iluzorní Já postmodernistů, které do extrémů zatlačuje Ricoeurovu stejnost měnící se v čas *ipse*. Ani jeden z přístupů problém totožnosti člověka neřeší, naopak vyvíjí v člověku pocit buď přehnané fixující stejnosti a neměnnosti, která vede především k izolaci, a nikoli nalezení sebe sama, anebo obráceně dělí člověka do nesouvislých momentů jeho vlastního Já, které nejsou schopny nalézt žádnou vzájemnou kontinuitu. Stručně řečeno: buď jsme „stejní“ až moc, anebo vůbec.

Dále jsme se věnovali hermeneutice a jejímu vývoji. Teorie rozumění byla na počátku používána především jako pomocná disciplína oborů, které potřebovaly interpretovat své původní texty, avšak postupem času se její záběr rozšiřoval, až se její metody začaly používat na cokoli, člověka nevyjímaje. Heidegger byl ten, kdo z rozumění, jakožto epistemologické metody, udělal způsob bytí člověka-ve-světě.

Hermeneutika, značně ovlivněná fenomenologií, se věnuje lidské existenci v jejím specifickém vztahu ke světu a k sobě sama. Identita se tak pro ni stává důležitým aspektem lidského bytí, který nám má zaručit schopnost správného přístupu ke světu a našemu místu v něm. Neboť je nadmíru složité vypořádat se se světem, když člověk neví, jak se vypořádat sám se sebou.

Naše existence je vždy v kontaktu s okolím, které na ni působí, a ona recipročně působí na něj. Nelze se vyvázat z tohoto vzájemného vztahu, aniž bychom se neuchýlili k nereálnému řešení. Proto se hermeneutika distancuje od karteziánského *Cogito*. Na rozdíl od postmoderních přístupů však vztah se světem a se sebou samým jeho prostřednictvím koriguje právě určitým základem Já, které se rozprostírá mezi *idem* a *ipse*, a setrvává, i když se člověk proměňuje v čase. Jedná se o identitu, která je chtěná a držena a „která se navzdory změnám ohlašuje světu“ (Ricoeur 2000c, 120).

Identita, která se rozprostírá mezi těmito krajními póly a zároveň zaručuje jejich vzájemný dialektický a dynamický vztah, je *identita narativní*, jak ji charakterizuje Paul Ricoeur. Cílem francouzského filozofa je „rozvinout filozofickou antropologii z perspektivy fenomenologické hermeneutiky a položit si se vší ‚ontologickou vehemencí‘ otázku po charakteru osobní identity. Tato strategie má dospět především k takovému osvědčení (nikoli důkazu), které bude ‚vypovídat pravdu o povaze sebe (le soi)‘.“ (Kliková 2007a, 203)

Cestu k nalézání *pravdy o povaze sebe* Ricoeur začíná otázkou „Kdo?“. Píše, že ho velmi „zaujaly mezní zkušenosti, kdy identita *ipse* je takřikajíc dotlačena ke svému vlastnímu dotazování *Kdo jsem?* bez odpovědi, kterou by mohla poskytnout identita jakožto stejnost.“ (Ricoeur 2000c, 120)

Sebe, které chce Ricoeur uchopit, není pouze jednoduchá totožnost (Já rovná se Já), ale rovněž to není ani „Selbst pobytu, který vždy již rozumí bytí.“ Jedná se o „jakési ‚já‘, ‚sám sebou‘ aktéra, který si vždy již rozumí díky vztahu k jinému jsoucnu, popřípadě k sobě jakožto jinému.“ (Kliková 2007a, 206) Pro tuto chvíli je pro nás důležitý moment, že se *sebe* uchopuje jako odpověď na otázku „Kdo?“ ve smyslu, kdo je aktérem jednání“ (Kliková 2007a, 208).

3.1. Jednání jakožto analogie pro příběh

Ricoeur přímo píše, že „označit jisté individuum nebo společenství jako identické znamená odpovědět na otázku: *kdo* vykonal toto jednání?, kdo je jeho původcem, autorem?“ (Ricoeur 2007, 349) Je tedy příznačné, že jednání hraje v jeho teorii identity důležitou úlohu, neboť člověk si rozumí ze své činnosti.

Pod otázkou „*Kdo* jedná?“ se podle Ricoeura ukrývají čtyři základní modifikace jednání, které můžeme rovněž strukturovat do otázek, a jimiž jsou: kdo mluví?, kdo jedná?, kdo vypráví?, kdo je morálně zodpovědný?. Ricoeur tedy upozorňuje na mnohovýznamovost jednání, ale rovněž dodává, že všechny lze „považovat za rozdílné mody jednoho základního jednání.“ A „toto jednání se projevuje jen v aktech řeči.“

(Ricoeur 1995, 40) I když se jednotlivá jednání od sebe navzájem liší, všechna je můžeme – pomocí analogie – zahrnout pod otázku „kdo?“; „kdo jedná?“.

V každém lidském (praktickém) životě se podle Ricoeura jednání strukturuje do třech základních horizontálních vrstev, které jsou si navzájem vertikálně podřízené. „Touto cestou vzniká stromová struktura, na jejíchž spodních vrstvách se nacházejí elementární jednotky jednání a na jejíchž vyšších rovinách se jednotky stávají složenými a obecnějšími.“ (Kliková 2007a, 243) Základní vrstvu, která se nachází u kořene stromové struktury, Ricoeur v návaznosti na A. Danta nazývá *základní úkony*. Takovéto úkony charakterizuje jako „úkony, které dokážeme dělat a které vlastně děláme, aniž bychom museli dělat něco jiného, chceme-li dělat to, co děláme.“ (Ricoeur 1990, 181 podle Kliková 2007a, 243; srv. Ricoeur 2000a, 92) K základním úkonům můžeme přiřadit různá gesta, elementární tělesné pohyby, jež se učíme „koordinovat a řídit, ale jejichž základ se ve skutečnosti nijak neučíme“ (Ricoeur 1990, 181 podle Kliková 2007a, 243). Základní úkony na sebe nijak neodkazují a jsou zcela neintencionální, tj. nevyznačují se žádným odkazem „kvůli čemu“. Tomuto elementárnímu jednání chybí účel. Kliková (2007a) dále píše, že další dvě vrstvy jednání, které vyrůstají z kořenů, se vyznačují právě intencionalitou, ke které patří struktura „kvůli čemu“.

Druhou vrstvou stromové struktury jsou tzv. *praktické činnosti*. Jedná se o zřetězené základní úkony, které jsou uspořádány tak, aby dohromady vytvořily jednotku vyššího řádu. Jako příklad Kliková uvádí „různé dovednosti (kopání, krájení, mluvení), hry (hra v šachy, tenis, tanec), řemesla (kovářství, vyšívání, vyřezávání)“ (Kliková 2007a, 244), atp.

Praktické jednání je tedy zapotřebí kvalitativně odlišit „od oblasti fyzického pohybu,“ který se nevyznačuje základními charakteristikami praktické činnosti, jimiž jsou: motiv jednání, jeho cíl, samotný činitel jednání, výsledek jednání v podobě např. díla, důležitost okolností jednání a rovněž interakce s druhými při jednání. (Ricoeur 2000a, 91–92) Tyto jednotlivé momenty, které charakterizují jednání a strukturně jej odlišují od fyzického pohybu, Ricoeur nazývá *pojmovou osnovou*. Nyní se těmto základním pojmům každého jednání budeme věnovat podrobněji.

Motiv jednání podle Ricoeura vysvětluje, „proč někdo koná a proč koná to či ono způsobem, který lze jasně odlišit od toho, jímž jedna fyzikální událost vede k jiné“ (Ricoeur 2000a, 91). Na rozdíl od fyzikální kauzality vidíme v motivovaném jednání tzv. lidský aspekt, který jednání ovlivňuje nezávisle na příčinné souvislosti jednotlivých jevů. Pomocí motivace také předjímáme *cíle* jednání. Co nás motivuje k jednání, je v mnoha případech právě jeho cíl. Motivaci pocítuje a cíle si stanovuje činitel, který pomocí jednání může „tvořit věci, jež se považují za *jeho* dílo neboli za to, co učinil“ (Ricoeur 2000a, 91). Když nějakou věc označíme za *něčí* dílo, tím momentem činíme jeho autora odpovědným za důsledky jeho jednání, odpovědným za to, co vytvořil. Ricoeur dále píše, že na otázku, „kdo?“ dílo vytvořil, se odpovídá daleko snáze než na otázku, „proč?“ jej stvořil. Otázka „proč?“ někdo něco učinil tak a tak, totiž poukazuje k nekonečnému množství odkazů. Vždy je zapotřebí brát ohled na *okolnosti*, za kterých dílo vznikalo a které činitel nijak nemůže ovlivnit, a přeci ony ovlivní jeho i jeho dílo. K okolnostem, které jednání bezesporu doprovázejí, patří rovněž skutečnost, že činitel jedná „spolu“ s druhými“ a jejich vzájemná „interakce může mít formu spolupráce, soutěžení nebo zápasu“ (Ricoeur 2000a, 92).

Zmíněné výrazy (motivace, cíl, činitel, okolnosti, interakce a další) se dají podřadit pod základní otázky, které se týkají jednání, jsou to: „co“, „proč“, „kdo“, „jak“, „spolu s kým“ anebo „proti komu“. [...] *Praktické rozumění* je pak schopnost ovládnout určitou pojmovou síť jako celek a každý její člen jakožto člen tohoto celku.“ (Ricoeur 2000a, 92) Pomocí strukturování jednání do určité pojmové sítě jakožto celku pak dosahujeme praktického rozumění v jeho komplexnosti.

Porozumění se na horizontální úrovni odehrává následujícím způsobem: „každý segment jednání má vždy smysl v kontextu vztahů k ostatním činnostem téže vrstvy.“ (Kliková 2007a, 244) Na úrovni vertikální se pak jednání, díky intencionální struktuře „kvůli čemu“, vztahuje k činnosti nadřazené, zobecňující. Význam je jednotlivým činnostem udělován na základě tzv. konstitutivního pravidla, které určuje, jaké mají jednotlivé úkony mít význam (na základě struktury „něco jako něco“).⁴⁴ Pravidlo je důležité především vzhledem ke kulturně-společenskému kontextu, neboť definuje význam jednání, který by jinak mohl být interpretován různými způsoby. Význam je

⁴⁴ „Jednota konstitutivní konfigurace praktické činnosti spočívá v ... pojmu konstitutivního pravidla, ... tj. předpisů, jejichž jedinou funkcí je stanovit, že například toto gesto přemístění pěšáka na šachovnici ‚má význam‘ tahu v partii šachu.“ (Ricoeur 1990, 183 podle Kliková 2007a, 244)

potřeba zasadit do situace, ve které se jednání vykonává. Přímý pohled do očí může znamenat odvahu a upřímnost, ale také neuctivost a neslušnost, atp.

Třetí rovinou, která je dvěma předchozím nadřazená a ve stromové struktuře by ji mohla symbolizovat koruna stromu, je vrstva tzv. „životních plánů či rozvrhů“. Můžeme ji charakterizovat jako „obsáhlé praktické celky, které označujeme jako profesní život, rodinný život, užívání volného času,“ atp. (Ricoeur 1990, 186 podle Kliková 2007a, 245)

Vrstva životních plánů výčet úrovní struktury uzavírá. Celá stromová struktura tvoří komplexní systém jednání, kde se vztah mezi významem méně důležitých částí a významem částí kvalitativně nadřazených vzájemně osvětluje na základě metody hermeneutického kruhu. Pro větší názornost můžeme uvést příklad: vařit čaj znamená nachystat hrneček, pytlík s čajem, dát vařit vodu, zalít vařící vodou pytlík s čajem v hrnečku a zároveň nachystat hrneček, pytlík s čajem, dát vařit vodu, zalít vařící vodou pytlík s čajem v hrnečku znamená vařit čaj.

