

BRANISLAV HUNČÍK

## REFLEXÍVNY PROJEKT OSOBNEJ IDENTITY V PODMIENKACH NESKOREJ MODERNITY

Tematizácia identity podlieha multidisciplinárnosti a v súvislosti s revidovanou požiadavkou validity na sociálnovedné poznanie vystupuje i v kontexte ne-západných kultúrnych štúdií, a tak relevantne „figuruje“ v diskurze pluralitného univerzalizmu. Samotná sociologická diskusia sa venuje problémom identity v histórii, jej „objavenia sa“, konštrukcie a udržiavania, ako i transformácie či submisivite subjektivity, čo zasa súvisí s jej mocenskou, diskurzívnou prídelenosťou. Ak Giddens hovorí o diskontinuite modernity, vyvstávajú tu otázky, do akej miery sa človek dostáva do odlišnej situácie. Identita slúži ako vhodný koncept, ktorý je schopný (v určitých konceptualizáciách) vyhnúť sa partikulárnosti a zdôrazniť „spoločnú“ subjektivitu. V Giddensovej sociológii je identita zasadená do jeho úsilia o nové prepojenie mikro a makrosféry, a preto sa na úvod stručne zameriam na samotnú koncepciu neskorej modernity, aby bolo možné sledovať jej vzťah k osobnej identite, kde Giddens nielenže zavádza množstvo neologizmov, ale nahrádza i doterajšie chápanie dialektiky subjektívneho a objektívneho reflexivitou na rôznych úrovniach. Sledujem identitu na štyroch základných úrovniach Giddensových záujmov, a to postupne jej spätosť s dôverou a transformáciou intimity, ďalej s jej rekonštrukciou, ktorá zahŕňa problematiku životných štýlov a na záver poukazujem na koncept tela v reflexívnom projekte osobnej identity.

### *Kontúry rozvinutej modernity*

Giddensov prístup k modernite je sociologicky komplementárnym pokusom k Apelovej snahe o vymedzenie novej makroetiky zohľadňujúcej novú „etickú situáciu človeka“.\* Vychádza z faktu objavenia sa nových mechanizmov osobnej identity v podmienkach modernity, ktorá „vpúšťa živelný dynamizmus do ľudských záležitostí“, spojený so zmenami v mechanizmoch dôvery a rizikovým prostredím. Moderné inšti-

\* „Prvý raz v doterajších svetových dejinách sa tu objavuje situácia, v ktorej sa ľudia vzhľadom na spoločné nebezpečenstvo vyzývajú, aby spoločne prevzali morálnu zodpovednosť“ [APEL 1991: 247]. Apel teda charakterizuje dnešnú situáciu človeka ako etický problém a zdôrazňuje novum svetovej etiky predpokladajúce nevyhnutnosť makroetiky.

túcie sa významne líšia od všetkých ostatných predchádzajúcich foriem sociálneho poriadku svojou dynamikou, avšak nejde tu len o extenzionálne transformácie: modernita radikálne mení i podstatu každodenného života a ovplyvňuje najosobnejšie aspekty života; „... prvýkrát v ľudskej histórii, ‘Ja’ a ‘spoločnosť’ sú vo vzájomnom vzťahu v globálnom prostredí“ [Giddens 1991: 32]. Toto zväčšujúce sa prepojenie medzi globalizujúcimi vplyvmi a osobnými dispozíciami predstavuje jednu z najvýraznejších charakteristík modernity. „Transformácie v osobnej identite a globalizácia,... sú dva póly dialektiky lokálneho a globálneho v podmienkach rozvinutej modernity“ [tamže, 32]. Zmeny v intímnych aspektoch osobného života sú priamo zviazané so sociálnym establishmentom. Tieto nové mechanizmy osobnej identity v modernite sú teda formované – a zároveň formujú – inštitúcie modernity. „Ja“ teda nie je pasívna entita determinovaná externými vplyvmi. „Ja“ sa stáva reflexívnym projektom. V Giddensových pojmoch: osobná identita sa stáva reflexívne organizovaným úsilím. Tento reflexívny projekt vlastného „Ja“, ktorý spočíva v nepretržitej koherencii (aj keď kontinuálne revidovaných) biografických narácií, prebieha v kontexte bohatého výberu a je filtrovaný abstraktnými systémami.

Giddensova konceptualizácia neskorej či rozvinutej modernity je založená na troch princípoch či zdrojoch dynamiky modernity, ktoré zároveň predstavujú globalizujúce tendencie a v podmienkach vysoko závažných rizík vytvárajú situáciu, v ktorej takpovediac už nikto „nestojí mimo“.<sup>1</sup> Sú to: časopriestorové rozpojenie, vyviazanie a reflexivita.

