

Sebezpoznaním a jeho odlišností od pouhé zkušenosti se zabývá Shoemaker (1963) a ve svých esejích v Mischel (1977) také Gergen, Hamyln, Toulman a Harré. Pozice rozvíjená v této kapitole míří proti karteziánské představě jasných a zřetelných idejí, v nichž se bezprostředně vyjevuje význam (některých) našich duševních stavů. Ruth Garrett Millikanová to nazývá „významovým racionalismem“; rozebírá a kritizuje ho v Millikan (1984). Toto téma má zajímavé souvislosti se sporem internalismu a externalismu ve filosofii mysli („jsou významy v hlavě?“); k tomu viz Putnam (1975), Burge (1979 a 1986) a Kripke (1971). Invenční zpracování sebezpozorování a sebereprezentace, které opouští významový racionalismus, předkládá Dennett (1991).

Klasickou prací o sebeklamu je Fingarette (1969).

## 2. POTŘEBUJEME JINÉ, ABYCHOM BYLI SAMI SEBOU?

### 2.1 Atomismus

Jedním z předpokladů teze „Chceme-li někoho znát, musíme jím být“ je přesvědčení, že skutečně jsme „někým“. Zdá se, že každý z nás je zásadně odlišný a oddělený od jiných, představuje samostatnou sféru, která má svou vlastní identitu a integritu. Od tohoto pojetí už je jen krůček k představě, že životu uvnitř této sféry lze rozumět, pouze jsme-li v ní.

Tezi, která tvrdí, že základní jednotky sociálního života jsou samostatnými, v podstatě nezávislými, oddělenými entitami, budu říkat *atomismus*. Podle atomismu každý z nás prožívá své vlastní jedinečné stavy vědomí, k nimž má výsadní přístup. V důsledku toho nás všechny navzájem nakonec odděluje zeď soukromí. Každý z nás je navíc jedinečnou osobou, které je vlastní schopnost řídit své jednání na základě svého přesvědčení a tužeb. Každý člověk tak představuje Já odlišné od jiných Já. Ať se umím sebelépe vcítovat, svou bolest cítíte pouze vy; bez ohledu na to, jak velké si o vás dělám starosti, jak často vám radím nebo vám dělám společnost, nikdo jiný než vy váš život žít nemůže. I když můžeme na sebe navzájem působit a spolu komunikovat, nakonec jsem já vždycky já a vy jste vy (nebo jak zní paměťihodný výrok Pekpa námořníka, „sem, co sem, a to je všechno, co sem“). Tato samozřejmost je jádrem atomismu.

Z tohoto jádra se atomismus vyvinul v důležitý program v sociálních vědách. Atomisté, kteří trvají na představě, že jednotlivci jsou sebeurčujícími činiteli, se ve snaze vysvětlit lidské chování zaměřují na vlastnosti a konání jednotlivců (včetně jejich tužeb, motivů a rozhodnutí). Karl Popper k tomu říká:

Všechny společenské jevy a zejména chod společenských institucí bychom měli vždy chápat jako následky rozhodnutí, jednání, postojů atd. lidských individuí... nikdy bychom se neměli spokojit s vysvětlením v určeních takzvaných „kolektivů“... (Popper, 1948, II, str. 98, cit. podle čes. překladu, 2. sv., str. 87.)

Pro atomisty je společnost vposledku směsicí jednotlivců, kteří ji vytvářejí. Atomisté proto věří, že sociální celky je možno redukovat na činnost jednotlivců, z nichž se skládají, a že je lze z hlediska této činnosti vysvětlit. Friedrich von Hayek to vyjádřil následovně:

Sociálním jevům nelze porozumět jinak než skrze porozumění individuálním činům zaměřeným na jiné lidi a řídicím se jejich očekávaným chováním. (Von Hayek, 1949, str. 6.)

Tento druh tzv. *metodologického individualismu* („metodologického“ individualismu, protože navrhuje metodu vysvětlování sociálních jevů, konkrétně jejich důsledné pojmání z hlediska individuálních činů a rozhodnutí) nachází výraz v určitých přístupech sociálních věd – jde například o teorii racionální volby v sociologii a politické vědě a neoklasické přístupy v ekonomii. Užívají-li proponenti metodologického individualismu termíny, které odkazují k sociálním celkům, činí tak s přesvědčením, že takové celky jsou redukovatelné na aktivity a stavy jednotlivců.

V základě těchto metodologických postulátů o povaze vysvětlení v sociálních vědách leží hlubší přesvědčení o fundamentální singularitě jednotlivců. Stručně řečeno, o jednotlivcích se uvažuje, jako by tím, čím jsou, byli nezávisle na svých vztazích k jiným lidem. To je tvrzení *ontologického atomismu*. Otec atomismu Thomas Hobbes říká:

Příčiny sociální skladby tkví v lidech, kteří jako by teprve nyní vyrašili ze země a rázem jako houby plně dozráli bez jakýchkoli vzájemných závazků. (Hobbes, 1839, II, str. 109.)

Podle ontologického atomismu vznikají základní lidské potřeby, schopnosti a motivace v každém jednotlivci bez ohledu na nějakou specifickou charakteristiku sociálních skupin nebo sociálních interakcí. I když jsme samozřejmě všichni v interakci s jinými lidmi, každý z nás je v tomto pojetí tím, čím je, v podstatě nezávisle na těchto interakcích. Hobbes si tak například myslel, že veškeré lidské chování se odvozuje od působení základního souboru žádostí a averzí, který má každý člověk bez ohledu na své sociální prostředí, a měl za to, že schopnosti, které jsou pro nás

jako pro lidské bytosti příznačné – například schopnost mluvit –, nevyžadují interakci s jinými. Freud zase – abychom uvedli jinou verzi ontologického atomismu – tvrdil, že v každém jednotlivci je pudová síla, libido, která je naprosto nediferencovaná a až později je svedena do určitých sociálních ventilů. Základní psychické pohnutky se kumulují v každém jednotlivci jakožto jednotlivci a sociální vztahy je třeba vysvětlovat z hlediska těchto pohnutek, nikoli naopak. Různé fáze vývoje dítěte jsou dětem naprogramovány díky jejich inherentním psychickým sklonům (i když samozřejmě konkrétní podoby, které tyto fáze mají, závisí na konkrétním sociálním prostředí každého dítěte).

Atomismus jakožto přístup nachází oporu v obecné ideologii a v konkrétních sociálních podmínkách moderního světa. Liberální ideologie osvícenství vyzvedávala ideál společnosti svobodných a rovných jednotlivců. Podle tohoto ideálu je každý z nás tím, čím je, jako jedinec, nikoli jako člen té či oné skupiny; liberalismus v souladu s tím tvrdí, že naše zákony a jiné instituce by se měly utvářet na základě práv a odpovědností člověka jakožto jedince. Osvícenský liberalismus pomohl přivodit – a sám naopak ke svému zachování využívá – sociální zkušenost lidí žijících v moderních společnostech, pro něž je příznačná velká sociální mobilita, kapitalistické trhy, demokratické politické postupy, individuální práva a hodnotový pluralismus. Všechny tyto charakteristiky přispívají k představě, že základní jednotkou sociálního života je jedinec a že jedinec je samostatnou a zvláštní entitou.

Liberální ideologie a sociální zkušenost typická pro moderní společnosti podporují představu, že jedinec se zásadně liší od jiných, kteří k němu mají pouze vnější vztah. Ujijeme-li k označení jedince na jedné straně a těch, kteří se od něho liší, na straně druhé termíny „Já“ a „Jiný“, můžeme atomistický výklad vztahů mezi Já a Jiným vystihnout tak, jak to znázorňuje obrázek 2.1.



