

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

ANTROPOLOGIE INDIVIDUALITY

Vedoucí práce: PhDr. Vít Erban
Autor práce: František Weis
Studijní obor: Humanitní studia - humanistika
Ročník: Třetí

2006

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.



vlastnoruční podpis autora bakalářské práce
Ceci n'est pas une pipe...

Davidovi, bez něhož bych tuto práci možná nikdy nedokončil. Jeho energičnost a důvěra v mé schopnosti mě donutily doběhnout míč, který jsem sám považoval za ztracený. Vrátil mě do hry. Upřímně mu za to děkuji a tuto práci mu s radostí věnuji.

Děkuji vedoucímu bakalářské práce PhDr. Vítu Erbanovi za dlouhodobou podporu a inspiraci při promýšlení tématu mé práce a za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce.

Děkuji těm vyučujícím, kteří mě během mého studia podporovali: byla jich většina a velmi si toho vážím. Byla to jak jejich přísnost, tak chápající postoj a otevřenost vůči mým úvahám, jenž mě vedli dál.

Děkuji Jindřišce za velkou toleranci a trpělivost při snášení mých nálad.

Děkuji svým kolegům a kolegyním, kteří mě povzbuzovali ve chvílích mé skleslosti a nezlobili se na mne za mé kritické poznámky ve chvílích, kdy jsem byl příliš sebejistý.

V neposlední řadě patří můj dík mamince, jejíž tichá podpora mě provází celým životem.

Obsah

Předmluva	5
Úvod.....	8
Jihoamerické tropické já u Triů a sousedních kmenů.....	9
Já, identita a individualita v Kunderových románech	12
Je já mužské, ženské nebo zelené? Feministické a ekologické pojetí já.....	16
Clifford Geertz: antropolog v proudu (sebe)interpretace.....	22
Homérské pojetí lidské individuality.....	25
Já z masa a kostí – biologická lingvistika.....	29
Závěr.....	35
Seznam literatury.....	38
Abstrakt	40
Příloha – Heideggerovy „antropologické“ paragrafy.....	42

Předmluva

Lze vůbec splnit přirozený, nejen uměle sestavený úkol?

Franz Kafka, *Aforismy*

Pustí-li se antropolog do zkoumání jídelních zvyklostí nějakého společenství, vydá se do knihovny a přečte si, co o tom napsali ti, kteří už v onom společenství žili. Pak se posadí do letadla a stráví nějaký čas v **terénu**. Najde si domorodého informátora, a píše si deník. Vrátí se, a napíše článek, esej, knihu...

Když jsem se já pustil do zkoumání individuality, bylo mi sotva pár let. Od té doby mě zájem o tuhle otázku neopustil. Ale aby nevznikla mýlka – nejde o nějaké vrtání se v sobě. Otázka po smyslu „já“ mi byla a je neodpojitelná od otázky po smyslu „ty“ či „oni“. Indicie jsem nacházel postupně. Učarovala mi cesta individuace C.G.Junga, takže jsem ležel v jeho Tavistockých přednáškách a objevoval v sobě archetypy. Zkušenosti mi bezprostředně potvrzovaly, že jsem na dobré cestě. Pak jsem začal hltat knihy různých spirituálních tradic a smířoval v sobě rozpor mezi tvrzeními zcela protikladnými. Žádné „já“ neexistuje – existuje jenom Já. Vše, co vidím, je iluze, májá – co vidím, je právě jen co vidím, netřeba do toho vkládat mentální interpretace. Myšlenky jsou jako pára stoupající z hmotných prvků, jsou nestálé a vzápětí prchají – vše, co považuji za hmotné je ve svém jádru mentální (i ten atom je spíš prázdno naplněné **vztahem** mezi malinkým jádrem a malinkými elektrony). A tak dále.

Et tempora mutantur et me in illis, čas běžel dál a já se měnil s ním. Přečetl jsem pár Kunderových románů v časovém souběhu s vlastními milostnými kotrmelci. Kundera byl můj šaman - mistrovsky popsal mojí vlastní zkušenost na příbězích svých postav. Navíc jeho způsob práce s charaktery postav a klíčová pozice vypravěče mi pomohly získat potřebný odstup, a díky tomu jsem druhé i sebe leccčehos ušetřil. Pak jsem se slovníkem cizích slov jako první svou filosofickou knihu přečetl Husserlovy *Karteziánské meditace*. Dodnes dokážu, když mě vzbudíte uprostřed noci, podat charakteristiku intencionálního předmětu: *je uvědoměn jako identická jednota střídajících se noeticko-noematických způsobů vědomí, ať už názorných či nenázorných*. Díky fenomenologii jsem poznal „já“ jako proud (aktivně-pasivní významovou genezi). Patočkova asubjektivní fenomenologie a později Heideggerovy fundamentálně ontologické analýzy *Bytí a času* byly mými dalšími průvodci na cestě za „já“. Pochopil jsem klíčovou roli rozumění pro konstituci konkrétního života. Dílčí vzrušení jsem zažil ještě při logicko-filosofických úvahách o individualitě: je „já“ svazek vlastností („bundle

of ideas“ Davida Huma) anebo nahý substrát, na nějž se mohou sice věšet vlastnosti (nebo který může přijmout různé individuové role), ale který je sám „vlastností prostý“?

Ale brzy jsem se vrátil k spojitosti mezi „já“ a rozuměním. Tázal jsem se na „živnou půdu“, z níž konkrétní rozumění vyrůstá. A to je těžká věc. Vyžaduje mnohé. Na jedné straně takřikajíc důvěrnou obeznámenost s neurobiologií a kognitivní psychologií, na druhé straně pamětlivost na zásadní vlivy kulturních vzorců, implicitní metafyziky, která není jen modelem reality, ale i modelem pro realitu. (Tohle rozlišení provedl Clifford Geertz, což je autor, se kterým jsem se zpočátku dost natrápil). Zatím posledním objevem v mé snaze rozkrýt fenomén „já“ je kognitivní lingvistika Lakoffa a Johnsona: potvrzuje mi můj dlouhodobý pocit, že smysl a význam nejsou věci vznášející se nezávisle někde ve filosofickém nebi, ale že jsou to produkty reakcí na konkrétní podmínky (produkty abstraktně často do takové míry, že neuvěřitelně), a hlavně: jsou to symboly našich motivací. Reálných motivací. Jazyk, senzomotorika a psychické fungování se tu vzájemně prolínají a překrývají.

Kdybych to měl nějak shrnout, jsem stále ještě na cestě, jejíž cíl se mi ukazuje stále zřetelněji. Ale zatímco leitmotivem středověkých sporů o univerzálie byla povaha jejich existence, já nikterak nepochybuji o existenci „individuálií“, jen si vytrvale kladu otázku co jsou vlastně zač. Různé kontexty (etnologie, psychologie, lingvistika, sociologie, antropologie, filosofie, neurobiologie, literatura) používám jako kontrastní látku, na níž se „já“ zabarví. Ukáže se jinak, v jiných souvislostech. Už si nemyslím, že „já“ je věc s mnoha částmi. Ptám se občas, jestli nejde o pohyb s nekonečným počtem (relativních) cílů. Připadám si jako v nějaké virtuální hře, v níž sotva uchopím trochu pevněji masku, pod níž právě „já“ vystupuje, herec zmizí a v rukou mi zůstane pouhá maska. V jednu chvíli vidím: To je život sám! – a vzápětí se mé zvolání mění na prázdnou floskuli, nicneříkající banalitu. Takže pátrám dál po jeho projevech jinde, a když je objevím, situace se opakuje: jakmile se dostanu na dosah, zmizí. Jedno jsem se však přitom naučil: šilhat. Heisenbergův princip neurčitosti říká, že elementární částice je pravděpodobně jinde, než ji pozorovatel vidí. „Já“ je taková elementární částice (možná nejelementárnější), a tak jsem se naučil dívat se trochu jinam, trochu vedle. Tahle má šilhací metoda je samozřejmě neformální a svým způsobem paradoxní: to, po čem pátrá, nechává být. Může tak působit dojem chůze kolem horké kaše, vyhýbání se přesnějším formulacím, a kaleidoskopicky roztříštěného pohledu. Všechny tyto výtky jsou pochopitelné a oprávněné. Jediné, co mohu uvést na obhajobu své šilhací metody jsou mé zkušenosti. Skutečně není mým zájmem problematiku zamlžit. Její komplexnost a povaha mi ale

nedovolují vyjadřovat se s brilantní jasností. Dokonce bych oproti Descartovi řekl, že idea „já“ je jednou z nejméně jasných a zřetelných. A přitom ta svoboda, která z téhle oblasti vane! „Já“ je prostě výzva.

Úvod

Jak řečeno předmluvou, tato práce je sérií experimentů, jejichž společným motivem je přesněji uchopit skutečnost, která je celým komplexem souvislostí. Ohniska této krajiny se dají naskicovat termíny literární kritiky stejně jako psychologické antropologie, etnografický materiál tu přechází do tezí kognitivní lingvistiky, filosofická východiska jsou propojena s pozadím žité tělesnosti, výroky švýcarského zakladatele analytické psychologie a indického zakladatele čínského čchanu jsou jako dva jídelní chody u stolu, k němuž jsem byl jaksi bez vlastního přičinění pozván, a jehož průběh mě nepřestává plnit údivem (a pokorou).

Řekněme, že je „já“ rostlina: Takže budu mluvit o Indiánech tropických pralesů Jižní Ameriky, abych naznačil, jak „já“ roste u nich, jak vyrůstá z jejich představ o světě a životě. Pak přesadím „já“ z jihoamerické „živné půdy“ do hydroponického roztoku Kunderových románů a budu sledovat, jak absence reálných motivací a relativnost významů způsobí takové bujení identit, že jihoamerický prales bude ve srovnání s ním prořídilým lesíkem. Tento kunderovský experiment se pokusí prokázat závislost jakéhokoli označujícího na označovaném negativně: tj. navozením situace, v němž označující (znak) je naprosto nezávislý na označovaném (tom, co je označováno). Paralelnost Kunderových východisek s lingvistickou psychologií Lacanovou mi otevře dveře do raného dětství, v němž „já“ teprve klíčí. Pokusím se s feministickou literaturou v ruce nastínit, jak roste samčí klíček odlišně než samičí. A proč. Poté udělám ještě větší krok proti proudu času a trochu v duchu transpersonální psychologie budu hledat ne klíček rostlinky „já“, ale jeho semínko. Najdu je na zeleném stromu celého života. Bude to malý výlet do psychologické ekologie. „Já“ se během něj ukáže na nejširším možném pozadí jako vzájemná sepjatost všech přírodních jevů, koncentrovaná (dočasně) v člověku (ale ne na způsob hegelíánské metafyziky). Následovat budou obecně metodologické rady Clifforda Geertze, jak postupovat v terénu, kam jsme se vydali konkrétní rostliny já zkoumat. Vyzbrojeni těmito radami staneme pod trójskými hradbami, kde rostou velice zvláštní já: homérských hérůů. Květnatost a bohatství Homérova jazyka nás přivede k zamyšlení poslednímu, totiž zda a jak úzce jsou provázány lidská individualita a lidská řeč. Přílohou (ale to jen pro fajnšmekry) připojíme komparativní studii Geertze a Martina Heideggera (jeho antropologických paragrafů v *Bytí a čase*).

Jihoamerické tropické já u Triú a sousedních kmenů

*How do you know what the other person is thinking?
How do you know that the other person is thinking?
How can you discriminate between the other person's consciousness
and your construction of his or her consciousness?*

*The inevitable starting point for my interpretation of another's selfhood is my own self.
Anthony Cohen, Self Consciousness*

Co jsem „já“? Jsem výslednicí vlivů a podmínek - sociálních, genetických, podnebních, hospodářských, jazykových, kulturních? Nebo („odsouzen ke svobodě“) jsem „tím, koho ze sebe udělám“, slovy Sartrovými? Jsem rolí a vždy jen rolí, nebo jsem hercem vůči roli svobodným? A je má případná svoboda herce vůči roli myslitelná jindy než v čase, kdy právě *nehraji*? A existuje vůbec taková chvíle, kdy *nehraji*?

Odpověď na tyto otázky je vždy již zároveň odpovědí na to, co pro mě znamená **druhý**: mohu sice odmyslet všechny konkrétní podmínky, v nichž jsem a snad i všechny lidské vazby, ale stačí jen pokusit se v takové abstrakci existovat, a již krátký čas prokáže nemožnost být mimo situaci. Být rovná se být v situaci. Konkrétní situaci. Za nejvhodnější rámec těchto úvah proto nepovažuji s Descartem, abych „*si náležitě oprostil mysl od všech starostí, zajistil si nerušený klid ... a sám se konečně vážně a svobodně věnoval všeobecnému bourání svých názorů.*“¹ Něco takového představuje uzavření možnosti autentického a přiměřeného přístupu k předmětu našeho zkoumání. My naopak „vyrazíme do ulic“, mezi ty, kteří snad z velké dálky vypadají jako pouhé „*klobouky a oděvy, pod nimiž se mohou skrývat automaty*“², ale kteří jsou při osobním setkání bezpochyby konkrétními lidmi s konkrétními projevy.

Naše první kroky povedou za obyvateli tropických pralesů Jižní Ameriky³, a než je učiníme, předešlu několik nezbytných „cestovatelských“ upozornění. Možná jen jedno. Jsou *jiní*. Opravdu *jiní*. Tam, kde my hranici a oddělení vidíme, oni vidí plynulý přechod (a i ta formulace „přechod“ příliš zavání rozdílností); a tam, kde oni vidí hranici a oddělení, nám často ani nedosáhne zrak. Jaký je svět, v němž žijí?

Svět tropického pralesa je tak proměnlivý, že jeho původní indiánští obyvatelé samotný vnější vzhled považují za nejistý. Divoké prase, které v pralese potkáte, může být stejně dobře divokým prasetem jako duchem nesoucím „oděv“ divokého prasete. Ale nemusíte být

¹ René Descartes, *Meditace o první filosofii*, Oikoymenth 2003, str.22.

² Tamtéž, str.33.

³ budu se v této části opírat o studii Peter Rivièra, *Shamanism and the unconfined soul*, ze sborníku James C. Crabbe (ed.): *From Soul to Self*, Routledge 1999, str. 70-88.