*Časopriestorové rozpojenie* vytvára pre modernitu tak charakteristickú prázdnu dimenziu času. Giddens tu sleduje hlavne rozšírenie mechanického časovania a jeho vplyv na štrukturáciu každodenného života. V predmoderných dobách síce tiež existovali kalendáre a mapy, avšak pre väčšinu populácie, a v najbežnejších činnostiach každodenného života, zostávali čas a priestor spojené prostredníctvom miesta. V modernite práve vďaka mechanickej chronometrii dochádza k oddeleniu „kedy“ od „kde“, a miesto stráca svoje privilégium. Druhý zdroj dynamiky modernity predstavuje *vyviazanie sociálnych inštitúcií*. Ide vlastne o simmelovské vytrhnutie sociálnych vzťahov z miestnych kontextov interakcie a ich reštrukturáciu v neobmedzených časopriestorových rozpätiach. Giddens zároveň rozlišuje dva typy vyvážujúcich mechanizmov. Sú to symbolické znaky (peniaze...) a expertné systémy (medicína...). Pre nás bude významné sledovať tieto systémy, pretože oba podstatne závisia na dôvere. Tretím zdrojom dynamiky modernity v Giddensovej koncepcii je *reflexivita*, ktorá

<sup>1</sup> Giddensove chápanie modernity ako rizikovej kultúry znamená, že modernita síce redukuje niektoré riziká v určitých oblastiach života a ponúka užitočné možnosti pre ľudstvo, ale prináša i nové, tzv. vysoko závažné riziká (kolaps globálnej ekonomiky, totalitárne štáty, ekológia...). Neskorá modernita je apokalyptická, nie pretože nevyhnutne vedie ku kalamite, ale pretože vytvára riziká, s ktorými sa predchádzajúce generácie nestretli. (Napríklad riziko ekologickej katastrofy formuje náš horizont každodenného života.) V rizikovej spoločnosti je budúcnosť tvorená z reflexivity súčasnosti a predstavuje zároveň teritórium kontrafaktuality. A práve úvahy o kontrafaktálnych možnostiach sú vlastné reflexivite a pochádzajú z kombinácie špecializovaných expertíz a excentrických dôsledkov.

V modernite inštitucionalizované systémy rizík skutočne ovplyvňujú každého: konkurencia na trhu produktov, pracovnej sily, investícií, trh akcií...to je teoretizovaná doména sofistikovanej reflexivity. „Uvažovanie nad tým ‘na čo zomrieme’ – reprezentuje hlavné riziká spojené s úmrtnosťou“ [GIDDENS 1991: 119]. Vysoko závažné riziká útočia priamo na životné šance každého jedinca ... avšak... bolo by mylné sa domnievať, že ľudia modernity ako prvý stoja pred strachom z katastrof (pozri eschatológia stredoveku). Predsa však je tu rozdiel spojený všeobecne s globalizáciou (Černobyl) [tamže, 121].

vlastne znamená kontinuálnu revíziu poznania v svetle nových informácií. Konkrétne to znamená, že sociálne praktiky sú neustále overované a pretvárané vo svetle nových informácií o týchto praktikách<sup>2</sup> [Giddens 1998: 23–52]. Súčasťou reflexivity sú i samotné sociálne vedy, čo v kontexte Gidensovej koncepcie dvojitej hermeneutiky znamená, že sociálne vedy „parazitujú“ na pojmoch laických aktérov, ktorí naopak „absorbujú“ vedenie o spoločnosti.<sup>3</sup> Giddens pre tieto vzájomné či spoločné polarität<sup>4</sup>, všeobecne povedané osobnú identitu a spoločnosť, nachádza nový – modernite vlastný – fenomén: internú referenčnosť. Stručne povedané ide o organizáciu sociálnych vzťahov na základe vnútorných kritérií, ktorá je vlastná tak pre osobnú identitu ako i pre sociálne inštitúcie.

### ONTOLOGICKÉ BEZPEČIE A DÔVERYHODNOSŤ OSOBNÉJ IDENTITY

Pri tvorbe identity Giddens neanalyzuje komplexnosť procesov „sociálnej konštrukcie identity“ ako Berger a Luckmann<sup>5</sup>, ale sleduje skôr Eriksonovú tému dôvery predpokladajúcu dosiahnutie ontologického bezpečia a základnej dôvery, ktoré predstavujú východisko pre tvorbu osobnej identity. Ontologické bezpečie môžeme chápať ako pocit kontinuity a poriadku udalostí vrátane tých, ktoré nie sú z jedincovho percepčného (najbližšieho) okolia [Giddens 1991: 243]. „Byť ontologicky bezpečným znamená vlastniť...odpovede na fundamentálne existenčné otázky...“ [tamže, 47]. Tieto otázky sa týkajú základných parametrov ľudského života, a stoja pred každým v kontexte sociálnej aktivity.<sup>6</sup> Predpokladajú nasledujúce ontologické a epistemologické elementy: *existencia a bytie* (podstata existencie, identita objektov a udalostí), *koneč-*

<sup>2</sup> Giddensova koncepcia reflexívneho projektu osobnej identity v modernite tiež znamená, že individuúmu musí integrovať informácie odvodené z diverzity sprostredkovaných skúseností s lokálnymi predpokladmi podobným spôsobom ako spojiť budúce projekty s minulými skúsenosťami primeraným koherentným spôsobom. Tu však prichádzame k sociologickému fenoménu sprostredkovanej skúsenosti. „Učenie sa o vonkajšej realite je z väčšej miery vecou sprostredkovanej skúsenosti“ [tamže, 43]. Každá ľudská skúsenosť je teda sprostredkovaná socializáciou alebo prostredníctvom jazyka, avšak v podmienkach modernity samotné sprostredkovanie nadobúda nové formy...Podobne, médiá často neodzrkadľujú realitu ale ju tvoria [tamže, 27]...pozri Baudrillard (hyperrealita).