Obrázek 2.1

V tomto pojetí jsou Já zcela zásadně odlišná a oddělená od jiných.

## 2.2 Substantivní Já

Atomismus tvrdí, že každý z nás je samostatným jednotlivcem, který je tvořen svými vlastními jedinečnými stavy vědomí, k nimž má výsadní přístup, a schopnostmi a potřebami, které má nezávisle na jiných. Zobrazuje Já jako monádu, pevnou, integrální entitu zásadně odlišnou a naprosto izolovanou od jiných. Jsme ale všichni absolutně uzamčeni uvnitř svého Já? Je mezi mnou a vámi, mezi Já a Jiným, nepřekonatelná propast?

Abychom mohli odpovědět na tuto otázku, je třeba nejdříve prozkoumat představu Já a teprve potom přejít přímo ke vztahu Já a Jiný. Když přemýšlíme o svém Já, většina z nás je popisuje jako subjekt vědomí („mé Já je to, co má mé prožitky, například mé vjemy a touhy“), jako to, co trvá v čase („dnes jsem tyž člověk, který před čtyřiceti lety bydlel na Serrania Street“), a jako zdroj své aktivity („to se nestalo jen tak, sám jsem to udělal“). Takto chápané Já vypadá jako izolovaná, koherentní, stálá entita, která je jako přetrvávající subjekt našeho vědomí a chování jádrem našeho bytí. Já vypadá tak trochu jako psychický atom.

Jisté charakteristiky naší zkušenosti však toto atomistické zobrazení zpochybňují. Zamysleme se nad ironickým humorem, s nímž se na sebe umíme podívat. Humor často předpokládá zdůraznění něčeho, co je v určité situaci absurdní a směšné. Ironie postihuje rozpor mezi tím, jak věci vypadají, a tím, jaké jsou; pohrává si s nesrovnalostí mezi zdáním a realitou. Ironický humor tedy spočívá v tom, že se věci ukazují ve zvláštním světle, v němž vychází najevo, že to, co se zdá, neodpovídá tomu, co je. (Například uprostřed schůze určitého zvláště neužitečného výboru na Jihokaliifornské univerzitě by mohl jeden z účastníků říci: „Kolik Jihokaliifornanů je třeba k vyměnění žárovky? Pět. Jeden přešroubuje žárovku a čtyři to s ním prožívají.“)

Ironický humor je příkladem obecnějšího jevu sebeodstupu, kdy o sobě a svých vztazích kriticky uvažujeme z pohledu někoho jiného. Některé společnosti tento odstup podporují více než jiné. Pluralitní liberální společnosti povzbuzují ke kritické sebereflexi, v níž se předmětem zkoumání stávají myšlenky a životní způsoby, které považujeme za samozřejmé; takové zkoumání dokonce institucionalizují v novinách, na univerzitách, v divadlech atd. Jiné společnosti (často jde o společnosti izolovanější, autoritářšější,

hierarchizovanější a usazenější) podobné zkoumání nepodporují – někdy od něho naopak aktivně odrazují. Ale i v nich ke kritické reflexi dochází: každá společnost musí racionalizovat své postupy a musí je upravovat tak, aby vyhovovaly novým situacím; tyto racionalizace a úpravy vytvářejí prostor pro kritiku a přehodnocování. I v těch zcela totalitních společnostech se lze setkat se samizdatem a některé nejsarkastičtější projevy ironického humoru, jaké kdy byly vymyšleny, pocházejí ze Sovětského svazu.

Ironický humor vyžaduje určitý kritický odstup od svého předmětu. To znamená, že když jsme zároveň předmětem i subjektem takového humoru, musíme se od sebe do jisté míry distancovat. Pokud nejsme v jistém smyslu pro sebe „jiní“, nemůžeme si sami ze sebe dělat legraci. Můžeme být ale pro sebe jiní, jestliže neexistuje nějaká významová rovina, v níž naše Já není s námi identické?

Než uvážíme tento problém, zamysleme se na tím, jak se oddělenost od sebe sama projevuje. Někdy si uvědomíme, že určité naše počiny, vztahy nebo sklony jsou funkcí jistých okolností, nikoli výsledkem nutného řádu věcí. Co se nám zdálo přirozené, samozřejmé nebo všeobecné, začneme zakoušet jako konvenční, zvláštní či lokálně omezené. (Lidé *nemusí* jezdit po pravé straně cesty, bez ohledu na to, jak přirozené se to zdá. Představme si Američana, který si v Británii půjčí auto a trvá na tom, že bude jezdit vpravo, protože „Britové jezdí po špatné straně silnice“.) Toto uvědomění může vést k jinému: protože se náhle vyjeví, že na jistých okolnostech je závislá spousta věcí, které bereme jako nezbytně nutné, můžeme začít chápat, že tyto věci by mohly být jiné. Mnohé věci, které bereme jako samozřejmost, nemusí být takové, jaké jsou, k tomu, abychom my byli tím, čím jsme. Docela dobře bychom mohli jezdit vlevo, rozvést se, volit konzervativce nebo se přestěhovat do Austrálie, a přitom stále být tím, čím jsme.

Uznání této skutečnosti může mít osvobozující účinek. Otevírá člověku možnost být jiným, než je. Co se zdálo stálé, dané a nezbytné, najednou vypadá jako změnitelné. Do toho, co jsme pokládali za zcela skutečné, se vloudil jistý stupeň možnosti. *Nemusíme* žít v manželství, *nemusíme* zůstat ve svém nynějším zaměstnání, *nemusíme* volit kandidáta, který má podporu naší rodiny – takové a podobné myšlenky vyjadřují pocit, že bychom

mohli být jiní, než právě jsme. Z toho, co bylo dané, se najednou stává jedna z možných voleb. (Samozřejmě tomu tak nemusí být vždy. Uvědomění si nahodilosti věci člověka někdy ochromí hrůzou, protože najednou necítí žádnou pevnou půdu pod nohama.)

Charakteristickým rysem Já je, že v sobě obsahuje prvek potenciality. Já nejsou objekty, které zkrátka jsou, co jsou, na způsob stromů nebo mravenců; Já jsou Já dílem také proto, že mají schopnost stát se jinými, než jsou. Mohou ze sebe vystoupit, posoudit, co vidí, a v jistých mezích si vybrat, zda přijmou, změni nebo opustí, co vnímají. To ale znamená, že Já může být v jistém důležitém ohledu pro sebe něčím jiným.

Jak je to možné? Jak je možné, že něco, co je součástí sebe, může být pro sebe něčím jiným? Na to lze odpovědět, že jáství předpokládá sebe-vědomí. Sebe-vědomí je jedním z klíčů, díky kterým jsme entitou jiného druhu než lampa nebo protein. Být sebe-vědomý znamená uvědomovat si sebe jako entitu, která je s to být jiná, než je. Pochopit, co to znamená, nám pomůže, když si představíme tvora, který je inteligentní a zvědavý, ale není si vědom sebe sama.