šamanem, abyste se osobně setkali s větrem nebo zemřelým předkem – tuto zkušenost má každý normální Indián jihoamerických pralesů. Pro Evropana by podobná zkušenost byla spíše pobídkou k vyhledání psychiatra (aby mu „opravil“ narušenou tvorbu „obrazu světa“). Jeden z přístupů k analýze pojetí „já“ v nějaké kultuře tak vede skrze medicínské praktiky té kultury. Touto cestou se v této práci nevydám, jen poznamenám, že většina jihoamerických pralesních Indiánů chápe nemoc jako případ, kdy duše, osobnost nemocného přestala působit v životě dotyčného. Duši či osobnost si představme jako aktivní vědomé centrum jedinečných reakcí: to je něčím morálně neutrálním a ztráta duše nastává ne po nějakém faustovském počinu, ale buď během nemoci nebo smrti. Duši obdrží např. u Indiánů Trio žijících na surinamsko-brazílské hranici člověk hned při narození. Pozoruhodné je, že tato duše je zpočátku malá a jen lehce připoutána k tělu, a hrozí dokonce velké nebezpečí, že duše dítě opustí. Pokud toto nebezpečí odvrátí patřičné rituály, duše roste s dítětem, více a více zakotvena tělesně. Pouto mezi tělem a duší ale není naprosto pevné ani potom: duše opouští tělo při snění – to Triové chápou jako normální věc – a při nemoci a smrti. Hranice mezi duší nemocnou a duší mrtvého člověka je rozmazaná a mlhavá a Triové ji popisují stejným slovem, *wakenai*. Literárně přeloženo znamená *wakenai* „ne-bytost“ a není bez zajímavosti, že Indiáni Waiwai, západní sousedé Triů, říkají o svých dětech v kojeneckém věku, že jsou „malé ne-bytosti“. V okamžiku, kdy se komplex souhry těla a duše (v případě mnoha jihoamerických kmenů jde až o šest duší v rámci jednoho lidského života) rozpadá, člověk umírá⁴. Tělo se podle tradice spálí na podlaze přístřeší zemřelého, a nesmrtelná duše se vydává na riskantní cestu nebem do rozlehlé nádrže duší na východním horizontu; tam se rozpustí a již není možné rozlišit ji jako individuální. Oproti západní spirituální tradici tak individualita jihoamerických indiánských kmenů začíná a končí s počtím a smrtí, a nepřechází do žádného typu netělesnosti. Individualita je u Triů a podobných kmenů svázána s tělesností, byť s ní – to třeba zdůraznit – není totožná, jak se ukazuje v dětství, nemoci a smrti.

Závěrem této kapitoly bych rád zmínil souvislost individuality u jihoamerických Indiánů a používání jména. Mnoho kmenů sdílí výraz pro jméno stejný kořen jako výraz pro duši; jméno je jim příznakem „*společné přítomnosti těla a duše jako osoby ve viditelném světě*“.⁵ Po smrti nositele je jméno „pozastavena působnost“, je to vnuk/vnučka – vždy někdo ob generaci – kdo jméno dostane. Zeptat se tak u Triů na jméno mrtvé osoby nedává smysl:

⁴ jako by tu platónský příměr o duši jako harmonii měl podobu „živý člověk jako harmonie“.

⁵ Peter Rivièr, *Shamanism and the unconfined soul*, str.79.

otázka by musela být formulována asi tak jako: „Jaké je zemřelé jméno tvého otce?“ Mezi Trii totiž nepřestávají smrtí existovat vztahy, ale je pozastavena platnost jmen, která jsou výrazem sdílené přítomnosti těla a duše jako osoby ve viditelném světě. To vybízí k představě, jako by jména byla hasičskými kombinézami, které čekají na vhodnou příležitost, a teprve když nastane (narodí se vnuk/vnučka), jsou sňaty s věšáku a použity pro dotyčnou osobu.

Někdy se takovou kombinézou může stát nejen jméno, ale i společenská role, a já si teď dovolím krátký exkurz do oblasti literatury, abych na postavách románů Milana Kundery poukázal na takový stav, v němž identity postav závisejí na znacích velmi odlišným, netradičním až obscénním způsobem. Vytrháváme tedy rostlinku já z vlhké a teplé půdy jihoamerického pralesa a vsadíme ji do živného kunderovského roztoku. Přežije vůbec pokus o hydroponii?

Já, identita a individualita v Kunderových románech⁶

Ještě se nenarodit a už muset chodit po ulicích a hovořit s lidmi.
Kafka, *Aforismy*

Co nás na Kunderových povídkách a románech tak přitahuje a fascinuje, je mistrovské zpracování paradoxů, jež v sobě nosíme sami. Pocit cizosti a nezakotvenosti, které nedokáže přemoci sebeusilovnější ztotožňování se s tou či onou identitou či rolí, je výsostným tématem existencialisty, ať už tímto slovem máme na mysli Kierkegaarda nebo Camuse v psané tvorbě, nebo Kurosawu, Bergmanna a Kim Ki Duk v tvorbě filmové. Dokážete si představit, že vám nějaká neznámá síla (možná dokonce s vašim zvědavým souhlasem) obrazně řečeno přetáhla přes kůži osobnost někoho jiného, a že lidé na vás reagují podle ní aniž byste to mohli nějak ovlivnit (každým takovým pokusem spíše potvrzujete tu „cizí“ osobnost)? Pak jste připraveni. Těm, kteří nemají fantazii či zkušenost příliš silnou, mohou postavy *Směšných lásek*, *Život je jinde* nebo *Nesmrtelnosti* způsobit mírný duševní otrěs. Kunderovská atmosféra je pravým opakem zenového rozpoložení či naladění, že všechno je dobře, že vše je v pořádku tak jak to je. V kročím-li na území *Směšných lásek* a dalších děl, jakoby se změnilo klima: vše je najednou špatně, a my se jako tonoucí stébla chytáme nalíčených pastí dočasných záblesků naděje, že alespoň něco má přeci jen smysl (nebo už ho brzy bude mít – vždyť teď když...!?). Chyba lávky! A brod je v nedohlednu. Kunderův hrdina „*nenajde nikdy odpověď na otázku, je-li jeho životní příběh dílem omylu nebo zákonitosti.*“⁷ Děj, dobrodružství, událost tu nastává vždycky přerušením přímého a jednoznačného vztahu slova ke skutečnosti, přičemž dvěma hlavními pachateli tohoto přerušení jsou u Kundery hodnotová relativita a nepřítomnost reálných motivací. „*Toto přerušení vytváří zvláštní dimenzi, ve které se projevuje důležitost řeči nikoli už jako prostředku dorozumění, nýbrž jako existenciálního prostoru, který člověk vytváří vlastní výpovědí a jímž je přitom současně vytvářen.*“⁸ Člověk není zavěšen v pavučině významů, jež si sám upletl, ale škrtí se ve smyčkách, které relativita hodnot vykouzila ve stavu beztlíže, do něhož se člověk vykatapultoval svou neschopností získat autenticky vlastní motivaci. Ne že by vymizely např. biologické pudy. Ale roztržka mezi biologickou a společenskou funkcí člověka je tak vážná, že mizí naděje na jejich opětovné funkční propojení: „*... od prvních známek embryonálního života tu máme ... nikoli biologickou, nýbrž kulturní jednotku.*“⁹

⁶ volím Kunderovy romány jako aluzi na tu část 7.kapitoly *Alternativní antropologie individuality* Anthony Cohena, v níž autor pracuje s románem Toma Wolfa *Ohňostroj marnosti*, in: Anthony P. Cohen, *Self Consciousness, An alternative anthropology of identity*, str.180 nn.

⁷ Sylvie Richterová, *Slova a ticho*, Československý spisovatel 1991, str.39.

⁸ Tamtéž, str.78.

⁹ Tamtéž, str.40.

„ ... dominantní silou určující dynamiku i směr událostí v Žertu i v Životě je ono ‚cosi‘, které ‚si podává člověka po člověku a strhává ho do svého proudu‘ ... rítus, společenský kontext. Je to pokaždé síla, která vtahuje subjekt do vlastního řádu, podřizujíc jej vlastním zákonitostem, a která působí, že člověk pozbývá svých slov i své identity.“¹⁰ Jestliže ta fáze rituálu přechodu od jedné identity (role, statutu...) k jiné – nazývaná *liminalita* – ztratí svůj protějšek – *communitas* – , životním prostorem se člověku stane „... nicota marně krmená slovy, mluvením o sobě, knihami napsanými i nenapsanými, grafománií a ‚bojem o ucho‘, což je marná snaha zpředmětnit se ve světě, kde cokoliv může znamenat cokoliv anebo něco jiného.“¹¹ To nové, co se v této totální liminalitě zpředmětnuje a přichází k životu, jsou významy a znaky samy, se svou drtivou převahou nad člověkem, přičemž v této své odpoutanosti od reálných motivací se znaky stávají symboly, které mohou skutečnost stejně dobře osvětlovat jako zatemňovat. Vzpomeneme-li si na rezervoár duší u Triů, pak u Kundery v něm naše individualita nezaniká, ale beznadějně tone. Zůstává individualitou, ale přesto se ztrácí, protože najednou nevíme – je naše nebo není? „Téma identity člověka je v perspektivě, již nám Kundera nabízí, položeno jako otázka samotné soudržnosti já, tříštícího se a rozpouštějícího se v různých odcizujících identifikacích“¹², přičemž alternativou nemůže být ani žádný přirozený divoch: úsilí o přirozenost biologickou ruší přirozenost jako takovou. V prostoru liminality bez *communitas* „počaté dítě je žolík, vstupenka do budoucnosti, anebo nebezpečná nálož, která hrozí vybuchnout. Záleží jen na tom, do kterého systému symbolů vstoupí. Vnitřnosti, vzpomínky, nosy, sny, pilulky, portréty na plakátech, spermata, ideály, milenky skutečné a hlavně neskutečné jsou pravými hybateli dějů, ve kterých člověk marně hledá svoji pravou podobu.“¹³ „Autentické jednání nepřichází vůbec v úvahu.“¹⁴

Dalším objevem, který můžeme z kunderovského experimentu vytěžit je klíčová úloha **reálné** situace. Člověk a jeho individualita nesnesou vzduchoprázdno autentické reality, i kdyby mělo být přeplněno neautentickými možnostmi. Ale co tvoří autenticitu či reálnost nějaké situace? Je to převzetí a osvojení daností, byť jsou v jakémkoliv ohledu nevyhovující. Je to tvořivé zpracování všeho toho, co jsme si my sami nevytvořili. Martin Heidegger ve svém projektu *Bytí a času* odlišuje rovinu daností (nazývá ji fakticitou) od roviny svobody (pro tu má název transcendence). Člověk je pak podle něj vepjat mezi tyto dvě úrovně jako „vržený rozvrh“, přičemž aspekt vrženosti odpovídá fakticitě a aspekt rozvrhování transcendenci.

¹⁰ Sylvie Richterová, *Slova a ticho*, str.56.

¹¹ Tamtéž, str.72.

¹² Tamtéž, str.66.

¹³ Tamtéž, str.71.

¹⁴ Tamtéž, str.48.

V tomto kontextu jsou Kunderovy postavy bytosti, které – vytrženy z fakticity – zažívají postupně svobodu, opojení, nudu a nakonec bezútěšné zoufalství z možnosti zvolit si svou vlastní identitu. Hlavní činností Jaromila v *Životě* „je jeho neustále a úpěnlivě obnovovaný pokus definovat sebe sama. Totéž platí ... o všech postavách tohoto románu ... Bez oddychu putují z jedné role do druhé, hrají či předstírají, vymýšlejí si své úlohy nebo je přijímají od druhých. ... Není tu ani objektivní nutnost, ani svobodná volba. ... Jako nutnost, jako imperativ, působí tu nabídnutá role.“¹⁵ Jsou to možnosti, které se vnucují člověku do té míry, že vytěsní skutečnost a postaví se na její místo. Zrádnost tohoto procesu (kafkovské proměny Gregora Samsy) je nejen v pozvolnosti, ale i v osudové nezvratnosti. A překrývající vliv tu má i ten moment, že se neztrácí smysl a význam. Mizí totiž jen ten, kdo ho oživoval. Nepřemožitelná převaha ‘*signifiant*’ čili označujícího nad ‘*signifié*’, označovaným stanovuje neodvolatelně taková pravidla hry, v nichž smysl mýtu o Pygmalionovi je obrácen naruby: „namísto sochy, které bohové vdechnou život, je tu socha, která umrtvuje toho, kdo se jí pokouší život vdechnout. ... vysněná, vymyšlená osoba ... zastihuje a umrtvuje osobu skutečnou.“¹⁶

Kunderova tvorba je, jak vidíme, živa vzájemným napětím několika obecných témat. Těmi jsou „pokus být zároveň tvůrčím subjektem a objektem pro druhé, otázka nezávislosti či neodvislosti vědomí a konformismu, téma cizího pohledu a závislosti na mínění druhých, otázka spontaneity a předstírání...“¹⁷. Rozhodující silou, která určuje konkrétní význam situace či symbolu, je u Kundery **společnost**, která tak plní tutéž funkci, kterou Freud objevil a reklamoval pro nevědomí. Freudovské rčení, že člověk není tak úplně pánem ve svém domě, je v Kunderových postavách extrémizováno do stavu, v němž člověk není pánem ani nad svou identitou.

Položme si ale jednu otázku: není zvláštní, že mezi Kunderovými postavami téměř nenajdeme dítě? Pokušení vysvětlit to tím, že krizi identity prožívá jen člověk určitého věku, mi nepřipadá dostačující. Snad je to tím, že dítě, protože je živeno a nemusí se starat o své živobytí, není tak mocně ovlivněno společenskými vzorci. Ale v následující kapitole uvidíme, že právě člověk v raném dětství si osvojuje jeden z nejhluběji ležících společenských vzorců: rozdíl mezi mužstvem a ženskostí. Nebudeme teď vyjímečně rostlinku já přesazovat, ale podíváme se, jak klíčí. Velice aktuálním propojením s kunderovským položením otázky

¹⁵ Sylvie Richterová, *Slova a ticho*, str.47.

¹⁶ Tamtéž, str.48

¹⁷ Tamtéž, str.49.

po vztahu jedinec a jeho identita a vliv společnosti tu tvoří fakt, že moderní mužství je ohrožováno stále sofistikovanějším nátlakem na poslušnost a podřízenost, vycházejícím z hierarchizace práce, z byrokratických a dalších konformistických tlaků.