<sup>3</sup> Sociologické koncepty teda podľa Giddensa taktiež podliehajú dvojitej hermeneutike. Giddens však sformuloval i koncepciu duality štruktúry, ktorá vychádza z predstavy o kreatívnom, aktívne konajúcom aktérovi. Štruktúra je tu chápaná zároveň ako médium i výslednica konania aktéra [GIDDENS 1994: 165–166]. Niektorí kritici hovoria o Gidensovej práci ako o najvýznamnejšom teoretickom projekte druhej polovice tohto storočia, avšak zároveň je označovaná eklekticizmom či neoriginalitou [PETRUSEK 1998]. V Gidensových prácach je skutočne veľa rôznych vplyvov, avšak jeden z najvýznamnejších predstavuje už spomínaný marxizmus (...ľudia tvoria svoju históriu, nemôžu si však vybrať jej okolnosti...[RITZER 1988: 369]). Taktiež môže byť analyzovaný v kontexte ideových zdrojov druhej demografickej revolúcie [MATULNIK, J. 1998. *Pokles pôrodnosti na Slovensku: sociologická perspektíva*. Trnava: Trnavská univerzita.].

<sup>4</sup> Povahou polarít modernity a ich teoretickou reflexiou sa zaoberá i P. Beyer: mutual polarities [BEYER 1998].

<sup>5</sup> Berger a Luckmann postupujú v kontexte meadowskej primárnej a sekundárnej socializácie, kde vidia základný postup: 1. spoločnosť jedincovi ponúka či určuje objektivizovaný typ osobnosti (typ identity), 2. jedinec ho však (sám) internalizuje (prijíma identitu za vlastnú), 3. internalizácia je však možná len spolu s identifikáciou. Zároveň teda rozširujú Schützovo sociálne konštruovanie identity ako subjektívnej a objektívnej reality a dospievajú k definícii identity ako *spätne internalizovanému typu objektivizovanej identity* Ja. BERGER, P. L., LUCKMANN, T. 1999. *Sociální konstrukce reality*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

<sup>6</sup> Ontologické bezpečie závisí na inštitucionálnej exklúzii sociálneho života od fundamentálnych existenčných problémov, ktoré predstavujú hlavné morálne dilemy ľudských bytostí [GIDDENS 1991: 156]. Je tiež udržiavané primárne vďaka rutinám.

*nosť a ľudský život* (existenčná kontradikcia vyplývajúca z toho, že človek zároveň do prírody patrí i vydeľuje sa z nej ako reflexívny tvor), *skúsenosť iných* (ako individuá interpretujú črty a činnosti iných individuí), *kontinuita osobnej identity* (trvalosť pocitov osobitosti /personhood/ v kontinuite vlastného „Ja“ a tela) [tamže, 55]. Zodpovedanie týchto otázok významne ovplyvňuje kontinuitu identity, pretože „osobná identita musí byť vytvorená a viac alebo menej kontinuálne preusporiadaná voči časti meniacich skúsenosti každodenného života a fragmentujúcich tendencií moderných inštitúcií“ [tamže, 53].

### *Základná dôvera*

Giddens teda vychádza z Eriksonovej koncepcie „základnej dôvery“, ktorú predstavuje dôvera medzi dieťaťom a jeho opatrovateľmi (early caretakers). Dôvera je v tejto koncepcii rozhodujúcim generickým fenoménom vývoja osobnosti, a je priamo spojená s dosahovaním prvotného pocitu ontologického bezpečia, ktoré ochráni jednotlivca v premenách, krízach a okolnostiach vysoko závažných rizík. „Dôvera v existenčné zakotvenie reality v emocionálnom a na určitom stupni kognitívnom zmysle spočíva v dôvere v spoľahlivosť osôb získanej v raných skúsenostiach detstva“ [Giddens 1991: 38]. V ranom vývoji ľudského individua teda nespočíva základná dôvera ani tak na stabilite vlastnej identity či obklopujúceho prostredia, ale skôr na osobnej dôvere. Pričom bez ohľadu na formu, potreba dôvery v iných pretrváva po celý život a pocit, že na iných sa je možno spoľahnúť, je ústredný pre pocit trvania vlastnej identity [Giddens 1998: 89].<sup>7</sup>