V praktickém životě každého člověka má tedy jednání stromovou strukturu skládající se ze základních úkonů jakožto kořenů, nad kterými roste kmen praktické činnosti, a celý strom je korunován životními plány či rozvrhy. Jednání je však podle Ricoeura možno rozlišit i za pomoci vnitřní diferenciaci, při koncipování tohoto dělení se nechává inspirovat přístupem H. Arendtové (2007), která ve svém díle *Vita activa* pojmu jednání přisuzuje tři možné základní významy. Arendtová dělí základní lidské činnosti na práci, zhotovování a jednání. „Účelem práce je zajistit živému organismu obživu z přírodních zdrojů, a uspokojit tak jeho nezbytné životní potřeby.“ (Arendtová 2007, 15) Zhotovováním určitého díla se člověk naopak vymaňuje z determinujícího vlivu přírody, tvoří umělý svět věcí, ve kterém je doma.⁴⁵ Zhotovováním si člověk rovněž vytváří svůj kulturní svět, který se skládá z utvořených děl, určitých kulturních pamětihodností, majících hodnotu, která v průběhu času neztrácí svůj význam.⁴⁶ Je vidět, že Arendtová jednotlivým pojmům přikládá rozdílnou kvalitativní hodnotu. Zhotovování díla je pro ni důležitější než samotná práce. Za nejdůležitější však

⁴⁵ Na rozdíl od světa přírodního, ve kterém je člověk podle Arendtové bezdomovcem. (Srv. Arendtová 2007, 15)

⁴⁶ „Dílo našich rukou, a nikoli práce našeho těla, *homo faber*, jenž zpracovává předem daný materiál za účelem zhotovování, a nikoli *animal laborans*, jež se tělesně ‚mísí‘ s materiálem své práce a jež asimiluje její výsledek, vytváří téměř nekonečnou mnohost věcí, jejichž celková suma se připojuje ke světu zbudovanému člověkem.“ (Arendtová 2007, 173)

považuje jednání v jeho pravém slova smyslu, jež „samo sebe udržuje a uchovává.“ Jedná se o jednání jakožto „čirou aktualitu, která stravuje sama sebe tím, že se uskutečňuje,“ což je problém, protože tak upadá do nezpřítomnitelné minulosti. (Kliková 2007a, 241)

Opět se ozývá otázka časovosti naší existence a tím i problém udržení stálosti identity v průběhu času. I když „vyřízneme“ určitý kus života člověka (nemusí se nutně jednat o interval celého života, tj. interval od narození do smrti), nikdy se nejedná pouze o moment „ted“. Vždy se jedná o určitý úsek, který probíhá v čase. Rovněž naše jednání (v jakékoli podobě) je charakteristické svou časovostí. Když vařím čaj, píšu dopis, ryji záhon, atp., všechny tyto aktivity *trvají* určitou dobu. V případě práce a zhotovování za sebou nechávají tyto činnosti určitý výsledek, který lze odlišit od samotné činnosti. Tak se vytváří určitá stálost, která je po jednání, jako je vaření čaje či pletí záhonu, registrovatelná jako jeho výsledek. Nikoli však v případě jednání jako pravého jednání, které je čirou aktivitou. Nemáme žádný „výsledek“ takové činnosti, podobný uvařenému čaji, či napsanému dopisu.

Arendtová i Ricoeur se snaží najít řešení, pomocí kterého by toto jednání v pravém slova smyslu vymanili z drápů rychle míjející aktuality. Snaží se zachytit časovou kontinuitu činnosti jiným způsobem než prostřednictvím výsledku, který je od jednání samého možno odlišit. Jednání jako čirá aktivita nám „za sebou“ nic nezanechává, a proto je třeba hledat jiný způsob jeho totožnosti.

Východisko nalézají Ricoeur (i Arendtová) ve *vyprávění*, které uchovává jednání a pomocí něhož lze „to, co je zapamatováníhodné, vymanit, jak jen je to možné, z neúprosného zapomnění“ (Ricoeur 1990, 69 podle Kliková 2007a, 241).

Vyprávění je jedinou z forem jednání, kterou lze postihnout jinou libovolnou formu činnosti, včetně sama sebe. Vyprávění tak představuje „hermeneutický nástroj, který se uplatňuje sám na sebe a zároveň na vše, co bytostně určuje lidskou bytost. Vyprávěním se osoba vrací sama k sobě, a takto zakládá svou bytostnou povahu.“ (Kliková 2007a, 242) Dále Kliková zdůrazňuje, že Ricoeur chápe vyprávění jako zvláštní myšlení, kterým lze uchopit lidskou existenci, jež se vyznačuje povahou jednání. Aktér *si* rozumí vyprávěním a díky tomu, že *si* rozumí vyprávěním, *je* také aktérem. Vyprávění je vskutku specifickým jednáním. Aktér totiž pomocí vyprávění o

nějaké činnosti dělá z této činnosti *své vlastní* jednání, a tím pádem ve vyprávění o své vlastní činnosti identifikuje sám sebe. Jednající „nejenže svým vyprávěním *je*, ale zároveň ve vyprávění odhaluje a uskutečňuje vpravdě *sám sebe*, tedy svou identitu.“ (Srv. Kliková 2007a, 242) „Vyprávění tedy přísluší, aby vypovídalo identitu onoho kdo,“ shrnuje Ricoeur. (Ricoeur 1990, 69 podle Kliková 2007a, 242)

Vyprávění má mezi ostatními formami jednání důležité místo. Jak jsme již zmínili, můžeme jej aplikovat na kterékoli jiné jednání, sebe sama nevyjímaje. Navíc je schopno zachytit lidskou činnost v plynoucím čase. Vyprávěním o tom, co jsme činili v minulosti, o tom, co činíme „ted“ a co máme v úmyslu činit v budoucnu, zajišťujeme naši identitu vytouženou kontinuitu.

Je důležité zmínit ještě jeden aspekt, který přísluší většině činností, a totiž to, že se musíme *naučit, jak* jednat (jak rýt záhon, jak zatloukat hřebík atp). Spoustu věcí neumíme ovládat „hned“, ale teprve se zacházet s nimi učíme. Jak je tomu s vyprávěním? Umí člověk *vždy* vyprávět? Nemusí se umění vyprávět rovněž učit? A pokud ano, když se nenaučí vyprávět, nenalezne svou identitu?

Ricoeur tento problém řeší reinterpetací Heideggerovy klíčové teze, totiž že každý pobyt vždy již rozumí svému bytí. (srv. Heidegger 2002, 174–193) Na místo rozumění bytí klade Ricoeur „schopnost vyprávět příběh o jednání“ (Kliková 2007a, 242). Pak tedy podle Ricoeura každý „člověk je vždy již schopen vyprávět příběh o (svém) jednání“ (Kliková 2007a, 242). Člověk tímto způsobem odkrývá své bytí. Vypráví příběh, který je konstituován analogicky postupu jednání.

Struktura vyprávění je tak analogická struktuře jednání (ostatně vyprávění je rovněž jednání). Každé vyprávění, aby zaujalo, musí mít spád, stejně jako jednání, aby k něčemu bylo, musí mít určitý postup. Abychom udrželi posluchače anebo čtenáře pozorné, nestačí pouhý výčet událostí bez souvislostí. Když vyprávíme příběh, rovněž nás zajímá „co“, „proč“, „kdo“, „jak“, „spolu s kým.“ (Srv. Ricoeur 2000a, 92) Musíme určit, co budeme vyprávět, co pro náš příběh bude důležité, jak ho započneme, jaký

bude děj a závěr.⁴⁷ Pro každý příběh je tedy důležitá konfigurace, kterou Ricoeur označuje za *nesouladný soulad*. (Ricoeur 2000a)

Při uspořádání jednotlivých událostí v celek příběhu hraje důležitou roli *zápletka*, která prostředkuje dynamické vztahy v příběhu, a tak vykonává integrační funkci. Za prvé zápletka „prostředkuje mezi individuálními událostmi či příhodami a příběhem jako celkem“ (Ricoeur 2000a, 105). Zápletka z rozmanitých událostí a příhod utváří „smysluplný příběh; anebo že události a příběhy mění v příběh“ (Ricoeur 2000a, 106). Předložky „z“ a „v“ vyjadřují reciproční vztahy, které zápletce připisují prostředkující funkci mezi událostmi a příběhem. Ricoeur v události nevidí pouze „jedinečný případ,“ její definici odvozuje od jejího přispívání k vývoji zápletky. Příběh pak nemůže být „pouhý výčet událostí v řadě,“ ale musí je „organizovat do pochopitelného celku.“ Vždy musíme mít možnost ptát se, co je tématem příběhu. (Srv. Ricoeur 2000a, 106) Ricoeur tak zápletku charakterizuje jako „takový výkon, jímž se z pouhé následnosti stává konfigurace“ (Ricoeur 2000a, 106). Dále v příběhu pomocí konstruování zápletky můžeme dohromady skládat tak různorodé faktory, „jako jsou jednající postavy, cíle, prostředky, vzájemné působení, okolnosti, nezamýšlené důsledky, atd“ (Ricoeur 2000a, 106).

P. Ricoeur považuje zápletku za syntézu veškeré heterogenosti. Díky tomuto výkonu prostředkování lze říci, že čtenář či posluchač může příběh *sledovat*, čili uprostřed nahodilostí a rychlých zvrátů může postupovat vpřed, přičemž jej vede určité očekávání, které se naplňuje v závěru. Závěr však není logicky odvoditelný z předchozích premis, není v nich implicitně přítomen. Konkluze je rozuzlení, pomocí které můžeme příběh nahlédnout jako celek a která celému příběhu dává určitý smysl. „Rozumět příběhu znamená rozumět tomu, jak a proč sukcese epizod vedla k závěru, jenž není předvídatelný, a přece musí být nakonec přijatelný jako to, co je ve shodě se shromážděnými epizodami.“ (Ricoeur 2000a, 108)

Zápletka zprostředkovává vztahy mezi jednotlivými epizodami, jejichž celkový význam vrcholí v konkluzi.⁴⁸ Pomocí konfigurativního uspořádání se mění sled

⁴⁷ Stejně jako u jiné formy jednání musíme vědět: co budeme dělat (zatloukat hřebík), co k tomuto jednání potřebujeme (hřebík, kladivo), jak budeme postupovat (přiložíme hřebík...) a jaký bude výsledek (zatlučený hřebík).

⁴⁸ Virginii Wolfové se podařilo tento klíč k příběhu vyjádřit obdivuhodným poetickým jazykem, když píše: „Jak nádherně jeskyně jsem vyhloubila za svými postavami; to je myslím přesně to, co chci –

jednotlivých událostí v komplexní celek příběhu. Zápletka je tedy ta pomyslná červená nit příběhu, která se proplétá celým jeho tkanivem.

Na začátek podkapitoly jsme zdůraznili, že Ricoeur hledá odpovědi na otázku: „*kdo* vykonal toto jednání?, kdo je jeho původcem, autorem?“ (Ricoeur 2007, 349) Pokud se nám na otázku „*kdo* jedná?“ podaří odpovědět, slibuje Ricoeur, že se dobereme identity individua anebo společenství.

Jako první možnost odpovědi se rychle nabídne něčí vlastní jméno. „Byl to Petr Novák,“ odpoví kolega z práce na otázku vedoucího „Kdo udělal tu prezentaci?“ Ricoeur však vzápětí dodává, že jméno nestačí, neboť „co nás opravňuje považovat subjekt jednání, jenž je takto označován svým jménem, za týž po celý život, který sahá od narození až do smrti?“ (Ricoeur 2007, 350) A navíc, jak víme, že to byl „ten“ Petr Novák, a nikoli jeho jmenovec, který dělá v jiné pobočce firmy stejnou práci? Ricoeur odpovídá, že odpověď může být *pouze narativní*. Odvolává se při tom na Hannah Arendtovou, které připisuje výrok, totiž že odpovědět na otázku „*kdo*?“ „znamená vylíčit dějiny určitého života,“ a dodává, že „vyprávěná historie vyslovuje, kdo k jednání náleží.“ (Ricoeur 2007, 350) Identitu člověka i společenství můžeme tedy hledat pouze cestou narace.