Je já mužské, ženské nebo zelené? (k feministické filosofii s ekologickým dodatkem)

Poslední dobou jsem o tom hodně přemýšlela, vychází mi jiný obraz, než jaké je moje obvyklé podvědomé vnímání sebe samé. Většinou splácím nějaký dluh, neustále obskakuju lidi, o které vlastně ani není co stát; to proto, že jsem nejspíš někdy v životě nabyla dojmu, že moje potřeby nejsou tak důležité jako potřeby druhých lidí a že jestli budu mít pocit ... jestli budu mít na druhé lidi nějaké požadavky, aby splnili moje potřeby, tak se za to budu cítit provinile a své vlastní potřeby potlačím ve prospěch druhých, což se mi později vymstí, jelikož mně ti druzí začnou dost vadit, což vyvolává třenice, a nakonec se tím zkazí celý vztah. A potom zase znova od začátku.

z deníku Sárý¹⁸

Autorkou, jejíž výslovnou tezí je, že genderové rozdíly jsou *určující* pro vznik individuálního já, je Nancy Chodorowová¹⁹. Freudovská psychologie chápe utváření individuality jako proces „druhého zrození“, které následuje zhruba v prvních třech letech po narození prvním, fyzickém. Obecně řečeno jsou to první měsíce života dítěte, kdy se díky sociálním interakcím utvoří základ pro budoucí já dítěte. A samozřejmě, že zkušenost tělesné soudržnosti v toku proměnlivých událostí a střídajících se situací, je oním gravitačním centrem, kolem něhož se já nabaluje. Vztah mezi matkou a dítětem je jako určující pro způsob, jak toto individuální sebe-nabalování probíhá, a první roky svého života jsou pro dítě naplněny zkušenostmi oddělování a osamostatňování se od matky. Jenže podle Chodorowé hraje v této předoidipovské fázi²⁰ klíčovou roli skutečnost, jestli je dítětem chlapec nebo děvče. Jiná je pak celá výsledná identita dítěte. Proč? Chodorowá je přesvědčena, že matka se mnohem snáze identifikuje s dcerou. Jsou stejné a matka tak nemá sklon chápat je jako nějak zásadně odlišné: má na základě genderové podobnosti spíše pocit symbiózy se svým dítětem. Proto se ženské já od nejranějšího dětství utváří ne jako oddělené, jiné, ale spíše jako vztahové či kontextuální; dívky z tohoto období vycházejí s vytvořeným základem empatie, která je vrostlá do jejich primárního sebepojetí způsobem, který u většiny chlapců chybí.

Naproti tomu já mužů má velmi odlišný charakter vzhledem k jiným podmínkám, v nichž se mužské já rodí. Matka v takovém případě chápe syna ve smyslu mužského protějšku, a má sklon přehánět důraz na jeho odlišnost od ní. Chlapec se ve své sotva vznikající osobnosti díky biologické charakteristice mužskosti chápe jako bytostně negativně vymezen – on **není**

¹⁸ přebírám Sárina slova z knihy Carol Gilliganové, *Jiným hlasem*, Portál 2001.

¹⁹ vodítkem mi tu slouží kapitola o feministické filosofii Briana Morrise, (in: *týž, Anthropology of the Self. The Individual in Cultural Perspective*, Pluto Press 1993) a „startovací“ dílo genderových studií, Carol Gilliganové *Jiným hlasem. O rozdílné psychologii žen a mužů*, Portál 2001.

²⁰ tj. ve fázi, kdy dítě ještě nepocituje sexuální touhu vůči rodiči opačného pohlaví a žárlivost vůči rodiči stejného pohlaví.

jako matka. Separace je tu mnohem výraznější a chlapec se postupně učí obejít se bez ženského prvku, a popřít svůj úzký vztah k matce. Chodorová říká, že díky takovému vývoji si do dalšího života nese vlastní identitu pocíťovanou jako problém, chladnost v otázce vztahů a náklonností, potlačování a znehodnocování ženskosti, a identifikace s otcem, který je často od počátku spíše jakousi vzdálenou postavou, nemůže tudíž přivodit vznik uspokojivého emocionálního vztahu. Uvidíme, že i tato mince má dvě strany a že symbiotické já ženy není samo o sobě výhodou (nebo individualistické já muže není prostě nějakým celoživotním šrámem na duši).

Shrňme zatím to, že objevem Nancy Chodorové je, že za téměř univerzálními rozdíly mezi ženami a muži nestojí (jak se obvykle předpokládá) pouhá fyzická odlišnost jejich anatomie, ale že se o děti v nejranějším věku starají většinou ženy. Je to genderová podmíněnost v raném dětství a reakce matky na genderovou odlišnost, co mnohem později v sociálních vztazích hraje důležitou roli ne již jen rozdílu fyzicky-pohlavního, ale skutečně „rodového“ (včetně kulturně vyjádřených „charakteristických“ rolí, povolání, reakcí)²¹.

Na práci Chodorové navazuje Carol Gilliganová a na základě svých průzkumů mezi dospívajícími chlapci a dívkami kritizuje Erikssona, Piageta a Kohlberga s jejich studii nabývání morální zodpovědnosti u mužů a u žen. I když např. Piaget konstatoval u chlapců v průběhu dětství narůstající fascinaci právním vypracováním pravidel a rozvíjení spravedlivých postupů pro rozsouzení konfliktů, a všiml si, že dívky tuto fascinaci nesdílejí, nedokázal z tohoto zjištění vytěžit více, než přesvědčení o opoždění morálního vývoje u dívek. Gilliganová ukazuje, jak je u žen „*identita komplikovaně propojena s intimitou*“²² a zatímco muži mají problémy se vztahy (vzpomeňme si na fázi separace v raném dětství, která vedla ve svém důsledku k vyvinutí maskulinity), ženy mají problém s individuací (chápané podle svého dětství samy sebe symbioticky). Proto ve fázi her s ostatními dětmi mají dívky oproti chlapcům „*tolerantnější přístup, ochotněji činí výjimky a snadněji se smiřují s inovacemi ... a místo toho, aby vypracovaly systém pravidel pro řešení sporů který by byl neosobní a*

²¹ Proto je podle Chodorové mužský styl spíše individualistický, chladný, odtažitý, „věcný“, „nezaujatý“, analytický a soustředěný na věci, objekty; zatímco ženský styl „měkký“, empatický, zaujatý, „kontextuální“, a soustředěný na lidi a vztahy. Evoluční psychologie chápe tyto odlišnosti jako vývojově získané (zatímco muži se při lovu naučili soustředit na jednu věc, zapomenout na sebe a fyzickou nepohodlnost a útrapy při dlouhém pronásledování zvěře; ženy zůstávaly v osadách s dětmi a věnovaly se pracím, jejichž zvládnutí nevyžadovalo výhradní pozornost a ta mohla být věnována vzájemné rozmluvě) a tyto evolučně získané návyky vidí jako již geneticky zafixované.

²² Carol Gilliganová, *Jiným hlasem*, str.42.

nadřazený účastníkům-účastnicím hry – vsuvka fw/, *dívky podřídily pokračování hry pokračování vztahů*“.²³

Představme si situaci, že nějaký muž si nemůže dovolit koupit drahý lék a zvažuje, jestli ho má či nemá ukrást, aby zachránil život své ženě. Jedenáctileté děti postavené před toto dilema vykazovaly jasné genderové rozdíly: charakteristickou chlapeckou odpovědí bylo převést tuto situaci do „matematické“ podoby a po dosazení proměnných vypočítat, co je nejlepší: život je cennější než peníze, ty se dají zase vydělat, ale mrtvou ženu už zpátky člověk nedostane, a jiná žena by byla právě **jiná**. Chlapec se snadno vžije do role soudce, který by měl následně krádež léku posuzovat, a je si jist, že logika činu by byla posouzena právě tak, jak uvedl. Radikálně odlišná byla reakce dívků: byla neurčitá, a navrhovala ještě hledat jiné řešení, které by právě dilema této jednostranným způsobem postavené situace rozšířilo a vlastně učinilo otázkou, zda krást, zbytečnou. Gilliganová popisuje odlišné typy reakcí jako **kategorickou** **oproti kontextuální**. „*Oběma dětem záleží na tom, aby druhým neublížily, avšak vykládají si problém odlišně – podle něj ubližování vzniká z vyjádření agrese, podle ní z neschopnosti reagovat.*“²⁴ S tím souvisí další odlišnosti: tam, kde chlapec přemítá „*jestli přátelským jednáním poruší svou osobní integritu*“²⁵, se děvče „*obává, že prosazováním svých názorů ublíží kamarádce*“²⁶. Claire – účastnice průzkumů Gilliganové mezi vysokoškolskými studentkami a studenty – líčí své pojetí identity ve vztahu k morálnosti „*jako neustálé napětí mezi tím, že jsme součástí čehosi většího, a tím, že jsme jakousi soběstačnou bytostí a schopnost žít s tímto napětím považuje za zdroj morálního charakteru a síly.*“²⁷ Dává tím za pravdu mnohem mladší Amy, pro kterou je dilema s ne/kradením léku chybně položeno: „*svět sestává daleko spíše z lidských vztahů než z jednotlivých lidí a k jeho soudržnosti přispívá spíše vzájemná propojenost mezi lidmi než systémy pravidel*“.²⁸ Jsou to tak dva odlišné obrazy světa, které utvářejí odlišné způsoby prosazení a odezvy: **hierarchie a síť**. Jedenáctiletý chlapec ve svém řešení dilematu s lékem transponuje hierarchii moci na hierarchii hodnot zatímco v dívčině přístupu musí „*toto hierarchické uspořádání spolu s představivostí vítězství a porážky i s potenciálním násilím, které je v něm obsaženo, ... ustoupit propojené síti, předivu vztahů, udržovaných v procesu komunikace.*“²⁹

²³ Carol Gilliganová, *Jiným hlasem*, str.38-39.

²⁴ Tamtéž, str.65.

²⁵ Tamtéž, str.76.

²⁶ Tamtéž, str.76.

²⁷ Tamtéž, str.82.

²⁸ Tamtéž, str.57.

²⁹ Tamtéž, str.60.

Na tuto ženskou charakteristiku světa jako vzájemně provázané sítě vztahů navazuje ekologická filosofie Joanny Macy. Ta je autorkou, která naši rostlinku já sleduje v celém jejím životním cyklu, a ptá se: Odkud přišlo semínko, které jsem teď viděli klíčit a růst? Jistě, je důležité, jestli ve své tělesnosti máme rozmnožovací orgány ženské nebo mužské. A je docela dobře možné, že naše já je zásadně určeno ranou výchovou a vztahem matka-dcera nebo matka-syn. Ale nezapomínáme, že je tu ještě jedna matka, ze které jsme se všichni narodili, a která možná tento rozdíl mužské/ženské nečiní?

Podle autorky je tou společnou matkou nás všech (a to dokonce nejen lidí, ale i zvířat a rostlin a i nerostů) příroda. Síť a předivo vztahů tak nabývá rozměrů celé přírody. Já zelená. Hodí se ještě takový pohled do antropologie individuality? Jsem přesvědčen, že kterýkoliv životní názor severoamerických Indiánů nebo australských Aboriginů jen potvrzuje, že ano. Identita člověka je u nich neodlučitelně spojena s celkem přírody. To je smysl slov „zelenání lidského já“: jde o nově pojatý interpretační rámec lidské identity. Motiv environmentální ekologie či hluboké ekologie není příroda, jak by jí bylo bez člověka. Není jím ani jen člověk, jak mu je s přírodou či proti ní. Je jím člověk a příroda, jak jim je spolu. Motivem je vědomí, že já člověka nevisí ve vzduchoprázdnu, ba ani že individualita nevyrůstá jen z kulturního podhoubí. Kulturní vrstva totiž ke svému fungování potřebuje vrstvu před-kulturní, přírodní. Identita člověka se při důkladném zkoumání ukazuje mít kořen tak hluboký, že prochází celou vrstvou kultury a mizí v půdě přírody. Přes veškerou odlišnost culture (kultura) od nurture (příroda) je tu spojitost. Lidská individualita může být ve zvláštních případech potvrzením tohoto společného. Slovy jednoho z ochránců deštných pralesů: „*Snažím se nezapomínat, že to nejsem já, John Seed, kdo se snaží zachránit deštné pralesy. Jsem spíš součástí pralesa, který chrání sám sebe. Jsem ta (jeho) část, která se nedávno dostala do lidského povědomí.*“³⁰

Zajímavé přitom je, že tam, kde kunderovská atmosféra byla chudá na kyslík reálných motivací, může opačný extrém – velická hustota a dusnost atmosféry – přinést motivace s realitou velmi vyostřenou. Tou skutečností je v ekologickém modelu nebezpečí zničení lidstva jako celku. „*Díky nukleárnímu zbrojení a ničení biosféry si uvědomujeme, že náš svět může skončit. ... ztráta důvěry v budoucnost je nejdůležitější psychologickou realitou naší doby*“³¹ Možnost (v tomto případě globálního zničení) je zde **součástí** skutečnosti. Jaké místo v takové situaci má lidská identita? Odpověď se skrývá v uvědomění si naší sounáležitosti s přírodou. „*Naše dýchání, jednání a myšlení se odehrává v interakci se světem*

³⁰ Joanna Macyová, *Zelenání lidského já*, In: Arnold Kotler (ed.) *Buddhismus*, Pragma 2002, str. 151.

³¹ Tamtéž, str. 152.

prostřednictvím proudění hmoty, energie a informací, které se pohybují skrze nás a udržují nás při životě. V síti těchto vzájemných vztahů neexistuje žádná (žádná absolutní – pozn. fw) dělicí čára, která by vymezovala jakékoliv oddělené, souvislé já – ‚kategorické já‘ neexistuje“³² Jakmile přestane karteziánský „duch ve stroji“ strašit v našich hlavách, tak už tu „není ‚substance‘ člověka, která má různé akcidenty ‚slepec‘, ‚s bílou holí‘ ‚jdoucí‘ ‚pochodníku‘: je tu ‚sebekorigující zpětná vazba‘, kterou tvoří paže, ruka, hůl, obrubník, ucho...“³³.