Představme si imaginárního ptáka, který se domnívá, že předměty ve tvaru lidského těla *jsou* lidé, a proto se vyhýbá polí, na kterém stojí strašák připomínající člověka. Dále předpokládejme, že náš smyšlený pták bude mít také za to, že mu lidé mohou ublížit, pouze když se nacházejí v jeho bezprostřední blízkosti, a tak bez obav létá v okruhu deseti stop od nich. Dejme tomu, že teď dojde ke dvěma věcem: za prvé, člověk vzdálený padesát stop hodí kamenem, poraní ptáka na křídle a pták tuto epizodu od začátku do konce vnímá; za druhé, pták si všimne, že strašák nikdy nemění svou pozici. Je-li náš pták inteligentní, změni na základě informací, které získal z těchto dvou postřehů, své domněnky: uvědomí si, že moc lidí se neomezuje na bezprostřední blízkost a že ne všechny objekty vypadající jako člověk jsou ve skutečnosti lidmi. Náš pták je inteligentní, protože inteligence je schopnost změnit přesvědčení a následné chování na základě nových informací.

Náš pták však může ve vztahu ke své situaci zůstat pasivní a čekat, až se v ní projeví nová informace. Zvědavý tvor takovou pasivitu překoná. Náš pták by byl nejen inteligentní, ale i zvědavý,

kdyby jedl různá semena v zahradě, aby zjistil, zda jsou vedle těch, která má na jídelníčku běžně, jedlá ještě nějaká jiná. Zvědavost je schopnost vyhledávat informace o prostředí za účelem dosažení širšího a podloženějšího výkladu světa.

Ale i když je náš pták jak inteligentní, tak zvědavý, nemusí si být vědom toho, že on sám je bytostí ve světě, ani nemusí vědět nebo mít nějakou představu, jaký druh tvora je. Nemusí se prožívat jako entita, která přetrvává v čase, ani chápat, že je zdrojem pohybů svého těla, nebo být schopen se jakýmkoli způsobem charakterizovat. Jinými slovy, nemusí mít přesvědčení a představy *druhého řádu*, tj. přesvědčení a představy o svých jiných přesvědčeních a představách týkajících se světa a o schopnostech, které tato přesvědčení a představy předpokládají. Nazvěme utváření přesvědčení druhého řádu „reflexí“ a schopnost uvědomovat si a hodnotit vlastní představy, touhy a přesvědčení „reflexivitou“. Sebe-vědomá bytost je nejenom inteligentní a zvědavá na svůj svět, ale také reflexivní vůči sobě a svým schopnostem: uvědomuje si sebe sama.

Sebe-vědomá bytost je sama předmětem svých úvah a hodnocení. Ví, že si vytváří určitá přesvědčení a že touží po jistých věcech, a prozkoumává své představy, přání a názory i základy, na nichž se utvořily. (Reflexivní bytost by ve skutečnosti docela dobře mohla hodnotit svá druhořádomá přesvědčení a touhy na základě tužeb a přesvědčení třetího řádu: mohla by například požadovat, aby její ideály byly nějakým způsobem ospravedlnitelné. A o těchto přesvědčeních a touhách by dokonce mohla uvažovat ve čtvrtém řádu: mohla by navrhnout novátorské pojetí toho, co představuje ospravedlnitelnost. Uvažování třetího a čtvrtého řádu je částečně tím, čemu říkáme filosofie.)

Sebe-vědomí chápané z hlediska sebereflexivity je bezesporu otázkou stupně. Může se pohybovat od vágního pocitu sebe jako centra vlastních pohybů k plně artikulovanému a oprávněnému uvědomění si sebe jako činitele působícího ve světě. Důležité zde ale je, že *sebe-vědomé bytosti nemohou být ze samé své podstaty jednotnými, integrovanými entitami*. Já v sobě obsahuje neodmyslitelný prvek odcizení – své vlastní vědomí (a tudíž odstup od) sebe. (A také vědomí tohoto sebe-vědomí a vědomí tohoto vědomí atd. Úroveň sebediferenciace je teoreticky nekonečně mnoho, avšak v praxi je omezují psychologické hranice.) Každá úroveň činí kaž-

dého člověka složitějším a potenciálně rozpolcenějším. Například má druhořadová touha být společenský může narážet na můj prvořadový sklon k morouství. V tomto případě jsem sám se sebou ve sporu: část mne není integrovaná s jinou částí; z pohledu jedné části se vlastně ona druhá část zdá být cizí a nechťená.

Někdo by ale na to mohl namítnout: Cožpak nejsou určité prvky součástí „pravého Já“ člověka a jiné ne? Není toto „pravé Já“ jednoduchou, sjednocenou věcí? Posuďme zkušenost s různými jednáním na různých místech (v práci je například člověk milý, ale doma se chová nepříjemně). Někdy jsou tyto rozdíly tak výrazné, že nás to trápí. Tento skličující pocit částečně způsobuje myšlenka, že v určitém prostředí nejsme upřímní, že nevyjadřujeme nebo necítíme, co „skutečně jsme“. Předstírání je častá věc a každá přijatelná teorie Já se s ním musí nějak vypořádat. Ale jak jinak je máme chápat než z hlediska obvyklé představy, podle které je Já v jádru pevně usazená entita, již můžeme být věrní?

Skutečnost, že jsme v různém prostředí různí, lze však vyložit ještě jinak. Možná, že žádné „pravé Já“ vůbec neexistuje; možná je tomu naopak tak, že Já je spíše způsob bytí, který se stále znovu vytváří právě v procesu interakce s jinými a s prostředím. Něco analogického nacházíme v kvantové mechanice. Elementární částice nejsou pevnými entitami s nezávislou existencí; zhmotňují se spíše až v procesu interakce s jinými entitami. A tak jako elementární částice by snad bylo nejlepší i Já chápat jako pole pravděpodobnosti, které ohraničuje sféru možných reakcí a které se „zhroutí“ v samostatný, nespojitý pocit a jednání pouze z popudu okolností. V tomto pojetí není na tom, že jsme v různém prostředí různí, nic divného; samo o sobě to nepředstavuje nic, nad čím bychom měli naříkat nebo kvůli čemu bychom měli cítit vinu. (Možná, že naše obavy z nekonzistentnosti vycházejí z určitého obrazu Já, a že kdybychom tento obraz opustili, obavy by pominuly.)

Zjevným problémem tohoto pohledu je, že Já v něm vypadá jako pouhá směsice, nikoli jako jednota. O člověku, který by jednal v různých situacích nadměrně odlišným způsobem, by se nedalo říci, že vůbec nějaké Já má. Já je vskutku podle všeho jednotná věc, která je základem všech různých činů a stavů člověka. Když říkáme, „já jsem to dělal včera a já to budu dělat zítra“, zdá se, že se

upínáme k představě, že toto Já, které je činitelem odpovědným za uvedené skutky, je jedna a táž entita.

Povaha jednoty Já je nesmírně složité téma, ale krátké zamyšlení nad ní by mohlo tíhu tohoto problému zmírnit. Když poprvé přemýšlíme o jednotě, zpravidla o ní přemýšlíme z hlediska různých prvků, které jsou součástí nějakého základního objektu. Jednota zde vychází z faktu, že všechny změny jsou obměnami nějaké základní entity. Například má konvice na kávu je někdy plná kávy, někdy ne; někdy je horká, někdy studená. To všechno jsou ale stavy jedné a téže konvice na kávu a právě tento fakt dává těmto změnám jistou jednotu. Kdyby Já bylo jako konvice na kávu, bylo by entitou, která prošla změnami (změnami by byly stavy jeho vědomí), ale všechny tyto změny by byly změnami nějaké základní věci (Já). Konvice na kávu a Já by byly případy *substanční jednoty*: změny by byly obměnami základní substance (konkrétní entity), a tudíž by byly v jednotě.

