Identita jako téma filosofie a ve vědách o člověku
Jaroslav Koťa

Současná společnost je posedlá identitou. Skoro denně se tento výraz objevuje v téměř každých novinách, v politologických referátech, v úvahách o hledání jádra osobnosti, v traktátech o povaze institucí, v pojednání o určení nejrůznějších etnik, národností či společenství. Nemožnost přesně vyjádřit to, co vlastně tento výraz říká je *signum temporis* – je to výpověď o hledačství bez konečného a uspokojivého řešení, současný výraz tradičního neklidu, ale i snahy pokusit se najít jakýsi imaginární pevný bod ve vesmíru, o nějž by bylo možné se opřít při poznání sebe sama, bližních, ale i zcela neznámých osob.

Co je to identita?

Neprozradím žádné tajemství, když slovo identita přeložíme jako totožnost. Alespoň takto byl tento výraz definován u Leibnize, který jej použil v oblasti logiky a vyjádřil jej pomocí operace A = A. V novověké filosofii byl právě Leibnizem zahájen přenos termínu s latinským základem *identicus* vyjadřujícím *totožnost či stejnost* do oblasti logiky a matematiky. Podobně jeho současník John Locke užíval výraz identita, když chtěl vyjádřit udržení kontinuity vývoje lidské osobnosti. Z filosofie byl význam tohoto slova transformován a užíván v dalších kontextech; skloňovaný je dnes ve vědách o člověku ve všech možných pádech; v politologii se používá pro vyjádření vazby k nějaké politické straně, v sociologii označuje vazbu na sociální skupiny včetně studia charakteristik umožňujících začlenění jedince do určitého společenství, v psychologii se postupně ustaluje jako sebepojetí či volněji jako prožívání kontinuity vlastní existence. Upozornit lze i na diskusi odvíjející se od původní Leibnizovy definice totožnosti o tom, zda je vůbec naprostá totožnost možná, ale to už bychom šli daleko za hranice dnešního pojednání.

Vývoj filosofie a věd se ubírá zvláštními cestami. Namísto domýšlení celé řady problémů, myslitelé prostě čas od času změní problematika. A tyto změny přinášejí obvykle to, že se přepracuje i užívaný slovník, změní se diskurs, jeho mocenské uspořádání a systém užívaných symbolů. Tak jsme v novověku mohli být svědky inflace některých pojmů. V dnešním diskursu se v neustále inovovaných vazbách a možných, ale i nemožných souvislostech vede řeč o identitě. Je možné nalézt vazby toho druhu jako je například „rozklad univerzální identity“, kterou prý disponuje občan Evropské unie, ale díky imigrantům je tzv. „evropská identita“ silně narušená; současné dění může posilovat růst jednotlivých národních identit, poslanec Veleba mluvil nedávno o identitě ve vztahu k zemědělské půdě apod. V souvislosti

s elektronickou komunikací na sítích se mluví o „falešné identitě“, což je termín užívaný i v kriminologii. Falešnou identitou může být i ta, která je považována za výraz neautentičnosti jedince; v této souvislosti se objevuje i výraz pseudoidentita.

Volby do senátu 2016

Lze zmínit i pojetí identity v právních vědách, kde je tímto výrazem míněna *ověřitelná totožnost jednotlivce*, právnické osoby, ale i věci (například počítače). K identitě patří možnost tzv. autentizace, na jejímž základě je následně možné pokračovat například v právním sporu. V marketingu se lze setkat s výrazem „firemní identita“; v této oblasti se také často lze setkat i s falšováním identit, tedy s klamnými identitami, kterými se mohou stát napodobeniny značek zboží, firem či výrobních organizací apod. nebo s tvorbou symbolických identit v podobě firemního loga, značky, ochranné známky apod.

Základy budoucího výkladu individuality u Aristotela

Známý Whiteheadův bonmot říká, že evropská filosofie je soubor komentářů k Platónovi.[1] Pokud toto tvrzení má racionální jádro, pak by bylo vhodné dodat, že nejen k Platónovi, ale i k filosofii jeho žáků, mezi nimiž nejvýraznější pozici zaujal Aristotelés, rozvíjející, domýšlející a přetvářející mnohé motivy platónského filosofování. Aristotelský obrat spočíval v odstranění Platónovy separace idejí od jsoucen, neboť Aristotelés jako vědec a logik byl přesvědčen o tom, že tato odluka by neobyčejně komplikovala možnosti vědeckého výkladu. Proto uvažoval tak, že *ideje a skryté řídící principy věcí musí být součástí věcí samotných*. Tak se výrazně zjednoduší výklad jejich pohybu či pozorovatelných změn. Dnes by se mohlo zdát, že základy aristotelského konceptu věci a jejího pohybu smetl jednou provždy se stolu

[1] Whitehead doslova uvedl, že „nejjistější obecnou charakteristikou evropské filosofické tradice je, že sestává z řady poznámek k Platónovi.“ WHITEHEAD, A. H. *Proces and Reality. An Essay in Cosmology*. N. Y: The MacMillan Company, 1929, s. 63.

novověký vývoj, ale pokusím se právě v souvislosti s konceptem identity ukázat, že tomu tak zdaleka není, neboť některé jeho náhledy na účel pohybu přešly z fyziky do systému věd o člověku. A zde mají dosud své poměrně stálé postavení.

Aristotelés měl odlišné pojetí, než je soudobá představa o pohybu těles a jeho matematickém vyjádření.[2] Schopnost jsoucna projít jakoukoliv změnou vyplynula z koncepce, v níž pohyb zahrnoval jak přemisťování těles z jednoho bodu do jiného, tak proměny jejích stavů jako jsou biologický růst, zrání, opracování věci apod. *Pohyb obsahoval veškeré změny a proměny, které se s pohybujícím či pohybovaným tělesem odehrávají.* A jednalo se o to nalézt a pojmenovat *řídící jednotu* jejího pohybu. Pohyb věci znamenal nejen růst, ale i změny při zachování totožnosti či vývojové kontinuity. Z dítěte vyroste dospělý člověk, ale nikoliv žirafa, kůň nebo dům. To znamená, že pohyb se odehrává tak, že *naplňuje to, čím je věc ve svých možnostech;* a stává se prostě tím, čím se může stát.

Aristotelés, který patřil k zakladatelům substančního myšlení, věřil ve *skryté řídící principy garantující u věci proměnu jejích možnosti ve skutečnost*; to, co je základem pohybu – tedy substance (HYPOKEIMENON) je skrytá v hloubce, a je podkladem atributů a akcidencí. Aristotelés ji také označil za „přirozenost“ věci.[3] Ve Fyzice uvedl, že to, co má v sobě přirozený princip, „je zároveň substancí“.[4]

Substance byla považována za základ věci, který není zasahován změnami; je čímsi stabilním a neměnným. U věci se mohou změnit nejrůznější kvantitativní (ubývání, přibývání, pohyb) viditelné a měřitelné vlastnosti, ale změna samotné substance nepřipadá v úvahu, protože se jedná o privilegovaný základ reality; jde o jakési samostatný skrývající se základ každého jsoucna. Teprve ostatní vlastnosti jsme schopni popsat a označujeme je jako charakteristiky jsoucna, protože nahlížíme jejich počet, jakost, trpné stavy apod. Vyložit samostatnost substance, znamená poukázat na schopnost věci rozvíjet vnitřní pohyb, který je věci imanentní. Vyjádříme-li to pomocí moderního vědního diskursu, tak *imanentní princip změny má věc v sobě samé.* A tento *vnitřní princip garantuje identitu jsoucna po celou dobu jeho trvání.* A to i v případech kdy věc prochází pohybem/změnou (ze semene rostliny vyroste kvetoucí růže, a nikoliv kopretina nebo Bucefalos).

---

[2] Dnešní výklady pohybu navazují na novověké pojetí vytyčené mysliteli, kterými byli F. Bacon, G. Galilei, M. Koperník, R. Descartes či I. Newton a další. Právě při prosazování jejich idejí se zdálo, že největší překážku novým interpretacím (směřujícím k ideji matematizace universa) tvoří aristotelský výklad největší překážku.

[3] Aristotelés razil obdivuhodnou ideu, že k trvání věci je zapotřebí stejné síly jako k jejímu stvoření.

[4] ARISTOTELÉS: *Fyzika,* 124b.

Aristotelés dokonce naznačoval, že je-li pohyb něco nevlastního, tak máme před sebou příklad „násilí“ s nímž do věci zasahujeme.[5] Nechejme stranou koncipování nových pojmů k popisu pohybu (DYNAMIS, ENERGIA, ENTELECHIA) u Aristotela, který jejich prostřednictvím popisoval vztah možnosti a skutečnosti a schopnost věci projít kvalitativními změnami. Ale připomeňme, že *máme-li před sebou cokoliv, co je schopno projít nějakou změnou, pak za touto změnou můžeme objevit působení vnitřního ovládajícího principu.* Tento princip vytvářející možnost či schopnost změnou projít má tedy jsoucno vždy v sobě; není to žádný vnější abstraktní činitel situovaný vně tohoto jsoucna. Krátce řečeno: jsoucno musí mít v sobě něco schopného vyvolávat její změnu a ovládat její průběh; změny jsou řízené a neprobíhají nahodile nebo s nepředvídatelnými důsledky.

I vzájemné působení věcí na sebe navzájem předpokládá aktivní ovlivňování (např. oheň dosahující teploty potřebné k roztavení kovu) a trpnost čili schopnost přijmout vnější vliv, který ale musí být imanentní jsoucnu samému (vlastnost pojmenovatelnou jako tavitelnost kovu apod.); pohyb se uskutečňuje nikoliv v pohybujícím, ale v pohybovaném tělese. *O schopnost přijmout do sebe nějakou změnu zásadně jde.* Mohou existovat jsoucna vně pohybu, ale například předmět touhy může mobilizovat naši vůli, vyvolat naši aktivitu. Působení něčeho na něco vždy předpokládá specifickou interakci závislou na obou pólech vztahu dvou a více jsoucen; protože působení je vždy závislé na tom, zda a jakým způsobem toto působení jsoucno přijme; a zda vůbec.

Jednotícím a řídícím principem je TO TI ÉN EINAI, *bytostné co věci*, o němž Aristotelés v *Metafyzice* tvrdil, že je snad totožné s účelem věci, tedy s jejím TELOS. Ale jak je tomu s lidským tvorem? Lidský organismus má rovněž řídící princip svého rozvoje v sobě, na jeho základě přijímá různé vlivy a působení zvnějšku.