Podarilo se mi ukázat, že pro naše porozumění já, lidskému já, je zapotřebí získat porozumění i pro to, co chápeme často jako ne-lidské, mimolidské? Náznaky takového porozumění jsme viděli už u indiánských kmenů jihoamerických deštných pralesů: nejen člověk, ale každé zvíře, každá rostlina (a některé kameny), a také přírodní úkazy mají duši, a tyto mimo-lidské duše se s lidskými setkávají a komunikují (místři této komunikace jsou zpravidla místními šamany). Ale nemusíme dokonce chodit ani tak daleko. Je nezvyklé a bizarní si představit řeky jako tepny (snad dopravní, ale jinak?). Není však nezvyklé představit si vlastní tepny a žíly a krev, která jimi naším tělem protéká. A když řekneme, že na kvalitě těchto žil a kvalitě krve závisí kvalita našeho života a tedy vposledku to, **kdo** jsme? Naše identita není nezávislá na naší tělesnosti. Možná jsme-li zdraví, můžeme o tom pochybovat, ale zdravotní potíže – a zvláště dostanou-li chronickou podobu – nám nedovolí být čímkoliv z toho, co je dostupné našemu zdravotně způsobilějšímu bližnímu. A je opravdu tak těžko domyslet tyto souvislosti do důsledků a porozumět tomu, co si oni australští Aboriginové či severoameričtí Indiáni předávali po generace, že totiž jsou-li řeky otrávené a vzduch nedýchatelný, ztrácí i lidský život svou cenu?

Ted', když jsme se dostali po jemných vlásečnicích kořínků lidského já do půdy samotné přírody, uděláme krok zpět a položíme si otázku, jak se to s individualitou má na úrovni kultury. V ní jsou obrysy já mnohem zřetelnější. Musíme dát ovšem pozor, abychom nepodlehli dojmu, že máme vyhráno. Že například naše já je všude ve všech kulturách v zásadě stejné, a jde nám jen o to, potvrdit si existenci tohoto univerzália, které má jen odlišné projevy. Jako herec, který hraje různé role, ale po představení jde o téhož herce. Jenže po pravdě – kdy a kde jsme tohoto herce zastihli mimo roli, v civilu? Výhrou by nebylo ani přesvědčení opačné: vidět všude jen různost a naprosto rezignovat na nějaké podobnosti. Pro

³² Joanna Macyová, *Zelenání lidského já*, str. 153 – 154.

³³ Tamtéž, str. 154; tady připomínám myšlenkovou blízkost pojetí evoluce, jak je zastává např. Zdeněk Neubauer.

tento přístup by samozřejmě bylo snadné najít množství příkladů. Ale rád bych se zeptal, jestli to, že něco nechápeme, plyne, že to je nepochopitelné. Osobně jsem přesvědčen, že ne, ale že to dá práci a námahu, pochopit něco zpočátku nesrozumitelného. Jak trefně říká Pavel Kouba: „*Pokud je důraz na cizost cizího a nepřípustnost jeho přivlastnění absolutizován, skutečnou zkušenost cizího zakrývá.*“³⁴ A antropologie individuality se od sociologie či analytické filosofie individuality liší právě tím: být ochoten a připraven udělat zkušenost cizího. Být otevřen nejen novým myšlenkám, ale i novým lidem. Ne opustit vlastní ve prospěch cizího, které je tak jen dalším vlastním v řadě (asi jako když housenka okouše jeden list a přeleze na další). A také nenarazit cizí na „kopyto“ vlastního, a zásadně je redukovat a zploštit. Abychom dokázali porozumět pojetí já v různých kulturách, potřebujeme si osvojit řemeslo interpretace a proplout mezi interpretačními Skyllou a Charybdou. Antropolog, který mezi jinými vyčnívá právě v této oblasti, je Clifford Geertz. Jemu věnujeme následující kapitolu. V ní nebudeme pozorovat rostlinu já v konkrétním novém prostředí, ale budeme se na obecné rovině ptát, co má (nebo naopak nemá) antropolog dělat, když vyrazí do terénu a tam chce konkrétní rostlinu v její situaci zkoumat a co nejlépe jí porozumět... Přesto mějme na paměti, že jde o metodologické rady a zkušenosti určené pro toho, kdo alespoň zčásti pracuje v terénu. „*Nelze si osvojit námořnický život cvičením v kaluži, zato se lze přílišným trénováním v kaluži stát neschopným života na moři*“, jak říká Kafka³⁵ a my bychom ho parafrázovali tak, že nelze porozumět lidské individualitě prostě jen descartovským přemýšlením o samotě u krbu. Z takových úvah by nám nejspíše vyšly namísto lidí bezkrevné automaty zakryté tím či oním pláštěm a kloboukem kultury.

³⁴ Pavel Kouba, Kriterium interpretace, in: *Smysl konečnosti*, Oikoymenth 2001, str.78.

³⁵ Franz Kafka, *Aforismy*, Torst, 1991, str.40.

Clifford Geertz: antropolog v proudu (sebe)interpretace

Co je tvým cílem ve filosofii?

Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen.

Ludwig Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*

Obecně řečeno, současný americký antropolog Clifford Geertz představuje aplikaci toho metodologického principu antropologie, který se nazývá mezikulturní komparace. Jejím motivem je obrana před empiricky nepodloženým zevšeobecnováním ve vědách o člověku, a v antropologii zejména. Naše prohlášení o člověku musí být podloženo konkrétním studiem konkrétních lidských kultur v konkrétním čase a prostoru. Bez něj zůstane antropolog vězet v pasti jako moucha ve Wittgensteinově příměru³⁶. Ne že by Geertz razil nějakou cestu pouhého sběru etnografických dat ve stylu pozitivismu! „*To, co nazýváme našimi daty, jsou ve skutečnosti naše vlastní interpretace interpretací jiných lidí týkajících se toho, co si myslí, že oni sami a jejich spoluobčané činí Většina toho, co potřebujeme k pochopení určité události, rituálu, zvyku, myšlenky nebo čehokoliv jiného, je nám podávána jako doprovodná informace, která nás má připravit ke studiu věci samé. ... Již v samém faktografickém základu, u samé podstaty celé disciplíny, jestliže něco takového vůbec existuje, již vysvětlujeme: a co je horší, vysvětlujeme vysvětlení.*“³⁷

Představu, že by před antropologem stála „holá data“ nebo „fakta“, která stačí jen sesbírat a popsat, Geertz rozhodně nesdílí. Pozoruhodná je vyváženost jeho bádání, nestržená do přepjatého kulturního relativismu, který spatřuje v odlišných kulturách uzavřená ghetta, vyznačující se v posledku nepřeložitelnými jazyky a kulturními kódy obecně.³⁸ Samozřejmě, mapování různosti kultur bylo v historii věd o člověku nesmírně důležité, protože čerstvě vyrašenému výhonku antropologie pomohlo postupně se zbavovat zděděného mýtu o neměnnosti lidské přirozenosti³⁹ (jejímž nepřiznaným vzorem byl téměř vždy normální představitel kultury, z níž autor teze pocházel). Ale antropologie dosáhla ve svém historickém vývoji stanoviska, z něhož je člověk spatřován jako vždy již ovlivněný místem a dobou, v níž žije, a obecně podmínkami jak přírodními, tak kulturními; to může být právě jen opačný extrém. Geertz se tak staví do obtížné role toho, kdo chce hledat v různosti nějakou

³⁶ Ludwig Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, č.309, str.129. Překladatel Jiří Pechar v poznámce uvádí:

„Podle sdělení prof.J.Šebestíka označuje tu slovo „Fliegenglas“ někdejší (a dnes už nepoužívané) zařízení sloužící k lapání much.“, tamt.

³⁷ Clifford Geertz, *Interpretace kultur*, SLON, 2002, str.19.

³⁸ všimněme si ironicky hravého žertu na adresu Ruth Benedictové: „*je ... snad nejnápadnějším příkladem trapné pozice ... když se /člověk/ příliš oddá ... vzrušení z poznávání mimořádných věcí*“, Tamtéž, str.56.

³⁹ Geertz upozorňuje, že *takový* přístup činí jakýkoliv rozdíl mezi kulturami, lidmi, jejich zvyky a vírou *bezvýznamný*, a konkrétní údaje o rozdílnosti by tedy buď vůbec nemělo smysl nacházet, a nebo bychom je hledali už s tím, že nám jen potvrdí předpoklad nějaké zásadní totožnosti.

zákonitost⁴⁰, ale přitom nechce sklouznout do konstatování „totožnosti mezi jevy podobnými.“⁴¹ Pohybuje se tak bezesporu na velmi tenkém ledě. Klíčem k získání vědecké rovnováhy je tak geertzovsky laděnému antropologovi metodologicky uplatňované přesvědčení - které **filosoficky** stojí někde mezi Parmenidem a Hérakleitem⁴² - že totiž kulturní vzorce „*ačkoliv postrádají stálost projevu, mají rozlišovací charakter.*“⁴³ Jde o jakousi relativní stálost. Myšlenková spřízněnost s úvahami pozdního Wittgensteina tu není náhodná. Důraz na pragmaticko performativní zakotvení smyslu pojmů, které používáme a odmítnutí myšlenky nějakého pouze privátního jazyka nachází jedno ze svých prvních vyjádření právě u něj: „*Nech se o významu poučit způsobem používání.*“⁴⁴ A i když pokládat Wittgensteina za antropologa by vyžadovalo dopustit se na jeho osobě zřejmého násilí, význam jeho filosofických úvah přesahuje daleko oblast akademické filosofie a zabíhá do oblastí dalších, od lingvistiky až k antropologii. Snad proto neudiví, že jeho myšlenky inspirují i nás v tázání se po charakteru lidské individuality v různých kulturách: „*Lze se znalosti lidí naučit? Ano; někdo se jí naučit může. Ale ne nějakým učebním kurzem, nýbrž ‚zkušeností‘. – Může přitom být druhý učitelem? Zajisté. Dává mu čas od času správný poukaz. ... Existují také pravidla, ale ta netvoří žádný systém, a jedině zkušený je dokáže správně používat.*“⁴⁵

Když Geertz popisuje kulturu, přirovnává ji k ústřední příměsi při samotné produkci člověka. Ten v průběhu svého vývoje doslova stvořil sám sebe. Poznamenejme, že nejdůležitější změny v proměně člověka takřkajíc v sebe sama, jak se dnes zná, doznal centrální nervový systém a zejména mozek. Jestli si tedy klademe otázku po vzniku a statutu individuality, máme na mysli díky Geertzovi to, že „*mezi kulturním vzorcem, tělem⁴⁶ a mozkiem vznikl systém pozitivní zpětné vazby*“⁴⁷ Naomi Quinnová, která vychází ze synaptické teorie vědomí, porovnála výchovu dětí v amerických skupinách, čínských skupinách na Taiwanu, mezi Němci, v Keni u etnika Guasii, u etnika Ifaluk v Mikronésii a u Inuitů (Eskymáků) na Baffinově ostrově. Zjistila, že bez ohledu na druh kulturního okruhu má výchova dětí tři základní znaky: konstantní zkušenost (tedy konstantní, nechaotický typ výchovy), propojení s emočním nabuzením (všechny děti jsou v průběhu výchovy emočně nabuzovány) a s

⁴⁰ „Potřebujeme hledat systematické vztahy mezi různorodými jevy“, Clifford Geertz, *Interpretace kultur*, str.57

⁴¹ Tamtéž, *Interpretace kultur*, str.57.

⁴² - blíž k Hérakleitovi, řekl bych – a mít více místa, zmínil bych tady šířeji Zdeňka Kratochvíla a jeho knížečky o *fysis* a Hérakleitovi.

⁴³ Clifford Geertz, *Interpretace kultur*, str.49.

⁴⁴ Ludwig Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, str.271.

⁴⁵ Tamtéž, *Filosofická zkoumání*, str. 289-290.

⁴⁶ na aspekt tělesnosti ještě přijde řeč v souvislosti s kognitivní lingvistikou.

⁴⁷ Clifford Geertz, *Interpretace kultur*, str.61.

hodnocením dítěte. Tím ale její práce neskončila, ale naopak nabrala překvapivý obrat: Přesto, že jsou tyto typy výchovy konstantní ve všech skupinách, jsou jejich výsledky odlišné. U Američanů se razí sebeaktualizace, asertivita, u Němců spoléhání na sebe, u Guasii umírněnost emočního projevu, u Číňanů to, čemu se říká v tomto kulturním okruhu strach ze ztráty tváře, u Ifaluků klid a neagresivita i ve velkém tlaku a u Inuitů vzájemná láska, ochota pomáhat. Všechny tyto proměnné - bez ohledu na to, že jsme neurobiologicky, geneticky stejní, že máme v mozku stejnou synaptickou mašinerii - vypovídají o tom, že tato synaptická mašinerie může být "naprogramována" ve zcela odlišných dimenzích, které odpovídají danému kulturnímu poli.⁴⁸ Myslet si, že nějaká individualita může vzniknout bez vlivu této zpětné vazby, je analogické představě, že si nějaký člověk může vymyslet svůj privátní jazyk ještě předtím, než se naučil mluvit⁴⁹ „*Neexistuje žádná lidská přirozenost, která by byla nezávislá na kultuře*“, říká Geertz⁵⁰ a vystihuje povahu této závislosti citátem Maxe Webera, že člověk je „*zvíře zavěšené v pavučině významů, kterou si samo upředlo*“⁵¹. „*Kulturní interpretace je možná pouze post facto*“ ale přitom „*základním cílem budování teorie v tomto případě není kodifikovat abstraktní pravidelnosti, ale umožnit zhuštěný popis; ne zobecňovat napříč příklady, nýbrž zobecňovat přímo v nich.*“⁵²

Až zarážející analogie vykazuje myšlení Geertzovo s fundamentálně ontologickými analýzami Heideggerovými; nicméně pro jejich odbornost a formálnost vyčleňujeme srovnání těchto dvou myslitelů prostor v příloze této práce, a její další průběh bude opět klasicky experimentální: rostlina já tentokrát najde svou půdu až v Malé Asii, a to více než pultřetího tisíciletí proti proudu času. Bude to bojiště u hradeb Tróje, kde se pokusíme nezobecňovat napříč příklady, ale přímo v nich.