Ale ne všechny jednoty jsou tohoto typu. Vezměme si baseballové utkání, které se skládá z devíti směn. Baseballové hře nedává jednotu to, že její směny patří k jisté základní entitě (hře), ale to, že vůči sobě stojí v určitém vztahu. Hra zde není entitou, která prochází změnami: hra zkrátka *je* těmito změnami, které jsou organizovány určitým způsobem. Baseballová hra je případem *relační jednoty*: prvky tvoří jednotu, protože stojí v určitém vzájemném vztahu. Jednota není vždy otázkou nějakého základního substrátu, jehož různé změny jsou jeho stavy; může nastat také tam, kde se části náležitým způsobem k sobě navzájem vztahují.

Pro otázku jednoty Já to má následující význam: možná že Já není sjednoceno substančně, ale relačně. Já tedy možná není věc, která prochází různými změnami stavu, ale *je* zkrátka sledem různých stavů vědomí, vztahujících se k sobě určitým způsobem. V tomto případě by Já připomínalo spíše sloveso (uspořádaný časový tok duševních stavů) než podstatné jméno (konkrétní věc). Často automaticky předpokládáme substanční pojetí jednoty, a tak se přirozeně domníváme, že stavy vědomí mohou být sjednocené, pouze jsou-li to stavy nějakého základního substrátu (Já). Jednotu ale mohou tvořit, také když stojí v určitém vzájemném vztahu. V tomto případě není k jednotě třeba žádná základní věc; v tomto případě by Já prostě bylo jistými stavy myslí, které jsou v náležitém vztahu. Nebylo by pak jako kávová konvice, ale jako

baseballová hra; bylo by sjednocené, proto by však ještě nepředstavovalo samostatnou věc.

Jakým druhem vztahu duševních stavů by mohlo Já být? Zamyšleme se nad tím, jak se „já“ užívá jako zájmeno. Zpočátku by se mohlo zdát, že když uvádíme například „já tomu věřím“, odkazujeme k již dříve existujícímu objektu (k Já). Zdá se, že zájmeno „já“ v takových výrazech odkazuje k nějaké nezávislé věci, stejně jako zájmeno „ty“ odkazuje k osobě, k níž mluvíme, nebo zájmena „ten“, „ta“, „to“ k nějakému objektu – řekněme konvici na kávu –, na který ukazujeme. Lingvistická praxe řeči v první osobě singuláru podle všeho vyžaduje představu Já jako substanční jednoty.

Kdybychom pochopili, že tomu tak nemusí být, vliv substantialistické představy Já by se mohl oslabit. Jak jsem řekl, v našem intuitivním chápání mechaniky výroků v první osobě singuláru tyto výroky předpokládají již dříve existující Já, které odkazuje zpět k sobě, když užívá zájmena první osoby (a tak když říkám, „já jsem šel do obchodu“, „já“ odkazuje k věci, k Já mluvčího). Takové chápání má ale háček – neponechává Já žádný způsob, jak by mohlo vědět, že když mluví v první osobě, odkazuje k sobě. Já nemůže vědět, že odkazuje k sobě, pokud si to sebereflexivně neuvědomuje, ale jak může vědět o této nutnosti sebereflexe? Možná, dalo by se na to namítnout, že Já ví, že „já“ odkazuje k již dříve existující entitě, protože se pozoruje, když pronáší výroky, a tím odkazuje k sobě. Jak ale již dříve existující Já ví, že proneslo výrok v první osobě singuláru? Když ho pronáší, nemůže se pozorovat, protože jak by mohlo vědět, že je to ono, co je předmětem pozorování?

Obecný problém je následující: Když mluví například zájmenem „ta“ odkazuje k nezávislému objektu – konvici na kávu – nebo zájmenem „ty“ oslovuje nějakou osobu, jsou referenty těchto zájmen na mluvčím nezávislé. Zájmena první osoby takto ale fungovat nemohou, protože u nich je mluvčí a referent jedno a totéž.

Nabízí se ještě jiné pojetí, jak fungují výroky v první osobě singuláru, které nevyžaduje preexistující Já. (Toto pojetí vychází z práce Roberta Nozicka /1981, kap. 2/.) Dejme tomu, že není žádné preexistující Já, které něco dělá, a že Já spíše vzniká v samém aktu reflexivního odkazování k sobě. Pro lepší pochopení

této věci předpokládejme, že nějaká jednající osoba vykoná jednotlivé činy  $A...N$ , aniž přizná, že je vykonala. Dále předpokládejme, že tato jednající osoba vykoná řečový akt  $O$ , který sjednotí  $A...N$  do kategorie „to jsem vykonala já“ a který v témže aktu sebereferečně zahrne do téže kategorie také  $O$ . Aktem  $O$  by tak přiznala jak to, že vykonala činy  $A...N$ , tak to, že toto přiznání je něco, co dělá také. Nozick tvrdí, že Já se vytváří v aktu  $O$  a skrze něj, že Já se vytváří prostřednictvím aktivity reflexivního odkazování k sobě. Jestliže se Nozick nemýlí a Já vzniká právě v aktu reflexivního odkazování k sobě, pak lze výroky v první osobě singuláru vysvětlit, aniž je třeba si vypomáhat předem existujícím subjektem.

Z tohoto zamyšlení nad fungováním výroků v první osobě tedy vyplývá pojetí Já jako něčeho, co se objevuje v samém aktu reflexivního odkazování k sobě. Nebo to můžeme vyjádřit přesněji: Já se průběžně vytváří a přetváří v interakci s jinými, když jednající člověk reflexivně užívá výroky odkazující k němu samému a zájmena první osoby. To znamená, že jáství lze dosáhnout jedině rozvíjením schopnosti reflexivního odkazování k sobě. (Způsoby našeho odkazování k sobě zpravidla překračují pouhé explicitní užívání výrazů v první osobě; v plném výčtu takových způsobů by vedle explicitních sebereferečních výrazů musely být vzaty v úvahu také výrazy implicitní.) Já tedy není daná věc, která má prožitky; je to aktivita, již se člověk hlásí k jistým prožitkům. Jako takové tedy Já nebude pevnou entitou s jasnými hranicemi, ale procesem, jehož povaha je pohyblivá a proměnlivá v závislosti na podobách uskutečněných odkazů k sobě. To vše lze shrnout v tvrzení, že Já není podstatné jméno, ale sloveso.

Jde o spekulativní myšlenky. Uvádím je zde proto, abych upozornil na alternativní způsob pojímání Já, který dobře vystihuje nejenom jednotu našich Já, ale také jejich fragmentovanost a proměnlivost. Svému prožívání sebe jsme mnohem věrnější, když o svém Já uvažujeme nikoli jako o pevné integrální entitě, ale jako o silovém poli, které se materializuje v sebereflexivním aktu odkazování k sobě, vynuceném interakcí s jinými. Já by mělo být pojímáno jako nepřetržitá aktivita sebevytváření, nikoli jako už dříve existující zásobárna zkušeností. Než jako o pevné a kompaktní substanci je lépe o něm uvažovat jako o mnohostranném, vnitřně rozporném poli potenciální energie, která se aktualizuje

v interakci s jinými. V tomto pojetí se ukazuje, že představa Já jako integrální věci, která by se dala označit substantivem, je mýtus.

### 2.3 Já a Jiní

Vzhledem k proměnlivosti a vnitřnímu napětí Já a jeho vnímavosti k vnějším podnětům nepřekvapuje, že Já je v zásadě přístupné. Vlastně je natolik přístupné, že nejenom nejsme odděleni od jiných – jiní jsou spíše naší součástí.