Vyprávění má mezi ostatními formami lidské činnosti jedinečné místo v tom, že je aplikovatelné na všechny ostatní typy jednání, včetně sebe sama. Na dalších stránkách kapitoly jsme se společně s Ricoeurem zabývali strukturou jednání (jak vertikální, tak horizontální) a došli jsme k závěru, že struktura jednání je analogická struktuře vyprávění, což nás opět přivádí k narativní odpovědi na Ricoeurovu otázku „*kdo*?“. Takováto odpověď je formulována v podobě příběhu, jenž má rovněž určitá pravidla uspořádání. Nejdůležitější roli při jeho koncipování hraje soudržnost a integrita, které mu dodávají celistvost. Jednotlivé události i epizody musí být vzájemně v dialektickém vztahu, o což se stará zápletka. Celistvost vyprávěnému příběhu dodává i možnost sledování jeho kontinuity od začátku do konce, přičemž závěr příběhu (konkluze) je naplnění očekávání, které vyvolává každá jeho část.

lidskost, humor, hloubku. Jde mi o to, aby se ty jeskyně navzájem propojily a každou z nich právě v této chvíli zaplavilo denní světlo.“ (Cunningham 2005, 6, srv. Woolfová 2006, 72)

Každý „člověk je vždy již schopen vyprávět příběh o (svém) jednání“ (Kliková 2007a, 242), tak Ricoeur reinterpretuje Heideggera a dodává příběhu/vyprávění ontologický status bytí jako jednání. „Vyprávění příběhů představuje bytostně lidský fenomén. Jde o antropologickou konstantu lidské existence.“ (Budil 2003, s. 277)

3.2. Člověk jako text

Jakékoli vyprávění vždy probíhá v médiu *řeči*. Je velmi důležité zdůraznit, že řeč je v hermeneutickém smyslu slova *médiem*, prostřednictvím kterého se děje správné porozumění věci. (Srv. Blecha 2007, 245) Nejedná se o samostatný svět jazyka, který by se odlišoval od světa skutečného. Ukotvení ve skutečnosti je pro hermeneutickou tradici (zvláště pak když se jedná o „roub“ na fenomenologii) velmi důležité, neboť veškeré porozumění je k ní vztaženo.

„Řeč je vždy omezena, není universální v tom smyslu, že by bylo možné najít ideální jazykový systém, který by ‚vyjádřil všechno‘.“ (Blecha 2007, 247) Lidská bytost ve své konečnosti by jen stěží mohla najít prostředek uchopování skutečnosti, který by byl absolutní. Skutečnost v její rozmanitosti se nám nikdy nemůže podařit obsáhnout v její celistvosti, vždy z ní budeme moci – v řeči – postihnout jen určitou část.

V úvodu knihy J. Grondin (1997) *Úvod do hermeneutiky* popisuje autor svůj rozhovor s Gadamerem. Jedna z otázek, která při Grondinově tázání padla, byla mířena na universalitu hermeneutiky. Grondina zajímalo, v čem spočívá universalnost teorie rozumění. Gadamer mu po chvíli přemýšlení odpověděl, že ve *verbum interius* (vnitřním slově). (Srv. Grondin 1997, 9–11) V pojmu tzv. vnitřního slova se skrývá následující: „Co je vyřčeno, není všechno. Teprve nevyřčené činí vyřčené slovem, jež nás může dosáhnout.“ Jinými slovy také „plasticky vykreslil, že slova, jichž používáme, protože nás právě napadají, nemohou vyčerpat to, co máme ‚v duchu‘, tzn. rozhovor, jímž jsme.“ (Grondin 1997, 151).

Můžeme se snažit dospět „ke stále širšímu aspektu, k ‚náhledu‘ (Ansicht) světa“ (Blecha 2007, 248), ale nikdy se nám nepodaří tímto náhledem zachytit svět celý. Každý jazyk je stejně jako každá lidská existence determinována kulturně-historickým

kontextem, nicméně v každém „náhledu světa“, který se zračí v tom kterém jazyce, je obsažen svět o sobě. Vždy je možno usilovat o vyjádření horizontů nevysloveného, „které přesahují arzenál slovních výrazů“ (Blecha 2007, 248).

Řečí tedy nemůžeme postihnout celý svět se všemi jeho aspekty a drobnými detaily. Ostatně kdybychom něco takového dokázali, hermeneutiky by nebylo třeba. Kdyby existoval „universální jazyk“, nebylo by zapotřebí interpretace, dokázal by totiž postihnout svět v jeho úplnosti. Naše zkušenost s řečí a množstvím jazyků⁴⁹ nám ale dává rozpoznat jejich různorodost, jejich nestejně přístupy ke světu a tím pádem i jeho různé interpretace. Každá řeč pak odkrývá skutečnost svým specifickým způsobem,⁵⁰ kterému určité aspekty reality zůstávají skryty.

Poté dochází k tomu, že jednotlivé řečové výrazy nemají jeden smysl, ale jak píše Ricoeur, jsou „dvoj – či více – smyslem“ (Ricoeur 1993, 176). Krátký příklad nám situaci lépe přiblíží. P. Pokorný (2006) píše, že každý slovník „vzniká tak, že mluva hledá rovnováhu mezi co nejnižším počtem výrazů a co nejdokonalejším pokrytím zkušenosti“ (Pokorný 2006, 29). Je vcelku zřejmé, že každé slovo ve slovníku nemá pouze jeden smysl, naopak, když si otevřeme jakýkoli slovník, zjistíme, že za jedním výrazem, který chceme například přeložit, se nachází jeho dvě až tři obdoby (někdy i více) v cizím jazyce, do kterého je překládán,⁵¹ a které odkazují k jiným aspektům skutečnosti.

Dvoj – či více – smysl má podle Ricoeura „různými způsoby skrývat a tím i odkrývat“ (Ricoeur 1993, 176). Proto je zapotřebí provést analýzu řeči v sémantice víceznačných výrazů. Dále Ricoeur navrhuje, abychom víceznačné výrazy nazývali symbolickými, a protože slovu *symbol* taktéž můžeme přisoudit „víceznačnost“, vzápětí jej definuje jako „jakoukoli významovou strukturu, v níž smysl přímý, primární, doslovný poukazuje navíc k jinému smyslu, nepřímému, druhotnému, přenesenému,

⁴⁹ At' se již jedná o různorodost ve smyslu heterogenity tzv. cizích jazyků (angličtina, francouzština, čeština, atp.) a nebo o diskursivní různorodost jazyků umění, vědy, přírody, atp.

⁵⁰ Při překladu z cizího jazyka se můžeme setkat se slovem, které je do „našeho“ jazyka nepřeložitelné, čili nemá v našem jazyce ekvivalentní podobu. Vidíme, že jednotlivé horizonty jazyků se sice z větší části překrývají, avšak nepřekrývají se zcela.

⁵¹ Dalšími příklady, které by možná i lépe vystihly mnohoznačnost některých výrazů, jsou zajisté *slovníky cizích slov*, či ještě lépe *výkladové slovníky*.

jenž nemůže být uchopen jinak než skrze smysl první. Tato oblast výrazů o dvojitým smyslu je vlastním polem hermeneutiky.“ (Ricoeur 1993, 176) Víceznačnost symbolů je podnětem k *interpretaci*, kterou Ricoeur charakterizuje jako myšlenkovou práci, „která ve zjevném smyslu dešifruje smysl skrytý a rozvíjí ony roviny významu, které jsou zahrnuty ve významu doslovném.“ (Ricoeur 1993, 177)

Kde se objevuje víceznačný smysl, mluvíme o interpretaci a „pluralita smyslu se zjevuje právě v interpretaci. [...] Symbol a interpretace se tak stávají souvztažnými pojmy.“ (Ricoeur 1993, 177) Právě díky tomu, že každý výraz něco ukrývá a něco odhaluje, je zapotřebí interpretace. Jak jsme již zmínili výše, kdyby existoval „universální jazyk“, nebylo by interpretace zapotřebí, vše by bylo jasné a mnohočetné výrazy by neexistovaly. Nicméně, naše řeč je stejně kulturně a historicky podmíněná jako každá lidská bytost. K pronesení promluvy či k napsání anebo čtení textu „dochází vždy uvnitř nějakého společenství, tradice či proudu živého myšlení, které rozvíjí určité předpoklady a požadavky“ (Ricoeur 1993, 168). Poté je pochopitelné, že každá promluva či její psaná podoba, tj. text, aby jí bylo porozuměno, musí být interpretací zasazena do správného kontextu. Interpretace se „snaží překonat vzdálenost, kulturní odstup, postavit čtenáře na roveň textu, který se stal cizím, a tak vtělit jeho smysl do přítomného porozumění, jehož může člověk nabýt o sobě samém.“ (Ricoeur 1993, 169)

Stejně jako řeč sama je zasazena v určité době a kulturním okruhu mluvčího, tak i interpretace nelze z těchto závazků vyvázat. Jinými slovy, žádná interpretace si nemůže klást totalitní nároky na interpretování skutečnosti. Nároky každé jednotlivé interpretace jsou podmíněny teorií, ve které se interpretace uskutečňuje. Každá interpretační metoda⁵² je poté oprávněná „v mezích jejího vlastního teoretického okruhu. [...] Problémy kladené symbolem se tudíž odrážejí v metodologii interpretace“ (Ricoeur 1993, 178–179).

Máme tedy dva důležité momenty: jednak řeč, která se odvíjí ve víceznačných výrazech, a interpretaci těchto víceznačných výrazů, přičemž oba momenty jsou ovlivněny dobou svého vzniku a kontextem situace, ve kterém jsou prováděny.

⁵² „Interpretace poskytuje místo velmi různorodým, ba přímo protikladným metodám. Zmínil jsme se o fenomenologii náboženství a o psychoanalýze. Stojí proti sobě tak radikálně, jak jen možno. Není na tom nic udivujícího: interpretace vychází z mnohotvárného určení symbolů, z jejichž předdeterminovanosti, jak se říká v psychoanalýze; avšak každá interpretace z podstaty věci redukuje toto bohatství, tuto mnohoznačnost a „předkládá“ symbol podle určitého dešifrovacího klíče, která je jí vlastní.“ (Ricoeur 1993, 178)

Již jsme se zmínili, že řeč se podle Ricoeura v základním principu dělí na *promluvu* a *text*. Teď je důležité rozlišit, jak u obou probíhá proces interpretace. Významnou roli při tomto rozlišení budou hrát pojmy reference a odstupu.

Ricoeur se odvolává na Fregeho, když píše, že „v každém výroku můžeme od sebe odlišit [...] jeho *smysl*⁵³ a *referenci*“ (Ricoeur 2004, 37). Referencí promluvy označuje to, co je její pravdivostní hodnotou, jejím nárokem na zachycení skutečnosti. Promluva je tak „zaměřená na věc, vztahuje se ke skutečnosti, vyjadřuje svět“ (Ricoeur 2004, 37). V promluvě má reference ostenzivní funkci, což znamená, že účastníci nějakého rozhovoru mohou na společnou realitu poukázat. Pokud věc, o které se mluví, není přítomna a účastníci na ni nemohou ukázat, jsou schopni ji alespoň umístit do jednotné časoprostorové sítě, ve které se sami nacházejí. „Poslední reference jakékoli promluvy se nakonec zakládá na onom ‚zde‘ a onom ‚nyní‘, určenými situací promluvy.“ (Ricoeur 2004, 37) Jinak řečeno, reference promluvy odkazuje ke společné skutečné situaci mluvících, kterou je každý z nich schopen identifikovat a danou promluvu do této situace zasadit.

Ricoeur se dále ptá, „co se stane s promluvou, když je přenesena z mluvy do písemného záznamu? [...] Čím se stane reference poté, co se promluva stane textem?“ (Ricoeur 2004, 35–37) Text v písemné podobě se osvobozuje od záměru autora. Význam textu už se „plně nekryje s tím, co chtěl autor říci. Osudy verbálního, tj. významu textu, a významu mentálního, tj. psychologického, se od nynějška rozcházejí.“ (Ricoeur 2004, 35) Text se však neosvobozuje jen od psychologického významu, který měl na mysli autor, když jej sepisoval, ale rovněž by se měl vyvázat z podmínek sociálního kontextu, ve kterých vznikl. Ostatně každé literární dílo, které „za něco stojí“, je nesmrtelné, což znamená, že jej mohou číst lidé situováni v rozdílných sociokulturních souvislostech. Čtenář textu se již nenachází s autorem v kontaktu „tváří v tvář“, získává si od autora *odstup*. „Neexistuje již vlastně žádná společná situace pisatele a čtenáře.“ (Ricoeur 2004, 37) Čtenář rovněž přišel o možnost poukazování na společnou realitu. Ricoeur ze ztráty „ostenzivního charakteru reference“ vyvozuje vznik fenoménu „literatury“, kde může být veškerá reference na skutečnost odstraněna“ (Ricoeur 2004, 37).