„‘Základná dôvera’ formuje východiskové spojenie, z ktorého povstáva skombinovaná emocionálno-kognitívna orientácia k iným, vonkajší svet a osobná identita“ [Giddens 1991: 38]. V rámci základnej dôvery dochádza k učeniu sa kvalitám iných, čo je spojené tak s prvotným skúmaním vonkajšieho sveta, ako i so sebauvedomovaním.<sup>8</sup> Tým, že sa táto dôvera vyvíja prostredníctvom oddanej pozornosti ranných vychovávateľov, spája osobnú identitu rozhodným spôsobom s posudkami iných. Potom i sociálna realita by nemala byť chápaná jednoducho ako daný vonkajší svet (object-world), ale ako súbor skúseností organizovaný konštitutívne prostredníctvom vzájomnosti dieťaťa a vychovávateľa. *Vytvorenie základnej dôvery je teda v Giddensovej koncepcii podmienkou rozvinutia osobnej identity*, pretože prvotný pocit bezpečia pochádza práve zo

<sup>7</sup> „Vzťahy dôvery môžu byť pochopené v zmysle formácie sociálnych zväzkov – emotívne nabitých zväzkov závislosti s inými osobami...“ [tamže, 64]. U Eriksona je dôvera ústrednou témou: zdôrazňuje, že také kvality ako základná dôvera a iniciatíva existujú v rudimentárnej forme už v ranných štádiách, avšak vyvíjajú sa a dozrievajú len prostredníctvom skúsenosti so sociálnym prostredím. Ego kvality teda nie sú získané raz navždy. Základná dôvera je založená na tom, že dieťa pozná prítomnosť matky a naučí sa, že jej môže dôverovať v starostlivosti o svoje potreby. Vie, že keď matka odíde, určite sa vráti. Každý matkin návrat posilňuje jeho dôveru v seba, pretože znamená schopnosť zvládnuť jej neprítomnosť. „Vznikajúca schopnosť dieťaťa veriť si a vzťah medzi jeho vnútornou vierou a vonkajšou realitou poskytujú dieťaťu prvý, rudimentárny pocit ego-identity“ [HALL, LINDZEY 1997: 71].

<sup>8</sup> Základná dôvera má fundamentálnu úlohu i pri nadobúdaní zvykov a rutín. Nie sú to len spôsoby prispôbenia sa danému svetu, ale nesú so sebou emocionálnu akceptáciu reality vonkajšieho sveta, pričom „... táto akceptácia je zároveň počiatkom osobnej identity prostredníctvom učenia toho, čo-nie-som-ja“ [tamže, 42]; (podobne napr. Bergerova internalizácia). „Všetci jedinci si vytvárajú rámec ontologického bezpečia určitého druhu, založeného na rutínach rôznych foriem“ [tamže, 44].

starostlivosti opatrovateľov.<sup>9</sup> Základnú dôveru však treba vidieť zároveň ako dôveru vo vzory iných (opatrovateľov), čo prináša uvedomenie si týchto vzorov ako „osôb“ a neskôr formuje generalizovaný komponent intersubjektívnej podstaty sociálneho života.<sup>10</sup>

Giddens tiež hovorí o základnej dôvere ako o tzv. ochrannom zámotku, ktorý umožňuje riešiť situácie každodenného života. „Osoba s odôvodneným stabilným vnímaním osobnej identity má pocit biografickej kontinuity, ktorú je schopná reflexívne uchopiť, a vo väčšej alebo menšej miere, komunikovať s inými“ [tamže, 54]. Takáto osoba si tiež, prostredníctvom raných vzťahov dôvery, vytvorila ochranný zámotok, ktorý filtruje množstvo nebezpečenstiev, ktoré v princípe ohrozujú integritu vlastného „Ja“.<sup>11</sup> Udržiavanie tejto integrity je v Giddensovej koncepcii možné prostredníctvom reflexívneho spracovania biografických príbehov. Tieto príbehy o sebe či sebanarácie sú základom jeho *koncepcie reflexívneho projektu osobnej identity*: „Existenčná otázka osobnej identity je spojená s krehkou podstatou biografie, ktorú individuum o sebe podáva. Identita osoby nie je založená na správaní ani – hoci je to dôležité – na reakciách iných, ale na kapacite *udržať príslušný príbeh (naráciu) v behu*. Jedincova biografia, ak je schopná udržiavať pravidelnú interakciu s inými v každodennom živote, nemôže byť úplne fiktívna. Musí kontinuálne integrovať udalosti, ktoré sa objavujú vo vonkajšom svete, a triediť ich do prebiehajúceho príbehu o sebe“ [tamže, 54].

Stabilný pocit osobnej identity teda predpokladá spomínané elementy ontologického bezpečia – akceptáciu reality vecí a iných – ale *nie je priamo odvoditeľná* od nich. Podobne ako iné existenčné dimenzie, i pocit osobnej identity je zároveň pevný (osoba si tento pocit veľmi bezpečne stráži voči zmenám zvonku) i krehký (je to len jeden z možných príbehov o sebe). Ako v iných existenčných oblastiach sa „obsah“ osobnej identity – črty, z ktorých sa biografie konštruujú – kultúrne i sociálne odlišuje či rôzni.