Napoprvé to snad zní divně. Cožpak já nejsem já a vy nejste vy? Samozřejmě se můžeme navzájem ovlivňovat, ale cožpak od vás nejsem zásadním způsobem oddělen? Není snad vaše sebevědomí *vaším* vědomím *vašeho* Já? Krátká úvaha však prozradí, že spousta myšlenek a postojů, které tvoří to, co jsme, pochází od jiných. Od své kultury získáváme pojmy, jimiž popisujeme sebe, a ideály, s nimiž se srovnáváme. Ale nejen to. Tyto pojmy jsou také základem, na němž jsme si osvojili svou identitu. Ve skutečnosti – i když prokázat to je obtížnější – jsme jiným zavázání ještě více: získali jsme od nich nejenom *obsahy* své psyché, ale také *schopnosti* příznačné pro naše jáství. V těchto dvou ohledech je Já nezbytně sociální. Dovolím si to ukázat tím, že oba postupně prozkoumám.

Řadu svých nejběžnějších a nejcharakterističtějších záměrů můžeme mít jen díky přítomnosti jiných. Posuďme následující vyjádření záměru: „Na jaře se hodlám oženit s Annou“, „Hodlám uložit svůj plat na spořitelní účet“, „V příštích volbách chci volit kandidáta konzervativců“, „Po roce na cestách se chci zapsat na univerzitu“. Běžné záměry, které tyto věty vyjadřují – oženit se, uložit peníze, volit, zapsat se na univerzitu –, předpokládají určité sociální zvyklosti. Bez instituce manželství *nemohu* mít v úmyslu oženit se s Annou; bez bankovního systému *nemohu* pojmut záměr zvýšit své spořitelní konto. Totéž platí o záměru volit, přihlásit se na školu, vysvětit kněze, přijmout zákon atd. Bez jiných není vlastně možný ani základnější záměr slíbit, že něco uděláme – záměr, o který se opírají všechny smluvní a právní vztahy. Když říkám „Slibuji, že do tehdy a do tehdy udělám X“, zavazuje mne to jenom kvůli sociálně uznávané formě osobního závazku. V utváření našich nejcharakterističtějších záměrů a v provádění našich nejtypičtějších činností hrají jiní lidé naprosto rozhodující roli.

Úloha jiných je rozhodující i v jiných ohledech. Ukažme si to na vývoji Já. Vývoj člověka je mimo jiné procesem osvojování si souboru norem a ideálů, které definují naši roli v systému sociálních vztahů. Například proces, ve kterém se člověk stává studentem, je také procesem, v němž je třeba naučit se souboru očekávání ohledně přiměřeného jednání, kodexu chování, který definuje, co student může a co nemůže dělat. Tento kodex bude nejspíše internalizován v tom smyslu, že si jej studenti přisvojí – budou se jím ochotně řídit a budou negativně hodnotit, když oni sami nebo jiní nedostojí požadovaným způsobům. Ale i když je student sociopatický – v tom smyslu, že si tyto nebo jiné normy a ideály neinternalizuje –, chce se po něm, aby se choval tak, jako by je přijal. Chování, pocity a vztahy jsou utvářeny určitými společensky uznávanými principy, takže lidé v sobě vidí nositele práv a odpovědností v systému neustále se vyvíjejících vztahů.

Většina záměrů nejsou pouhými soukromými duševními stavy, existujícími v mysli jedince. Většina záměrů se vytváří ze sociálních praktik – pravidel, rolí, institucí, zákonů, zvyklostí. Bez těchto sociálních praktik by se většina našich záměrů nemohla vůbec utvořit. Tyto záměry jsou proto samou svou povahou sociální, a samou svou povahou jsou tudíž sociální také bytosti, pro něž je příznačné takové záměry mít.

Z materiálu, který poskytují jiní, se tvoří pouze obsahy naší mysli – z interakce s jinými vychází řada z našich nejtypičtějších prožitků. Zastavme se u prožitku studu. Stud obsahuje rozpaky nebo obavu, že naše nepatřičné chování nebo citění uvidí jiní. Často se stydíme, i když nejsme ve skutečnosti přistiženi: umíme si představit, jak bychom se cítili, kdyby nás jiní přistižli, jak se dopouštíme něčeho nebo myslíme na něco, o čem by neměli vědět. V případě studu je náš osobní prožitek přímou funkcí skutečného či představovaného chování jiných. (Sociální jsou dokonce i složitější formy studu, které přímo nezávisejí na skutečných nebo představovaných reakcích jiných. Tak se můžeme stydět třeba proto, že máme nějaký ideál dokonalosti, který se nám nepodařilo dodržet. Ale i tyto ideály jsou internalizovanými normami naší skupiny nebo modifikacemi těchto norem. To znamená, že sociální je dokonce i „vnitřní“ stud.)

Vztah k jiným je nezbytnou součástí studu. V tom ale není stud jedinečný; skutečnou nebo představovanou reakci jiných předpo-

kládá také láska, žárlivost, lstivost a blahosklonnost. V těchto a v nespočetných dalších případech se stavy Já nutně vztahují k vnímaným stavům Jiných. Já a Jiný jsou zde ve vzájemném úzkém propojení, nejde o dvě oddělené sféry, které na sebe pouze narážejí. Jiní poskytují surovinu, z níž se prožitky jako stud a žárlivost formují; tyto prožitky by bez jiných nemohly existovat.

Vzájemná závislost Já a Jiných je ale ještě hlubší. Jiní neposkytují pouze materiál pro jisté typicky lidské prožitky. Jsou nezbytní nejenom pro *obsah* našeho duševního života, ale také pro naši schopnost být sebe-vědomými bytostmi. Jiní jsou nepostradatelní k tomu, aby se Já stalo Já, protože pouze skrze Jiné si může Já rozvinout kvality nezbytné k tomu, aby bylo tím, čím je.

Nejvýmluvněji to doložil Jean-Paul Sartre. V práci *Bytí a nicota* tvrdí, že vědomí svého Já dosahujeme, teprve když si začneme uvědomovat jiné bytosti s vědomím, které jsou si vědomy nás. Představme si tvora, který si uvědomuje různé objekty ve světě: strom, stezku, stín, list chvějící se v závanu větru. Předpokládejme dále, že tento tvor nemá zkušenost s žádným jiným tvorem s vědomím. V takovém případě by neměl žádný základ, na němž by si mohl začít uvědomovat sám sebe jako jinou bytost ve světě (a proto by nebyl Já). Jeho vnímání by bylo prostředkem k rozpoznávání objektů, sám sebe by ale jako objekt ve svém světě neprožíval; a protože existence Já vyžaduje také vědomí sebe jako činitele ve světě, náš tvor by Já neměl.

Na tomto místě by nám mohla pomoci analogie z Wittgensteinova *Traktátu*. Oko hledící na svět se nevidí; nic v zorném poli mu neříká, že toto pole je viděno nějakým okem. Ze svého vlastního hlediska není oko objektem ve světě. Jediným způsobem, jak by se oko mohlo prožívat jako entita ve světě, je, že by se uvidělo při pohledu na sebe (například by se mohlo uvidět v louži vody). Totéž platí o vědomí: pokud se neumíme prožívat jako objekt, nemáme si jak uvědomit sebe jako Já. Potřebujeme něco analogického odrazu oka, pohlízejícího do louže. A právě zde vstupuje do hry jiné vědomí. Začnu-li si totiž uvědomovat, že jiné vědomí si uvědomuje mne, najednou si uvědomím, že jsem pro ně objektem, a tudíž si zároveň uvědomím sebe jako objekt pro sebe. Když si začnu uvědomovat, že si jiný uvědomuje mne, začnu se učit, že pro něho jsem jiným Já; v tomto učení pak odhaluji, že já jsem skutečně já, a tímto způsobem se stávám Já.