⁵³ „Smysl výroku je ideální předmět, na který je promluva zaměřená; tento smysl je promluvě čistě imanentní.“ (Ricoeur 2004, 37)

S tímto konstatováním se dostáváme na velmi tenký led. Jako by se Ricoeur přikláněl k teorii jazyka, která se bez obtíží obejde bez reference ke světu, k teorii, která jazyk považuje za svébytný svět sám o sobě, bez jakékoli možnosti zachytit skutečnou realitu. Takovýto přístup vede k možnosti považovat svět sci-fi a fantasy románů za stejně „reálný“, jako svět ve kterém každý z nás žije. „A přesto, žádná promluva není natolik fiktivní, že by se vůbec nepojila se skutečností.“ (Ricoeur 2004, 38) Odkazování na skutečnosti, které popisujeme nyní, se však pohybuje na úrovni fundamentálnější, než je odkazování popisné, konstatující či dialektické. Ricoeur píše, že se, za přispění fikce a poezie, které mu pomohly zrušit „referenci prvního řádu“, dostává k možnosti uplatnění „reference druhého řádu, která se už nedostává ke světu pouze na úrovni manipulovatelných předmětů, ale na úrovni, kterou Husserl označoval výrazem *Lebenswelt* a Heidegger výrazem *bytí-ve-světě*.“ (Ricoeur 2004, 38)

Na úrovni druhého řádu odkazování se nám vyjevuje „nejpodstatnější hermeneutický problém“ (Ricoeur 2004, 38). Když se odpoutáme od hermeneutiky romantismu a nebudeme pátrat po psychologických motivech autora, které se nacházejí *za* textem, stejně tak jako když se nebudeme zabývat pouze gramatickou strukturou textu, jako to dělá strukturalismus, pořád nám podle Ricoeura zůstane nejdůležitější těžiště interpretace, jejímž úkolem je „jasně formulovat způsob bytí-ve-světě rozvinutého *před* textem“ (Ricoeur 2004, 38).

Ricoeur při příležitosti formulování reference druhého řádu a s ní související interpretace připomíná Heideggera, který *rozumění* posunul z epistemologické roviny na strukturu bytí-ve-světě. Podle Heideggera se s pomocí rozumění snažíme v jakékoli situaci rozvrhnout si svět. K většímu prohloubení našeho porozumění situaci a naší orientaci v ní nám pomáhá *výklad*, který nám má dopomoci lépe si rozvrhnout svět. (Viz kapitola *Hermeneutika pobytu Martina Heideggera*) Ricoeur výklad vztahuje k textu a interpretuje osobitým způsobem jako *nabídku světa*. „Tím, co v textu interpretujeme, je právě výklad, či *nabídka světa* [...], světa, který mohu obývat tak, že do něj rozvrhnuji nějakou ze svých nejvlastnějších možností. Právě toto nazývám světem textu, světem, který je vlastní *tomuto* jedinečnému textu.“ (Ricoeur 2004, 38) V každém textu se pak odráží určitý výklad/nabídka světa, která před nás rozprostírá nové možnosti bytí-ve-světě.

Text se tak na rozdíl od promluvy vyznačuje novým druhem odstupem, „který bychom mohli nazvat odstupem skutečnosti od sebe samé. Je to odstup, který vnáší fikce do našeho poznávání skutečnosti“ (Ricoeur 2004, 38–39). Pak i povídka, báseň či vyprávění odkazují, avšak na rozdíl od každodenní promluvy, která může poukázat přímo na věc, jsou fikce a poezie „zaměřeny na bytí, a to ne již v modalitě bytí jako danosti, nýbrž v modalitě moci-být“ (Ricoeur 2004, 39). Když si uvědomíme, že se nám v textu (literárním textu) nabízí *jiná* nabídka světa, která nám ukazuje nové možnosti moci-být-ve-světě, dojdeme k závěru, že se naše každodenní skutečnost proměňuje, „a to díky tomu, co můžeme nazvat imaginativními variacemi, které literatura vytváří o skutečném“ (Ricoeur 2004, 39).

Tak se přibližujeme k tradičnímu tématu hermeneutiky, a to k interpretaci textů, avšak v její nové specifické podobě, která hermeneutiku povyšuje na určitou koncepci filozofické antropologie. Podle Klikové (2007b) vidí Ricoeur mezi „literárním dílem a lidským životem, mezi způsobem čtení textu a porozuměním existence“ čtyři základní paralely. (Kliková 2007b, 870)

Za prvé můžeme říci, že stejně jako každý text, tak i lidská existence představuje určitou jednotu, celek, nacházející se v určitých mezích. Stejně jako můžeme mluvit o jednom textu, můžeme mluvit i o jednom životě. (Srv. Kliková 2007b, 870)

Jednota textu i jednota lidského života se skládá z určitých dílčích částí (částí textu, úseků života), jejichž význam se zakládá na metodě hermeneutického kruhu. Každá část, či úsek života je vztažen k jeho celku, a naopak díky porozumění celku lze lépe porozumět jeho částem. (Srv. Kliková 2007b, 870)

Třetí charakteristikou je *intence* života stejně jako textu. „Je tu ‚kvůli něčemu‘, o něco v něm jde. Text sděluje jakousi věc, lidský život směřuje k tomu, aby nesl nějaký význam.“ (Kliková 2007b, 871) Intence není něco pevně daného, „kvůli čemu“ textu či lidskému životu není daná konstanta. „Významuplnost a zároveň nejednoznačnost textu a lidského života jsou dány tím, že jejich smysl není uchopován skrze reflexi, ale že je mu rozuměno.“ (Kliková 2007b, 871) Na rozdíl od analytických a klasifikačních metod, které význam entitě přidělují jako neměnný atribut, hermeneutika nechává pomocí

rozumění smysl života či textu vyvstat ze setkání, „jehož členy jsou autor (žijící člověk), text (jeho život) a interpret (tentýž člověk jakožto jiný, nebo jiný člověk), všichni dynamičtí a měnící se aktéři“ (Kliková 2007b, 871).

Čtvrtým aspektem společným životu i textu je jejich kulturní zasazenost. Člověk ani text nemohou „existovat separovaně, mimo vztah k druhému a ke kontextu svého působení“ (Kliková 2007b, 871). Člověk se podle Ricoeura rozhodně nevyznačuje státností, která by mu zaručovala permanentně trvající a oddělenou substanci. Co je člověk, rozhodně nezjistíme „mimo situace, v nichž jedná, mimo jeho kulturní a sociální kontext, mimo dějiny a paměť jeho života“ (Kliková 2007b, 871). Je sice pravda, že setkání, které zakládá rozumění, je proměnlivé a situační, avšak smysl, který z něj vzejde, není nikdy úplně arbitrární. Každá interpretace se *něčeho* drží, jisté objektivní roviny, kterou je na rovině textu písmo a gramatika čili pevný systém znaků, který má přesně daná pravidla, podle kterých se jednotlivé znaky uspořádávají. Na rovině člověka se jedná o objektivní ukotvení člověka ve světě, které mu dává svou stabilitou „tělo, charakter a sociální role. Jakožto rozumějící, jednající existence je člověk svým tělem vždy ukotven k Zemi, je ‚rozpoznatelný‘ díky svému charakteru a identifikovatelný na základě svých rolí.“ (Kliková 2007b, 871)

Kliková tak připomíná Ricoeurovo dělení identity na složku *idem* a část *ipse*. Textu i člověku přísluší obě dvě: jak neměnná, substanciální, jednoznačná totožnost, tak proces sebe-udržování v dynamismu jednání. (Srv. Kliková 2007b, 871)

3.3. Cesta k „sobě samému“ přes prostředníka

Text a člověk tedy mají podle Ricoeura hodně společného. Respektive text vždy tvoří člověk, a snad i proto se Ricoeurovi hledají paralely mezi touto dvojicí tak snadno, a právě proto, že text vždy píše člověk, zračí se v něm vždy kus kulturního dědictví.⁵⁴ Náš svět, svět lidí, je sdílený svět. Společenství ostatních lidí je mnohdy základním předpokladem vzniku textu, neboť snad kromě deníků se veškerá literatura orientuje na čtenáře, který není totožný s pisatelem. „Promluva je vždy někomu adresována.“ (Ricoeur 2004, 39) V případě písemného projevu je ovšem adresát jiný než v případě dialogické komunikace. Když s někým hovoříme, nacházíme se společně ve stejné situaci, respektive hovoříme společně „tváří v tvář“. U textu je to jiné, Ricoeur píše, že „na rozdíl od dialogu, toto „tváří v tvář“ není dáno v situaci promluvy, ale je, lze-li to tak říci, vytvořeno, založeno a ustanoveno dílem samým. Dílo se setkává se svými čtenáři a takto si vytváří své vlastní subjektivní „tváří v tvář.““ (Ricoeur 2004, 39) Při čtení knihy tedy nevedeme dialog s autorem díla, ale s textem samotným. Jedna „tvář“ je ta naše a druhá „tvář“ patří knize, kterou držíme v ruce. S textem poté vedeme stejný dialog jako s případným partnerem v komunikaci. Text si můžeme přivlastnit a použít jej ve své aktuální situaci a přitom se nemusíme vžívat do pocitů autorova génia, jak si to přála romantická hermeneutika. Ostatně už víme, že text má v podání Paula Ricoeura *odstup* od záměrů svého tvůrce, tak se od jeho záměrů osvobozuje, proto se při čtení autorem nemusíme tolik zabývat. Ve většině případů, když například čteme nějaký román, nemusíme o jeho autorovi vědět nic.⁵⁵ V knihkupectví nás zaujala obálka knihy, její stručná anotace na zadní straně, a proto jsme si ji koupili. Zkrátka a dobře, kniha k nám „promlouvá“, aniž bychom znali jméno autora, natož ho osobně. Text se stává regulérním partnerem v dialogu sám o sobě.

Text i člověk, oba partnerové v dialogu, oba se stávají prostředníky, kteří nám pomáhají uskutečnit sama sebe, neboť člověk jakožto „interpretující se já se nemůže nalézt, leč jako výsledek interpretace“ (Ricoeur 1993, 181).

⁵⁴ Znova se nám připomíná, že dějiny a kultura (v širokém slova smyslu) jsou lidské fenomény.

⁵⁵ Když čteme *Paní Dallowayovou* či *Muže bez vlastností* nemusíme vědět, kdo byla Virginia Woolfová ani kdo byl Robert Musil, ani zda ještě žijí, anebo jsou už dávno po smrti, zda měli děti manžela či manželku, atp. V tomto ohledu je důležité, že k nám jejich dílo promlouvá a pomáhá nám v aktuální situaci pochopit sama sebe.

Ricoeur se snaží pomocí „sepětí mezi porozuměním znakům a porozuměním sobě“ překonat odstup⁵⁶. Výsledkem každé interpretace je co nejvíce zmenšit odstup mezi interpretovaným dílem a interpretujícím člověkem, který se chce „učinit současníkem textu. [...] Chce, aby se z cizího stalo vlastní, chce si text přisvojit. V porozumění druhému hledá tedy větší porozumění sobě samému. Veškerá hermeneutika je tak explicitně či implicitně porozuměním sobě samému oklikou přes porozumění druhému.“ (Ricoeur 1993, 180)

Při výkladu, kdy si ono „sebe“ rozumí oklikou přes „jiné“ (opět) narážíme na problematiku karteziánského *Cogita*, o které jsme se zmínili v první kapitole. Na tomto místě se nám zcela jasně vyjevuje, že člověk nemůže nalézt sama sebe pomocí okamžité intuice, ale naopak, aby si rozuměl, musí provést vcelku složitou okliku „po znacích lidství, které byly uloženy v kulturních dílech“ (Ricoeur 2004, 40). Na jiném místě Ricoeur píše, že „*Cogito* nemůže být uchopováno jinak než oklikou – dešifrováním dokumentů svého života“ (Ricoeur 1993, 181). V tvorbě našich děl se zračí úsilí a touha po naší existenci. Ricoeur se ptá: „Co bychom věděli o lásce a nenávisti, o etických citech a obecně o tom, čemu říkáme *já*, kdyby toto všechno nebylo přivedeno k řeči a artikulováno literaturou?“ (Ricoeur 2004, 40) Pak literatura a vůbec všechny kulturní produkty, dokumenty našeho života, jsou *médiem*, „v němž jediném si můžeme rozumět“ (Ricoeur 2004, 40).