⁴⁸ přebírám tyto informace z: František Koukolík, *Neurobiologie sebeuvědomování*. Neurobiologie a některé principy kognitivní neurovědy, pojem vědomí, vědomí v ontogenezi, vědomí a sebeuvědomování http://profil.muni.cz/cgi-bin/toISO-8859-2.eng/02_2004/koukolik.html

⁴⁹ příklad Heideggerův s jeho terminologií se tomu zdá protičeřit – budiž zde řečeno tolik, že i Heidegger se nejprve naučil mluvit normálně, než získal dojem, že výrazy běžného jazyka nevyjadřují přesně to, nač chtěl upozornit. Jíným stačila běžná řeč na výrok, že „znečistil a zbránil“ němčinu (tak se nad Hegelem a Heideggerem rozčiloval sir Karl Popper). Blažena Švandová ve své studii (*Přesnost versus srozumitelnost, in: Argumentace a umění komunikovat*, Brno 1999) cituje Jaako Hintikka, podle nějž v pozadí Heideggerových jazykových „praktik“ stojí přesvědčení, že je nemožné vyslovit všechno o sobě a světě („chybí nejen slova, nýbrž především „gramatika““ - *Bytí a čas* (39)). Tautologická prohlášení typu *Řeč mluví* je stejná jako *Pivo je pivo* – nutí jejich příjemce (nerezignuje-li hned z počátku) interpretaci *sám hledat*. Je tedy vtlačen do nutnosti vsazovat své interpretace do konkrétní situace tak dlouho, až „to klapne“: když člověk s někým popíjí pivo a zjevně oběma chutná, prohlášení *Pivo je pivo* není tautologií, ale velice jasným a srozumitelným sdělením. Švandová dodává, že druhým takovým nástrojem – a zdá se, že vhodnějším – jsou vedle tautologií kontradikce.

⁵⁰ Clifford Geertz, *Interpretace kultur*, str.62.

⁵¹ Tamtéž, str.15.

⁵² Tamtéž, str.37. Geertz tento postup přirovnává k vynášení klinického úsudku v medicíně. (Tamtéž)

Homérské pojetí lidské individuality⁵³

Jak říká autorské resumé Hynka Bartoše, „studie přináší analýzu některých klíčových pojmů homérského jazyka, kterými básník popisuje lidskou tělesnost a psychiku. Dále jsou diskutovány eschatologické motivy homérských eposů a další aspekty archaického myšlení o lidské přirozenosti. Cílem studie je přehledným způsobem ukázat, v čem se homérský pohled na svět a na člověka odlišuje nejen od našeho ‚moderního‘, ale také od klasického řeckého, se kterým se setkáváme v dílech řeckých autorů 5. a 4. stol. př. Kr.“⁵⁴ Bartošův počin je tak pro nás podobným etnografickým materiálem, jako Rivièreovy poznatky z pralesů Jižní Ameriky. Samozřejmě nečekáme zprávy „z první ruky“, ale přesto – autorův vnímavý a precizní přístup dělá z Homéra svého druhu skutečného informátora. V homérských eposech se totiž možná více než kde jinde ukazuje, nakolik je pojetí lidské identity a sebeuvědomění přímo úměrné pojetí lidské tělesnosti.

Byl to Aristarchos ze Samothráky, významný alexandrijský učenec přelomu třetího a druhého století, kdo si jako jeden z prvních povšiml výrazných významových posunů mezi homérskou a klasickou řečtinou. Bartoš uvádí nejméně sedm příkladů z oblasti vidění, které ilustrují, že v homérské řečtině sloveso vyjadřuje nejen schopnost vidění, ale také určitý vztah pozorovatele a pozorovaného. Podobně specifický význam překračující prostou funkci zraku jako orgánu vidění mají i ostatní homérské výrazy, které v pozdější tradici nenalezly své uplatnění. Nejspíše proto, že si člověk lépe všimne „zabarvení“, konkrétních významových souvislostí spojených s nějakou činností, spíše u druhého než u sebe, se zpravidla nevyskytují tato slovesa v první osobě. Snad bychom mohli přemýšlet o absenci reflexe vlastní osoby; jenže ona vlastní osoba je právě zachycena v zabarvení slovesa, díky němuž nejde o prostý věcný popis, ale spíše o spojení předmětných vlastností se subjektivností vztahu k nim... Bohatost homérského jazyka se ukazuje v celku jazyka, nejen na slovesech. Tak „výraz sóma, který v pozdějších dobách vyjadřuje jednotící koncept lidské tělesnosti (zejména v protikladu k psýché jakožto jednotícímu konceptu lidské psychicky), u Homéra nikdy neoznačuje živé tělo, ale vždy pouze mrtvolu.“⁵⁵ Tělo je zde chápáno v pestré škále vzájemných aspektů, jíž odpovídá množství různých výrazů.

⁵³ Hynek Bartoš, *Studie k homérskému pojetí lidské psychiky a tělesnosti*, E-logos, Electronic Journal For Philosophy 2003, ISSN 1211-0442, <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/Bart1-03.pdf>.

⁵⁴ Tamtéž, str.1.

⁵⁵ Tamtéž, str.4.

Ani v oblasti lidské psychiky není situace jednodušší. Ukažme si tuto složitost na příkladě slova **noos**: „*Patrně nejdůležitější funkcí noos je ‚vnitřní zrak‘, který odhaluje to, co normálním zrakem vnímatelné není. Může za určitých okolností vyjadřovat ‚způsob myšlení‘ dané osoby, prozrazovat její postoje a názory. Tím však není jeho schopnost omezena jen na stránku intelektuální, ale také intuitivní a imaginativní. Poznání smyslu dané situace může být bezprostředním následkem poopravení předchozího nesprávného ‚poznání‘, např. rozpoznání bohyně Afrodity v blízkosti se staré ženě*⁵⁶ (Il. III.386). *V tomto případě není druhá a správnější identifikace objektu výsledkem jasnějšího pohledu na vnější vzhled, ale spíše hlubšího vhledu do přirozenosti subjektu (ztučnil fw), který se skrývá pod povrchem.*“⁵⁷ O uznání moci archetypálního a její převahy nad lidsky vědomým mluví i Bartoš: „*karty lidských osudů jsou v rukách bohů. Homérský hrdina si toho je dobře vědom, a proto Odysseus neplánuje, jak vykoná pomstu, nýbrž přemítá o tom: ‚jestli pobije bůh mou pravici ženichy statné‘*“⁵⁸ (Od. XXI.213). Vystává tady otázka, jestli šamanismus nejde **proti** tomuto pochopení: je si vědom mimo-lidských sil a mocí přírody, ale využívá je! Je toto ale správná interpretace šamana? Nevíme. Ale lidská individualita zůstává zachována tam i tam: Když Kirké promění Odysseovy druhy ve vepře, „*jejich noos zůstal pevný (empedos), z čehož lze vyvodit, že jejich myšlení zůstalo lidské.*“⁵⁹ Podobně bychom mohli postupovat se slovem *psýché*, které zachycuje něco značně odlišného, než slovo duše, jak je používáme dnes (tedy pokud se za něj nestydíme a raději ho nepoužíváme). *Psýché* znamená „být smrtelný“⁶⁰. „*Nesmrtelní bohové, jejichž existence není poutem smrtelnosti svázána, proto žádnou psýché nemají. Není náhodou, že první zmínky o psýché bohů nacházíme teprve v pátém století, kdy se již tento výraz objevuje ve zcela odlišných významech.*“⁶¹ Rovněž rozbory vztahu *psýché* živých a mrtvých jsou antropologicky nesmírně cenné a podnětné. O pojetí individuality nám už leccos napověděla dosavadní slova, a já bych se v tuto chvíli rád vrátil k napětí mezi lidským osudem a silou bohů či archetypů. Již jsme se dotkli otázky, nakolik o nějaké individualitě ve smyslu reflexivní subjektivity lze mluvit⁶². Mohli bychom z dnešního

⁵⁶ V jistém smyslu, velice specifickém, myšlení Západu přijde něco takového právě jako **omyl**, jako **nepoznání**, jako něco „ne-normálního“, viz díla Michela Foucaulta; ale že to souvisí se schopností člověka identifikovat nějaký archetyp v konkrétní situaci, může být patrné i tomu, kdo chápe (kdo alespoň 1x zažil) pravdu výroku: „cokoliv učiníte nejmenšímu z mých bratří, mně jste učinili“. Pokud je taková schopnost pochopení otevřena, nečiní problém vidět např. v Jeho Svatosti tibetském dalajlamovi ztělesnění Avalókitéšvary... K dalšímu i stať Peter Riviera, *Shamanism and the unconfined soul*

⁵⁷ Hynek Bartoš, *Studie k homérskému pojetí lidské psychiky a tělesnosti*, str.5

⁵⁸ Tamtéž, str.7.

⁵⁹ Tamtéž, str.7.

⁶⁰ Agénor čekající na střet s Achilleem si dodává odvahy úvahou, že i Achilles „*má jen jednu psýché, neboť ho lidé nazývají smrtelným*“, Tamtéž, str.13.

⁶¹ Tamtéž, str.13.

⁶² Patočkovy přednášky *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Oikoymenh 1995, se věnují těmto souvislostem v mnohem širším záběru, a autor v nich argumentuje pro jistý koncept pozdně historického vynoření se osoby,

stanoviska snadno získat dojem, že vůči ní lze u Homéra vysledovat spíše odpor! Ale nelze jej chápat jako odpor vůči *hybris*, pýše myšlení, že jsme jako lidé mocnější než bohové?⁶³ Jistě, na počátku Íliady se říká, že celá dějová zápletka točící se kolem Achilleova hněvu byla z vůle Dia. Ta zde nutně znamená záměr, rozhodnutí i výsledek. Jenže poukázat jednostranně na Agamemnónovu „výmluvu“ že ho Zeus zaslepil, když říká: „*co jsem měl dělat? – svou vůli si provede božstvo,*“ (Il. XIX. 90) znamená přehlédnout stránku druhou, že potom hrdina dodává: „*Avšak když jsem už zbloudil, a Zeus můj rozum mi odňal, opět to napravit hodlám, a nesmírnou náhradu dáti...*“ (Il. XIX. 137-8). Nevzdává se tak odpovědnosti za své jednání a snaží se pochybení napravit.

Jako prototyp řecké individuality doby homérské stojí „*hrdina uprostřed bojové vřavy, kde různé božské i lidské zásahy mění situaci každým okamžikem, a právě tak je jeho psychický život křížovatkou rozmanitých popudů, myšlenek a citových hnutí. Hrdina je většinou personifikuje či zpředměňuje stejným způsobem, jako my dnes říkáme, že jsme ‚dostali‘ nápad nebo strach, ‚udělalo se nám‘ zle, ‚máme‘ radost nebo nutkání. Pro toto ‚bitevní pole‘ psychických intervencí nenacházíme v homérském jazyce žádný jednotný výraz. Jeho ‚já‘ není nijak specifikováno, ohraničeno, a proto je hrdina vždy situován do nějakého kontextu, je vždy nedílnou součástí světa, kam patří. Patří tam nejen on, ale i jeho přátelé a nepřátelé, doba, ve které žije, a bohové, kteří té době vládnou. Nelze proto oddělovat hrdinu od všech těchto aspektů, od jeho situovanosti, neboť to vše patří k jeho ‚já‘. Hrdina je totožný se situací, ve které žije.*“⁶⁴ Konkrétnější výsledek naše pátrání ani nemohlo mít: Rozumět co je homérské já znamená rozumět situaci, v níž vyvstalo.

Jaký si uděláme z našeho homérského exkurzu závěr? Předně vidíme, že naše rozdělování na duševní a tělesné se zdá být u Homéra nepoužitelné. Homérské myšlení s ničím takovým nepočítá, stejně jako nezná rozdíl mezi orgánem a jeho funkcí. „*Obraz lidské přirozenosti disociovaný na duši a tělo, jak ho známe z pátého stol. př. Kr., se nám jako vodítko k pochopení Homérova chápání člověka ukázal jako zavádějící. Výraz sóma, který od pátého století vyjadřoval jednotu lidské tělesnosti v protikladu k psyché, označoval u Homéra*

prožívané tělesnosti a subjektivity a zmiňuje i situaci řeckou (pohomérskou) s jejím řešením. Bartoš říká: „*Homérský hrdina se sám k sobě vztahuje velmi specifickým, pro nás neobvyklým způsobem. Sebereflexe je například vedena formou dialogu mezi hrdinovým ‚já‘ a jeho thýmos (Il. XI.407; XXII.122). Prožívání tohoto ‚já‘ je však velmi často reflektováno jako určitá konkrétní, často přímo tělesná síla, která může být v potřebnou chvíli aktivována.*“; Hynek Bartoš, *Studie k homérskému pojetí lidské psychiky a tělesnosti*, str.22.

⁶³ a tady zase musím připomenout Patočkovu studii z roku 1967, *Ještě jedna Antigona a Antigone ještě jednou*, v níž kongeniálně interpretuje mýtické rozlišení „dvojího přidělu“ a následky, jež Kreón nese při jeho nerespektování a snaze převést a podřídit „*i to, co nám podstatně uniká, nějak našemu světu, našemu smyslu*“, Jan Patočka, *Umění a čas I*, Oikoymenh 2004, str.389-400.

⁶⁴ Hynek Bartoš, *Studie k homérskému pojetí lidské psychiky a tělesnosti*, str.25.

mrtvolu, mrtvé tělo. Ani výraz *psýché* v žádném případě neodpovídal pozdějšímu konceptu duše jako živoucího centra lidské psychiky. Tak se otázka po lidském ‚já‘, po pojetí lidské subjektivity nutně rozpadá do spleti psychologických výrazů. Akty vědomého ‚já‘ jsou v homérském jazyku vyjadřovány jako zásahy vnitřních i vnějších sil, které hrdinu přimějí k určitému jednání.“⁶⁵ Mnohovrstevnatost skutečnosti se odráží v květnatosti a bohatosti jazyka.⁶⁶ Viděli jsme na homérském hrdinovi, jak daleko jsme od něj a od jeho světa. Na tom, že je náš svět jiný, není nic špatného. Smutné by ale bylo, kdyby měl být chudší a chudší. Je vypočitatelnější a jednodušší, ale ve snaze zjednodušit naše pochopení světa se skrývá zásadní rozpor: přináší sice čím dál větší akumulaci sil (a jejich vybíjení ve válečných konfliktech), ale zastírá, že tím, kdo se **skutečně** stává jednodušším, není svět, ale my sami (a proto pak lépe uchopitelní, zařaditelní, manipulovatelní a využitelní). Jak říká Patočka ve své ostře formulované tezi v jedné z *Kacířských esejí*⁶⁷: „*Vlastní otázka individua se ... neklade mezi liberalismem a socialismem, demokracií a totalitou, které při všech hlubokých rozdílech mají společným přehlížení všeho, co není objektivní a role.*“⁶⁸ O tom, jak spolu souvisí metafyzické předpoklady a „přehlížení všeho, co není objektivní a role“, je poslední kapitola. Pová nám mj. o překvapivě úzkém spojení mezi myšlením a tělem; tak úzkém, že budeme mluvit o „vtělesněném myšlení“. Jestli tedy byla předminulá kapitola (antropolog v proudu interpretace) o metodologii zkoumání konkrétních rostlin lidského já v různých kulturách, a minulá experimentálním vsazením této rostliny do žhavé půdy homérského bojiště, tak ta poslední kapitola je o jazyce, který by vystihl charakter živé rostliny. Náš interpretační kruh se tak uzavře: jako jediná životu přiměřená interpretace (a lidská individualita je jedním z projevů života) je interpretace jazykem, který z života vyrůstá. V poslední kapitole se setkáme s kognitivní lingvistikou, jak ji představují George Lakoff a Mark Johnson, kritici objektivistické metafyziky, badatelé nad „metaforami, kterými žijeme“ a propagátoři experiencialistické filosofie. Motto této poslední kapitoly nechť jsou slova národního obrozence Josefa Jungmanna: „*Zkoumajíce svou řeč, neomylně sami vyzkoumání budeme*“.⁶⁹

⁶⁵ Hynek Bartoš, *Studie k homérskému pojetí lidské psychiky a tělesnosti*, str.25.