### *Dôvera v abstraktné systémy*

Giddensova dialektika globálneho a lokálneho – globalizácia – tiež znamená, že nikto z nás sa nemôže vyhnúť transformáciám prineseným modernitou (extrémne: nukleárna vojna, ekologická katastrofa...). Autor analyzuje ďalší aspekt dôvery, dôveru v abstraktné systémy – ktorá je vlastnou modernitou – a ich prienik do každodenného života. To, že tieto systémy prenikajú do života skutočne každého, Giddens sleduje i na príklade expertného poznania. Modernita vytvára situáciu, v ktorej dôvera vo vyvážovacie mechanizmy sa netýka len laikov, pretože nikto dnes nemôže byť expertom vo viac ako úzkej časti rôznorodých aspektov moderného sociálneho života. Ďalšiu charakteristiku tohto prieniku predstavuje zahrnutie abstraktných systémov v inštitucionálnom poriadku modernity, a teda i v nami sledovanej formácii vlastného „Ja“.

<sup>9</sup> „Dôvera v iných ... stojí na počiatku skúsenosti stabilného vonkajšieho sveta a koherentného pocitu osobnej identity“ [tamže, 51]. Bez tejto dôvery by nebolo možné nadobudnutie jazyka (Napríklad i Berger používa pojem lingvistickej komunity).

<sup>10</sup> Tu Giddens pravdepodobne reaguje na Meada.

<sup>11</sup> Ochranný zámotok /protective cocoon/: ochrana, ktorá filtruje potenciálne nebezpečenstvá útočiace z vonkajšieho sveta a ktorá je psychologicky založená na základných pravdách [Giddens 1991].

Konkrétnym príkladom môže byť socializácia, ktorá dnes prebieha pod dohľadom „prístupných bodov“ abstraktných systémov, ktorými sú experti ako pediatri, učitelia či psychológovia. Vidíme, že tento prienik do každodenného života je podstatný a môže znamenať a často znamená i zmenu jeho základov.

Pre nás je však významné bližšie sa pozrieť na – giddensovsky povedané – prienik abstraktných systémov do reflexívneho projektu vlastného „Ja“. Rôznorodosť týchto systémov partikularizuje každodenný život jedinca. Abstraktné systémy diskvalifikujú (deskill) nie len v práci, ale i vo všetkých oblastiach spoločenského života, ktorých sa dotýkajú. „Diskvalifikácia každodenného života je odcudzujúcim a fragmentujúcim fenoménom práve vo vzťahu k vlastnému ‘Ja’“ [tamže,137]. Giddens tu hovorí o určitom druhu odcudzenia z dôvodu prieniku abstraktných systémov do všetkých aspektov každodenného života, ktorý podkopáva doterajšie formy lokálnej kontroly. Rutiny každodenného života sú takto napádané a spochybňované. Tvoria však súčasť praktického vedomia, ktoré „... je kognitívnym a emocionálnym zakotvením pocitov ontologického bezpečia...“, a takto je teda ohrozený samotný základ osobnej identity. Akoľvek pevne etablované bolo toto praktické vedomie, aj tak nie je nenarušiteľné. „Ochranný zámotok je v podstate skôr pocitom ‘nereality’ ako pevným presvedčením bezpečia: je to uzátvorkovanie na úrovni praktík...“ [Giddens 1991: 36,40].

Túto transformáciu každodenného života však treba chápať v širšom kontexte už spomínaných troch globalizujúcich tendencií či zdrojov dynamiky našej doby. Takto potom môžeme chápať i Giddensovu predstavu globalizácie, ako prepletenia vzdialených sociálnych udalostí a sociálnych vzťahov s lokálnym kontextom. Takže nielen osobná dôvera ale i dôvera v abstraktné systémy hrá významnú rolu pri formovaní osobnej identity, je tu však podstatný rozdiel: Abstraktné systémy síce závisia na dôvere, ale neposkytujú žiadnu morálnu odmenu, ktorá je obdržaná v osobnej dôvere [tamže,136].

### *Úzkosť, hanba a pocit viny*

Modernita je v Giddensovej koncepcii posttradičný poriadok, ktorý inštitucionalizuje princíp radikálneho skepticizmu i tým, že pokladá každé vedenie len za formu hypotéz. V takomto prostredí je o to ťažšie určitým spôsobom anticipovať budúcnosť a tak sa tu otvára priestor pre kontrafaktualitu, ktorá súvisí i so spomínaným problémom existenčných otázok. Anticipácia budúcnosti (v podmienkach kontrafaktuality) je takto vo vzťahu k prítomnej činnosti zdrojom úzkosti v modernite.<sup>12</sup>

„Praktické vedomie, spolu s každodennými rutinami ním reprodukovanými, pomáhajú uzátvorkovať tieto úzkosti nie len preto, či dokonca primárne, z dôvodu sociálnej stability ktorú implikujú, ale z dôvodu ich konštitutívnej roly v organizácii ‘akoby’ prostredia vo vzťahu k existenčným problémom. Poskytujú typy orientácií ktoré, na úrovni praktík, zodpovedávajú otázky, ktoré môžu vzniknúť ohľadom rámcov existencie“ [tamže, 37].<sup>13</sup> Rituály každodenného života sú teda mechanizmami ako si pora-

<sup>12</sup> Úzkosť však nie je len naša špecialita, zažívali ju i v predmodernej době [tamže].