Bytostné co organismu je *tvar* a *působení*, které jsou označeny jako duše (PSYCHÉ). Duše je ve spise *Peri psyché* pojata jako řídící princip těla a nemůže bez těla existovat. Zdá se, že Aristotelés stál na pozici hlásající smrtelnost lidské bytosti, protože tělo a duše se k sobě mají jako látka a její forma. Nemohou existovat jedno bez druhého. Tělo má v sobě život jen v možnosti, živoucím tělem z něj dělá působení duše, které vývoj těla dovršuje. Ale bez těla by duše nemohla být, není ani ničím odlučitelným (argumentuje na dvě strany a) proti pythagorejcům a orfikům a jejich konceptu metempsychózy, b) nemá ani vlastní látkovou podstatu, říká v argumentaci proti atomistům a dalším antickým filosofům).

[5] Kritik aristotelismu F. Bacon psal o nutnosti naslouchat „hlasu přírody“, abychom se vůči ní nedopouštěli násilí. Tato myšlenka pocházející evidentně z aristotelské myšlenkové dílny by zcela jistě mohla být sympatická i ekologům, kteří jinak Bacona ostře kritizují, aniž by jej ovšem četli nebo hlouběji studovali.

Zkoumáme-li svět okolo nás, je možné se zmýlit v mnoha určeních předmětů (jak je co zbarvené, kde se to nachází apod.), ale nemůžeme se zmýlit v TO TI EN EINAI, protože k řídícímu principu, ke skrytému bytostnému jádru věci pronikáme rozumem.

Nebudeme dále sledovat složitou argumentaci o tom, jak se duše dostává pomocí (diskurzivního) rozumu k poznání skrytých řídících principů, ale podtrhněme, že účel či TELOS věci znamená naplnění jejích možností, což je proces, který mimo jiné znamená, že jsoucna nemohou zůstávat zcela v klidu. Jediný Bůh jako první hybatel a tedy první příčina veškerého pohybu je plně a je neměnný; jako jediný má dokonalé bytí, vším pohybuje (nebem stálic pohybuje v dokonalých kruhových pohybech, ale i všemi ostatními jsoucny), ale sám je nehybný. Ale jak vlastně tedy pohybuje ostatními jsoucny? Aristotelés to vyložil pomocí metafory inspirované naším lidským světem. Bůh ovlivňuje vše tak, jako lidské bytosti ovlivňuje předmět jejich touhy či žádostivosti, neboť vše touží být jako Bůh; což znamená, že *každé jsoucno včetně lidských bytostí touží naplnit své vlastní bytí.* A to je nepominutelný důvod, proč každá věc své možnosti převádí do skutečnosti, usiluje přitom, aby její bytí dospělo až k plnosti.

Aristotelský výklad světa a pohybu byl ideální pro všestrannou aplikaci při výkladu pohybu věci a jeho změn. Obecný koncept a promyšlená terminologie poukazující na vlastní účel (TELOS) věci, znamenající završení jejího vnitřního pohybu, byla univerzálně aplikovatelná na jakékoliv živé i neživé jsoucno. V jejím základě však byla zakomponována na první pohled ne zcela zjevná *idea individuace*, protože každé jsoucno mělo *svůj vlastní účel*, svůj vlastní způsob přeměny možností ve skutečnost. Tento výkladový koncept individuálního zacílení pohybu jednotlivých jsoucen bylo třeba rozmetat na padrť při formování novověké vědy, protože nastupující matematizace univerza chtěla jsoucna počítat. Proto bylo třeba změnit výklad světa tak, aby na věci byly pozorovatelné a uchopitelné ty stránky, které bylo možné klasifikovat jako stejné a podobné; a teprve poté mohla matematizace spět k univerzalistickému konceptu. Zápas lidí jako R. Bacon či R. Descartes proti aristotelismu tak probíhal ve znamení uvolnění cestu k novému pojetí vědy založení na matematizaci univerza a jsoucna vůbec.

Intermezzo v novověké filosofii

V novověké filosofii se jedním z problémů stala *otázka vazby, respektive možné jednoty myšlení a jsoucna.* Descartes tento problém řešil pomocí konceptu *res cogitans* a *res extensa*, jejichž společným základem je třetí a základní substance – a tou je Bůh. Descartes jako

racionalista vztah myšlení a extenzity postuloval jako základní protiklad, Spinoza zvažoval jejich jednotu v Bohu, Malebranch se je pokusil sjednotit pomocí víry.

O výklad jednoty myšlení a jsoucna se pokusil i W. Leibniz, který se při řešení noetické problematiky ubíral k Bohu v novém slova smyslu. Leibniz uvažoval o principech *myšlenkové síly a virtuality*, vnesl do svých úvah aristotelský princip živých organismů opsaný pomocí řeckého výrazu ENTELECHIA.[6]

Leibniz a monádologie

Leibniz přišel s originálním řešením problému substance, která už neoznačuje jen prostorovou formu, ale je spíše „působící silou". Neexistují žádné schopnosti bez schopnosti akce; schopnosti bez sil jsou něčím zcela fiktivním. Proto je podstatou substance aktivita, působící síla, a nikoliv například pouhá rozprostraněnost. Zavedl pojem *monády*, s jehož pomocí se domníval, že je možné vyložit *identitu myšlení a jsoucna v kadlubu samotné indivi*duality. Monáda se vyznačuje zvláštním vztahem k centrální monádě – tedy k Bohu, ale i ke všem ostatním monádám; a tak se konstituují vztahy pomocí oduševnělé substancionality a vytvářejí mezi jsoucny souvislost. Svět se naplňuje nejen materiálními předměty, které jsou mezi sebou mechanicky provázány, ale také spirituálními substancemi. A ty jsou hierarchicky uspořádány podle stupně jejich dokonalosti. Stupnice principiálně odpovídá jasnosti monád, podle toho, jak se v nich odráží vesmír. Noetický problém není řešen karteziánsky, tedy jako *postavení samostatné entity vědomí jako protipólu předmětných realit*, ale Leibniz *uvažoval o vztahu monády, centra našich percepcí, k celku ostatních monád, jejichž soustava utváří celý vesmír.*

Budoucnost každé substance je vázána na její minulost, což garantuje *identitu individua.* Každá monáda, ačkoliv v sobě dokáže zrcadlit celý vesmír, je současně něčím samostatným uzavřeným do sebe, představuje svůj vlastní kosmos, neboť svým vlastním způsobem zrcadlí

[6] Entelechie je filosofický pojem složený z řeckého *en* - v, *telos* - účel, *echein* - mít, doslova mít účel v sobě samém. Díky entelechii se možnost stává skutečností a látka tvarem; duše oživuje látkové tělo. Výrazem entelechie Aristotelés označil vývoj a pohyb živých organismů i člověka k nějakému vnitřně danému cíli, ke specifické dokonalosti. Entelechií housenky je kukla a motýl. Entelechií člověka neboli jeho podstatným určením, k němuž má směřovat, není jen dospělý jedinec, nýbrž dobrý život ve společenství sobě rovných – v obci. Přirozeným posláním člověka není pouhé dosažení stavu dospělosti, nýbrž hledání a realisace „dobrého života". Ten může být buďto *praktický*, pokud se zaměřuje na různé cíle, jako jsou vyrábění nebo zhotovování, nebo lépe *teoretický*, jehož konečný cíl nelze předem stanovit. Entelechie v antice původně znamenala zaměřenost lidského života a jednání k nějakému cíli (teleologie), může však v širším smyslu znamenat i jiné spontánní pohyby, například pohyb dospívání a růstu, jenž je společný všemu živému. Pojem entelechie použil také Gottfried Wilhelm Leibniz jako charakteristiku monády, prototypu živého jedince, individua. Odtud jej převzali Kant i Hegel, u nichž však nehrál velkou roli. Pro vitalistického biologa Hanse Driesche byla entelechie jednou z hlavních charakteristik všeho živého. Moderní biologie se pojmu entelechie vyhýbá a věnuje se vysvětlování biochemických mechanismů růstu, určovaného zejména geneticky.

universum. Leibniz věřil ve spontaneitu přírody, poukazoval na umělecké složení každého organismu, který tvoří celek funkcí uzavřený do sebe sama. Každý organismus je svět sám pro sebe, a vytváří mikrokosmos.[7]

Garantem souhlasu našeho myšlení a absolutna je harmonie monád, která jediná zajišťuje jejich identitu. Harmonie není výsledek nějakých mechanismů nebo náhodných příčin, ale výsledkem výběru „nejlepšího z možných světů".[8] V Bohu se nachází idea absolutna, která je nám imanentní stejně jako idea jsoucna. Leibniz byl přesvědčen, že máme i ideu nekonečného trvání či věčnosti, přestože je a zůstává pouhým ideálem. Připustím-li ve své mysli, že jsme součástí nekonečna, je tím postulována i nekonečnost v samotném lůně monád. Tato nekonečnost je pouze formálního rázu, nemůže být nikdy realizována nebo aktualizována. Samotné nekonečno se vyznačuje kontinuitou i homogenností, stejně tak jako bohatstvím a rozmanitostí, protože samotná příroda není ovládána uniformitou. Svět se v úvahách ukazuje jako formálně diskontinuitní, ale z hlediska látky vykazuje kontinuitu. Forma a tvar však neexistují jedna bez druhé. Pojem nekonečna nehraje roli jen v matematice, ale v psychologii a dalších disciplínách, protože se stává metafyzickým a garantuje skutečnou kontinuitu.

Locke a problém individuace

John Locke ve II. knize *Esejí* píše o identitě neživé hmoty (jako je atom či agregát atomů), podobně jako u živé matérie. Sazenice dubu a vzrostlý dub představují tentýž dub. Život rostliny neznamená pouhou kohezi částic, z nichž se skládá, ale také jejich určitou organizaci. Dub například přijímá z okolí určitým způsobem výživu, dochází k růstu dřeva, kůry, listí apod. Jeho organisace je konkrétní a liší se od všech ostatních základem, kterým je *principium individuationis.* Individuální život je konstantní od přítomného aktuálního okamžiku jak směrem do minulosti, tak do budoucnosti. V tom spočívá *identita* jedné a té samé rostliny. Také tělo živočicha není pouhý stroj (což je argumentace namířená proti karteziánům), který by se skládal z částic, k nimž by posléze přibyla i síla. Veškeré organizované částice se trvale

[7] Při řešení noetických otázky Leibniz uvedl celou problematiku řešení vztahu jsoucna a myšlení do nitra samotného individua. Zavedl pojem „změtěných percepcí", čímž vnesl do noetiky problematiku nevědomých představ. Základ myšlení a vědy kladl před vlastní vědeckou reflexi. Do poznávacích procesů vstupuje „apercepce", problém nakumulované zkušenosti, která umožňuje uvědomění a popis smyslového poznání. Soustředil se nikoliv na odlišení myšlení od reality, ale spíše na diferenci mezi vědomým myšlením a nevědomými procesy. Descartes v teorii poznání mluvil o principu clare at distincte, tedy jasnosti a zřetelnosti poznání; Leibniz obnovil středověkou hierarchii stupňování jasnosti vědomí – od nevědomých představ až po nejjasnější poznání. Tím vnesl pojem nevědomí do novověkého filosofování, na něj navázal Herbart a posléze S. Freud.