„Je třeba ztratit já (le moi) objektivované, abychom našli já (le je) existující.“ (Ricoeur 1993, 183–184) Přicházíme o jistotu karteziánského *Cogita*, abychom našli své konkrétní Já. Jak jsme již zdůraznili, je pravda, že „Já jsem“, ale otázkou zůstává, *jaký* jsem, *který* jsem. Abychom našli odpověď, musíme provést reflexi, jejíž výchozím bodem je zapomenutí na to, *kým* jsme. Pomocí reflexe se lidská existence umísťuje uvnitř bytí, není konstituována mimo něj jako nějaká abstrakce. „Člověk může uchopit sebe sama jen jako konkrétní podstatu, která je spojena se svým časem a kulturou, je zakořeněna ve světě a je situována v dějinách.“ (Petrucciiová 2005, 50) Reflexe nám pomáhá, pomocí naší zkušenosti a našeho úsilí, nalézt vlastní existenci, dobrat se konstatování „jsem“. Z tohoto konstatování však nevycházíme v případě karteziánského *Cogita*, ale naopak se k němu dostáváme až cestou reflexe. „Existence je touha a úsilí. Nazýváme ji úsilím, abychom podtrhli její pozitivní energii a

⁵⁶ Na tomto místě se jedná o odstup díla od autora díla, ale o „odstup“ mezi interpretovaným dílem a interpretujícím člověkem.

dynamismus; nazýváme ji touhou, abychom označili její nedostačivost a nouzi.“ (Ricoeur 1993, 184)

Ricoeur chápe reflexi jako interpretaci, „jako dešifrování skrytých a zjevných smyslů znaků jednoduchých a složitých, psychických a kulturních, ve kterých se projevuje a odráží naše sebe-utváření, naše touha po bytí a úsilí po existenci.“ (Petrucciiová 2005, 51) Filosofie tak zůstává hermeneutikou (nalézáním skrytého smyslu v textu zjevného smyslu). „Je úkolem této hermeneutiky ukázat, že existence dospívá k mluvení, smyslu a reflexi pouze tak, že podrobuje neustálé exegezi všechny významy, které se vynořují ve světě kultury. Existence se stává sebou (un soi) – lidskou a dospělou – jen tak, že si přisvojuje onen smysl, jenž sídlí nejprve ‚vně‘, v dílech, institucích, památkách kultury, v nichž se objektivoval život ducha.“ (Ricoeur 1993, 185)

Na počátku cesty k sobě samému, je naší výchozí situací zapomnění a „falešné bezprostřední vědomí“ sebe, abychom mohli v cestě pokračovat směrem k sebe-pochopení a pochopení vlastní existenciální situace, musíme se vydat cestou interpretace, která nám pomáhá odhalovat nové způsoby bytí anebo nové formy a způsoby života, a tím i nové schopnosti poznání sebe sama. (Srv. Petrucciiová 2005, 51)

3.3.1. Text v roli prostředníka

Text v Ricoeurově filozoficko-antropologické koncepci fenomenologické hermeneutiky zaujímá jednu z nejdůležitějších rolí, jak jsme ostatně už několikrát připomenuli. Jeho jedinečný význam tkví v jeho možné analogii s lidským životem, který je tvořen jednáním stejně jako text vyprávěním. Nyní si přiblížíme další jeho funkci – specifickou roli prostředníka – která člověku pomáhá nalézt sama sebe prostřednictvím interpretativní reflexe kulturních výtvorů, mezi něž každý text rozhodně patří. Funkci prostředníka text sdílí společně s „druhým člověkem“ jako prostředníkem a rovněž s „sebou sama jako druhým“ jako prostředníkem. K oběma dalším charakteristikám se dostaneme později.

Na předcházejících stránkách jsme popsali proces, ve kterém se člověk přibližuje sobě sama prostřednictvím reflexivní interpretace kulturních dokumentů života (svých i

sdílených), jen tak – prostřednictvím „jiného“ – může člověk objevit sama sebe. Pomocí interpretace oněch dokumentů života nalézáme nové způsoby bytí-ve-světě, které nám otevírají horizonty našich možných rozvrhů. Jedním z takových potencionálním „nabízečů“ nových horizontů je i text.

Odstup, který si text vytváří od svého autora, není čtenáři na překážku, ba naopak, umožňuje mu, aby se s textem, jako s druhým, setkal „tváří v tvář“, bez potřeby zkoumat *kdo* byl autor. Když se text snažíme pomocí interpretace přisvojit,⁵⁷ nabízí nám „svět díla“, „nabídku světa“, kterou můžeme a nemusíme přijmout. Znovu je nutno připomenout, že „nabídka světa“ se nenachází někde *za* dílem, ale naopak „*před* ním jako to, co je dílem rozvíjeno, odkrýváno a zjevováno. Z toho tedy plyne, že *rozumět znamená rozumět si před textem.*“⁵⁸ (Ricoeur 2004, 40) Textu neporozumíme, když mu budeme podsouvat a „vnucovat“ své vlastní smysly a interpretace. Při rozumění sobě sama se nejedná o školní soutěž, kde je důležité text, například povídku či báseň, interpretovat předem naučeným způsobem, který nám vnutil vyučující ovlivněný „tradiční“ interpretací.⁵⁹ Porozumět textu pro Ricoeura znamená, nechat text sám působit na nás, na naše Já, a tak nás obohatit o další „nabídku světa“, která se v něm zračí. Naše Já pak z tohoto dialogu vyjde daleko bohatší. Jak Ricoeur dodává: „v tomto ohledu by bylo mnohem správnější říci, že *‘já’* je utvářeno ‚věcí‘ textu.“ (Ricoeur 2004, 40) Čili žádné romantické prožívání (textu anebo vžívání se do autora), ani projekce smyslu (ať už třeba na základě struktur jazyka, jak to dělají strukturalisté), ale nechat druhého, v tomto případě text, ať na nás působí svým specifickým výkladem světa. Tak se naše Já obohatí o další možnou „nabídku světa“.

⁵⁷ Podle Ricoeura interpretujeme vždy s úmyslem porozumět sami sobě, tak se snažíme zrušit distanci mezi námi a například literárním dílem. Chceme, aby se literární dílo (cizí) stalo vlastní, a snažíme se toho dosáhnout právě pomocí interpretace.

⁵⁸ V textu nedochází k vytváření „zvláštního“ světa, který by se lišil od pravé skutečnosti. Výše bylo popsáno, že i žánry jako sci-fi či poezie v sobě zračí skutečný svět.

⁵⁹ „Rozumění je tedy pravým opakem nějaké konstituce, k níž by subjekt měl klíč.“ (Ricoeur 2004, 40)

3.3.2. Druhý člověk jakožto prostředník

Stejně jako text, tak i druhý člověk se pro nás stává prostředníkem poznání sebe samého. Ostatně paralely mezi textem a člověkem netřeba znova připomínat. Rovněž k druhému musíme přistupovat jako k osobitému partneru v dialogu, a nikoli mu vnucovat jakoukoli předem danou interpretaci. Z vlastní zkušenosti každý člověk ví, že je velice nepříjemné, když mu někdo podsouvá, co neřekl, anebo jeho slova překrucuje. Často se stává, že lidé slyší spíše co chtějí slyšet, a ne to, co se jim druhý snaží říci. Zkrátka a dobře, lidé projektují do druhého sebe, své názory a postoje. Tento přístup je chybný v situacích, kdy se nám někdo snaží osvětlit nějakou událost, popsat třeba pracovní postup anebo obsah filmu, který navštívil v kině, avšak daleko nebezpečnější je toto projektování v oblasti například partnerských vztahů, rodičovských vztahů, či vztahů mezi žákem a vyučujícím. Poté dochází k mnoha chybám v komunikaci (například k tzv. „haló efektu“, atp.), které znemožňují, aby k dialogu vůbec došlo. Ve většině případů zamýšlený dialog skončí u monologického řešení, které nepřinese nic ani jedné straně.

Při vedení rozhovoru opět není důležitá naše snaha vžít či vcítit se do druhého, naopak, když se snažíme do našeho protějšku vcítit, nenecháváme jej projevit se ve své osobitosti. Ať už do druhého projektujeme své vlastní postoje, anebo jej chceme pochopit vcítěním, jedná se o špatný postup.

Aby byla komunikace mezi lidmi úspěšná a obohatila oba partnery, musí dojít k respektujícímu rozhovoru. Gadamer říká, že „možnost, že ten druhý má pravdu, je duší hermeneutiky.“ (Grondin 1997, 157) Dále popisuje takovýto obohacující rozhovor jako dialog,⁶⁰ kdy „se neprosazuje mínění jednoho proti mínění druhého a ani se nepřidává mínění jednoho k mínění druhému jako v nějakém sčítání. Rozhovor proměňuje oba.“ (Gadamer 1999, 34) Když se dialog „vydaří“, vyjdou z něj dva obohacení lidé, kteří právě získali novou „nabídku světa“ stejně jako v případě dialogu s textem.

Naše setkávání s druhými je na každodenním pořádku. Nemine den, abychom se vyhnuli nějaké komunikaci. Však primární oblastí, kde se ostatně komunikovat i učíme,

⁶⁰ Gadamer rovněž nemluví o rozhovoru pouze ve významu rozhovoru mezi dvěma lidmi. Rozhovor v jeho podání můžeme stejně dobře vést s nějakou věcí, textem, atp.

je rodina.⁶¹ Podle J.-P. Pierrona, který se zabývá Ricoeurovou interpretací rodiny, je rodina „onou institucí, s jejíž pomocí a v níž se každý interpretuje a dešifruje a zakouší při této interpretaci své vlastní možnosti.“ (Pierron 2008, 533) Rodina je tak první místo, kde se setkáváme s druhým a jeho prostřednictvím interpretujeme i sami sebe. Jak píše Arendtová, každý má na světě určené místo (srv. Arendtová 2007, 15), stejně tak i Berger (2003) říká, že naše identifikace samého se sebou začíná při lokaci naší pozice ve světě, to znamená zjištěním, že máme adresu. (Srv. Berger 2003, 73–74) Nicméně nejedná se pouze o prostor, kde žijeme, ale rovněž o to, s kým žijeme. Rodina je pak „prostor, kde se množí různá zprostředkování, v nichž a jejich prostřednictvím lze chápat sama sebe“ (Pierron 2008, 533).

Komu a kdy se narodí, žádný člověk dopředu neumí ovlivnit. Moje rodina se stává mým místem. Rodina podle Pierrona představuje „první způsob, jak být někde situován, je to bod, jímž jsme ukotveni ve světě.“ Navíc „modalita společné existence, jež je rodinnému uskupení vlastní, je [...] poznamenána faktem, že jiní jsou v něm zároveň týmiž.“ (Pierron 2008, 538) Rodinné prostředí nám tak dodává jedinečný zážitek jinakosti ve stejnosti (k čemuž se dostaneme v následující podkapitole).

Rodinný prostor by tak měl být nejlepším místem pro poznání sama sebe skrz druhého, neboť se v něm nezračí pouze jinakost, kterou je třeba respektovat, ale rovněž stejnost rodinných příslušníků. „Žít v rodině znamená interpretovat sám sebe v zakoušení svých schopností s oněmi jinými, kteří jsou zároveň stejní, a to prostřednictvím znaků, děl, vyprávění a singularizujících způsobů chování. [...] *Rodina je něco jako škola schopností.*“ (Pierron 2008, 544)

Mezi sourozenci a s rodiči se tak učíme „prožívat sami sebe jakožto stejné, třebaže jsme se současně navzájem uznali jako jiní“ (Pierron 2008, 544).

⁶¹ J.-P. Pierron ve svém článku píše, že „podle Ricoeura není rodina ani tak nějaký fakt, jako spíše text. Čas a vyprávění se v ní překrývají, vytvářejí jakousi zápletku. Oklikou přes rodinné eposy a drobné legendy, v modalitě něčeho, co Marcel Proust nazýval *společně prožitým časem*, se buduje ‚rodinný román‘, vklíněný mezi paměť a příslib, mezi minulost a budoucnost.“ (Pierron 2008, 535)

3.3.3. *Sám sobě prostředníkem*

Velmi specifická podoba prostředníka, která je však neméně důležitá, je člověk sám sobě jakožto jiný.⁶² Jinakost je naší součástí. Na této rovině se vracíme k paradoxu, který Ricoeur připomíná, když se ptá, co nás opravňuje považovat člověka, jenž je označen svým jménem, za totožného „po celý život, který sahá od narození až do smrti?“ (Ricoeur 2007, 350) Jinakost (*ipse*) je nám vlastní stejně jako totožnost (*idem*).