⁶⁶ k tomu srovnej: Vít Erban, *Cestou etnopoetiky k pramenům poezie*, UNI, r.XV/2005, č.1, s.19-25.

⁶⁷ Jan Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Academia 1990, str.105-126.

⁶⁸ Tamtéž, str.122.

⁶⁹ Irena Vaňková, *Lingvistika mysli a těla*, <http://www.vesmir.cz/clanek.php3?CID=2458>.

Já z masa a kostí - biologická lingvistika

Existuje celá škála reakcí na myšlenku, že jiní lidé chápou svou zkušenost jiným způsobem, který se liší od našeho, a je stejně platný. Někteří lidé jsou tím vystrašeni: Jak můžeme vůbec komunikovat s lidmi, kteří myslí jinak?

V jiných ta myšlenka vzbuzuje odpor: Měl by existovat univerzální jazyk, aby se omezila nedorozumění a konflikty.

Jiné zase tato myšlenka přitahuje: Možná bych se také mohl naučit myslet jinak. Možná by to obohatilo můj život, a ten by pak byl zajímavější.

A mnoho lidí si myslí, že celá ta myšlenka je nesmysl: Lidé jsou v podstatě stejní kdekoli na světě. Možná existují drobné rozdíly, ale ty nejsou moc důležité.

Všechny tyto reakce jsou poměrně běžné.

George Lakoff, *Ženy, oheň a nebezpečné věci*

Podle Michela Foucaulta⁷⁰ vznik jednotlivých humanitních věd v 19. století souvisel vždy s nějakým aktuálně vzniklým problémem, s teoretickou nebo praktickou potřebou plynoucí z historického vývoje společnosti. Tak psychologie je podle něho výsledkem úsilí o sebepoznání a sebezáchranu člověka jako jednotlivce v mechanismu moderní industriální společnosti, sociologie se začíná konstituovat v okamžiku, kdy se po Francouzské revoluci začínají projevovat mechanismy vážně ohrožující sociální rovnováhu společnosti. **Potřeba zkoumat bytí člověka jako základ každého poznání se vytváří tehdy, kdy člověk rezignuje na možnost nějaké mathesis univerzalis**, kdy se původní jednotné epistemologické pole kouskuje a rozptyluje. Humanitní vědy nalézají své místo v mezerách mezi oblastmi vědění matematicko fyzikální dedukce, empirických věd a filosofické reflexe nad věděním samotným. Lokalizace humanitních věd je přitom nejistá, jsou v postavení podřízeném i privilegovaném, zároveň „*vystupují jako ohrožující i jako ohrožené*“⁷¹. Ale také díky tomu jsou schopné vytvářet vedle věd jiné konfigurace vědění. Když Lakoff kritizuje objektivistické paradigma⁷², používá prostředky lingvistiky a kognitivní psychologie, aby našel odpověď na otázku, z čeho naše samozřejmé kategorizace vyrůstají. Přiznává hned v začátku, že „*většina kategorizací je automatická a podvědomá a my si je uvědomíme pouze v problematických případech.*“⁷³ Od Aristotela až do pozdního Wittgensteina byly kategorie

⁷⁰ Foucault, M.: *Slova a věci. Archeológia humanitných vied*. Kalligram 2000.

⁷¹ Tamtéž, str.354.

⁷² Peter Rivièr vystihuje něco důležitého citací Descolova prohlášení – a jsme teď v etnografii – „moderní antropologie je extrémně zdrženlivá ohledně tématu animismu pojatého jako víra, že přírodní bytosti vládnou svými vlastními duchovními principy a že lidské bytosti mohou navázat s těmito principy osobní vztah specifického typu – vztah ochrany, svádění, nepřátelství či vzájemné protislužby. Je to pravděpodobně způsobeno nevyřčeným strachem z obrácení pozornosti na tak zjevně iracionální aspekty lidského života.“, in: Peter Rivièr, *Shamanism and the unconfined soul*, str.75.

⁷³ George Lakoff, *Ženy, oheň a nebezpečné věci*, str.20. Nemohu si odpustit poukaz na Heideggerovy snahy uchopit „fenomenologický fenomén“ v *Bytí a času*, a jeho poznámky o *nápadnosti, naléhavosti a neodbytnosti* v § 16., viz Martin Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenth 1996, str.93-97.

něčím tak neproblematickým, že nebyly ani předmětem nějaké zásadnější debaty.⁷⁴ Klasická teorie kategorií nebyla ani považována za teorii – kategorie představovaly jakési abstraktní nádoby, v nichž buď věci byly nebo nebyly, přičemž určujícím klíčem byly společné vlastnosti.⁷⁵ Nebyla ani výsledkem empirických studií, ani intuicí zdravého rozumu, ale byla filosofickou pozicí, k níž se dospělo na základě apriorních spekulací. Postupně tak lidský rozum získal povahu „*mechanické manipulace s abstraktními symboly, které samy o sobě nemají význam, ale mohou jej získat díky své schopnosti odkazovat k věcem ve skutečném světě nebo v možných stavech světa.*“⁷⁶

To vše se změnilo během relativně krátké doby. Na poli filosofie byl kritikem jednoznačné kategorizace a průkopníkem nového stylu pozdní Wittgenstein.⁷⁷ Od něho vede cesta ke kognitivní psychologii Eleanor Roschové, která z kategorizace učinila předmět debaty, z níž vytěžila tzv. teorii **prototypů**. Podle ní kategorie nejsou „nádoby“, do nichž věci na základě přesně daných kritérií buď patří, anebo nepatří. „*Reálně mají některé exempláře více reprezentativních vlastností, jiné méně. Kategorie je tedy budována na základě schématu ‚centrum/periferie‘, přičemž v samém centru stojí reprezentativní exemplář: jde o prototyp – nejlepší příklad‘. Další členové kategorie mají k prototypu tu bližší, tu dále, někteří jsou zcela na okraji. Tučňák či pštros sice nelétají, ale přesto je zařadíme mezi ptáky.*“⁷⁸

Díličí příspěvky přinesly úvahy J.L.Austina (a jistým paradoxním způsobem i práce Willarda van Quina). Byl to ale až sociální psycholog Roger Brown, kdo si všiml „že ze všech možných pojmenování v hierarchii kategorií má ‚nadřazený status‘ jedno konkrétní jméno na konkrétní úrovni hierarchie kategorií“⁷⁹ a že ta jména, která ze všech možných pojmenování chápeme jako „to pravé“, jsou většinou „kratší ... používají se častěji ... a zdají se mít korelát v mimojazykových činnostech.“⁸⁰ To byl počátek výzkumu tzv. **bázových kategorií**. Stručně řečeno je bázová úroveň:

- Nejvyšší úroveň, na které je celkový tvar členů kategorie vnímán jako stejný.
- Nejvyšší úroveň, na které může jediný mentální obraz odrážet celou kategorii.

⁷⁴ zajímavou historickou kapitolou tu je Komenského originální způsob dělení oboru metafyziky a zavedením kategorií *smyslu* (pořádek, užitek, láska) oproti tradičnímu aristotelskému. Srovnej k tomu: Jan Patočka, *Mezihra na prahu moderní vědy: Cusanus a Komenský*, in: *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, Nakladatelství Československé akademie věd 1964, str.329-341.

⁷⁵ v jedné z variant moderní objektivistické teorie to je vyjádřeno pojmem svazku vlastností.

⁷⁶ George Lakoff, *Ženy, oheň a nebezpečné věci*, str.21.

⁷⁷ Ludwig Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, (zejm. § 62. nn.).

⁷⁸ Irena Vaňková, *Lingvistika mysli a těla*, <http://www.vesmir.cz/clanek.php3?CID=2458>.

⁷⁹ George Lakoff, *Ženy, oheň a nebezpečné věci*, str.43.

⁸⁰ Tamtéž, *Ženy, oheň a nebezpečné věci*, str.43.

- Nejvyšší úroveň, na které lidé používají stejné motorické aktivity, když se nacházejí v interakci s členy kategorie.
- Úroveň, na níž respondenti nejrychleji identifikují členy kategorie.
- Úroveň, na které se nacházejí nejčastěji používané názvy pro členy kategorie.
- První úroveň, kterou děti pojmenovávají a pochopí.
- První úroveň, která vstupuje do slovníku daného jazyka.
- Úroveň, na níž jsou termíny používány v neutrálním kontextu. Například *Na verandě je pes* může být použito v neutrálním kontextu, zatímco věty jako *Na verandě je savec* nebo *Na verandě je bílý teriér* potřebují speciální kontext
- Úroveň, na níž je uspořádána většina našich vědomostí.⁸¹

Vybavení alespoň částečným pochopením prototypů a bázových jevů můžeme čelit hlavní tezi Lakoffovy knihy, již je „*že obsah našeho myšlení se uspořádává prostřednictvím struktur nazývaných idealizované kognitivní modely a ... že struktury kategorií a prototypové jevy jsou vedlejšími produkty tohoto uspořádávání.*“⁸² Jejich komplexní charakter nejlépe vystihují příklady: Lakoff sahá k balijským zkušenostem myšlenkově spřízněného Clifforda Geertze, a popisuje balijský kalendářní systém.⁸³ Pro velkou interpretační náročnost a rozsah Lakoffových konkrétních analýz vynechám jeho další postup⁸⁴, abych shrnul výtěžek, jímž je to, že kognitivní modely „*jsou vtělesněné (ztučil fw), buď přímo, nebo nepřímo prostřednictvím systematických vazeb na vtělesněné pojmy.*“ Pojem je vtělesněný, když je jeho obsah motivovaný tělesnými nebo společenskými zkušenostmi. To nutně neznamená, že pojem je předpověditelný z dané zkušenosti, ale spíše to, že pojem má takový obsah (nebo jiné vlastnosti), jaký má, vzhledem k relevantní zkušenosti. **Vtělesnění tedy zakládá vazbu mezi kognitivními procesy a zkušeností.** Skutečnost, že tato vazba není libovolná, je předmětem současných diskusí na poli kognitivních věd; v Lakoffově případě souvisí s teorií tzv. neuronových sítí.⁸⁵ Považuji v téhle souvislosti za vhodné upozornit na to, že Lakoffova kritika objektivistického paradigmatu právě není snahou otevřít si nějaký prostor libovольnosti, a jeho pojetí „možného“ je založeno na vývodech z konkrétních fenoménů lidského používání jazyka v různých kulturách. Sám Lakoff říká, že objektivistická metafyzika vyrůstá z hlubších kořenů „základního realismu“: „*musíme zdůraznit, že objektivismus a experientialismus* (název pro Lakoffův a Johnsonův projekt nové koncepce kognitivního přístupu zejména

⁸¹ George Lakoff, *Ženy, oheň a nebezpečné věci*, str.57.

⁸² Tamtéž, str.78.

⁸³ Tamtéž, str.79, pro širší porozumění viz celou esej *Osoba, čas a chování na Bali*, in: Clifford Geertz, *Interpretace kultur*, str. 399-453.

⁸⁴ jde o kapitoly 4-10, George Lakoff, *Ženy, oheň a nebezpečné věci*, str.78-159.

⁸⁵ toho jsme se lehce dotkli v geertzovské kapitole v odstavci věnovaném poznatkům Naomi Quinové.

k živým systémům, alternativa objektivismu – pozn. fw) *mají mnoho společného: tyto sdílené předpoklady budeme nazývat základním realismem.*“⁸⁶ Základní realismus zahrnuje minimálně následující:

- předpoklad (commitment) existence skutečného světa, jak externího vzhledem k lidem, tak zahrnujícího lidskou zkušenost
- určitou vazbu mezi lidskými pojmovými systémy a dalšími aspekty skutečnosti
- pojetí pravdy, které není pouze založené na vnitřní koherenci
- předpoklad (commitment) existence stabilních znalostí o externím světě
- odmítnutí pohledu „všechno je možné“ – tzn. jakýkoli pojmový systém je stejně dobrý jako kterýkoli jiný⁸⁷

Pro teoretická východiska antropologie individuality je v případě objektivismu důležité – a pro jejich významnost a hutnost volíme teď dlouhou citaci -, že jeho „*vysvětlení kognitivního systému, významu a racionality se nezmiňuje o povaze bytostí, které ony procesy využívají. Povaha lidského organismu a to, jak funguje, je pro objektivistické vysvětlení myšlení a významu irelevantní. Podle objektivistického paradigmatu je možné dosáhnout pravého vědění o externím světě, pokud může být systém symbolů, které používáme v myšlení, přesnou reprezentací tohoto světa. Objektivistické pojetí mysli tedy musí vyloučit všechno, co tomu může stát v cestě: vnímání, které nás může ošálit; tělo, které má své slabosti; společnost, která má své tlaky a skupinové zájmy; paměť, která mizí; mentální obrazy, které se liší člověk od člověka ; a představivost - zejména metafora a metonymie - které nezapadají do objektivního externího světa. Je naším objektivistickým dědictvím, že vidíme racionalitu jako něco čistě mentálního, bez emocí, odtazitého - nezávislého na představivosti, společenské funkci a na omezeních našeho těla a paměti. Je to toto objektivistické dědictví, co nás vede k mechanickému pojetí rozumu a následné glorifikaci těch rozumových procesů, které opravu jsou mechanické. Toto objektivistické dědictví nás vede k víře, že stroje, které jsou schopny algoritmických komputací, mají rozumové schopnosti. A toto dědictví nás taky vede k tomu, že považujeme za úspěch, když se nám podaří upravit nějaký aspekt našeho fyzického nebo společenského prostředí tak, aby vypadal více jako objektivistický svět.*“⁸⁸

⁸⁶ George Lakoff, *Ženy, oheň a nebezpečné věci*, str.162.