[8] Leibnizova *Theodices* je nekritizovanější text z jeho myšlenkové dílny; zatímco *Monádologie* bývá považována za vážný pokus v době, kdy se svět vědy orientoval na obecné zákonitosti a determinanty, rehabilitovat koncepcí monád jedinečné či individuální.

obnovují, rostou kontinuálním přidáváním nebo ubýváním neznatelných částic. U živočichů pochází síla formující organizaci tělesa a jejich síly zvnitřku. *U člověka identita spočívá v participaci na témže kontinuitním životě, částice hmoty jsou sloučeny do téže tělesné organisace.*

Identita osoby existuje podle principu individuace díky tělesnosti. Tělo je podrobeno časovým a prostorovým vztahům. Relace identity se nachází v organismech, stejně jako v člověku a v jednotlivé osobě. Jde o vnější relaci založené na prostorových a časových vztazích. U Leibnize bylo možné nalézt vnitřní princip působící rozdíl mezi jednotlivými osobnostmi a tento princip považoval za nezávislý od všech vnějších vztahů; jeho prostřednictvím se osoby liší jako čísla v matematice, což je nezávislé na zkušenosti. Locke se stavěl proti číselným analogiím užitým pro vystižení lidské osobnosti; považoval takový přístup za příliš racionalisticky strohý. Hledal argumenty proti racionalistickým definicím lidské bytosti a ironicky konstatoval, že pak by inteligentní mluvící papoušek mohl být osobou, protože jeho tělo již není důležité.

Jádro osobnosti vytváří stavba části a totéž vědomí, které spojuje minulé aktivity s přítomnými v téže osobě. Existuje kontinuita naší osobnosti propojující naši intelektuální, citovou a volní přítomnost s naší minulostí. Naše myšlení je provázeno vědomím (consciousness always accompanies thinking). Podle Locka identita osobnosti spočívá v založení možnosti ztotožnit současné jednání a myšlenky s dřívějšími. Přitom s jistou opatrností vůči církevním dogmatům tvrdil, že není důležité, jak daleko až existence osobnosti může sahat a nerozhoduje ani, zda je duše nehmotná a nesmrtelná.

Lockovo učení směřovalo k pojetí komplexní smyslové ideje, která je konkrétní a obsahuje prostorové a časové vztahy tvořící *lidskou identitu* (identity of man). Při studiu lidské identity byl Locke kriticky skeptický k pojetí duše jakožto substance, protože právě osobní identita není nutně svázána na nějakou jedinečnou nehmotnou substanci, ale vyznačuje se *identitou vědomí*. K identitě vědomí se pojí a spolu s vědomím ji utváří *identita těla*. Vědomí a tělo tvoří jednotu jedinečného a pokračujícího života. Proti tomu lze postavit abstraktní ideu personality, která je pouze „forensic term“. Musíme vzít rovněž do úvahy, že nic pro jedince není nic evidentnější, než je jeho vlastní existence.[9]

[9] Další teze a poznámky k pojetí identity najde čtenář ve spisu LOCKE, John. *Esej o lidském chápání.* (překlad Miloš Dokulil). Praha: Oikoymenh, 2012, kolem s. 334 an.

Hume a pokračování kritiky substančního pojetí

David Hume pokračoval v Lockově kritice substance, kterou označil za empiricky nepozorovatelný substrát vlastností a souvislostí mezi vlastnostmi nějaké věci. To se rovněž týká předpokladu myslící substance,[10] ke které se vztahujeme prostřednictvím osobních zájmen „já“. Abychom o substanci mohli adekvátně vypovídat, museli bychom mít k dispozici odpovídající ideu. Ale my nemáme žádnou impresi já nebo impresi substance jakožto něčeho individuálního a jednoduchého. Identitu já se Hume nakonec rozhodl vyložit pomocí asociační teorie. Některé percepce v určený časový okamžik života jsou zcela nepochybně podobné percepcím v dřívějších časových okamžicích (s čím se lze setkat při vzpomínání) a některé percepce jsou nepochybně vyvolávány předcházejícími percepcemi (kauzalitu pojímal Hume jako velice důležitou z hlediska pojmu osobnosti). Protože existují asociativní spoje mezi percepcemi, vzniká i vazba mezi stavy vědomí v odlišných časových okamžicích, aniž by však mezi nimi existovalo reálné pouto. Tento pokus vyložit identitu já pomocí identifikace prováděné subjektem pomocí asociativních spojení v čase nebyl nikdy považován za přesvědčivý.

Filosofie identity u Schellinga

Představitel německé klasické filosofie F. W. J. Schelling se stal teoretikem tzv. *identitní filosofie*, která byla pokusem o výklad vlastní koncepce idealismu. Schelling navázal na pojetí absolutna, jak se šířilo v německé filosofii v první třetině devadesátých let 18. století. Tvrdil, že rozum má způsobilost k myšlení absolutna. Kromě rozumu není nic. V rozumu tedy spočívá vše, a rozum je naprostou jednotou – a jeho nejvyšším zákonem je princip identity. Jediné nepodmíněné poznání je tedy *poznáním identity* – a toto poznání je stejně jisté jako platnost věty A = A. Protože rozum spadá s poznáním vjedno, je nekonečný a nemůže být zrušen. Je vším, co je. Můžeme vyjít z toho, že existuje poznání absolutní identity odvozené z formulace A = A. Proto vše, co jest, je z hlediska bytnosti absolutní identitou. Z hlediska formy bytí je poznání „poznáním absolutní identity“, a sebepoznání absolutní identity je nekonečné. Absolutní identita nemůže poznávat sebe samu, aniž by se nekonečně nekladla jako subjekt a objekt. Proto poznání nespočívá v kvalitě, ale v kvantitě. Jednou se projevuje více jako subjektivní, jindy jako objektivní.

Schelling nakonec dospěl k pojetí matérie jako první a relativní totality subjektivna a objektivna. V korespondenci psal Fichtemu o svém přesvědčení, že v následujícím pojednání

[10] To je argumentace namířená proti karteziánskému pojetí res cogitans jakožto substance.

bude moci vykázat, jak z toho, co vyložil, vyplývá vědomí nebo pojetí Já, které je středem absolutní identity. Pak se projasní, že vše je Já; a pouze toto Já je. Slíbený výklad však nikdy nenapsal.

Schellingova identitní filosofie v sobě nese inspiraci Spinozou, kterého napodobil i v metodě výkladu. Učil, že existuje dvojí způsob poznání: a) *filosofické a rozumové*, které má za předmět nekonečnou, jednotnou existenci absolutna, b) *zmatené či pomíšené* poznání pomocí imaginace, tedy konečné, které se zabývá mnohostí a děním roztříštěným do existujících jednotlivin. Jestliže se věci jeví nepřiměřené našim představám jakožto zvláštní, filosof je nahlíží *sub specia aeterni,*[11] tedy tak, jak jsou o sobě, v úplnosti a v jejich identitě, tedy jako ideje. Konstruovat věci znamená je popsat tak, jak jsou v Bohu. V Bohu jsou veškeré věci sjednocené. V absolutnu je vše absolutní, věčné, stává se nekonečností samou.[12]

Mezi poznání konečného a nekonečného vložil Schelling mezičlánek (inspirovaný novoplatoniky), kterým bylo absolutní vědění čili poznání totožnosti. V tomto poznání jakožto možné formy absolutna nejsou subjektivno a objektivno, jako v bytí neboli podstatě absolutna zcela sjednocené. Jsou sice věcně sjednocené, ale jsou postaveny proti sobě. Později je zrušen i tento rozdíl, který je důležitý a platný pouze pro reflexi, ale ne pro rozumové nazírání. Schelling své teze překonává nakonec tvrzením o jednoduchosti absolutna, o němž vyhlásil, že v něm není pouze jednota protikladů, ale i jednota jednoty a totožnost totožnosti.[13]

Postmoderní přešlapování kolem identit

Současná epocha bývá označována titulem postmodernismus, což je proud myšlení, který představuje poměrně rozsáhlou reflexi společenských změn a událostí v západní civilizaci. Z plejády charakteristik uváděných postmoderními mysliteli jsou nejvíce zdůrazňované nástup *pluralismu*, *relativizace* a snaha vypořádat se s hrůzami dvacátého století, především s totalitárním myšlením, s diskursy a praktikami, které umožnily vznik a podporu nelidských politických režimů.

Čím více se člověk angažuje v provozu soudobé společnosti, tím více je vtahován do umělého prostředí, a je vytrhován z tradičních rodinných a společenských vazeb. V postmoderní společnosti se člověk zbavuje celé plejády zvyklostí, konvenčních vztahů, tradic, předsudků a

[11] Sub specie aeterni nebo sub specie aeternitatis je latinský výraz značící „pod zorným úhlem věčnosti“.
[12] Hegel to parodoval ve Fenomenologii výrokem: Absolutno je noc, v níž jsou všechny krávy černé.
[13] Tento závěr v dialogu o Brunovi bývá ovšem již označován za jisté filosofické blouznění. O filosofickém neboli nepodmíněném vědění Schelling v encyklopedii, kde se dotýká akademického studia, tvrdí, že je předpokladem veškerého speciálního vědění. Uvedl, že úkolem akademií je, aby udržovaly při životě souvislost mezi speciálním a absolutním věděním.

fikcí, ale současně stále výrazněji prožívá svou nezakotvenost v soudobé civilizaci, v nekonečných jazykových hrách, v rozpřažené elektronické komunikaci zavalující společně sdílený prostor nesmírným balastem žvástů, klamů, smyšlenek a ideologických manipulací, které již předem silně zpochybňují jakýkoliv pokus o stabilizaci hodnot, idejí a názorů, nebo dokonce postižení reality.

Filosoficky dnešní stav předznamenal novověký karteziánský obrat stavějící subjektivní já jako protipól předmětných realit, či objektů. Tím začal ideový proces vydělující člověka z přirozeného přírodního prostředí, které se stávalo objektem, předmětem vědeckého zkoumání a technického přetváření. Myslící já (ego cogito) na počátku znamenalo hledání záchytného bodu, jistoty, o níž bylo možné se opřít; záhy se však mění v absolutního činitele, na jehož ideové půdě je uchopen, konstruován a posléze dobýván a manipulován svět předmětností.