„Člověk je sebou samým tak, že je zapojen do vztahů, které ho vytrhují z jeho soukromé stability, stejnosti, neměnnosti. Teprve díky těmto vytržením ze sebe sama nahlíží člověk také sám sebe jako jiného mezi druhými a zakládá tak netriviální význam osobního sebevztahu.“ (Kliková 2007a, 210) Sebevztah každého člověka váže k sobě samému. Nicméně tímto vztahem k sobě sama Ricoeur nemyslí ani bezprostřední evidenci, ani srovnávání jednotlivých stavů jsoucna v různých okamžicích, sebevztah musí zachycovat „dynamickou povahu lidské existence,“ a to se mu daří pomocí vztahu „sebe sama k jinému a k *sobě samému jakožto jinému* na rovině lidského jednání.“ (Kliková 2007a, 207) Jednající člověk má podle Ricoeura možnost nahlížet sebe sama jakožto jiného (jiného mezi druhými).

Už víme, že vztah k sobě samému se vždy uskutečňuje přes prostředníka, kterým může být text nebo druhý člověk (jiné Já), který mě nahlíží jakožto jiného. Kliková píše, že poté se v lidské existenci diferencují dva póly sebe sama. Jedním je „Já jakožto jiný“ od ostatních, což si uvědomuji jak Já sám, tak ti ostatní, kteří jsou si rovněž vědomi, že oni nejsou Já, ale jiní. Kliková tento pól označuje jako pól „sdílejících a komunikujících ‚třetích osob‘“, přičemž jako jeho protipól klade prožívající Já, které je vnitřním pólem „první osoby“. (Srv. Kliková 2007a, 207)

Člověk svou jinakost zakouší ve třech rovinách. Ricoeur vymezuje směry zkoumání proměnlivého pole jinakosti následovně: „Směr zkoumající *tělesnost* jako zprostředkovatelku mezi sebou a světem, přičemž tento je zase pojímán ve svých mnohých modalitách pobyvatelnosti a cizosti; směr obrácený k výzkumu *cizince* jako někoho, kdo se mně podobá, a přitom je vně mě; konečně směr výzkumu obrácený k onomu druhému, jak ho znázorňuje *moje nitro*, vyznačené jiným *hlasem* vědomí, jenž se ke mně obrací z nitra mne samého.“ (Ricoeur 1995, 41)

⁶² Já je jiné ve vztahu k druhému. Pro druhé jsem jiný, a ne týž, jako jsem pro sebe sama.

Sebevztah, být sebou samým, se rozhodně nejeví jako triviální vztah. Člověk, který je ustavičně vytrhován z klidu své totožnosti sférou jinakosti, musí shodu se sebou samým neustále upevňovat a přebudovávat. „Bytí sebou samým vzniká dialektickou cestou mezi nestabilitou, stabilní totožností a udržovanou ipseitou.“ (Kliková 2007a, 210)

3.4. „Zlatá střední cesta“ narativní identity

Na otázku „*kdo* vykonal toto jednání?, *kdo* je jeho původcem, autorem?“ můžeme směle společně s Ricoeurem říci, že odpovědět na tuto otázku znamená „vylišit dějiny určitého života. Vyprávěná historie vyslovuje, *kdo* k jednání náleží. *Identita ono kdo tedy sama není ničím jiným než narativní identitou.*“ (Ricoeur 2007, 349)

Víme už, že struktura jednání je analogická struktuře vyprávění, že vyprávění je specifická forma lidské činnosti, která umožňuje, aby byla aplikována i sama na sebe. Stejně jako struktura jednání je provázána pomocí vztahu mezi celkem a jeho částmi, i vyprávění je konstituováno na základě metody hermeneutického kruhu, kdy parciálním částem rozumíme lépe ve vztahu k celku a celku porozumíme lépe prostřednictvím částí. Jednání se tak přirozeně skládá do „struktury, která vytváří vhodný základ pro konstrukci *narativní jednoty* života“ (Kliková 2007a, 251).

Stejně jako můžeme jednání zachytit prostřednictvím řeči ve vyprávění, tak život člověka můžeme připodobnit k vyprávěnému příběhu. Jednak v ústní podobě, ale lépe v textu. Text příběhu toho má ostatně s příběhem života mnoho společného. Jeden jako druhý jsou určitými celky, které jsou tvořeny částmi. Dílčí části jsou na sobě závislé, nejedná se o striktně oddělené celky, které na sebe nenavazují, ale naopak jsou propojeny *zápletkou* příběhu či života, která jim dodává „logickou“ posloupnost. Text i člověk jsou jedinečnými entitami, které obsahují jak složku totožnosti, tak složku proměnlivou v čase. Text je ve světě ukotven pomocí své fixace písmem, gramatikou, atp. Člověk je na Zemi ukotven pomocí svého těla, které je podle Ricoeura „invariantem, prožívaným tělesným stavem, [který je třeba chápat] jako existenciálního prostředníka mezi mnou (*soi*) a světem.“ (Ricoeur 1990, 178 podle Kliková 2007a, 253) Text ani člověk tak nemohou být interpretováni libovolně.

Tělo jakožto invariant, který hraje prostředníka mezi lidskou bytostí a světem, rovněž určuje možnost, jak se lidem může zjevovat a dávat svět. Tělo je „podkladem ipseity, jež v sobě zahrnuje ‚vlastní‘ alteritu“ (Ricoeur 1990, 375 podle Kliková 2007a, 253). Prostřednictvím těla se tak setkáváme se stejností a vlastní jinakostí.

Člověk se vždy chápe prostřednictvím druhého (člověka, textu). Potřebuje sama sebe podrobovat reflexi, tj. interpretaci, která mu zaručí lepší porozumění sobě samému. Nestačí pouze triviální vyvození „Já jsem“. „Interpretující já se nemůže nalézt, leč jako výsledek interpretace.“ (Ricoeur 1993, 181) Nemůžeme se nalézt jinak než reflexí předchozích zkušeností, předchozích dokumentů života, které musíme neustále reinterpretovat vzhledem ke zkušenostem novým a vzhledem k celku. Tak můžeme do svého života zahrnout i změnu, dokonce trhliny a jiné druhy proměnlivosti. „Já sám‘, poznávání sebe sama je plodem přezkoumávání života.“ (Ricoeur 2007, 351) Přezkoumávání, pomocí kterého se podle Ricoeura život očišťuje a projasňuje kathartickými účinky „historických i fiktivních vyprávění, jejichž nositelem je naše kultura“ (Ricoeur 2007, 351). Naše Já je tedy „vzděláno kulturními výtvoři, které aplikuje samo na sebe“ (Ricoeur 2007, 351).

„Subjekt se ukazuje ve své konstituci jakožto čtenář i jako ten, kdo píše svůj vlastní život.“ (Ricoeur 2007, 350) Každý z nás je spisovatelem životního příběhu, který se vyvíjí a mění až do naší smrti. Můžeme říci, že svůj život píšeme, čteme po sobě napsaný text, reinterpretujeme jej a opět čteme, a to vždy z konkrétní pozice.⁶³

Člověk se tak stává postavou příběhu, která disponuje narativní identitou. Identitou, která se rozprostírá mezi převládající totožností a převládající ipseitou. Identita postavy se může přibližovat více či méně k jednomu z pólů, jak Ricoeur dokládá na příkladech z literatury. Takzvané „charakterní“ postavy se přibližují více k bodu *idem*, jedná se například o archetypální pohádkové bytosti, románové hrdiny, atp. Postavy, které se svou identitou blíží spíše k bodu *ipse*, jsou typické pro tzv. moderní literaturu.⁶⁴ Ricoeur píše, že i když hlavní hrdinové prožívají „dramatický rozpad identity“, přesto se vždy najde někdo, kdo o tomto rozpadu vypráví. Tak o sobě

⁶³ Jako extrémní případ reinterpretace života můžeme připomenout tzv. rychlé „převlíkače kabátů“, kolaboranty, a podobné lidské existence, které byly (a jsou) schopny změnit svůj život, reinterpretovat jej v novém světle, často ve světle nového politického režimu, neuvěřitelně brzkým způsobem. Ne každý se však řídí heslem „kam vítr, tam plášt“, a proto životní reinterpretace, ve většině případů, probíhají daleko uváženějším a pomalejším způsobem.

⁶⁴ Klasickým příkladem je pro Ricoeura *Muž bez vlastností* od Roberta Musila.

může hrdina prohlásit, „nejsem nic“, aniž by ve skutečnosti o svou identitu přišel. „Věta ‚nejsem nic‘ si musí uchovat svou paradoxní formu: ‚nic‘ by znamenalo vůbec nic, kdyby toto ‚nic‘ nepříslušelo ve skutečnosti k nějakému ‚já‘.“ (Ricoeur 1990, 196 podle Kliková 2007a, 256)

Závěr

Cílem mé práce bylo poukázat na jedno z možných řešení krize identity dnešního člověka, kterým je fenomenologicko-hermeneutický koncept *narativní identity*, který má lidské existenci zaručit dynamickou integritu vlastního Já.

Narativní identita dnešnímu člověku může pomoci nalézt cestu mezi totalitní totožností sebe sama a fragmentárností vlastního Já, která je příznačná postmoderní pluralitě. Jedná se však o cestu, která nám neukáže cíl, ale způsob, *jak* k němu dojít. Narativní identita je tak určitý „formální princip“, který nijak neimplikuje *čím* a *kým* by se měl člověk stát, jen radí *jak*. Ostatně i proto můžeme říci, že jakýkoli text, druhý člověk se pro nás stává partnerem v dialogu, určitou „nabídkou světa“, možností bytí-ve-světě, kterou se my sami můžeme, ale rovněž nemusíme nechat inspirovat. Každá „nabídka světa“ nám v dnešní době ukazuje potencionální cíl našeho Já, potencionální podobu sebe sama, nicméně kterou z nabídek si vybereme, záleží na nás a nutno dodat, že z hlediska konceptu narativní identity není až tak důležité, kterou z nich si zvolíme. Proč to není důležité, si můžeme ukázat na následujícím příkladu.

Určitou možnost bytí-ve-světě nám stejně dobře poskytuje dobrodružný román jako text s rasistickým tématem, stejně tak člověk založený liberálně-demokraticky, jako fundamentální katolický kněz, atp. Kterou z těchto (a mnoha dalších) možností si člověk zvolí, je jeho soukromá věc. Narativní identita je naprosto otevřená svým potencionálním *obsahům*, ale ať už se z člověka stane neonacista anebo třeba zapálený katolík, pořád může svou identitu zakládat na narativním principu. Obsah, potencionální cíl, v tomto případě nijak nemění formální princip cesty. Jednoduše řečeno, jakým příběhem vyplníme svůj život je jen a jen na nás samotných, ale víme, že ať už jeho obsahem bude víra v Boha anebo služba společnosti, vždy budeme postupovat stejným způsobem.

Narativní identita nám tak dopředu nedává žádnou určitou „vyplň“ našeho životního příběhu, což ovšem neznamená, že nám pomocí své metody reinterpretace, která probíhá na principu hermeneutického kruhu, nepomůže nalézt smysl života. Naopak, integrací osobnosti, kterou si člověk vytváří prostřednictvím vyprávění a neustálé reflexe svých příběhů, poskytuje každému návod, *jak* smysl najít, avšak *co* bude jeho obsahem, už je individuální záležitostí každého člověka.

Radikální možnost svobodně si vybírat z různých „nabídek světa“ se nicméně člověku dostává až v dnešní době. Lidé v dějinách ve většině případů, jak se říká, neměli na vybranou. Proto se současná krize identity odlišuje od těch předcházejících, z čehož vyplývá, že se nejedná o jev charakteristický pouze pro dobu moderní či postmoderní. Otázku *proč?* si v různých modifikacích⁶⁵ člověk kladl vždy, avšak možnosti odpovědi se v průběhu dějin měnily.

Mohli bychom říci, že krize identity vyvstává pokaždé zřetelněji, když se člověk nachází v tzv. přelomovém období. Často problémy osobní totožnosti souvisí s problémy celospolečenskými, a proto jsou více viditelné v obdobích tzv. velkých předělů, radikálních sociálních proměn, jako jsou války, revoluce, přírodní katastrofy, atp. Člověk se v takových chvílích sama sebe ptal i dříve *proč?*, avšak odpovídala mu nějaká „autorita“ pomocí určité „vůdčí ideje“. V ricoeurovské terminologii můžeme říci, že lidem chyběla „větší nabídka“ oněch prostředníků, kteří lidem ukazují různé výklady skutečnosti. Člověk si nemohl vybírat, rozhodně ne tolik, jako si může vybírat dnes. Byl determinován základním textem, podstatným *druhým*, kteří mu dopředu určili, *jak a proč* se má interpretovat. Jeho příběh se pak držel velmi silných kontur, ze kterých se nemohl vyvázat. Jednoduše řečeno, svůj obsah si nemohl vybrat sám, ale dopředu mu jej někdo určil. Tak byli středověký rolník i aristokrat do světa vsazeni daleko pevnějším způsobem. Rovněž svou identitu interpretovali a reinterpretovali, ale oba měli určeno na základě jakých textů. Dopředu věděli, čím si mají na svou krizi identity odpovědět. Ať se jednalo o identitu chtěnou, anebo nechtěnou, byla zkrátka dána.