⁸⁷ Tamtéž, str.162.

⁸⁸ Tamtéž, str.184-185.

Ačkoliv se objektivismus rád staví do pozice vědeckého přístupu, je to zejména oblast podarwinovské biologie, ve které má největší potíže. Jeho klasické kategorie „*nejsou v souladu s jevy, které stojí v centru evoluce – variace uvnitř druhů, adaptace na prostředí, graduální změna, genetické fondy atd. Ať si člověk vybere jakýkoli styl současné biologie, budou objektivistická sémantika, kognitivní systém a do značné míry i samotná objektivistický metafyzika v konfliktu s post-darwinovskou biologii.*“⁸⁹ Můžeme si samozřejmě klást otázku, jestli neobjektivistická odnož základního realismu, tj. experiencialismus, není v zásadě nezodpovědným postojem, charakteristickým nedůvěrou vůči jedinému správnému popisu skutečnosti? Přednáška Wolfganga Welshe o postmoderně a pluralitě⁹⁰, Lyotardova *Postmoderní situace*⁹¹, *Putování a jiné eseje*⁹², pozice Foucaultovy či Derridovy ukazují odpověď: skepse vůči jedinému správnému popisu v nezodpovědnost ústit může, ale nemusí.

Experiencialismus George Lakoffa a Marka Johnsona představuje jednu z těch variant, které nezodpovědné být nechtějí a úsilí, které své práci věnují je jedním z dokladů – jiným je právě kritičnost ohlasů – že to myslí vážně. Experiencialistický přístup snaží se charakterizovat význam prostřednictvím povahy a zkušenosti myslících (ve smyslu konceptualizujících) organizmů. Není to ale jen povaha a zkušenost jednotlivců, ale také povaha a zkušenost druhu a společenství. „Zkušenost“ se proto nepoužívá v úzkém smyslu toho, co se „náhodou stalo“ nějakému konkrétnímu jednotlivci. Zkušenost je naopak chápána ve smyslu totality lidské zkušenosti a všeho, co v ní hraje roli, jako je naše tělesnost, naše geneticky zděděné schopnosti, mody toho, jak fyzicky existujeme ve světě, naše společenská organizace atd. .. „*Experiencialismus charakterizuje význam prostřednictvím vtělesnění, to jest prostřednictvím našich kolektivních biologických schopností a našich fyzických a společenských zkušeností bytostí existujících v určitém prostředí.*“⁹³

Domnívám se, že poznatky moderní kognitivní lingvistiky jsou povahově spřízněné, „příbuzné“ s laděním úvah jinak tak odlišných myslitelů⁹⁴, jako Martin Heidegger a Gabriel

⁸⁹ George Lakoff, *Ženy, oheň a nebezpečné věci*, str.195.

⁹⁰ Wolfgang Welsh, *Postmoderná – Pluralita jako etická a politická hodnota*, KLP 1993.

⁹¹ Jean-Francois Lyotard, *Postmoderní situace*, in: *O postmodernismu*, Filosofický ústav AV ČR 1993.

⁹² Jean-Francois Lyotard, *Putování a jiné eseje*, Herrmann & synové 2001.

⁹³ George Lakoff, *Ženy, oheň a nebezpečné věci*, str.261.

⁹⁴ souhlasím v tom smyslu s názorem překladatele *Ohně, žen a nebezpečných věcí* Dominika Lukeše; v rozsáhlém komentáři a doslovu ke svému překladu říká: „Většina filosofických zkoumání z pohledu kognitivní lingvistiky se ... odehrává na poli analytické (a tedy převážně anglo-americké) filosofie. Na intelektuální prostředí ... měla však mnohem větší vliv širší kontinentální filosofická tradice zahrnující směry od fenomenologie až po postmodernismus. Pro kognitivní lingvistiku jsou obzvláště relevantní díla Ricouera a Foucaulta“, Dominik Lukeš, *O knize, jejím autorovi a kognitivní lingvistice*, in: George Lakoff, *Ženy, oheň a nebezpečné věci*, str.619-620. Podobně Irena Vaňková říká „Nelze tu nevzpomenout evropskou fenomenologickou filosofii: E. Husserla,

Marcel, což jsou oba myslitelé, jejichž zaměření na postavení člověka ve světě je na první pohled zřejmé. Gabriel Marcel ve své eseji *Nástin fenomenologie bytí v situaci* uvažuje nad bytím člověka jako „bytím v situaci“ – a poukazuje na (spíš než o poukaz jde o formulaci jisté vlastní intuice) to, že situace je „*spojením vnitřního a vnějšího života*“, a že zdánlivě prostorová určení „*zahrnují již prvek jakési niternosti*“⁹⁵. Obecně v řádu živého „být situován“ znamená být něčemu vystaven: nějakému **vlivu**. Analýza pojmu vlivu ukazuje, že živé je v jistém smyslu *prostupné*, pórovité, (po)otevřené – to současně znamená neuzavřené, ne zcela soudržné. Tato nesoudržnost nemusí být negativním určením: soudržnost naopak může být chápána jako uzavřenost člověka, který nenabízí *jinému*-druhému žádný záchytný bod. Heidegger mluví v *Bytí a čase* podobně: základní strukturu lidského způsobu bytí nazývá „bytí-ve-světě“ (§ 12.), ale dodává, že je nelze chápat jako „*výskytové commercium* mezi *vyskytující se subjektem a vyskytující se objektem*“ (132). Podle něj není člověk ve světě jako šaty ve skříni nebo voda ve sklenici. Heidegger tu dělá zásadní rozlišení mezi rysy kategoriálními a existenciálními, ty druhé popisuje ve smyslu „*důvěrné obeznámenosti*“ (54). Ještě výrazněji je Heideggerovo chápání vztahu člověk-svět vidět na rozborech kontextuálního rámce vztahu samého: světskosti světa (věnuje jí celou třetí kapitolu prvního oddílu *Bytí a času*), kde se ostře vyhrazuje proti karteziánskému konceptu extenziality (§§ 18.-21.). Je určitým historickým zadostiučiněním a zároveň znakem významné proměny paradigmatu věd o člověku, že prvními významnými představiteli fenomenologické filosofie zanedbaný fenomén (žitě) tělesnosti rozvíjejí jak pokračovatelé této tradice (vedle Maurice Merleau-Pontyho je to i Jan Patočka), tak proponenti tradice původně odlišné, vycházející zčásti z myšlení tzv. vídeňského kroužku, zčásti navazující na pozdního Wittgensteina (přičemž posuny antropologického myšlení a narůstající množství nasbíraného etnografického materiálu tady sehrály a sehrávají významnou roli)... Již zmiňovaný Gabriel Marcel má za to, že ve filosofické antropologii je lépe uvažovat o lidské situaci spíše než o lidské přirozenosti. V souběhu s heideggerovskou koncepcí je tak tělo (mé tělo) symbolem světa: není (jen) v něm, je *jím*.

M. Heideggera, a zejména „přirozený svět“ J. Patočky: ten totiž s pojmem jazykového obrazu světa zajímavě koresponduje“, in: *Lingvistika mysli a těla*.

⁹⁵ Gabriel Marcel, *Nástin fenomenologie bytí v situaci*, in: *Od názoru k víře*, Vyšehrad 2004, str.105-142.

Závěr

Co říci závěrem? Prošli jsme se postupně jihoamerickými pralesy po boku Indiánů s duší, která není jménem a rozplývá se na konci života ve velkém jezeře na východním horizontu (vystrašilo nás přitom divoké prase, které proběhlo okolo aniž by bylo jasné, jestli to nebyl šaman, který právě nebyl ve „své“ kůži), nechali jsme se coby kunderovská postava lapit do hry znaků, nad nimiž jsme neměli žádnou moc, a ve zpočátku nevinné hře s identitou jsme nakonec nebyli schopni jasně rozlišit, která mezi těmi všemi identitami je ta naše. Navrátili jsme se do věku, kdy naším světem právě sotva přestával být matčin prs, a začali si sebe uvědomovat značně rozdílně podle toho, jestli jsme byli chlapcem anebo děvčetem. Pak jsme potkali známého Joanny Macy, který „byl pralesem“, a přivedl nás tím nezvyklým postojem na otázku, jak se to má s tou nezávislostí a soběstačností nás samých? Zjistili jsme, že i kdybychom byli jen tělem, byli bychom propojeni s mnohem širším světem, než je ten ohraničený naší kůží. S Cliffordem Geertzem jsme si uvědomili, jak obtížné je poznat a popsat jinou kulturu, jiný svět, a odlepit se z mucholapky vlastních předporozumění nám pomohla praxe – na doporučení Wittgensteinovo soustředit se při otázce po smyslu na způsob používání (jazyka, významů, symbolů). Než jsme s Lakoffovými brýlemi na očích spatřili svou řeč (doslova) vyrůstat z našeho masa a kostí, seznámil nás Hynek Bartoš s obratností turistického průvodce s nejniternejšími pohnutkami řeckých hrdinů bojujících u Tróje, přičemž naší výhodou(?) bylo, že tak jak sami sebe chápeme, jsme byli v homérském světě téměř neviditelní. Odnegli jsme si z té dlouhé cesty za já v různých kontextech něco?

Když Anthony Cohen obhajuje své přesvědčení, že individualita není nikdy jen prefabrikovanou kulturní jednotkou, používá přitom na vysvětlení svého pohledu na vztah člověka a kultury obraz *pas de deux*⁹⁶, taneční figury, při níž se jeden tanečník snaží pokrýt pohyb druhého; někdy se přitom spojí, jindy odloučí. Jejich propojení může být někdy harmonické, jindy extrémně neohrabané. Odlišné kulturní systémy zdůrazňují jiné aspekty individuality a mnohé nemají přesnou hranici mezi hmotnou a duchovní dimenzí života, což pochopení ještě více znesnadňuje. Bimin-Kuskusminové a mnoho dalších afrických kultur zdůrazňuje fyzickou povahu člověka, zatímco indická védánta staví já – skutečné já – na roveň duchovnímu řádu, a empirické já je takřikajíc vymazáno ve spojení s absolutnem, v rozpuštění do kosmické duše, která je vlastní všem bytostem. Kultury se liší rovněž ve stupni zdůraznění aspektu individuality. Jednoznačný důraz na egoismus a individualismus je bezpochyby příznačný pro evropské liberální nauky. V kontrastu s tím jiné kultury, jako

⁹⁶ Anthony P. Cohen, *Self Consciousness, An alternative anthropology of identity*, str.71.

taoismus, buddhismus, nějakou individuální autonomii téměř neberou v potaz. Díky lepšímu etnografickému uchopení problematiky vztahů mezi individuálním vědomím a kulturou se tak zdá, „že by antropologie mohla obnovit své spojení s biologií a psychoanalýzou. To je zjevně pro antropology nová výzva. Vystupuje přitom na povrch dosavadní izolovanost psychologické antropologie, která byla odříznuta nejenom od biologie, ale rovněž od společenských věd a historie. Člověk pociťuje mírnou ironii nad konstatováním, že takoví badatelé jako Foucault a Goffman vystoupili s kritikou medicínského modelu psychiatrie již před více než třiceti lety.“⁹⁷

Jsem přesvědčen, že nová zjištění kognitivních věd před podobnou výzvou již staví i filosofii, která ztratí mnoho ze své metafyzické odtažitosti pohledu *sub specie aeterni*, ale náhradou získá něco cenného: bude mluvit ze života, mluvit živě a k živým. Vidím v tom šanci na neumělé a neotřelé originální spojení dvou základních filosofických tradic dneška – kontinentální a analytické. Taková filosofie by pak (pohybujíc se po celém světě v jeho rozmanitosti kultur, lidí a prostředí) byla právě „myšlením vydávajícím se všanc určení věcem myšlení“ slovy pozdního Heideggera.

Zeptám-li se sám sebe, odnesl-li jsem si z té dlouhé cesty za antropologickým pojetím individuality něco, říkám ano. Odnáším si mnohem více, než jsem čekal: otevřel se mi pohled na věc tak velikou, že z delšího pohledu na ni jímá závrať. Ale individualita je, jak jsem poznal, hodna ještě jiného obdivu než pro svou velikost: je to její křehkost, co můj úžas napouští barvami pokory a vděčnosti...

⁹⁷ Brian Morris, *Anthropology of the Self*, str.198.