Využijme toho, čemu Sartre říká „pohled“, a představme si vzájemnou hru očí v situaci, kdy se nemluvně poprvé podívá na svou matku a pozná, že matka na ně hledí a že je poznává. V životě nemluvně (a jeho matky) snad neexistuje silnější okamžik. Zkušenost toho, že je viděno matkou a že si uvědomuje, že je viděno, je momentem, kdy vzniká sebe-vědomí: dítě už nesplyvá s matkou, není v ní vtěleno, ale naopak se od ní odděluje, neboť její pohled na ně v něm vybudí pocit, že je jiné než ona. V tomto aktu se dítě začne stávat svébytnou entitou, schopnou vztahovat se ke své matce jako k jiné entitě, s níž se může buď spojit, nebo se jí postavit; tady začíná jeho jáství.

Sebe-vědomí je tedy od samého svého počátku neodmyslitelně sociální. Sebe jako vědomí si začneme uvědomovat, až když si začneme uvědomovat, že někdo jiný si je vědom nás. To znamená, že sebe jako Já si začneme uvědomovat, teprve když si sebe uvědomíme jako objekt pro jiného. Naše bytí je *naše* (tj. bytí pro nás), pouze je-li bytím pro jiného. Vaše bytí je tak nutně svázáno s mým bytím: *bytí Já nějakého člověka a bytí Jiného jsou ve vzájemném vztahu*.

Být rozpoznán jinými není důležité pouze v období, kdy se objevuje sebe-vědomí. Být rozpoznáván jinými a rozpoznávat jiné je po celý náš život nejdůležitějším faktorem v utváření toho, jakým člověkem jsme. Nejhlouběji to zachytil Hegel ve *Fenomenologii ducha* v rozboru toho, co nazývá potřebou uznání. Podle Hegela je tato potřeba sebe-vědomým bytostem nejenom vlastní, ale je pro ně příznačná. Sebe-vědomé bytosti nejdříve zpravidla chtějí být uznány jako osoby – tzn. jako vědomé entity, které jsou středem jednání –, nejenom jako pouhé objekty ve světě, jež jsou zajímavé jedině svým užitkem. Potom také chtějí být uznány jako osoby jistého druhu, které mají konkrétní identitu a určitou hodnotu. Sebe-vědomá bytost potřebuje ujištění jak o tom, že existuje, tak o tom, že je hodnotná. Toto ujištění ale logicky vyžaduje, aby kdo a co jsme, uznali jiní: sami sebe nemůžeme ujistit o tom, že jsme osoba, protože otázkou jsou právě pochybnosti o naší osobnosti. Abychom se mohli ujistit o tom, že jsme osoba, potřebujeme, aby nás jako osobu uznali jiní. Tato potřeba je tedy nutně sociální – je to požadavek na chování jiných, který mohou uspokojit pouze jiní. A je-li tato potřeba pro sebe-vědomé bytosti příznačná, jsou tyto bytosti ve své podstatě nutně sociální.



Tím, že jsem objektem pro jiného, si nejenom uvědomuji sebe jako vědomou bytost; uvědomuji si tím také, že mezi tím, co vidí jiní, a tím, co cítím nebo prožívám já, je potenciální rozdíl. Jiní vidí jakoby můj vnějšek, ale nevidí nutně, jaký jsem uvnitř. Jak tuto věc poznávám, proměňuje se celá struktura mé zkušenosti. Teď totiž existuje možnost neshody mezi tím, jak se jevím, a tím, jaký jsem. Tento potenciální nesoulad umožňuje určité typicky lidské zkušenosti – hraní rolí, předstírání a lhaní, abychom uvedli alespoň některé. Ale samozřejmě – a zde opět přichází ke slovu fenomén studu – člověk často chce možný nesoulad mezi tím, jak se v kterémkoli konkrétním případě jeví, a tím, jaký je ve skutečnosti, udržet v tajnosti. Jste například dospívající člověk a navenek předstíráte asexuálnost, přestože vás ve skutečnosti pronásledují erotické myšlenky. Navíc nechcete, abych se to o vás dozvěděl, a tak se budete snažit svou nevinou a naivností přehánět, abych si myslel, že žádnou sexualitu nemáte. Kdybyste se ale dozvěděl, že jsem vaše nejnítěrnější pocity prohlédl (kdybyste například zjistil, že jsem přečetl váš deník), najednou byste cítil dvojí stud: nyní už vím, že máte sexuální touhy a pocity, za které se stydíte, a přistihl jsem vás, jak předstíráte něco opačného.

Existence studu závisí na možném nesouladu mezi zdáním a realitou; tento možný nesoulad je pak dán tím, že ve svém vnímání sebe máme jak nějaké uvnitř, tak nějaké vně, a toto naše vnímání pak vychází z toho, že jsme si vědomi sebe jako objektu pro jiného. Krátce řečeno, stud nutně vyžaduje jiné nejenom v tom smyslu, o kterém jsme hovořili výše, totiž že člověk se cítí trapně vůči jiným, ale také v hlubším smyslu – že pouze skrze jiné si může člověk osvojit schopnosti, které mu umožňují se stydět.

Všechno to pěkně vystihuje příběh Adama a Evy v rajské zahradě. Je na něm vidět, jak bezprostředně je stud spojen se sebe-vědomím. Když Adam a Eva pojedli ovoce ze stromu poznání dobrého a zlého, „oběma se otevřely oči: poznali, že jsou nazí. Spletli tedy fíkové listy a přepásali se jimi“ (Genesis, 3:7). Proč se styděli za svou nahotu? Možná proto, že poznali svou zranitelnost; možná se jim nelíbilo, jak vypadají jejich těla; možná si uvědomili, že jsou sexuálními objekty v tom smyslu, že po sobě navzájem touží, a tato náhle objevená síla je zároveň děsila i těšila. Ale ať už byla povaha jejich studu jakákoli, stud byl v jádru jejich

probuzení k sebe-vědomí („oběma se otevřely oči: poznali, že jsou nazí“). Proč? Protože předpokladem sebe-vědomí je uvědomit si, že jsme objektem pro jinou sebe-vědomou bytost.

Snad nejdramatičtější případ role, již hraje uznání ze strany jiných v utváření naší osobní identity, nacházíme v situacích dynamické interakce. Zde to, co se děje v jednom člověku, velkou měrou závisí na průběžném uznání ze strany jiných a na tom, jak člověk toto uznání rozpoznává. Za příklad si vezměme flirtování (tento příklad přebírám od Thomase Nagela /1979, str. 44 a násl./). Představte si, že sedíte u baru proti zrcadlové stěně, díky které můžete pozorovat jiné návštěvníky sedící u stolků za vámi. Dejme tomu, že si najednou všimnete někoho (později se dozvíte, že jméno této osoby je Y), kdo ve vás vyvolá sexuální touhu, ale kdo si vás ani vašeho zájmu není vědom. Předpokládejme, že si vás potom Y všimne v jiném zrcadle, o čemž vy nevíte, a že také Y pocítí sexuální touhu po vás. To dejme tomu způsobí, že se Y začervená, a když vy to zpozorujete, bude pro vás ještě přitažlivější. V tomto okamžiku bude vaše vzrušení v podstatě izolované, protože ani vy, ani Y si neuvědomujete, že se přitahujete navzájem.