Nástup moderní doby byl v sociologii Ferdinandem Tönniesem popsán již na konci 19. století[14] jako přechod od Gemeinschaft ke Gesselschaft, tedy od lidských komunitních a pospolitých vztahů k racionalizované společnosti. Obrovské posuny nutí hledat jedince nové formy identity, jejíž kontury se mu rozpadají pod rukama. Z. Bauman postmoderní dobu označuje za „tekutou“; často je možné se setkat i s rozplýváním pevnějších tradičních forem identit. Tradiční touha (sahající hluboko do minulosti) po svobodě a vyšší niternosti dosahuje až do bodu obratu, kdy metamorfozuje v dychtivost po autonomii, nezávislosti, po posílení sebevědomí či vlastního já, které v řadě krajností dospívá až k přebujelému narcismu. Nejen narcismus, ale i obrat k orientaci na vnější úspěch a hledání sociálních zrcadel vede k tomu, že se stále více lidí pídí po tom, co by se ještě o sobě mohli dozvědět, usilují o zaplnění prázdnoty zkoumáním a pitváním vlastního duševního světa, navštěvují poradce, odborníky a terapeuty, protože od nich čekají expertní pomoc při zkoumání otázek životního smyslu v časech, kdy právě otázka smyslu lidských životů i celých lidských společenství je ponechána, aby spadla pod stůl.

Jestliže ve středověku byl každý člověk (ve starozákonní, ale i v křesťanské biblické tradici) pojímán jako individuum, tedy byl považován za jedinečný exemplář svého druhu, tak se v novověku stával čím dále více osobností, tedy nositelem vztahů k druhým, ale s postupně se vyprazdňující niterností a hlubšími obsahy svého života. Hluboce prožívaná niternost je dnes často nahrazována starostí o sebe sama, specifickými formami egoismu a sebestřednosti. Ideál

[14] TÖNNIES, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesselschaft*. Lipsko, 1887.

svobody, rovnosti a bratrství směřuje dnes k tomu, abychom v první řadě považovali všechny bytosti za sobě rovné, sjednocené formálním právním řádem.[15]

Řada problémů řešených dříve na půdě filosofie přešla po rozvíjení systému věd o člověku na přelomu 19. a 20. století z filosofie do psychologie, sociologie, pedagogiky, a celé řady dalších specializovaných věd. Ty se dnes snaží popsat *rozklad identity jedince v postmoderní době*, poukazují na snahu tuto identitu nalézt, ale nepodávají příliš přesvědčivé recepty na to, jak ji uchopit a vyrovnat se s její problematičností.

Identita v psychologii a v humanitních vědách

Výraz identita byl v průběhu vývoje novověké filosofie přenesen z filosofie do věd o člověku, začal se tematizovat v psychologii, sociologii, psychoterapii, politologii, estetice a dalších disciplínách. Dost často je užíván *intuitivně*, což značí, že lidé tomuto výrazu nějak rozumějí, ale necítí potřebu zpřesnit či dokonce definovat jeho význam. Rozumí pod ním něco jako určitou konkrétní osobu, která je identifikovatelná nejen pro okolí (má svou identitu danou například již křestním jménem a příjmením, ale třeba i otisky prstů nebo kérkou), ale může představovat i osobu, která je srozuměna sama se sebou, je vyrovnána se svými existenčními a dalšími problémy, identifikuje se se společenskou rolí, posláním apod.

„Historické dluhy, které vznikly zneužitím identity dítěte nezodpovědnými rodiči, už nebudeme vymáhat od nezletilých.“ Uvedla Lucie Pecháčková. (KARÁSKOVÁ, Ivana: Dítě jako bílý kůň vlastních rodičů. *Mladá fronta Dnes* 16. 11. 2016. s. 5.)

Jako veškerá určení vztažená k lidské bytosti**,** je identita vysoce abstraktní pojem; její zvláštní a matoucí charakteristikou je, že se s tímto slovem lze setkat v mnoha významech, jejichž rozsah bývá zpřesňován řadou adjektiv typu *evropská, národní, kulturní, sociální, psychologická, regionální, lokální* apod. Zdá se, že dnes v systému věd o člověku nenajdeme vědní obor, v němž by se termín identita neužíval v nejrůznějších kontextech. Pro nás zjevně bude významný *pojem identity v psychologii*, v níž se soudobé pojetí kloní k jednotě vnitřního života a vnějšího jednání, nebo je tematizováno jako vytváření souladu ideového sebepojetí s tím, co prakticky konáme.

[15] Ideál bratrství lidstvo nikdy nevzalo vážně na vědomí; zdá se, že tento ideál je možno realizovat pouze v malých společenstvích – a to ještě, jak upozornil S. Freud, za tu cenu, že jako předmět agrese jsou vybráni lidé vně těchto společenství.

V zásadě se v psychologii můžeme setkat s odlišnými koncepty identity. Identita může být termín pro pojmenování či charakteristiku osoby, která má svou *totožnost, prožitek kontinuity životního příběhu*. V dalším významu může zahrnovat řadu charakteristických rysů osobnosti, které si pěstuje a jejichž uplatnění jedinci zajišťuje uznání a úctu druhých osob; identitu tím pádem může člověk pojímat jako *kultivaci těch vlastností, na které je hrdý, opírá o ně své vlastní pojetí cti či lidské důstojnosti.*

V objektivizujícím náhledu může psycholog vykládat identitu jako *dosažení vědomí sebe sama a osobní totožnosti*; pojetí identity takto zakládá i *pojetí normality* v psychickém slova smyslu. Ve vývojové psychologii se o procesech utváření či hledání identity hovoří v souvislosti s psychickým zráním. G. W. Allport navazující na ideové dědictví interakcionismu kladoucího důraz na vytváření *zrcadlového já* a *sebe-obrazu*, mluvil o experimentování s maskami, se vzhledem (s účesem, ošacením, líčením), s volbou způsobů trávení volného času, s provozováním zábavy, s výběrem povolání, s vytvářením hodnotových orientací, životních cílů apod. Humanistická psychologie směřovala k pojetí podtrhujícímu to, že *zralá osoba s bohatšími životními zkušenostmi, s odstupem a vyzrálostí v názorech je schopna utvářet vlastní identitu, cílevědomě ji budovat a v případě potřeby vylepšovat či dotvářet*. Identita bývá pojímaná také jako schopnost *rozvíjet vnitřní předpoklady*, „stát se tím, pro co má člověk dispozice a čím vskutku je“, tedy dospět k tomu, že jedinec je sám sebou, pokud je *výsledkem procesu vědomé seberealizace* (Abraham Maslow).

Sociální psychologie přejímá (jak její název napovídá) inspirativní ideje ze sociologie a identita je pojímána jako *snaha o dosažení autenticity*, jejímž opakem je *neautentické bytí*, kdy jedinec buď užívá různé masky, přetvářky a hry, aby nemusel nést tíži odpovědnosti, nebo se předmětem studia stává i to, zda a do jaké míry si je vědom společenských mechanismů zvnitřněných v podobě životních návyků, slohů a výmluv, které jej mohou vést k přijetí neautentických forem komunikace a žití s druhými. Podobně popisoval i zakladatel transakční analýzy E. Berne řadu neautentických her, které lidé nevědomky hrají s druhými, aby se vyhnuli autenticitě, intimitě či otevřenosti apod.

Sociální psycholog zkoumá vazby mezi vnitřním, subjektivním světem jedince a sociální realitou. V případě identity nejen usiluje o výklad prožitku totožnosti, ale usiluje o popis těch charakteristik, které vedou k tomu, že si jedinec nárokuje uznání od druhých lidí nebo od nich vyžaduje úctu. Na tom poté zakládá své pojetí hrdosti, důstojnosti či cti, které jsou sice

osobními prožitky, ale současně jsou podmíněny dobovou kulturou a lokalitou, v níž se život lidí odehrává.

Identita je obecně vyložitelná jako hledaná odpověď na otázku, *kdo jsem* nebo *čím jsem*, což v každodenním životě může být poměrně snadno vyslovitelné určení. Do pojetí identity stále intervenují její klasické verze jakožto *totožnosti, stejnosti, kontinuity v čase*; v přeneseném významu označuje jedinečnou *osobu* čili individualitu. K tomu se postupně přidávají další vazby a složené termíny jako je *národní identita* (jejíž pojetí je poměrně mladé, ale rychle se mění); identita v politickém slova smyslu se používá ve výkladu společenských konfliktů, zvláště mezi mocenskými skupinami, etniky, rasami, třídami apod. Poté co vedle objektivizujících pozitivisticky laděných popisů, společenské vědy akcentují i způsob, jak „vnější realitu" lidé prožívají, jsou studovány procesy identifikace, tedy to, *za co se jedinec považuje*, jak chce být nahlížen druhými. Titul *politika identity* je užíván v souvislosti s odporem proti diskriminaci, v hnutí za lidská práva, při prosazování rovnosti nejrůznějších společenských skupin, v prosazování genderové ideologie apod. V souvislosti s pokusy o integraci evropských států se pořad dne dostává i otázka *evropské identity*.

I když se výraz identita používá ve společenských vědách jako houska na krámě, neznamená to, že je zcela jasný a prostý záhadnosti. Přestože klasická *tajemství v moderně atrofovala z převážné míry na problémy*, identita je stále v jádru čímsi záhadným, a ne zcela uchopitelným. Právě tento moment přitahuje myslitele a filosofy, ale pozitivně smýšlející badatelé tento moment eliminují pomocí operacionálních definic a přístupů. R. Brubacker a T. Cooper při analýze definic identity odlišili „silné" a „slabé" přístupy k identitě. *Silné koncepty* trvají v akceptu na stejnost či kontinuitu osob v čase. Tyto koncepce vycházejí z racionalistického předpokladu, že všichni lidé usilují o dosažení identity, domnívají se, že o ni usilují i skupiny (rasové, etnické, národní apod.). Identitu mohou skupiny dokonce vlastnit, aniž by si ji příliš nebo vůbec uvědomovaly. Některé kolektivní identity mohu být ohraničeny rozdíly mezi „vědomím přináležitosti k my" a „ti druzí".[16]

Tzv. *slabé identity* se mění podle situací, času a míst. Brubacker a Cooper k tomu dodávají, že identity jsou v poslední době popisovány jako nestabilní, nahodilé, roztříštěné, uměle konstruované nebo vzniklé a udržované pomocí konsensu. Tyto pojmy jsou spíše odvozeny z postojů, ale nejsou použitelné k analytickým výkladům. Z tohoto hlediska jsou slabé

[16] Viz k tomu: BRUBAKER Rogers A COOPER, Frederick: Beyond "identity". *Theory and Society* 29 (1):1-47 (2000)

koncepce identity zpochybňovány, protože na nich nelze založit přesnější teoretické analýzy. Proto autoři doporučili namísto pojmu identita hovořit o pojmech *identifikace* a *kategorizace*, nebo užít alternativní termíny *pojetí sebe sama* a *vlastní sociální umisťování.*

Další klasifikace se opírají o vztah mezi vnitřní realitou jedince a vnějším světem a rozlišují osobní a sociální identitu. Do *osobní identity* začleňují sebedefinice, sebe-percepci, sebe-výklady či sebe-zhodnocování; *sociální identita* je popsatelná v termínech příslušnosti či přináležitosti k nějaké společenské kategorii, kohortě či skupině lidí, přičemž tato příslušnost je zpravidla i základem sebeúcty jedince a respektu, který se mu dostává od okolí.