Dlouhou dobu hrála ve společnosti prim vždy jedna interpretace, která lidem radila, *kým* mají být. Proto byla i identita lidí v tomto ohledu celistvější, nemuseli řešit, prostřednictvím kterého příběhu si mají odpovědět. Společnost se však čím dále více individualizovala a vazby na jeden základní příběh se pozvolna rozvolňovaly. Radikální individualizace, kterou se společenské zřízení vyznačuje v dnešní době, umožňuje lidem reinterpretovat se na základě individuálně vybraných příběhů. Jinak řečeno, nikdo nám dnes neurčuje, z jaké pozice se máme interpretovat. Člověk se v současnosti nemusí ptát žádné „vyšší“ instance, *kým* je. Což je zajisté velké pozitivum. Nicméně přesto se najde spousta takových, kteří se změny a ztráty jistoty, v podobě předem daného obsahu vlastní identity, obávají. Proto na začátku procesu individualizace docházelo k pokusům

⁶⁵ „Proč jsem zde?“, anebo „Proč nemohu žít, tak jak bych chtěl?, Proč vůbec žiji?“ dále „Co tady dělám?“, „Kdo jsem?“, atp.

navrátit se k jednomu správnému výkladu světa v podobě totalitní ideologie. Poučení historií víme, jak tento pokus „o jistotu“ dopadl.

Na společenské úrovni nám pojistka, kterou jsme příklonem k individualizaci nabyli, do jisté míry zaručuje, že i když si člověk vybere smysl svého příběhu z repertoáru totalitních či fundamentálních „nabídek světa“⁶⁶, těžko se mu z něho podaří udělat celospolečenskou ideu. Velký přínos moderní civilizace tkví právě v její demokratičnosti a pluralitě. Běžně se říká, že nikdo nemá rád, když se mu druhý plete do života, mohli bychom říci, když mu nutí určitý obsah jeho vyprávění. I když jsou jeho úmysly dobré, ba přímo obecně prospěšné, tak nakonec sklouzávají k totalitním nárokům na jedince. Proto je důležité zachovat koncept narativní identity pouze jako formu a nesnažit se ji doplnit nějakým obsahem.⁶⁷

Dnešní situace je tedy výjimečná svou pluralitou, která by však neměla sklouzávat ke své radikální podobě. Stejně jako narativní utváření identity zmenšuje riziko totality, tak snižuje riziko i radikalizace plurality. Oba tyto aspekty totiž ve své podstatě implikují jistou izolaci, jak totalita na úrovni společenské (izolaci státu od ostatních, které vyznávají jinou ideologii/interpretaci zkušenosti), tak radikální pluralita na úrovni individuální, neboť abychom byli radikálně odlišní, nemůžeme s ostatními sdílet žádnou ze základních charakteristik naší osobnosti (paradoxně snad jen tu, že jsme všichni odlišní). Připomeňme, že narativní identita se vytváří v interakci s okolím prostřednictvím druhého. Člověk je vždy zasazen do určitého situačního prostředí, které jej ovlivňuje. Možnost izolace se s každou další nabídkou výkladu světa snižuje díky zpestření našeho vlastního interpretačního potencionálu. Ostatně i proto se nemusíme obávat, že by se z hermeneutického kruhu stal kruh bludný, k čemuž by při izolaci vskutku mohlo dojít. Tak nám dynamický proces vznikání narativní identity svým důkladným postupem interpretativní reflexe zabraňuje zbrklému příklonu k extremismu jak na úrovni individuální, tak společenské.

⁶⁶ Pokud člověk svou identitu, životní příběh vytváří neustálou reinterpetací v interakci s pluralitním okolím, zmenšuje se i pravděpodobnost, že si jako smysl života zvolí extrémní či fundamentální cíl.

⁶⁷ Této chyby se nevyvaroval ani P. Ricoeur, který za základní ideu každého života považuje „úmysl žít dobrý život s druhým a pro druhého ve spravedlivých institucích“ (Ricoeur 1990, 202 podle Kliková 2007, 247). Pravda, pokusil se základní ideu každého života definovat, co možná nejobecnějším způsobem, ale to ji nijak neuchránil od aplikace v těch nejméně vhodných oblastech totalitních zřízení. Jak se říká, cesta do pekla je dlážděná dobrými úmysly.

Pečlivým procesem reflektivní interpretace a reinterpretace se na základě zkušeností s jinakostí v průběhu času, v aktu vyprávění vytváří identita lidského jedince, identita společnosti i popis vzájemného vztah mezi nimi.⁶⁸ Na základě řečeného nebude příliš překvapivým konstatováním, že filozofickým konceptem narativní identity se nechávají inspirovat i jiné vědní obory, jako psychologie, či sociologie, které důkladněji uvádějí teorii v praxi.

Psychologie využívá naraci jednak k popisu vznikání ucelené osobnosti jedince a také v případech, kdy nedošlo k vytvoření identity a nebo došlo k jejímu narušení.

I. Čermák (2000), který se zabývá narativní psychologií, píše o postupu procesu vznikání identity člověka následující: „Život je utkán z našich příběhů o životě – a to není definice v kruhu, ale paradox vyplývající z reality a její reflexe (či pre-reflexe). Nutnost vnést do života řád [...], který by respektoval jeho plynutí v čase, je potřebou úzce související s nezbytností unést tíhu života a vědomí jeho konečnosti.“ (Čermák 2000, 106) Abychom se tedy vyrovnali se svým životem a jeho jistým koncem, je zapotřebí do něj vnést řád, který bude respektovat jeho časovost čili narativní řád. „Já je neustále přepisovaný příběh.“ (Čermák 2000, 107) K vytvoření „uspokojivé struktury a toku příběhu můžeme využít prototypické příběhy, jež jsou k dispozici v dané kultuře a z nichž některé předpisují“ (Čermák 2000, 107), co dělat v krizové situaci. Pokud se nám to samotným nepodaří⁶⁹ a naše parciální příběhy nedokážeme propojit v integrální identitu, měli bychom vyhledat odbornou pomoc psychoterapeuta, jehož úkolem je v takových případech pomoci nám s „převyprávěním životního příběhu“ a vytvořením jeho celistvé podoby. Psychoterapeut tak má funkci prostředníka, který člověka pouze vede. Pacient se v narativní terapii zaměřuje na procesuální stránku narušeného příběhu, na své jednání v příběhu jako celku. Dále hledá smysl toho, co se děje, anebo toho, co se již odehrálo. Důležitým momentem v narativní psychoterapii je retrospektivní rekonstrukce či reinterpretace významů událostí v životě pacienta a následné zařazení těchto událostí v příběhu života. (Srv. Čermák 2000, 106)

Nakonec Čermák shrnuje, že identitě můžeme porozumět tehdy, jestliže ji chápeme jako „narativní já, které vypráví příběh po celý život. Toto narativní já

⁶⁸ „Jednotlivec i společenství se konstituují ve své identitě tím, že přijímají vyprávění, která se v jednom i druhém případě stávají jejich skutečnými dějinami.“ (Ricoeur 2007, 351)

⁶⁹ „Problém pacienta spočívá v nekompletnosti či přerušenosti narativity a reprezentuje nějaký druh narušení naplňování životního úkolu.“ (Čermák 2000, 106)

poskytuje koherenci i multiplicitu epizodám, událostem a vztahům zakoušeným v průběhu života. Zahrnuje rovněž perspektivu jeho konce.“ (Čermák 2000, 109) Dále hovoří o tom, že každý člověk má přístup do bohaté pokladnice narativních zápletek, které v dané kultuře existují, jako například romány, religiózní příběhy, pohádky, mýty, apod. Narativní identita se tak vytváří neustálým využíváním narativních zásob kultury. „Narativní já si tak konstruuje osobní mýtus, který spojuje dílčí příběhy do smysluplného životního příběhu. Osobní mýtus je příběh, jenž má sílu dát životu význam.“ (Čermák 2000, 109)

Ricoeur ve svých textech často zmiňuje vliv S. Feuda na svou práci, proto jako příklad propojenosti psychologie a narativní identity opakovaně uvádí psychoanalýzu, která člověku pomáhá pomocí tzv. propracování, které je analogické k výše popsanému postupu narativní psychoterapie. Psychoanalýza propracováním vytváří z útržkovitých a mnohdy nesrozumitelných příběhů příběh soudržný a přijatelný, který zaručuje analyzované osobě kontinuitu vlastního života. „Subjekt se poznává v historii sebe sama, kterou si sám sobě vypráví.“ (Ricoeur 2007, 351) Na tomto procesu vidíme, píše Ricoeur, „jak se historie určitého života tvoří řadou oprav předchozích vyprávění, stejně jako historie určitého národa, kolektivu či instituce vzniká z řady korekcí, jenž každý nový historik vnáší do popisu a výkladu svých předchůdců. [...] Dějiny se vždy rodí z nějakých dějin předchozích.“ (Ricoeur 2007, 351) Ricoeur tímto příkladem propojuje princip vytváření identity individua s analogickým principem vytváření identity národa či společnosti.

Typickým vzorem pro vznikání identity národa je případ biblického Izraele. Podle Ricoeura žádný jiný národ nežil tak zaujatě z příběhů, které si sám o sobě vyprávěl, jako biblický Izrael, jehož historické společenství vzniklo „z recepce těch textů, jenž samo vytvořilo“ (Ricoeur 2007, 352).

Narativní identita národa, stejně jako individua, vzniká z „nekonečného opravování předchozího vyprávění posledním a řetězcem refigurací“ (Ricoeur 2007, 352), které z toho vyplývají.

Sociologie poté může, stejně jako psychologie, využít narace k vytvoření identity, v tomto případě identity národa či společnosti, sociální skupiny, atp. Dalšími tématy, kterými se podle Fischer-Rosenthala (1997) sociologie zabývá vzhledem k využití

narativní metody, jsou například problematika migrace, oblast sociální změny, výzkum rozdílných institucionálních světů, trajektorie každodenní a životní zkušenosti s chronickými nemocemi, tzv. velkými pohromami (druhá světová válka, holocaust). (Srv. Fischer-Rosenthal 1997, 11) Sociologie tedy využívá narace k zachycení nejrůznějších fenoménů, které se ve společnosti odrážejí. Tyto fenomény prostředkují sociologickému bádání lidé svým vyprávěním.

Je třeba mít na zřeteli, že se společnost skládá z jedinců, kteří ji svým vyprávěním dodávají jistou celistvost. Některé životní příběhy se poté stanou charakteristické pro celou společnost. Jedná se například o starodávné legendy a mýty, které líčí, jak společnost vznikala, apod. Ze sociologického hlediska je velmi zajímavý i fakt, že když si určitá společnost vytvoří své charakteristické příběhy, odliší se tak a vymezí vůči jiným příběhům jiné společnosti. Identita společnosti se tak od druhé liší stejně, jako se osobní identita člověka odlišuje od druhého. Člověk, který tvoří svou osobnost prostřednictvím druhého (textu, člověka), dokáže lépe pochopit i svou jinakost. Lidé se tak stávají více tolerantní a jsou schopni odlišnost respektovat.