Seznam literatury

- BARTOŠ Hynek, *Studie k homérskému pojetí lidské psychiky a tělesnosti*, E-logos, Electronic Journal For Philosophy 2003, ISSN 1211-0442, <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/Bart1-03.pdf>
- COHEN Anthony P., *Self Consciousness, An alternative anthropology of identity*, Routledge, 1994.
- DESCARTES René, *Meditace o první filosofii*, Oikoymenh 2003.
- ERBAN Vít, *Maska a tvář: hra s identitou v mezikulturních proměnách*, UNI, r.XVI/2006, č.4, s.31-38, <http://www.tf.jcu.cz/~erban/maska.pdf>.
- ERBAN Vít, *Cestou etnopoetiky k pramenům poezie*, UNI, r.XV/2005, č.1, s.19-25, <http://www.tf.jcu.cz/~erban/etnopoetika.pdf>.
- FOUCAULT Michel, *Slová a věci. Archeologie humanitných vied*, Kalligram 2000.
- GEERTZ Clifford, *Interpretace kultur*, Slon, 2002.
- GILLIGANOVÁ Carol, *Jiným hlasem. O rozdílné psychologii žen a mužů*, Portál 2001.
- HEIDEGGER Martin, *Bytí a čas*, Oikoymenh 1996.
- KAFKA Franz, *Aforismy*, Torst, 1991.
- KOUBA Pavel, *Smysl konečnosti*, Oikoymenh 2001.
- KOUKOLÍK František, *Neurobiologie sebevědomování. Neurobiologie a některé principy kognitivní neurovědy, pojem vědomí, vědomí v ontogenezi, vědomí a sebevědomování*, http://profil.muni.cz/cgi-bin/toISO-8859-2.eng/02_2004/koukolik.html
- KUNDERA Milan, *Směšné lásky*, Československý spisovatel 1970.
- KUNDERA Milan, *Nesmrtelnost*, Atlantis 1993.
- LAKOFF George, *Ženy, oheň a nebezpečné věci. Co kategorie vypovídají o naší mysli*, Triáda 2006.
- LAKOFF George, Johnson Mark, *Metafory, kterými žijeme*, Host 2002.
- LUŽNÝ Dušan, *Zelení bódhisattvové*, Masarykova univerzita 2000.
- LYOTARD Jean-Francois, *O postmodernismu*, Filosofický ústav AV ČR 1993.
- MACYOVÁ Joanna, *Zelenání lidského já*, In: Arnold Kotler (ed.), *Buddhismus*, Pragma 2002, str.150-157
- MARCEL Gabriel, *Od názoru k víře*, Vyšehrad 2004, str.105-142.
- MORRIS Brian, *Anthropology of the Self. The Individual in Cultural Perspective*, Pluto Press 1993.
- MOURAL Josef, *Hyperbolická skepse a cesta ke 'cogito' v Descartových 'Meditacích'*, Filosofický časopis č.5/2003, str. 739-755.
- PATOČKA Jan, *Umění a čas I*, Oikoymenh 2004, str.389-400.
- PATOČKA Jan, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Oikoymenh 1995.

- PATOČKA Jan, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Academia 1990, str.105-126.
- PATOČKA Jan, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, Nakladatelství Československé akademie věd 1964, str.329-341.
- RICHTEROVÁ Sylvie, *Slova a ticho*, Československý spisovatel 1991.
- RIVIERE Peter, Shamanism and the unconfined soul, In: James C. Crabbe(ed.), *From Soul to Self*, Routledge 1999, str. 70-88.
- SNYDER Gary, *Praxe divočiny*, Dharmagaia 1999.
- ŠVANDOVÁ Blažena, Přesnost versus srozumitelnost, In: Milan Jelínek (ed.), *Argumentace a umění komunikovat*, Brno 1999.
- TURNER Victor, *Průběh rituálu*, Computer Press 2004.
- VAŇKOVÁ Irena, *Lingvistika mysli a těla*, <http://www.vesmir.cz/clanek.php3?CID=2458>
- WELSH Wolfgang, *Postmoderna – Pluralita jako etická a politická hodnota*, KLP 1993.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Filosofická zkoumání*, Filosofický ústav AV ČR 1993.

Abstract

This paper is trying to outline the relationship between the development of individual self consciousness and the wide range of factors including society, culture, language, gender and body basement. We started our task from explanation of the Southamerican Trio Indians where we could notice different conception of individuality growing from the different cosmology. The main features here are blurred border between human world and world of animals, elements, plants' spirits and ancestors. We pointed out the close connection of the individuality and the name, we observed such kind of knowledge that arises from Indians' everyday practise and stays interlinked with it. Then we moved to the world of Milan Kunderas' novels. These ones show themselves to be a brilliant expression of situation, when the identity taken as a sign independent on *signifié*- the signing – lives its own life. We ask, if and how much is the human individuality in the conflict with relativity of accepted values and the absence of real motivations. Still full of impressions from kunderian scene we moved to interpretative anthropology of Clifford Geertz. We appreciated his emphasis on distinction between informant's understanding of his-her culture and the culture „itself“; and how anthropologist interpretates different culture being always influenced by his-her own culture. We compared Geertz's approach to „anthropological“ chapters of *Being and Time* by Martin Heidegger in short. Afterwards we touched the field of gender dependence of the development of individual self (we follow accounts of Chodorowa and Gilligan). Then we got to the theory of systems in ecological expression of Joanna Macy. This brought us very unusual view of the individuality as a „flow-through of matter, energy, and information, which is transformed in turn by our own experiences and intentions“. Further we draw attention on very different settlement of individuality in the context of homerian hymns. We used the linguistic study of Hynek Bartos about Greek terms regarding mind and body matter. The end of paper pays attention to cognitive linguistics of George Lakoff and Mark Johnson. They show by their analysis of language, how our understanding and use of language grow out of our bodies. We accepted their project of experientialist philosophy which derive meaning of our words from lived bodiness, and gave notice about affinity with phenomenologically oriented continental philosophy.

Abstrakt

Tato práce je zaměřena na postihnutí široké škály vlivů, které se podílejí na vytváření lidského já. Její neformálnost je dána charakterem předmětu práce a snahou nezploštit jej a neredukovat. Využívá etnografických dat stejně jako poznatků literární kritiky. Pohybuje se v plné míře na ploše humanitních věd; důraz vedle antropologie klade na metodologická a filosofická východiska. Psychologická charakteristika konstituce genderově odlišných já je doplněna inovativním interpretativním rámcem psychologické ekologie. Dílčí, ale důležitou roli v dokreslení pestrosti předmětu studie a závažnosti kognitivní funkce jazyka tvoří zamyšlení nad homérským pojetím individuality. Závěrem práce je nastíněna ta varianta filosofického přístupu (základní realismus ve své experiancialistické odnoži), který se jeví jako nejpřiměřenější k popisu povahy živých, otevřených systémů, mezi něž bezesporu lidská individualita patří.

Příloha – Heideggerovy „antropologické“ paragrafy *Bytí a času*

Jako zásadní chápeme v kontextu naší práce dva paragrafy:

§10. Vymezení analytiky pobytu vůči antropologii, psychologii a biologii

Podobně jako Husserl v *Krizi*, stejně jako Patočka ve svých přednáškách z období tzv. pražského jara, i Heidegger poukazuje na změnu filosofického stylu a v širším slova smyslu na proměnu duchovního klimatu evropského člověka s příchodem novověké vědy. Ikonou této transformace⁹⁸ – necháváme stranou otázku nakolik po právu – je jim Descartes. Je podle nich *prvním*, kdo po náběžích Augustinových učinil živý subjekt tématem myšlení; a přitom je tím, kdo tento objev vzápětí pohřbil:

„Descartes ... zkoumá cogitare onoho cogito sum. Naprosto neprozkoumáno však zůstává ono *sum*, třebaže má v jeho východisku právě tak původní postavení jako cogito. Naše analytika /pobytu - fw/ klade ontologickou otázku po bytí tohoto sum.“ (46)⁹⁹

Neuspokojivé jsou podle Heideggerova nálezu i příspěvky jeho učitele a jeho kolegy:

„Při veškerých rozdílech v tázání, postupech a světonázorové orientaci vycházejí interpretace personalit u Husserla a Schelera ... nastejno. Ani jeden z nich neklade otázku, co znamená samo „*být* osobou“.“ (47)

Za důležité sice považuje jejich upozornění na souvislost personalit a nepředmětného charakteru aktů:

„Akt ... také nikdy není předmětem; neboť k podstatě bytí aktů patří, že jsou prožívány výhradně ve výkonu samotném a dány pouze v reflexi.“ „K podstatě osoby patří, že existuje výhradně ve výkonu intencionálních aktů, podstatně tedy *není* předmět. Každé psychické objektivování, tedy každé pojetí aktů jako něčeho psychického, je identické s odosobněním.¹⁰⁰ Osoba je v každém případě dána jako vykonavatel intencionálních aktů, které jsou spolu spjaty **jednotou svého smyslu** /tučně fw/. Psychické bytí nemá tudíž nic společného s bytím osobou.“ (48)

ale vzápětí přichází Heideggerovo kontra:

⁹⁸ jejíž důsledky chtě nechtě dodnes neseme – výstižné paralely k varováním zmíněných fenomenologů nacházím v úvahách Václava Bělohradského (mj. o vztahu mapa-teritorium).

⁹⁹ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 63 – za citacemi však uvádím pro snazší orientaci paginaci podle původního vydání (číslování je v českém překladu na okraji textu).

¹⁰⁰ **odtud** lze teprve rozumět předchozí větě (námi vynechané), že „akty jsou něco nepsychického“ (48).

„Jaký je však ontologický smysl onoho „vykonávání“, jak máme pozitivně ontologicky určit způsob bytí osoby?“ (48)¹⁰¹

Konstatován je pro tehdejší stav věd o člověku – antropologie, psychologie, biologie – chybějící ontologický fundament. Jak úzce to souvisí se změnou paradigmatu, jak ji představuje podle mého názoru současná fáze tzv. kognitivních věd, jak blízko je v tuto chvíli myšlenkově lingvista George Lakoff spolu s filosofem Markem Johnsonem (ale i výhrady k nim z pera Vereny Haserové) nemohu v tuto chvíli blíže objasňovat.¹⁰² Nápovědou budiž Heideggerovo prohlášení, že „existenciály a kategorie jsou dva základní možné druhy bytostných rysů.“ (45) Strukturu existenciality později začne rozplétat analýzami lidské každodennosti. Právě v nich spatřuji náznaky toho, co jsme zdůraznili v Geertzově antropologii: „udržet analýzu symbolických forem pokud možno co nejpevněji spjatou s konkrétními sociálními událostmi, veřejným světem každodenního života.“¹⁰³ A kde Heidegger říká

„... ontologické fundamenty nelze nikdy dodatečně hypoteticky vyvozovat z empirického materiálu, nýbrž ... jsou naopak vždy již „tu“ i tehdy, když se empirický materiál teprve *shromazďuje*. Že pozitivní bádání tyto fundamenty nevidí a pokládá je za samozřejmé, není žádným důkazem toho, že jeho základem nejsou a že nejsou problematičtější v daleko radikálnějším smyslu, než kdy může být teze pozitivní vědy.“¹⁰⁴ (50)

Geertz předvádí takovou míru sebereflexe, až to bere předchozímu vítr z plachet:

„Ve výsledném antropologickém popisu ... je tato skutečnost – že to, co nazýváme našimi daty, jsou ve skutečnosti naše vlastní interpretace interpretací jiných lidí týkajících se toho, co si myslí, že oni sami a jejich spoluobčané činí – zastíněna, neboť většina toho, co potřebujeme k pochopení určité události, rituálu, zvyku, myšlenky nebo čehokoliv jiného, je nám podávána jako doprovodná informace, která nás má připravit ke studiu věci samé. ... Již v samém faktografickém základu, u samé podstaty celé disciplíny, jestliže něco takového vůbec existuje, již vysvětlujeme: a co je horší, vysvětlujeme vysvětlení.“¹⁰⁵

¹⁰¹ a ještě houšť: „Co však zásadní otázku po bytí pobytu zasouvá nebo svádí na scesti, je to, že je veskrze vedena anticko-křesťanskou antropologií, od jejíhož nedostatečného ontologického fundamentu odhlíží i personalismus a filosofie života.“ (48)

¹⁰² odkazují proto na knihy zmíněných autorů; Lakoffova a Johnsonova spolupráce je českému čtenáři dostupná mj. v knihách *Metafory, kterými žijeme* a *Oheň, ženy a nebezpečné věci*.

¹⁰³ Clifford Geertz, *Interpretace kultur*, str.41.

¹⁰⁴ Považujeme za důležité uvést i poznámku, kterou Heidegger text doprovází: „Odemčení tohoto apriori není ovšem „aprioristická“ konstrukce. ... „Apriorismus“ je metoda každé vědecké filosofie, která sama sobě rozumí. Poněvadž nemá nic společného s konstruováním, vyžaduje apriorní bádání správnou přípravu fenomenální půdy. Nejbližší horizont, který je třeba pro analytiku pobytu připravit, spočívá v jeho průměrné každodennosti.“ (50)

¹⁰⁵ Clifford Geertz, *Interpretace kultur*, str.19.

§11. Existenciální analytika a interpretace primitivního pobytu. Potíže při získávání „přirozeného pojmu světa“

Tady jsou vyjádření tak jasná, že se omezím na citaci:

„Orientace analýzy pobytu na „život primitivních národů“ může mít pozitivní metodický význam v tom, že „primitivní fenomény“ jsou často méně zakryté a zkomplikované velice rozrostlým sebevýkladem uvažovaného pobytu. Primitivní pobyt mluví ... často daleko bezprostředněji.“ (51)

„... znalost primitivů zjednává etnologie. A ta se už při prvním „sběru“ materiálu, jeho prohlížení a zpracovávání pohybuje v určitých předběžných pojetích a výkladech lidského bytí vůbec.“ (51)

V dalším průběhu mluví Heidegger o vypracování ideje „přirozeného pojmu světa“:

„Zdálo by se, že bohatství poznatků o nejrozmanitějších a nejdlehlějších kulturách a formách pobytu, které dnes máme k dispozici, by mohlo příznivě přispět k plodnému zvládnutí tohoto úkolu. Ale je to jen zdání. V základě je taková přemíra znalostí svodem k zneuznání vlastního problému. Synkretické srovnávání všeho se vším a typizování ještě samo od sebe neposkytuje pravé bytostné poznání.¹⁰⁶ Zvládnutí rozmanitosti uspořádáním do tabulky nezaručuje ještě skutečné porozumění tomu, co máme takto uspořádáno před sebou. **Pravý princip pořádku má svůj vlastní věcný obsah, který samotným pořádkem nikdy nemůže být nalezen, nýbrž je při něm již předpokládán.** /ztučnil fw/“ (52)

O zarputilé snaze vyslovit nevyslovitelné jsem se zmínil v poznámce s Blaženou Švandovou, tento heideggerovský exkurs uzavřu slovy Geertzovými:

„Kulturní analýza je nutně nedokončená. A co ještě horší, čím hlouběji postupujeme, tím je neúplnější.“¹⁰⁷

- ale přesto -

„Nikdy mi neimponoval argument, že jelikož naprostá objektivita není v těchto záležitostech možná (což je samozřejmě pravda), může se člověk nespoutaně oddat svým pocitům. Je to ... jako říci, že jelikož je nedosažitelné naprosto sterilní prostředí, můžeme klidně provádět chirurgickou operaci v kanále.“¹⁰⁸

¹⁰⁶ Mluví tady z duše Heidegger Geertzovi nebo Geertz Heideggerovi? Skutečně se mi zdá, že trojí rozumění: ze situace, situací a situovanosti jsou k nalezení u obou myslitelů.

¹⁰⁷ *Interpretace kultur*, str.40.

¹⁰⁸ Tamtéž, str.41.