Výzkumy identity jsou poměrně pestré a lze je realizovat mnoha způsoby. Lze se dotazovat, čím se jedinec cítí být? Do jaké míry? Zda a jak je na to hrdý? Jak se to projevuje v jednání respondentů? Samozřejmě, je také třeba zvažovat, že při začleňování jedinců do národnostní či politické identity dochází k řadě kontaminací politickými a dalšími aspekty, které často bývají mimo reflexi výzkumníků.

Při výzkumu osobních identit jsou dotazníky směrovány k tomu, jak jedinci identitě rozumějí. Jsou jim předkládány soubory otázek týkajících se osobních konstrukcí či pojetí identity nebo jsou koncipovány dotazníky na hodnotové orientace či morální přesvědčení. Ve výzkumech bývají rovněž tematizovány otázky smyslu a významu konání jedince, jeho vztahy k ostatním lidem a skupinám lidí, jaký význam připisuje své pozici ve společnosti apod. Je přitom stále poměrně obtížné nastavit smysluplné otázky při výzkumu, jak lidé rozumějí tomu, co se výrazem identita označuje. Je-li v západní společnosti na jedince vykonáván určitý společenský tlak, například na to, aby byli v životě úspěšní, lze se setkat i s tím, že jedinci jsou nuceni mít a kultivovat svou vlastní identitu určitým specifickým způsobem, což bývá označováno jako jednání pod vlivem „společenských nebo kulturních imperativů“.

Pokud se výraz identita přenáší do věd o člověku i v tom významu, že představuje *totožnost v čase*, pak tento koncept vychází z předpokladu, že většina lidí má zajištěnu identitu vědomím já. Podmínkou této identity je, že nedojde k takovému rozpadu osobnosti, který může znamenat štěpení vědomí, ztrátu paměti apod. Jednou ze záhad našeho života je *vědomí kontinuity já od dětství až do vysokého stáří.* Jedinec si uvědomuje, že má svou minulost, jedinečnou životní dráhu plnou zážitků a emocí, fantazií a snů, splněných a nesplněných tužeb, učinil řadu gest, pronesl mnoho slov a vykonal řadu skutků, které tvoří jeho osobní historii a způsob reagování na svět a na druhé lidi. Veškerá gesta, slova a činy procházejí nejen vývojem a proměnami, ale současně na sebe navazují. Kontinuita „já“ v proměnlivých

situacích a v procesu růstu osobnosti je velkým a dosud nerozlousknutým oříškem psychologie.

Pojetí identity v psychologii se ubírá více směry, jedno z pojetí směřuje k tomu, že jedinec je podle definice tím, čím je. Ale tradičními otázkami ve filosofii jsou: „čím jsem?“, „kdo jsem?“, „k čemu a kam spěji?“ apod., které I. Kant překlopil do tří otázek: „v co mohu věřit?“, „co mám dělat?“, „v co mohu doufat?“ A poté konstatoval, že souhrn těchto tří otázek tvoří dohromady jedinou centrální otázku: „co je člověk“? Protože nejme schopni definovat co nebo čím člověk je, točíme se v humanitních vědách v bludném kruhu, užíváme intuitivní terminologii, kterou často kombinujeme s prostým nevěděním. Tento předslov naznačuje, že identita já v psychologii je zřejmě daleko méně uchopitelná, než například identita já definovaná pomocí příslušenství k sociální skupině.[17] Je zajímavé, že se v této souvislosti objevuje i novotvar *sebe-identita*, což má zřejmě vyjadřovat něco jako sebepojetí; z hlediska jedince jde o pleonasmus, protože z našeho vnitřního pohledu identita nás samotných je vždy současně identitou sebe sama. Čili výraz sebe-identita zřejmě chce položit akcent na vnitřní prožitek vlastní existence na rozdíl od identity, kterou nám připisují nebo dokonce vnucují druzí.

Další pojetí v psychologii klade *důraz na vnitřní svět jedince*, identita je definována jako prožívání toho, čím se jedinec stává díky vlastní *autenticitě, jedinečnosti a konzistentnosti jednání v rozdílných časech a prostorech*. K tomu se přidává důležitý dodatek týkající se spíše vnějšího určení, že identita je vždy určena a zarámována vybraným sociálním a kulturním kontextem, ať již jde o reálný výkladový rámec, nebo o umělou entitu.

Mezi vlivné teorie identity v psychologii patří koncept Erika Eriksona, který vyšel z psychoanalýzy, ale položil akcent na vývojové pojetí opřené o identifikace s významnými motivy z dětství; v současné identifikaci je zdůrazněno řešení aktuálních životních závazků. Na tomto základě definoval *ego identitu* jako mechanismus psychiky umožňující růst jistoty, že máme schopnost udržovat vlastní vnitřní jednotu v pokračování kontinuity ego. Vedle toho popsal *self identitu*, která patří do oblasti sebepercepce. Erikson následně v souvislosti s úvahami o identitě rozpracoval svou známou teorii vývojových úkolů. Jejich řešení a zvládání určuje možnosti, limity, ale i problémy dalšího vývoje při vyrovnávání se s jednotlivými životními etapami.

[17] Ale to je již téma spíše pro sociologa.

Vývojová psychologie má tendenci považovat vývoj identity za skokový proces, neboť ontogenetické problémy, které přináší zrání osobnosti v období adolescence, nutí jedince v tomto čase hledání, nadějí a prohlubující se nejistoty řešit intenzivně otázky sebepojetí, dalších životních možností a perspektiv. V adolescenci se předchozí živelné osvojování prvků identity díky konfliktům a konfúzím (zmatením) v osobnosti stává vědomou – a toto období si vysloužilo přízvisko *krize identity*. Je ovšem otázkou, „co je to – krize?" Dřívější pojetí vedlo k náhledu, že krize představuje stav ohrožení jedince. Dnes se klade důraz spíše na možnosti a šance, které se objevují v souvislosti s tím, že je jedinec nucen věnovat čas a úsilí hodnocení a přehodnocení vlastního života; v časech životních krizí dostává jedinečné šance na změny, které jej mohou významně obohatit.[18]

V Eriksonově vývojovém konceptu formování *ego identity* jsou významné čtyři aspekty, kterými jsou a) krize identity, b) moratorium, c) soupeření mezi egem a superegem o to, které se ujme vlády v osobnosti, d) dosažení hodnotové orientace. Moratorium, které sociologové označují někdy jako institucionální vakuum, je společensky nenormovaný a neregulovaný prostor, který umožňuje řešit řadu procesů zrání, ale také dotvářet vlastní identitu, a to v období, kdy lze experimentovat nezávazně s rolemi dospělých.

Adolescence bývá charakterizována jako *období moratoria rolí*. I když jde o životní etapu, které chybí institucionální zakotvení; moratorium znamená možnost zvažovat budoucí role, představovat si je, pohrávat si s nimi ve fantaziích a napodobovat je, ale zatím stále ještě bez plné závaznosti. Experimentace s rolemi dospělého je součást přípravy na budoucí život a přejímání složitých společenských závazků spjatých s vrůstáním do rolí. V období adolescence gradují zvláště podle Eriksona konflikty *ego a superego* poměrně dramaticky a existuje poučka, která říká, že *čím jsou jejich střety těžší, tím komplikovanější bude hledání vlastní identity.* V současnosti existuje snaha o socializaci prostřednictvím adaptace na stávající společenské poměry, citován bývá Freudův výrok: kde je *id*, tam je i *ego*. A je preferováno to, aby ego nezakrnělo, ale naopak se dokázalo v životě jedince prosadit. Vítězství principu reality znamená, že ve společnosti ubývá romantické ladění a románový typ pošetilého snílka Jana Radkina[19] se v průběhu dvacátého století prostě a jednoduše vypařil

[18] Zdá se, že krize jedince je takovou šancí; otázkou je, zda větší společenské útvary – organizace, státy či širší společenství států jsou schopny ze svých krizí vytěžit jakékoliv smysluplná poučení a otevřít si nové a vhodnější možnosti vlastního vývoje. Například v okamžiku, kdy se Evropské unie zoufale snaží se vyhnout debatě o brexitu a nechce hledat seriózně jeho příčiny, je zřejmé, že si „spěchem" s praktickým řešením (maskujícím hlavně hlubší diskusi o tom, co tedy vlastně bude dál ve vztazích těch, kdo setrvají a kdo odejdou), připravuje vhodnou půdu pro svůj vlastní rozklad.

[19] Hlavní hrdina románu *Měsíc nad řekou*.

z veřejného dění spolu s nástupem pragmatičtějších, brutálnějších, ale i realističtějších postojů k životu.

V psychologii jsme také svědky procesů, kdy se zadními vrátky prostřednictvím zdánlivě hodnotově neutrálních soudů vkrádají morální a etické principy. Na základě vztahu k hodnotám lze nalézt vývojové klasifikace, které na základě hodnotových orientací jedince, rozlišují 1) p*remorální stádium,* které v dětském věku znamená spontánní a často nepříliš regulovanou asimilaci protikladných vzorů a zdrojů autority; 2) i*deologické stádium* nastupující v adolescenci, v jehož průběhu se jedinec snaží asimilovat různé vzory a ideály, které povedou v dalším životě jeho jednání; z jednání druhých asimiluje vybrané prvky, podle nichž se orientuje ve společenské realitě; rozhoduje se, podle jakých hodnot a kritérií posuzovat vlastní činy a jednání druhých. 3) *etické stádium* nastupuje v okamžiku, kdy si jedince začne uvědomovat, že to bude on sám, kdo ponese životem svůj díl společenské odpovědnosti a důsledky svých vlastních činů. Podle Lawrence Kohlberga je otázkou, do jaké míry je jedinec schopen zvažovat relativitu a odpovědnost v oblasti obecné etiky; a podle toho jej lze situovat na žebříčku morálního vývoje.