„Tím, jak vypravěči vysvětlují ostatním, čím vším v životě prošli, kým jsou a jaký svět je jejich svět, připravují půdu pro to, aby spolu s posluchači vytvářeli nějaký sdílený svět. Generační předávání rodinných a historických událostí tu pomáhá spojovat jedince s určitou minulostí, s určitým prostředím a se společností, čímž se formuje jejich pevná sociální orientace.“ (Fischer-Rosenthal 1997, 11) Pouze pomocí vyprávění vlastního života, je podle Fischer-Rosenthala, člověk schopen zachytit a vyrovnat se se zmatky měnící se společnosti, sociální alokací do funkcionálně rozdílných sfér společnosti, se ztrátami všeho druhu a podobnými problémy, které ve společnosti potkávají každého člověka. „Moderní proces sociální diferenciací vyžaduje neustálou reprodukci a transformaci jak jedinců, tak jejich vztahu ke společnosti.“ (Fischer-Rosenthal 1997, 12–13) Narativní identita však podle Fischer-Rosenthala dokáže „vyprávět ucelený příběh jako sdílenou historii, která v sobě zahrnuje různé způsoby identifikace se světem v různých okamžicích určitého života.“ (Fischer-Rosenthal 1997, 13)

Vidíme, že koncepce narativní identity je aplikovatelná jak v psychologii, tak v sociologii, rozhodně bychom mohli dále přidat historii (ostatně markantní rozmach autobiografií, pamětí, atd. je toho důkazem stejně jako to, že jakákoli narativní identita

je vlastně „historií“ ať už života, či společnosti) a pedagogiku. Výchova a proces učení je, ať již na úrovni domácí či školní, plný poučných příběhů, které mnohdy dokáží dítěti, ale i mladému člověku daleko lépe přiblížit problém či vysvětlovanou látku. Neuvěřitelná moc příběhu vtáhnout nás do svého děje, zaujmout a motivovat a zároveň přiblížit složitý problém, rozhodně inspiruje nejednu vyučovací hodinu. Nemluvě o tom, že učitel poskytuje svému svěřenci velmi významnou „nabídku světa“.

Aby člověk vyprávěl „svůj příběh“, nemusí ovládat žádné zvláštní schopnosti ani nabývat složitých vědomostí. Ostatně, jak tvrdí Paul Ricoeur, každý umí vyprávět o svém jednání, každý člověk umí vyprávět svůj životní příběh. Snad i proto nezůstává koncepce narativní identity pouhou teorií, ale je jí hojně využíváno i v každodenním životě. Ať se již jedná o vyprávění prarodičů, „jaké to bylo za války“, nebo slohový domácí úkol do školy na téma „můj obyčejný den“, líčení zážitků z dovolené přátelům. Všechny tyto, a mnoho dalších příkladů, nám dokazují, že svou identitu si každý člověk vytváří na základě dílčích vyprávění, které koncipuje do životního příběhu a specifické „nabídky světa“, která neobohacuje jen jeho samého, ale i druhé lidi, se kterými se v životě setkává.

Anotace

Jméno a příjmení autora:	Magdalena Milatová
Název katedry a fakulty:	Katedra filozofie, Filozofická fakulta
Název diplomové práce:	Srovnání dílčích typů hermeneutického pojetí člověka (Comparing the partial types of hermeneutic conception of man)
Vedoucí diplomové práce:	Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.
Počet znaků (včetně mezer):	170 339
Počet znaků (bez mezer):	145 418
Počet příloh:	0
Počet titulů použité literatury:	65
Klíčová slova:	identita, krize identity, narativní identita, vyprávění, rozumění, jednání, příběh, text, hermeneutika, hermeneutický kruh, Ricoeur

Charakteristika diplomové práce:

Diplomová práce se zabývá krizí identity a jejím následným řešením z pozice hermeneutické teorie narativní identity Paula Ricoeura. Na úvod je problematizováno konstituování identity v dnešní době. Dnešní krize identity je porovnána s krizí v před-totalitní a totalitní společnosti. Dále je stručně vylíčen vývoj hermeneutického myšlení, kde hlavní roli hraje hermeneutická koncepce Martina Heideggera, metoda hermeneutického kruhu a dějinnost lidské existence. Ve stěžejní části práce je popsán vznik narativní identity, která následně pomáhá řešit soudobou krizi identity. V závěru jsou naznačeny možné aplikace narativní identity.

The Thesis focus on crisis of identity and its solution through hermeneutic theory of narrative identity of Paul Ricoeure. First, I concentrate on problems which are connected with constitution of identity present-day. Today is identity clearly in crisis. This crisis of identity is compared with crisis of identity during pre-totalitarian and totalitarian society. Then there is evolution of hermeneutic thoughts. The main themes are hermeneutic conception of Martin Heidegger, hermeneutic circle and historic of human existence. The most important part focus on narrative identity and solution of crisis of identity. At the end, there are some possible applications of narrative identity.

Přehled literatury

Monografické publikace

- ARENDDT, H. 2002. *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002. 264 s.
- ARENDDT, H. 2007. *Vita activa: neboli O činném životě*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2007. 431 s.
- AUGUSTINUS, A. 1999. *Vyznání*. 4. vyd. Praha: Kalich, 1999. 565 s.
- BERGER, P. L. 2003. *Pozvání do sociologie: Humanistická perspektiva*. Brno: Barrister a Principal, 2003. 194 s.
- BLECHA, I. 2007. *Proměny fenomenologie: Úvod do Husserlovy filosofie*. 1. vyd. Praha: Triton, 2007. 403 s.
- BUBER, M. 1997. *Problém člověka*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1997.
- BUDIL, I. T. 2003. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. 487 s.
- CORETH, E. 1996. *Co je člověk?* 2. vyd. Praha: Zvon, 1996. 216 s.
- CUNNINGHAM, M. 2005. *Domov na konci světa*. 1. vyd. Praha: Odeon, 2005. 400 s.
- FEBER, J. 2003. *Filosofická antropologie*. 2. vyd. Ostrava: VŠB – Technická univerzita Ostrava, 2003. 71 s.
- FIGAL, G. 2007. *Úvod do Heideggera*. 1. vyd. Praha: Academia, 2007. 192 s.
- GADAMER, H.-G. 1999. *Člověk a řeč*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1999. 154 s.
- GADAMER, H.-G. 1994. *Problém dějinného vědomí*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 1994. 56 s.
- GADAMER, H.-G. 1965. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: 1965.
- GRONDIN, J. 1997. *Úvod do hermeneutiky*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1997. 247 s.
- GUARDINI, R. 1992. *Konec novověku*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1992. 95 s.
- HEIDEGGER, M. 2002. *Bytí a čas*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 2002. 488 s.
- HEIDEGGER, M. 2004. *Kant a problém metafyziky*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004. 272 s.

- HORYNA, B. 1999. *Počátky filosofické antropologie*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 1999. 49 s.
- HROCH, J. 2003. *Filosofická hermeneutika v dějinách a současnosti*. 2. vyd. Brno: Masarykova universita v Brně, 2003. 204 s.
- HUŠEK, V. 2004. *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*. 1. vyd. Svitavy: Trinitas, 2004. 182 s.
- JASPERS, K. 1996. *Úvod do filosofie*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1996. 120 s.
- JENKINS, R. 2008. *Social identity*. 3rd edition. London: Routledge, 2008. 246 s.
- KLIKOVÁ, A. 2007a. *Mimo princip identity*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2007. 398 s.
- KRATOCHVÍL, Z., BOUZEK, J. 1996. *Proměny interpretace*. 1. vyd. Praha: Herrmann & synové, 1996. 199 s.
- LYOTARD, J.-F. 1993. *O postmodernismu*. 1. vyd. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. 208 s.
- MACHOVEC, M. 2008. *Smysl lidské existence*. 4. vyd. Praha: Akropolis, 2008. 128 s.
- MOKREJŠ, A. 1998. *Hermeneutické pojetí zkušenosti*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 1998. 56 s.
- MUSIL, R. 1998. *Muž bez vlastností*. 2. vyd. Praha: Argo, 1998. 747 s.
- OEMING, M. 2001. *Úvod do biblické hermeneutiky*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2001. 264 s.
- PELCOVÁ, N. 2004. *Filosofická a pedagogická antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. 201 s.
- PELCOVÁ, N. 2000. *Wilhelm Dilthey Základy filosofie prožitku*. 1. vyd. Praha: Kreace, 2000. 75 s.
- PETRUCIOVÁ, J. 2006. *Člověk a kultura. Kultura v proměnách času*. 1. vyd. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, 2006. 66 s.
- PETŘÍČEK, M. 1997. *Úvod do (současné) filosofie*. 4. vyd. Praha: Herrmann & synové, 1997. 178 s.
- POKORNÝ, P. 2006. *Hermeneutika jako teorie porozumění*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2006. 512 s.
- RICOEUR, P. 2000a. *Čas a vyprávění I.: Zápletka a historické vyprávění*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2000. 319 s.

- RICOEUR, P. 2002. *Čas a vyprávění II.: Konfigurace ve fiktivním vyprávění*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2002. 245 s.
- RICOEUR, P. 2007. *Čas a vyprávění III.: Vyprávěný čas*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2007. 413 s.
- RICOEUR, P. 2001. *Filosofie vůle I.: Fenomenologie svobody*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2001. 527 s.
- RICOEUR, P. 2000b. *Křehká identita: úcta k druhému a kulturní identita*. 1. vyd. Brno: Mlýn, 2000. 49 s.
- RICOEUR, P. 2000c. *Myslet a věřit*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2000. 246 s.
- RICOEUR, P. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Saulil, 1990. 424 s.
- RICOEUR, P. 2004. *Úkol hermeneutiky*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2004. 44 s.
- RICOEUR, P. 1993. *Život, pravda, symbol*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1993. 255 s.
- SAINT-EXUPÉRY, A. de. 2004. *Citadela*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2004. 404 s.
- SARTRE, J.-P. 2004. *Existencialismus je humanismus*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2004. 109 s.
- SCHELER, M. 1968. *Místo člověka v kosmu*. 1. vyd. Praha: Academia, 1968. 116 s.
- SZONDI, P. 2003. *Úvod do literární hermeneutiky: studijní vydání přednášek*. 1. vyd. Brno: Host, 2003. 184 s.
- ŠLOSIAR, J. 2002. *Od antropologizmu k filozofickej antropológii*. 1. vyd. Banská Bystrica: IRIS, 2002. 164 s.
- VERNANT, J. P. 1995. *Počátky řeckého myšlení*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. 88 s.
- WOOLFOVÁ, V. 2006. *Deníky*. 1. vyd. Praha: Odeon, 2006. 432 s.
- YALOM, I. D. 2006. *Léčba Schopenhauerem*. 1. vyd. Praha: Portál, 2006. 344 s.

Články v časopisech, studie ve sbornících

- ČAPEK, J. 2006. Martin Heidegger a nárok filosofické hermeneutiky. In POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 306–318.
- ČERMÁK, I. 2000. Hledání životních příběhů: Integrativní funkce narativního já. In MACEK, P., ŠAFÁŘOVÁ, M. *Integrativní funkce osobnosti*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 2000. s. 105–111.
- FIGAL, G. 2000. Co znamená ve filosofii rozumět. In *Reflexe filosofický časopis*, č. 21, 2000. str. 35–45.
- FISCHER-ROSENTHAL, W. 1997. Potíže s identitou: Biografie jako řešení některých (post)moderních dilemat. In *Biograf*, č. 12, 1997. str. 1–18.
- GADAMER, H.-G. 2000. Text a interpretace. In *Reflexe filosofický časopis*, č. 21, 2000. str. 5–35.
- HABERMAS, J. 1992. Heidegger – dílo a světový názor. In *Filosofický časopis*, roč. 40, 3/1992, str. 355–381.
- KARFÍK, F. 1993. Paul Ricoeur čili Filosofie křehkého lidství. In *Literární noviny*, roč. 4, 49/1993, s. 4–5.
- KLIKOVÁ, A. 2007b. Tělo a mysl, nebo žité a popisované tělo? In *Filosofický časopis*, roč. 55, 6/2007, str. 857–878.
- MICHÁLEK, J. 2001. Heidegger – filosof pro příští století? In *Filosofický časopis*, roč. 49, 1/2001, str. 81–98.
- PETRUCIJOVÁ, J. 2005. O jednom z dílčích typů hermeneutického pojetí člověka. In PETRUCIJOVÁ, J., FEBER, J. *Člověk - Dějiny - Hodnoty II*. 1. vyd. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, 2005. Sekce č.1 Člověk. s. 49–54.
- PIERRON, J.-P. 2008. „Rozpoznat se v rodové příslušnosti“: Paul Ricoeur a hermeneutika rodiny. In *Filosofický časopis*, roč. 56, 4/2008, str. 533–550.
- RICOEUR, P. 1995. Mnohonásobná cizost. In *Filosofický časopis*, roč. 43, 1/1995, str. 34–49.
- RICOEUR, P. 2005. Vysvětlovat a rozumět. In *Reflexe filosofický časopis*, č. 27, 2005. str. 95–114.