Představme si ale, že vám najednou dojde, kam se Y dívá, a uvědomíte si, že má v očích touhu. To změní nejenom vaše vnímání Y, ale také vaše vnímání sebe sama: nyní si sebe uvědomujete jako předmět touhy Y. Vědomí, že jste předmětem touhy, vnese do vašeho vzrušení jinou dimenzi: vědomí, že Y po vás touží, vaši touhu po Y ještě zvýší. Dynamická interakce tím ale nemusí končit: také si Y může uvědomit, že po ní (nebo po něm) toužíte, což může v Y vyvolat stejné změny jako u vás, takže po vás bude toužit tím víc. Tím se ale dostáváte do situace, kdy víte, že Y ví, a toto nové vědomí dále zvyšuje vaše rozrušení: uvědomujete si, že Y si uvědomuje, že si uvědomujete Y, a zachvacuje vás další vlna vzrušení. Y může tuto novou úroveň vycítit, což u ní (u něho) vyvolá stejný vzestup vzrušení. Potom se v určitém okamžiku můžete buď vy, nebo Y rozhodnout naznačit tomu druhému, že si uvědomujete, o co jde, a tento náznak dostane vaši probíhající výměnu opět na jinou úroveň. Celá věc se může dále stupňovat, ale smysl je tu jasný: flirtování je velmi složitá interakce, v níž jsou vaše různé duševní stavy hluboce poznamenány skutečnými či domnělými změnami duševních stavů Y (a naopak), především vašim vzájemným uznáním.

Interakční povaha formování identity, předvedená na příkladu flirtování, má zvláštní význam v antropologii a psychologii, když se etnografové a jiní „zúčastnění pozorovatelé“ dostávají do interakce s předměty svého pozorování. Antropologové dlouhou dobu tvrdili, že jsou pouhými pozorovateli života lidí, které studují. Připouštěli pochopitelně, že z chování, které pozorují, vybírají a vyčleňují to, co pokládají za nejvýznamnější a nejmýlnější; zprávy etnografů byly takzvaně aspektivní. To je určitě pravda, ale stále to dostatečně nevystihuje, jakým způsobem jsou sami etnografové vtaženi do svého pozorování. Přítomnost etnografa a rozpoznání této přítomnosti pozorovanými lidmi hrají zásadní roli v tom, jak se tito lidé chovají. Etnografové nejsou pouhými pasivními nebo neutrálními zachycovateli chování, které by bylo na nich nezávislé; toto chování je naopak hluboce poznamenáno procesem, kdy se každý dívá, jak se ten druhý dívá, jak se první dívá, jak se druhý dívá... Mohli bychom říci, že vztah mezi etnografy a předměty jejich studia není pouze aspektivní, ale že je *pozici*: jejich chování závisí také na tom, jakou pozici ve vztahu jeden k druhému zaujímají, a na vzájemném rozpoznání této pozice.

Posloužit nám zde může opět analogie z fyziky. Podle Heisenbergova principu neurčitosti nemůže pozorovatel měřit zároveň hybnost i polohu elementárních částic, protože jejich měřením do nich rušivě zasahuje. Vztah mezi fyzikem a částicemi není vztahem mezi pouhým pozorovatelem a pozorovaným objektem; v těchto případech spíše připomíná vztah etnografů k předmětu jejich studia, tedy vztah pozici: chování částic a fyziků záleží na jejich vzájemné interakci a jejich vzájemné pozici. Podobně také chování předmětů etnografického studia krystalizuje mimo jiné z interakce mezi těmito předměty a antropology, kteří je studují. (Předměty etnografického studia zde nejsou výjimkou; jsou pouze konkrétním příkladem všeobecného faktu, že veškeré chování lidí je výsledkem jejich vzájemných interakcí a rozpoznání těchto interakcí.)

Mít identitu mimo jiné znamená být určitým způsobem spojen s jinými a toto spojení chápat. Být osobou znamená také schopnost si uvědomovat, jak na nás jiní reagují, a být si tohoto uvědomění vědom, umět na jiné na základě tohoto uvědomění reagovat, sledovat, jak na naše reakce reagují jiní i my sami, být si vědom svého sledování atd. ve stále se odvíjejícím cyklu uvědomění – re-

akce – sebe-uvědomění. Tento druh uvědomění a reakce hluboce ovlivňuje všechno v nás – naše touhy, obavy, naděje, motivace. Takto naše identita vychází ze vztahů, které vytváříme s jinými.

Stejně tomu je dokonce i v případech, kdy způsob bytí jiných odmítáme nebo s nimi přerušíme vztahy. Za prvé zde totiž platí, že když jiné odmítneme, stane se to, co pro nás mohlo být neuvědomované a neproblematické, zákonitě vědomým a explicitním. „Takto to děláme *my*. Nejsme jako *oni*,“ prohlašujeme. Taková vyjádření jasně prozrazují, že něco, co bylo v našem životě neuvědomované, se stalo věcí vědomé definice nás samých. Za druhé, i když někoho, koho nyní pokládáme za „jiného“, odmítneme, tento jiný je stále přítomen jako objekt, oproti kterému definujeme, kdo jsme. Můžeme vehementně odmítat svého otce a to, co reprezentuje, ale on i v tomto odmítnutí zůstává naší součástí, protože je jakýmsi prubířským kamenem, na kterém si ověřujeme pojetí sebe sama. Nebo si vezmeme národní osvobozeněcká hnutí, která ke svému zformování a udržení potřebují utlačovatele. Podobně je tomu s bývalými koloniemi, které ke své postkoloniální fázi potřebují metropoli: přestože je metropole odmítnuta, nepřestává představovat ohnisko, kolem něhož se soustřeďuje energie postkoloniálních zemí. Postkoloniální země jsou postkoloniální právě kvůli svému (negativnímu) vztahu k metropolitnímu centru.

Na tom, že Já a jiný jsou ve vzájemném dynamickém vztahu, i když stojí proti sobě, není nic divného. Každé vymezení předpokládá negaci, v níž se prvky, které jsou pro nějakou entitu podstatné, oddělí od těch, které podstatné nejsou. Předpokladem toho, aby byl člověk člověkem jistého druhu, je, že se liší od lidí jiného druhu. Formování identity člověka je proto také procesem sebeodlišování, které vyžaduje nějakého jiného, oproti kterému je možno se vydělit. Bez rozdílu, který obstarávají Jiní, nemůže existovat žádné Já. Tímto paradoxním způsobem potřebuje Já Jiné, i když trvá na tom, že se od nich liší.

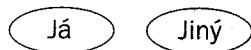
To jsou některé z věcí, v nichž se ukazuje neodmyslitelná sociálnost člověka. Jedna z jeho nejprůzračnějších schopností (schopnost sebeuvědomění) vyžaduje přítomnost jiných a interakci s nimi; člověk jedná na základě pravidel a rolí, které může získat pouze od jiných, a jedna z jeho nejcharakterističtějších potřeb – potřeba uznání – vyvstává právě z jeho vztahu s jinými.

To znamená, že jako lidé jsme nutně s jinými spojeni. Neexistuje žádné samostatné Já, které by si budovalo svůj vlastní soukromý, individuální svět nebo v takovém světě žilo; spíše je tomu tak, že každé Já je Já jediné díky tomu, že je součástí nějaké komunity jiných Já, která vytváří veřejný sociální svět, jenž využívá společný systém symbolů a zaručuje nepřetržité opakování vzorců interakce, v níž se Já navzájem uznávají a reagují na sebe. *Já je sociální entita ze své podstaty.*

Jakmile je ale toto jasné, celá představa, že „jsme někým“ v tom smyslu, že jsme oddělenými, samostatně individualizujícími se atomy, je neudržitelná. Nikdo z nás není uzavřená a ohraničená entita. Jsme komplexní, dynamické složeniny, které vznikají z interakce s jinými. Já je aktivní usazenina, která vykrytalizovala ze vztahu s jinými Já.