O korekci teorie identity Erika Eriksona se pokusil i kanadský vývojový psycholog James E. Marcia, který rozlišuje: [20] a) *stádium krize identity* (čas zkoumání, hledání a rozhodování se o společenských závazcích a závazcích vůči sobě samému za účelem udržení pocitu životní stability a tím pádem i identity); b) *přijetí závazku* (commitment), který znamená volbu a dosažení stabilních hodnot a přesvědčení v jednotlivých oblastech života (například celoživotní závazek k profesi kněze, učitele, lékaře, sociálního pracovníka, terapeuta apod.). Z hlediska probíhající životní krize a možnosti přijetí závazku jsou rozlišovány čtyři možné stavy: [21] 1) *dosažení identity* (achievement), kdy jedinec dopěl po období hledání a krizových

[20] Zamyšlení nad touto klasifikací naznačuje, že hledání identity jakožto umělého konstruktu je do značné míry výsledkem klasifikací, kategorizací a diferenciací rolí pracovních možností v novověké společnosti. Jedinec usilující o identitu se de facto ztotožnil se způsobem náhledu na proces společenské diferenciace a snaží se v něm pomocí dobového pojmového aparátu nalézt a definovat své místo, smysl života či zformulovat osobní cíle. V procesu hledání identity lze studovat procesy, v jejich průběhu jedinec vědomě nebo nevědomě akceptuje skutečnost, že osobnost člověka je průsečíkem či determinantem společenských vlivů. Jednou ze součástí socializace jakožto adaptace na společnost je dnes hledání identity, otázkou však je, k čemu a zda je to vůbec dobré; nebo lépe, nabízí se tu hypotéza, zda nakonec hledání identity prostě a jednoduše nepatří k vhodným adaptačním mechanismům.

[21] Marcia zkoumal identitu a rozvinul metodu polostrukturovaného rozhovoru pro psychologický výzkum identity, s jejíž pomocí zkoumá rozsah aktivit při hledání vlastní identity a jeho angažování v různých oblastech života. Získaná data se vyhodnocují podle manuálu, který zpracoval se svými kolegy. Vyhodnocení může poskytnou následující výsledky, resp. odlišit:

- uzavření (foresclure), tedy stav, kdy jedinec pojme své pojetí společenských závazků bez zkoumání možných alternativ, s čímž se lze setkat především u těch, kteří převzali ideje a přesvědčení svých rodičů. Převzetí identity křesťana, metodisty, zemědělce, demokrata či republikána proběhne v rámci rodinné tradice, a to bez hlubšího promýšlení závazků, které z této identity vyplývají. Dospívající v zásadě mohou svou totožnost formovat

prožitků ke stabilnějšímu systému hodnot; 2) *moratorium* – tedy období, kdy jedinec stále ještě hledá možné varianty, ale nemá zpracovány pevnější závazky plynoucí z identity, 3) *předčasné uzavření* (foreclure) kdy jedinec prostě převzal soubory hodnot od významných osob (rodičů apod.), aniž by byl nucen projít výraznější krizí, 4) *difúzní stav*, kterým se vyznačuje jedinec bez stabilního systému závazků, nehledající a nezkoumající hodnotové systému a neusilující o nalezení identity. Za běžný se považuje vývoj ve fázích: a) *difúzní stav*; 2) *předčasné uzavření* přijetím (interiorizací) vnějších nařízení a příkazů; 3) *moratorium rolí* a prožitek životních komplikací s následným řešením krize identity, 4) završení vývojové krize v *dosažení identity*.

Longitudiální studie dokazují možnost změny již dosažené identity i v dospělosti. Pojetí vlastní identity tvoří východisko pro sociální jednání. V této souvislosti sociologizující sociální psycholog Sheldon Stryker, vycházející z interakcionistických teorií, pojímal *role jako dosažené identity* v celkové diferencované společenské struktuře dosažitelných rolí. Vzhledem k tomu, že jedinec je nucen se angažovat v celé řadě odlišných rolí, S. Stryker považovat Self za víceaspektové (multifaceted) a vícevrstvé (multilayered) hierarchické uspořádání identit, které rozdělil na dvě skupiny: a) *výrazné*, v nichž není brán větší ohled na prožívání, b) *významné*, v nichž se prožívání bere v potaz.

Výrazné identity Stryker definoval operacionálně, a tvrdil, že jedinci pomáhají udržovat rovnováhu v konání. Jsou-li charakteristiky osobnosti definovány v behaviorálních termínech jako reakce na podněty, pak výrazné identity jsou ty, u nichž existuje vysoká míra pravděpodobnosti jejich uvedení do chodu v celé řadě rozličných situací. Tyto výrazné identity mají nízký práh vyvolávání, což vede k tomu, že se mohou projevovat i neadekvátně vůči podnětům. Např.: výrazná identita terapeuta může vést k tomu, že o problematice terapie bude vykládat i ve zcela neodpovídajících situacích, kdy je to nejen nevhodné, ale přítomné to nezajímá a chtějí se zabývat něčím zcela jiným apod. Nebo osoba závislá na opiátech či

---

dobrovolně nebo pod nátlakem. O tzv. *negativní identitě* lze uvažovat v případě, že jedinec přijme nějakou identitu, která je v přímé opozici vůči vnucované identitě.

- *difusní identita*, je označení pro situaci, kdy dospívající není schopen zvládnout vývojové nároky a zdrží se zkoumání nebo přijetí závazků; setrvá v amorfním stádiu difuze (rozptýlené) identity, což jej může přivést až ke společenské izolaci. Jedná se vlastně o nejméně vyzrálé pojetí identity, kdy jedinec nezkoumá své možnosti a závazky; nemusí projít krizí identity a nemusí pociťovat ani větší úzkost. Při přechodu do moratoria se mohou ukazovat známky duševních poruch (schizofrenie apod..) nebo jedinec skončí u přijetí negativní a sebezničující rolové identity.
- *moratorium identity* označuje stav jednotlivců, kteří se ocitli v životní krizi, chybí jim jasně definované závazky nebo je zcela postrádají, ale v průběhu vývojové životní krize aktivně zkoumají možné životní alternativy. Protože svět je čím dál obtížněji předvídatelný, mohou zvláště studující procházet složitými zápasy při hledání identity; v postmoderní společnosti tento jev Gail Sheehy označil jako „prozatímní dospělost“.
- *dosažení identity* nastává poté, co přes období moratoria rolí a krizové stádium jedinec dospěje až k vnitřní identitě, která je provázena tvorbou sebepojetí a formulováním sebedefinic.

alkoholu, která zpravidla disponuje tklivým příběhem o tom, proč je nešťastná, tento příběh sděluje a vyžaduje empatii i od lidí i v okamžicích, kdy nelze počítat s jakýmikoliv jejich sympatiemi. Tzv. *„nevýrazné identity“* jsou aktivovány jen zřídka, lze u nich konstatovat vysoký práh vyvolání. Pod termínem *význam identity* je uvažován rozsah, v němž identita v roli odpovídá ideálnímu já. Například: jak je pro terapeuta důležité, že může vykonávat profesi terapeuta, nebo pro otce, že zastává roli otce. Čím víc se prožívání rolové identity přibližuje k *já*, tím je role významnější. *Extenzita identity* označuje počet mezilidských vztahů provázaných s rolovou identitou. Identifikace s rolí umožňuje ztotožnění se širokým navazováním kontaktů s lidmi; *intenzita identity* značí hloubku, blízkost a kvalitu vztahů spojených s rolovou identitou. I v hraní rolí člověk usiluje o intenzitu, hloubku či žádoucí intimitu.[22]

Jedinec a jeho identita v průsečíku věd o člověku

Vyjdeme-li za hranice psychologických věd, lze identitu pojímat v řadě verzí. Časté je pojetí identity, které u jedince zdůrazňuje vztah k systému hodnot. Identita nejen evokuje prožitek souladu či totožnosti se sebou samým, ale její významnou součástí je osobitý hodnotový rejstřík, přesněji soubor hodnot, které jedinec vyznává a o něž opírá představu *smyslu svého života*. Identita svazující hodnoty jedince s otázkami životních cílů a smyslu se tak *de facto* opírá o světový názor nebo vybudovanou osobní ideologii.

Sociologizující koncepce podtrhují procesy vrůstání do rolí a identifikace s mnoha životními rolemi, zvláště s tzv. klíčovými rolemi, podle nichž je jedinec posuzován a přijímán okolím. Svět rolí označovaný Peterem I. Bergerem za svět „dobrovolného sebeklamu“ vytváří soubor „sociálních já“ podle členských či referenčních skupin, tedy těch, které jsou pro jedince významné a záleží mu na nich. Je věcí přístupu, zda budou více zdůrazněny faktory prožívání členské příslušnosti, nebo uplatněno „objektivizující“ hledisko, které usiluje o třídění a klasifikaci identit daných člověku zrozením (pohlaví, etnická či rasová příslušnost), nebo jsou získané v průběhu života prostřednictvím vlastní volby, jako je například volba náboženství, politické příslušnosti, kariérního růstu či životního partnera.

Na pomezí sociologie a sociální psychologie je jedinec pojímán také jako *hráč rolí*, jeho jednání je popisováno v divadelních metaforách. Nejen kritik nedomyšlených konceptů

[22] Celá terminologie, která se postupně nabaluje na rolovou identitu, sugeruje dojem, že tato identita je pro jedince čímsi klíčovým, významným, bez čeho se neobejde; dokonce, že pojetím rolového jednání postihujeme podstatu jedince jako takového, což se ukázalo jako pouhá sociologická fikce (srv. k tomu například kritika konceptu rolového jednání ve slavné a dnes již klasické studii *Homo sociologicus* u R. Dahrendorfa). Rozštěpení člověka na lidskou osobnost na jedné straně a hráče rolí na straně druhé zřejmě jako první popsal již J.-J. Rousseau v úvodu slavného románu *Emil čili o vychování.*

rolového jednání Ralph Dahrendorf, ale zvláště Erving Goffman popisoval potřebu sebeprezentace self v každodenním jednání na veřejnosti. Z toho následně byla kladena řada otázek po možné autenticitě v sebeprezentaci, či o oddělení jeviště a zákulisí lidského jednání u profesionálů apod. Tzv. „*dramaturgický interakcionismus*“ popisuje pomocí duchaplných metafor výrazové (expresívní) schopnosti lidí, jejichž prostřednictvím se jedinci pokoušejí ovlivňovat druhé. Lidé definují situace, v nichž se ve společenství spolu s druhými ocitají a plánují vlastní chování na základě dojmů o druhých. V jednání je neustále řešen dramaturgický problém, opírající se o otázku, *jak sehrát sebe sama, abych vyvolal ten dojem, který chci v druhých vyvolat.* V následném jednání jedinci kontrolují, zda vyvolávají dojmy a přesvědčení, které chtěli o sobě v okolí vzbudit. Přesvědčivost hereckého výkonu následně ovlivňuje to, jaké vlastnosti dané osobě přisoudí ostatní a také to, do jaké míry vybrané vlastnosti přisoudí sebeprezentující se jedinec sobě samému.