<sup>13</sup> „Udržanie zvykov a rutín je rozhodujúcou baštou proti ohrozujúcim úzkostiam...“ [tamže, 39].

diť (coping mechanisms) a takto je úzkosť sociálne zvládnutá. Giddens ďalej tvrdí, že základ takýchto odpovedí je skôr emocionálny ako kognitívny, čo opäť smeruje k základnej dôvere. Uvádza identifikáciu a projekciu ako hlavné prostriedky, pomocou ktorých sa dá úzkosti vyhnúť.<sup>14</sup> Podľa Giddensa úzkosť atakuje jadro vlastného „Ja“ hneď od počiatku vytvorenia bezpečnostného základu a ak má svoj pôvod v strachu zo separácie od prvotných opatrovateľov, potom „dôvera, ktorú dieťa, za normálnych okolností, vkladá v svojich opatrovateľov, môže byť chápaná ako druh emocionálneho očkovania proti existenčným úzkostiam – ochrana proti budúcim hrozbám a nebezpečenstvám, ktorá dovoľuje jedincovi udržať si nádej a odvahu čeliac akýmkoľvek ohrozujúcim neskorším udalostiam, s ktorými sa stretne“ [tamže, 39].

Táto úzkosť teda smeruje k ohrozeniu uvedomenia si osobnej identity<sup>15</sup>, a umožňuje lepšie vysvetliť mechanizmy osobnej identity v modernej dobe. Giddens dochádza k záveru, že pri probléme osobnej identity je hanba dôležitejšia ako pocit viny. „Hanba by mala byť pochopená vo vzťahu k integrite vlastného ‘Ja’, kým vina sa odvodzuje z pocitov zlého konania“ [tamže, 65]. *Hanba sa podľa neho priamo vzťahuje k osobnej identite, pretože je to v podstate úzkosť ohľadom adekvátnosti príbehu, prostredníctvom ktorého individuum udržiava koherentnú biografiu.* V kontexte ontologického bezpečia – a ešte konkrétnejšie základnej dôvery – to znamená, že hanba spočíva v potlačenom strachu, že príbeh osobnej identity nemôže odolať tlaku na svoju koherenciu a sociálnu akceptabilitu. Hanba a dôvera sú si teda veľmi blízke, pretože skúsenosť hanby môže ohroziť samotnú dôveru.<sup>16</sup>

Hanba je však i negatívnu stranou motivačného systému, kde na druhej strane stojí hrdosť. Pomocou hrdosti jednotlivec unifikuje biografiu. Stále pocity hrdosti majú podľa Giddensa následky, ktoré predstavujú niečo viac ako len ochranu alebo zosilnenie osobnej identity. Ide tu o všeobecnejší vzťah medzi koherenciou vlastného „Ja“, jeho vzťahu k iným, a pocitom ontologického bezpečia. Autor teda zdôrazňuje, že „ideál vlastného Ja“ je kľúčovou časťou osobnej identity, pretože formuje súbor pozitívnych ašpirácií, v zmysle ktorých sa vytvára príbeh osobnej identity [Giddens 1991: 68].<sup>17</sup>

<sup>14</sup> „Úzkosť stimulovaná neprítomnosťou opatrovateľov, časopriestorový vzťah, ktorý je arénou na rozvoj základnej dôvery, je prvým impulzom k identifikácii, a tiež je začiatkom procesov kognitívneho učenia, pomocou ktorých sú charakteristiky vonkajšieho sveta pochopené“ [tamže, 46].

<sup>15</sup> Rozlíšenie úzkosti a strachu: strach je odpoveďou na špecifickú hrozbu, a má teda určitý objekt. Úzkosť naopak nemá objekt. Úzkosť je generalizovaný stav emócií jedinca; úzkosť je nevedome organizovaný stav strachu [tamže, 43].

<sup>16</sup> Psychologický dôsledok: zväčšujúci sa vplyv hanby ako pocitu viny vo vzťahu k osobnej identite; pocit viny sa vzťahuje k sankciám tradície a hanba k základnej dôvere (Freud: zapieranie žiadostivosti); Pociť viny je stavom privátnej úzkosti, kým hanba verejným...

<sup>17</sup> Ako sme videli, Giddens zdôrazňuje, že v neskorom modernite v procesoch formovania osobnej identity sa presadzujú skôr mechanizmy hanby ako viny. Mohli by sme tu teda predpokladať akési utiahnutie sa do seba či dokonca narcizmus (čo Giddens aj robí), ale ako uvidíme ďalej, je chybou domnievať sa, že osobná identita sa čoraz viac stáva narcistickou. Predsa však, Giddens konceptualizuje tento problém pomocou ďalšieho neologizmu a to „*sekvestrácie skúsenosti*“... Sekvestrácia skúsenosti znamená separáciu každodenného života od kontaktov so skúsenosťami, ktoré vyvolávajú potenciálne rozrušujúce existenčné otázky [tamže, 244]. Jej dôsledkom však nie sú žiadne „bezpečné“ hranice, skôr sekvestráciu skúsenosti treba vidieť v kontexte vzťahu orientácie modernity na sociálnu kontrolu a osobnej identity. Procesy inštitucionálnej sekvestrácie sa objavujú vo viacerých oblastiach. Takými príkladmi inštitucionálne organizovanej sekvestrácie sú ústavy pre duševne chorých, väzenia či nemocnice. Ide tu teda o procesy ukrytia či oddelenia bežných rutín od fenoménov ako šialenstvo, kriminalita, choroba, smrť, sexualita, príroda. Významným indikátorom tejto situácie je pre Giddensa i tzv. privatizácia vášne (sekvestrácia