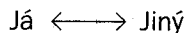
## 2.4 Shrnutí

Jestliže je výchozí předpoklad atomismu (že Já jsou opouzdřené entity) nesprávný, je třeba vztah mezi Já a Jiným pojímat zcela jinak než jako vztah dvou nezávislých, navzájem se střetávajících entit. Připomeňme si, jak atomismus zobrazuje vztah mezi Já a Jiným:



Obrázek 2.2

Je-li ale Já ve své podstatě sociální, bude vztah mezi Já a Jiným lépe vystihovat následující znázornění:



Obrázek 2.3

Všimněme si, že na obrázku 2.3 není ohraničeno ani Já, ani Jiný; jejich interakce je integrální součástí toho, co jsou. Já vůči sobě navzájem nejsou pouze Jinými; pomáhají se vzájemně vymezovat, takže bez Jiných nemohou mít Já ani schopnost být Já, ani materiál k tomu, aby byla konkrétními Já, jimiž jsou.

Standardní dichotomie Já versus Jiný je příliš jednoduchá. Vyplývá z ní, že Já je pevná integrovaná entita a že také Jiní jsou podobně pevní a integrovaní, že jsou to pouzí mimostojící, s nimiž přicházíme do styku jako s něčím, s čím je třeba se střetnout a vypořádat, ne však jako s něčím, co je v tom, co jsme, inherentně obsaženo. Já ale nejsou jednoduché jednoty, Jiní jsou jejich integrální součástí. Porézní Já se otevírají jiným porézním Já a reagují na ně. Já a Jiný v dialektické interakci – to je přesnější obraz než představa, již nabízí atomismus.

Tím nechci popřít, že atomismus obsahuje zrnko pravdy, a to v tom, že vyzdvihuje důležitost lidské činnosti. Atomismus tvrdí, že jednotlivci nejsou pouhými loutkami nebo jinak pasivními objekty, jimiž hýbou sociální síly, působící nezávisle na nich. Lidi naopak odlišuje od pouhých věcí a považuje je za sebe-vědomá a sebeusměrňující centra aktivity, která reagují na své prostředí, avšak nejsou jím determinována. Atomismus také správně zdůrazňuje, že sociální entity – například určitý stát nebo rodina – jsou, čím jsou, v důsledku činnosti svých členů. Tyto pravdy atomismu vyjdou najevo, až v následující kapitole prozkoumáme jeho protiklad – holismus. Teprve potom se vedle slabin atomismu ozřejmí také jeho silné stránky. (2. a 3. kapitola tak tvoří jakýsi celek.)

Potřebujeme jiné, abychom byli sami sebou? Ano, i když jak uvidíme v následující kapitole, k tomu, abychom mohli být sami sebou, potřebujeme také sebe.

## Další četba

O dialogické podstatě Já hovoří kromě Sartra (1956) a Nozicka (1981), o kterých byla zmínka v textu, také Williams (1973), Taylor (1985 a, b; 1989 a 1991) a Aboulafia (1986). Tento přístup vychází z Hegela (1977 /1807/), prvního a nejvýznamnějšího filosofa, který pochopil zásadní nezbytnost jiných pro naši sebeidentitu. Vynikajícím sborníkem esejů věnujících se myšlenkám, které jsem rozvíjel v této kapitole, je Mischel (1977). Výklad osobnosti z hlediska přesvědčení a tužeb prvního a druhého řádu podává Frankfurt (1971). K nejrozvinutějšímu a nejpracovanějšímu profesuálnímu pojetí jáství dospěl Parfit (1984).

Představu Já jako jednotné substance se nejvíce snažilo vyvrátit poststrukturalistické myšlení. K tomu viz Lacan (1977) a Foucault (1978). Seriózní

kritickou analýzu předních poststrukturalistů nabízejí Best a Kellner (1991). Srozumitelně provádí touto literaturou – což není nijak snadné – také Soperová (1986).

V celé této kapitole jsem se snažil vyhnout předpokladům karteziánského pojetí mysli (že je soukromá, vnitřní, subjektivní) jako něčeho protikladného fyzickým entitám, které jsou veřejné, vnější a objektivní. Dualismus duševní = soukromé a fyzické = vnější je v západoevropské filosofii velmi běžný, nastoluje ale složité záhady, které jsou podle mne neřešitelné. Jinou strategii – sledovali ji Wittgenstein (1968 a 1992), Heidegger (1962) a Dewey (1925) – je odmítnutí na tuto dichotomii přistoupit; mysl (a příbuzné věci jako „zkušenost“, „vnímání“, „pocit“ atd.) se zde rekoncipuje z hlediska pole a je charakterizována jako zásadně interaktivní uvnitř nějakého pole. K tomu viz Hark (1994), Johnston (1993) a Vesey (1991).

Vzájemnou prostoupenost Já a Jiných svěžím způsobem objasňuje Bhabha (1994). Barta (1994) dokládá, jak se pojem „západní civilizace“ vymezuje oproti mýtu divocha (satyrů, Kalibána atd.).

Vynikající historickou a filosofickou analýzu fenoménu studu předkládá Williams (1993).

K atomismu a metodologickému individualismu viz Martin a McIntyre (1994, Část VI), a Homans (1967).

### 3. DĚLAJÍ Z NÁS TO, CO JSME, NAŠE KULTURA NEBO SPOLEČNOST?

#### 3.1 Holismus

Často dnes slyšíme názor, že příslušníci jedné skupiny se zásadně liší od členů jiných skupin. Černoši jsou prý nutně jiní než běloši, muži se zásadně liší od žen a lidé z „nezápadních kultur“ jsou radikálně odlišní od lidí v „západních kulturách“. Tato představa zjevně přímo souvisí s otázkou, jak rozumíme jiným. Jestliže se fundamentálně lišíme od lidí v jiných skupinách, jak můžeme získat informace nezbytné k popisu a vysvětlení toho, co dělají?

Představa podstatné skupinové odlišnosti vychází dílem z pozice na opačném konci spektra než atomismus, totiž z holismu. *Holismus*, jak budu tento termín užívat, je doktrína, podle které jsou vlastnosti jedinců výhradně funkcí jejich místa ve společnosti nebo v nějakém širokém systému významů; přesněji doktrína vycházející z předpokladu, že identita člověka je určena jeho skupinovou příslušností, protože ji vytvářejí sociální a kulturní síly. Podle holismu jsme v podstatě prostředkem, jímž se vyjadřují kultura a společnost.

Tak jako je atomismus základem určité podoby vysvětlení v sociálních vědách (metodologického individualismu), leží holismus v základě *metodologického holismu*. Zastánci metodologického holismu trvají na tom, aby se sociální jevy studovaly na své vlastní autonomní makroskopické úrovni analýzy. Dále tvrdí, že teorie vysvětlující sociální jevy nejsou redukovatelné na teorie o jednotlivcích, kteří v nich vystupují. To má jednoznačný důvod: jednotlivci jsou tím, čím jsou, díky sociálnímu celku, k němuž náleží; z toho vyplývá, že jednotlivce lze chápat jedině na pozadí sociálního kontextu, a ne naopak. Základem jakékoli adekvátní sociálněvědné teorie tedy musí být sociální celky, nikoli jejich jednotliví příslušníci. Metodologický holismus tak nabízí návod na budování teorie v sociálních vědách: konečné vysvětlení hledejte v sociálních celcích.