Ve *filozofické antropologii* je pojetí identity provázáno s koncepcí "života v pravdě"; důraz je kladen na integraci já a přijatých rolí, nebo je užita klasická terminologie o vazbě mezi podstatou osobnosti a její společenskou „maskou“ (Carl Gustav Jung). Filosofická antropologie klade otázku po určení člověka a jeho možném odlišení od ostatních tvorů; hledá jeho specifické a nezaměnitelné rysy, zamýšlí se i nad lidskou identitou. Samotná antropologie má vážné problémy s vymezením svého vědního profilu a termín „lidská identita“ je pro ni *pracovní* na rozdíl od identity předmětů, rostlin či zvířat – a cokoliv jiného než symbolický charakter je obtížné si pod tímto termínem představit.
V souvislosti s procesy evropské integrace, ale i možné dezintegrace některých společenských útvarů studuje *politologie* aktuálnost či postupnou atrofii národních, společenských, kolektivních či sociálních identit. Zajímavá jsou kritéria, podle nichž se posuzuje, kdo ještě patří jako plnohodnotný člen do nějakého společenství a kdo již nikoliv, co jsou společné cíle a konsensus, které mají značný vliv na kohezi, ale i identifikaci jednotlivých členů s nějakou skupinou. Ve skupinových identitách se ukazuje jako důležité důkladnější studium možností a mezí v přijetí společných motivů činnosti, hodnot a ideálů, kolektivních aspirací, ale i specifických forem historické odpovědnosti odvozené ze skupinové ideologie. Obtíže s přijetím osobní identity mohou být například kompenzovány dobrovolnou identifikací s vyšším celkem; jedinec může volit přináležitost ke státu, vlasti, národu, regionu, obci, k určité politické ideologii, k náboženské víře, k etnickému nebo jazykovému společenství, vrůst do zvolené společenské skupiny, volit profesní kariéru (commitment).

Uvedené koncepty ukazují, že je možné odlišovat *osobní* (individuální, personální) a *skupinovou* (sociální) identitu. *Osobní identita* obsahuje jak víru ve vlastní jedinečný osud, tak mínění o vlastních schopnostech, dovednostech, znalostech, hodnotách, přesvědčeních či poslání. *Sociální identita* je výsledkem interakce jedince se skupinami a je odvozena od významů, které členským (či referenčním) skupinám jedinec připisuje. Potřeba někam patřit, zakotvit ve společenských vztazích a vazbách je pro většinu lidí významná; člověk má snahu vytvořit si a udržovat vyšší sebehodnocení jakožto jedince, ale i členských skupin; za tímto účelem jak některé charakteristiky sebe sama, ale i vlastních skupin idealizuje; *jistá míra idealizace je zpravidla netematizovanou, ale důležitou součástí většiny identit.*

Idealizace sebe sama a svých skupin podtrhující auto-pozitivní náhledy na společenskou identitu mohou být komplementárně doplňovány *snižováním významu druhých lidí, napadáním jiných než členských skupin, vytvářením různých forem řevnivosti a snižováním významu či morálního profilu protivníků.* Zvláště v problémových situacích, kdy se zdá být identita ohrožena, *je možné vylepšovat osobní sebeobraz (self-image)* či pozitivní obraz společenské skupiny *pomocí předsudků nebo tvrdých a nevybíravých diskriminačních praktik.* Ty mají prostřednictvím snižování protivníků posilovat *falešnou pozitivní sociální identitu.* To jsou procesy, které teď například pod heslem „ohrožení křesťanské identity“ můžeme studovat v celé Evropské unii, včetně paradoxu, jak otřes křesťanské identity prožívají a artikulují zarytí ateisté.

Etnolingvisté považují jazyk stále za významnou komponentu skupinové identity, navazují na romantické a dnes již překonané pojetí národa jakožto jazykového společenství, modernizují myšlenku jazykové spřízněnosti a sounáležitosti zdůrazňováním dynamické vazby mezi jazykem, identifikací jedince s jazykovým společenstvím a jeho identitou. Pro zvýšení či vylepšení sebehodnocení mohou příslušníci jazykových skupin užívat srovnávání odlišných skupin, usilovat o postup do vyšších jazykových společenství (jazyk sociálně slabých a jazyk vrstev obyvatel s vyšším vzděláním).

Etogenetika na základě konstruktivistických teorií studuje systémy přesvědčení, nebo způsoby, jimiž lidé připisují v každodenním životě významy svému jednání. Právě v rámci těchto procesů jedinci konstruují své identity. Jelikož identita je výsledkem procesu identifikace se skupinami, v nichž byl jedinec socializován, je možné ze studia skupinových interakcí vyložit význam a pravidla, která lidé akceptují v každodenním styku.

V sociální psychologii je rozšířena *Kellyho teorie osobních konstruktů*, která vychází z racionalistického předpokladu, že každý jedinec soustavně interpretuje a reinterpretuje

společenské prostředí, v němž se nachází. Aby pochopili svět, ale i sebe samotné vytvářejí si jedinci kognitivní obrazy (kategorizace společenské reality, kognitivní mapy, struktury, životní scénáře). To, co je ve výkladech označováno nebo považováno za realitu, je závislé na reprezentacích této reality a jejich výkladech. Nejrůznější interpretace umožňují konstrukce světa svébytnými způsoby, které se liší v jednotlivých lidských společenstvích. Kognitivní struktury a šablony, které jsou výsledkem poznávání, vytvářejí předpoklady pro porozumění a výkladu světa, do něhož jedinec situuje, a v jehož „rámci" konstruuje své vlastní identity. V *konstruktivismu* je osobnost pojímána jako souhrn řady konstruktů, jejichž prizmatem lidé nahlížejí na svět, na sebe samotné a na druhé.

Konstruktivistické teorie vycházejí z filosofického předpokladu, že jedinec je socializován společenstvím, z něhož přejímá pojetí světa, na druhé straně je spoluautorem (konstruktérem) a spolutvůrcem poznávacích aktivit, jejich předpoklady a meze jsou dány naším vědomým přístupem k poznávaným objektům.

Konstruktivisté Peter I. Berger a Thomas Luckman považují identitu za klíčový prvek subjektivní reality. Mezi ní a sociální realitou existuje u jedince dialektický vztah. Identita je tvořena v průběhu sociálních procesů a je udržována, obměňována, čas od času i přebudována sociálními vztahy. Specifické historické sociální struktury vedou ke vzniku určitých *typů identit*, které jsou u jednotlivců dobře rozpoznatelné. Američan má jinou identitu než Francouz nebo Japonec, lékař má jinou identitu než bezdomovec. Na typizacích tohoto druhu závisí orientace a každodenní jednání lidí. Berger a Luckman tvrdí, že "typy identit jsou v každodenním životě pozorovatelné,"[23] lze si je ověřit nebo případně i popřít i v běžném uvažování, což se neděje na základě vědeckých metod.[24] V principu je identita výsledkem vztahů mezi jedincem a společností a *typy identit jsou sociálními produkty* a představují relativní stabilní prvky v sociální struktuře. Tyto identity mají hlubší kořeny ve výkladu reality, mají svou symbolickou stránku a jsou srozumitelné, pokud jsou situovány do nějakého sociálního světa. *Veškeré úvahy o identitě, podtrhují autoři, „musejí být vedeny v rámci teoretických výkladů, do nichž jsou identita či typy identit zasazeny.*"[25]

Jednotlivé vědní obory při výkladu identity jsou nuceny vycházet z určitého konceptu reality, na níž jsou založeny. Psychiatr může zkoumat „orientaci na realitu" a pokusit se určit diagnózu jedince, u něhož toto zaměření zkoumal. U jedince, který neví, který je den, měsíc či

[23] BERGER, Peter, I. - LUCKMAN, Thomas: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění.* Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, s. 171.
[24] „Puritán o sobě věděl, že je puritán, a byl bez velkého uvažování za puritána pokládán ostatními…". Tamtéž.
[25] Tamtéž, s. 172.

rok, možná také hovoří s duchy nebo se skřítky, asi nebude vše zcela v pořádku. Sociolog tato zkoumání doplňuje otázkou, kterou realitu má pacient na mysli. Právě při přechodech z jednoho kulturního kontextu do jiného se diagnóza může změnit (je rozdíl, zda hovořící s duchy přichází z prostředí velkoměstské univerzity nebo z Haity). Pro výklad identity je tedy nutné zkoumat vazby mezi psychologickou teorií a prvky subjektivní reality. Ty je třeba definovat a vyložit. Specifické na tomto postupu je to, že psychologie se zabývá těmi rovinami reality, které díky emotivnímu působení mají pro každého jedince „největší a nejtrvalejší subjektivní důležitost.“[26]

Psychologické teorie jsou čím dál složitější a komplikovanější, ale zpětně intervenují do každodenních životů a předkládají výkladová schémata pro zvládnutí problematických případů; pomáhají obnovovat a udržovat identity. Berger a Luckman varují před tím, aby nedošlo k neadekvátnímu užití psychologického výkladu na konkrétní případy, protože je třeba brát v úvahu společenské kontexty: „Venkované z Haity jsou posedlí zlými duchy a newyorští intelektuálové jsou neurotičtí.“[27] To znamená, že jak posedlost u jedněch, tak neuróza u druhých jsou základními prvky jak subjektivní, tak objektivní reality. Pokud jsou psychologické teorie přiměřené, lze si je lehce ověřit. Platí, že pokud jsou užity přiměřené psychologické teorie, mohou se stát realitou, stanou se součástí definic reality, spoluvytvářejí ji původně jako ostatní teorie, ale jsou výraznější, neboť *psychologické teorie jsou svázány s vnitřní realito*u, což usnadňuje jejich interiorizaci. Z tohoto hlediska psychologické teorie mají výrazný dopad i v procesech socializace. Platí, že čím pevnější místo bude psychologie mít ve společnosti, tím se bude zvyšovat frekvence jevů, k jejichž výkladu je používána.[28]

Mezi první psychologické výzkumníky v oblasti konstruktivismu je zařazován již zmíněný George Kelly, který podtrhl, že všichni lidé se chovají jako výzkumníci, kteří neustále interpretují a reinterpretují své okolí a životní podmínky. Tvoří si mentální mapy, které jim umožnují orientaci a pochopení okolního světa, sebe samých a druhých lidí. Jako kognitivisticky orientovaný psycholog tvrdil, že člověk na svět pohlíží skrze určité vzorce

[26] Tamtéž, s. 173
[27] Tamtéž, s. 174.
[28] Berger a Luckman položili i otázku, proč v průběhu dějin jsou psychologické teorie nahrazovány jinými a domnívají se, že tyto situaci nastávají v okamžiku, kdy se realita stane problematickou. To naznačuje vazbu psychologie k sociologii, neboť změny v sociální struktuře společnosti mohou vést ke změnám v psychologickém pojetí reality. To je situace, kdy starší psychologie již ztratí schopnost vyložit nové empirické jevy a události. Lidský organismus sice určuje hranice společensky možného, ale existuje i záměrná ideologická manipulace s identitami, které jsou prováděny těmi, kdo sledují politické cíle. (srv. Berger a Luckman, tamtéž, s. 179. -180.)

nebo vzory, které si vytvořil a zkouší s nimi poměřovat skutečnost, experimentuje s nimi při zkoumání otázky, jak je utvářen svět. Tyto vzory následně označují jako *konstrukce vzorců* důležitých pro třídění či klasifikaci jevů, lidí a událostí. Konstrukce tak se dostala u Kellyho do středu jeho teorie, považoval za ni způsob výkladu světa, resp. koncept, užitý osobou ke kategorizování událostí a k řízení chování. Právě v tomto bodě je možné označit základní předpoklad celé koncepce, tvrdící, že každý člověk je vědec či badatel, což znamená, že hledá porozumění, předvídání a kontrolu událostí. Každý jedinec hledá podobným způsobem konstrukty, které mu pomohou učinit svět srozumitelnější a předvídatelnější. Podle této teorie lidé neposilují tolik své jednání, či jim nejde bazálně o snížení úzkosti, ale místo toho je v centru jejich zájmů a snah „potvrzování vlastního systému konstruktů". Inspirace z fenomenologie je patrná tam, kde Kelly konstatuje, že podmínky mají pro jedince smysl pouze tehdy, když jsou jím konstruovány. Z toho následně razí teoretický postulát, že „naše očekávání řídí naše chování", neboť jedinec anticipuje události a podle toho se rozhoduje a jedná. Konstrukty nám v jednání umožňují vytvářet základní klasifikace podobností a diferencí mezi lidmi, objekty nebo událostmi; každý člověk má vyvinutý konečný soubor konstruktů. Přestože některé konstrukce světa jsou nekonzistentní s jinými, existují obecný trend v osobnosti uvádět vlastní vnitřní konstrukty postupně do konzistentních vazeb a vztahů.