## TRANSFORMÁCIA INTIMITY

### *Čistý vzťah*

Tým, že dochádza k výrazným zmenám v intímnej sfére osobného života – ktorá je v modernite výrazne redefinovaná – Giddens svoju analýzu „reflexívneho projektu vlastného Ja“ rozširuje a sleduje osobnú identitu i v koncepcii transformácie intimity, a konkrétne na príklade „čistých vzťahov“. Transformáciu intimity sleduje na budovaní mechanizmov dôvery a intimitu pritom prisudzuje vlastnú reflexivitu a atribút internej referenčnosti. Transformáciou intimity chápe skutočnú premenu podstaty osobného života, a práve objavenie sa čistých vzťahov je podľa neho prototypom novej sféry v osobnom živote.<sup>18</sup>

Čistý vzťah v jeho koncepcii nemá nič spoločné so sexuálnou čistotou, ale „... vzťahuje sa na takú situáciu, keď osoby vstupujú do sociálneho vzťahu kvôli nemu samotnému, pre to, čo každá osoba môže získať zo spojenia s inou osobou a čo pretrvávajú len dovtedy, kým si obidve strany myslia, že každej z nich toto spojenie poskytuje dostatočnú satisfakciu, aby v ňom naďalej zotrvali“ [Giddens 1992: 58]. Je reflexívne organizovaný na kontinuálnom základe, ktorý tvorí práve určitá internosť. V kontraste k blízkym osobným zväzkom v tradičných kontextoch čistý vzťah nie je zakotvený vo vonkajších podmienkach sociálneho alebo ekonomického života. V predmoderných dobách bolo manželstvo zmluvou, často iniciovanou skôr rodičmi či príbuznými, ako samotnými partnermi. So vzostupom romantickej lásky – ako základu manželstva – sa manželstvo stáva stále viac vzťahom iniciovaným pre emocionálnu satisfakciu odvodenú z blízkeho kontaktu s iným [Giddens 1991: 89].

Ústrednú rolu v čistom vzťahu má „záväzok“. Je to niečo historicky nové – záväzok v čistom vzťahu v podstate nahrádza vonkajšie zakotvenie, ktoré blízke osobné vzťahy využívali v predmoderných situáciách a predstavuje partikulárny druh dôvery a fenomén interne referenčného systému. Láska, v zmysle súčasnej romantickej lásky, je formou záväzku. Podľa Giddensa je dnes i priateľ definovaný ako niekto s kým som vo vzťahu len pre odmenu či výhody, ktoré z takéhoto vzťahu mám. Priateľ je ipso facto zaviazaná osoba [Giddens 1991: 92]. Záväzok umožňuje pretrvávanie naprieč rôznym problémom, ktoré sa vo vzťahu môžu vyskytnúť. Musí však takmer vždy byť i častou niečoho ako „zmluvy o úsilí“, čo znamená, že čistý vzťah nemôže existovať bez reciprocity [tamže, 93].

Čistý vzťah je podľa Giddensa zameraný práve na intimitu, pričom zdôrazňuje, že intimita musí byť odlišená od negatívneho fenoménu potreby súkromia. *Volanie po intimite je integrálne v čistom vzťahu*, a preto je chybou vidieť terajšie „hľadanie inti-

---

skúsenosti v oblasti sexuality pozri v poznámke č. 21). Sekvestrácia choroby a smrti v modernite: v predmoderných dobách boli chronické choroby súčasťou mnohých ľudských životov a kontakt so smrťou bol skúsenosťou každého; dnes je smrť rutinne odstránená z dohľadu; sekvestrácia od vonkajšej prírody: príroda je separátnou doménou od ľudskej spoločnosti; „prírodné“ (parky...) je prírodným už len preto, že závisí skôr na organických procesoch ako na ľudskej výrobe) [tamže].

<sup>18</sup> Transformácia intimity: pluralita voľby sa spája i so vzťahom s inými; „Je to charakteristika moderných systémov sexuálnej intimity a priateľstva, že partneri sú slobodne vyberaní z rozmanitosti možností“ [tamže, 87]; sexuálne zväzky, manželstvá a priateľstvá môžu smerovať k čistým vzťahom, ktoré nemajú nič so sexuálnou čistotou a sú elementárne dôležité pre reflexívny projekt vlastného Ja.



mity“ ako odpoveď na neosobnosť spoločnosti (aj keď i to má svoju váhu...).<sup>19</sup> Hľadanie intimity má však pozitívnu hodnotu. Neznamená to len únik pred neosobnosťou organizácií. Pri budovaní dôvery v čistom vzťahu je dôležité to, že každý partner môže spoznať osobnosť iného. „V čistom vzťahu individuum nespoznáva len iných, a prostredníctvom ich odpovedí si potvrdzuje osobnú identitu; skôr „osobná identita je dojednaná (negotiated) prostredníctvom spojených procesov seba-skúmania a vývoja intimity s inými“ [tamže, 97].<sup>20</sup>