Podle Kellyho osobní konstrukty nejsou nikdy zcela identické s konstrukty dalších osob; platí, že jsou-li jim podobné, bude jejich jednání také vykazovat podobné charakteristiky. Porozumět druhému člověka znamená v první řadě porozumět jeho konstruktům, podle čehož se dá odhadnout, zda druzí lidé budou schopni a ochotni jednat vůči okolí adekvátně. Když Kelly promýšlel otázky „lidské přirozenosti", nabyl dojmu, že lidé se poměrně zásadně liší v počtech vytvořených konstruktů, o něž se opírají při výkladu jednání druhých lidí. Takové konstrukty, které umožňují druhému přilepit etiketu „dobrého" nebo „zlého" jedince poměrně zásadně zjednodušují představu o přirozenosti druhých osob. Existují lidé, kteří užívají desítky nebo dokonce stovky konstruktů k popisu a výkladu jednání druhých.

Kelly posléze vyvíjel i *test repertoáru rolových konstruktů* (Roled Construct Repertory Test; zkráceně Rep Test). V testu je předložen seznam rolí (self, manžel, šéf, osoba, kterou nemám rád, přítel atd.) a jedinec je vyzván, aby pojmenoval způsoby, v čem se dva jedinci v uvedených rolích podobají a v čem se liší od nějaké třetí osoby. Tento proces byl vícekrát opakován pro rozlišení kombinací rolí a pro rysy, které subjekt často uváděl – a ty byly považovány za osobité konstrukty respondentů. Vace a Vace vyvinuli i variantu tohoto testu

pro děti. Kellyho Rep Test posléze užívalo mnoho výzkumníků,[29] protože je zaujala významná proměnná, kterou je „kognitivní komplexita“ či „kapacita konstruování sociálního jednání multidimenzionálními způsoby“.[30] Zdá se také, že pokud jedinec zjednodušuje charakteristiky druhých osob, provádí rozsáhlé diskriminace mezi konstruovanými dimenzemi lidského jednání. V politice jsme například velice často svědky toho, že lidé o správcích veřejného života hovoří jako o „dobrých“ nebo „špatných“ lidech.[31]

Na konstruktivistické a etogenetické teorie navazovala i foucaltovská teorie diskursů, které znamenají různé podoby promluv, ale současně je možné je považovat za síly, které nám vtiskují určité pojetí světa a života. V dobových diskursech pojmenováváme mocenské struktury, stáváme se jejich součástí a akceptujeme pravidla meziosobního styku a společenské koordinace. Prostřednictvím diskursů se orientujeme v systému hry světel, pohledů a gest, vytváříme si nejen náhledy na svět, ale společenské diskursy jsou základem *biomoci*, tedy ovládání lidí a jejich životních pohybů ve společenském prostoru.

Namísto závěru…

Zkoumání konceptů identit může, a nakonec zřejmě bude pokračovat ještě dlouhá leta. Protože jde svého druhu o konstrukty, jejichž kořeny leží v dávné minulosti, jsme při vytváření identit v rozporuplné situaci. V jádru veškerých identit leží řada neprojasněných aspektů. Například se zdá, že hledání identit lze přirovnat k hledání sv. grálu. Mýtus vyprávěl o tom, že v dávných časech, kdy se hroutil svět, a království upadalo, mělo jej nalezení svatého grálu zachránit. Pověst uvádí příběh o tom, že rytíři, kteří se jej vyrazili hledat, postupně umírali na dlouhé cestě. Až nakonec jeden z nejslabších a nejméně významných, leč neúnavných, grál nalezl a přinesl jej slábnoucímu a umírajícímu králi. V ten okamžik se celá země zazelenala, ožila a celá rozkvetla. Chřadnoucí král se uzdraví jako švihnutím kouzelným

[29] Jejich seznam se poprvé pokusil sestavit Bannister již v r. 1970.

[30] (srv. Bieri, Atkins, Briar, Leaman, Miller a Tripolli a mnozí další.)

[31] Na Kellyho bádání navázal C. O Harvey a jeho spolupracovníci (Greaves, Hunt, Schroeder, Ware, Keats) s konceptuálním systémem, kterého zaujala otázka komplexity domněnek o lidské přirozenosti, zaměřil se proces formování úsudků a na jejich změny, poté co jedinec spolu s věkem nabývá životní zkušenosti. Harvey předložil k bádání návrh klasifikace čtyř druhů systému odlišujících se jak strukturou, tak obsahy; domníval se, že podle toho, jak jedinec stárne, jeho systém se vyvíjí od konkrétního k abstraktnímu, což se pak následně odrazilo v jeho popisech jednotlivých stupňů. Výzkumníci ověřující následně Harveovy klasifikace poukázali na empirická zjištění potvrzující mínění sociálních psychologů, že lidé s vysokou kognitivní komplexitou se lépe adaptují na každodenní svět, než ti, kdo vidí druhé ve velmi zjednodušených schématech. Osobnosti, které dosáhly na vysoce konkrétní konceptuální systém, mají výrazné sklony: a) být velice extrémní a užívají volby buď – anebo, b) k zaujetí předpojatých rasových postojů, c) spoléhat více na status a moc než na doporučení a informace, pokud mají něco posuzovat, d) projevovat menší schopnost měnit vlastní vzorce jednání a myšlení, e) ke snaze měnit své vzorce jednání a myšlení, zvláště když tlak okolností vyžaduje změnu pravidel, f) k celkově konvenčnějším formám jednání a jsou méně kreativní.

proutkem, povstane a postaví se do čela vojska, které vyrazí do nových bojů: dobývat svět, účastnit se slavných vítězství, vraždit, znásilňovat a prolévat krev. Mýtus o sv. grálu klade věčnou otázku: co udělají lidé, kteří po dobách krizí a úpadku, hledání a zmatků, najednou získají spolu se znovunalezeným božským darem dojem, že nalezli konečně svou pravou identitu stejně tak jako v mýtických dobách rytíři nalezli ztracený svatý grál?

Další důvod mé zášti k nacionálnímu socialismu a k jiným ideologiím je docela obyčejný. Chovám totiž nechuť k zabíjení lidí čistě pro radost, kterou to zabíjení sebou přináší… Ona radost tkví v získávání pseudoidentity skrze uplatňování vlastní moci nejlépe tak, že někoho zabijeme – jde tu o pseudoidentitu, která slouží jako náhražka ztracené lidské totožnosti… VOEGELIN, Eric: Vzpomínka na život a filosofii. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1998, s. 57.

Existují asi dobré důvody, aby se jedinec měl na pozoru před lidmi, kteří se domnívají, že již svou identitu nalezli, protože by taková charakteristika mohla znamenat i to, že máme co do činění s poměrně militantní osobností; která svou „nově nalezenou identitu“ bude používat jako zástěrku k maskování hlubších konfliktů – a proto ji bude bránit až do těch slavných hrdel a statků. Na druhou stranu můžeme zvažovat vlídnější verzi, která naznačuje, že identita může být pojímána jako neustále inovovaný symbol pro odvěké faustovské hledačství člověka, který „bloudí, pokud za čím spěje“. Hledání identity je proces, který navazuje na starý mýtus o Evropě, což byla dcera krále, kterou unesl Zeus – a od té doby je jednou provždy ztracená Evropa po tisíce let hledána. Metaforický řečeno: identitou Evropy je, že neustále hledá své vlastní určení, svou ideu a smysl, ale je asi jejím údělem, že ji již nikdy nenajde, tak jako bratr Kadmos nedokázal nalézt svou zmizelou sestru.

Ale existují ještě některé praktické otázky směřující do žhavé současnosti: má hledání identit nad námi nějakou moc? Jde o rozluštění z jednoho tajemství života, nebo v současnosti jde již jen o technické uchopení a formulaci jedné z možných odpovědí na obecnou otázku „co je člověk?“ Není nakonec dotazování se po tom, co jedinci považují za vlastní identitu cestou k pochopení, jak jedinci nahlížejí na sebe samotné, jaké formy zrcadlení akceptují a na jaké hodnoty či osobní vlastnosti kladnou důraz? Není zjištění toho, jakou identitou a v jakém směru poškozenou lidé disponují, dobrým východiskem pro terapii? Není nakonec nutné komunikovat problémy, které máme se světem s druhými, ale i sami se sebou v nějaké srozumitelné terminologii, v diskursu, který vládne naší době a našim životům?

Možná právě *diskurs o identitě* by mohl vytvářet významnou pomocnou platformu, o níž je možné se opřít jako o vodítko a oporu v poznání sebe i druhých. Ovšem, vždy je vhodné zvažovat dobové společenské a historické kontexty, společenskou realitu na straně jedné a subjektivní konstrukty světa na straně druhé. Neměli bychom zapomínat ani na to, že *verze hledání identity v soudobých společenských vědách jsou vytvářeny v rámci sekularizované verze světa*. Z odlišného zorného úhlu by se celá problematika ukázala, kdyby byla zvažována situace, v níž se člověk v archaickým dobách setkával s transcendentním základem své vlastní existence v náboženských symbolech a v metafyzice platónského ražení, stejně jako v teologických verzích člověka a světa, který nebylo možné myslet bez intervence bohů.

Chotěboř – Praha: květen – listopad 2016