Čistý vzťah sa nachádza hlavne v doménach sexuality<sup>21</sup>, manželstva a priateľstva. Vzťahy medzi rodičmi a deťmi, a širšie príbuzenské vzťahy, ostávajú čiastočne odlišné od sféry čistého vzťahu. „Vzťahy rodič – dieťa sú špeciálnym prípadom, z dôvodu radikálnej nerovnováhy moci v tomto vzťahu, a z dôvodu ich ústrednosti v socializačných procesoch“ (...infantilná závislosť) [tamže, 98].

„Čistý vzťah je kľúčovým prostredím na tvorbu reflexívneho projektu vlastného Ja“ [tamže, 186]. Predstavuje však i ťažkosti pre integritu vlastného „Ja“, pretože mu chýba externá referenčnosť. Je postavený len na autenticite a absencii vonkajších kritérií, a preto čistý vzťah obsahuje vnútorné napätia, či dokonca kontradikcie. Dôvera je tu zakotvená len v samotnom vzťahu a podobne i osobná identita – nielen v podmienkach tohto vzťahu – musí byť reflexívne kontrolovaná proti vonkajším zmenám.

### *Narcizmus*

V celej práci *Modernity and Self-Identity* je neustále prítomne presvedčenie, že „... osobnostný vývoj v neskoréj modernite sa deje v podmienkach substanciálnej morálnej deprivácie“ [tamže, 168].<sup>22</sup> Giddens polemizuje s myšlienkami postštrukturalizmu týkajúcimi sa fragmentácie a kontextualizácie sociálneho sveta ako i vlastného „Ja“, čo môžeme sledovať i na jeho analýze narcizmu. Vychádza tu zo Sennetových prác, ktorý zdôrazňoval vzostup porúch narcistického charakteru, avšak odporúčal nezamieňať narcisizmus s ideou sebaobdivovania. Giddens používa

<sup>19</sup> V predmodernej Európe boli ľudia nadosah iným... „Fyzická blízkosť – a v moderných pojmoch, absencia súkromia – bola takmer nevyhnutným dôsledkom architektúry každodenného života v malej komunite“ [tamže, 94].

<sup>20</sup> „Čistý vzťah je predovšetkým diadický, ale jeho implikácie a vplyv nie sú limitované na zostavy dvoch osôb. Dané individuum je skôr zahrnuté v niekoľkých formách sociálnych vzťahov, ktoré smerujú k čistému typu...“ [tamže, 97] ... Intimita je tiež možná jedine medzi individuími, ktoré sú si isté v ich vlastných osobných identitách [tamže, 95] ... intimita nie je nevyhnutne spojená so sexuálnym vzťahom, ale ten je často potrebný na dosiahnutie intimity (...reflexivita tela).

<sup>21</sup> Pri sledovaní osobnej identity sme sa dostali k novým spojeniam intimity a sexuality. Giddens hovorí o modernom význame sexuality, ktorá bola vynájdená vtedy, keď „sexuálne správanie odišlo za scénu“ [tamže, 164]. Sexualita sa stala vlastníctvom individua a telo ako eroticizmus spojený s pocitom viny bol progresívne nahradený spojením sexuality s osobnou identitou a sklonom k hanbe. „Sexuálny vývoj a sexuálna satisfakcia sa oteraz stali spojenými s reflexívnym projektom vlastného Ja“ [tamže, 164]. Túto situáciu charakterizuje Giddens prostredníctvom pojmu „privatizácia vášne“, ktorá podľa neho súvisí so vzostupom novej morálky. Giddens zdôrazňuje, že v podmienkach modernity vášň stratila svoj religiózny význam a vzťahuje sa hlavne k sexuálnej sfére. „Spôsoby správania a pocitov spojených so sexuálnym a manželským životom sa stali premenlivými, nestálymi a „otvorenými““ [tamže, 12]. Sexuálnu chápe ako prostriedok seba-realizácie a vyjadrenia intimity. Sexualita podľa neho stratila vonkajšie spojenia s širšou tradíciou a etikou „... a stáva sa centrálnym ohniskom „skúsenosti“...“ [tamže, 164] ... porovnaj Freud: privatizáciou sexuality ako vecou represie platíme daň za ovocie civilizácie [FREUD, S. 1990. *O človeku a kultúre*. Praha: Odeon].

<sup>22</sup> Giddens na to reaguje svojou koncepciou politiky „pre život“ (*life-politics*).

i Laschov opis narcistu: chronicky unudený, nezávislý, neviazaný, promiskuitný, pansexuálny, hypochondrický... [tamže,172]. Lasch vidí pôvod narcizmu v úpadku patriarchálnej rodiny. Giddens potom v rámci svojej koncepcie modernity sleduje dnešný „nový paternalizmus“, ktorý stelesňujú expertné systémy, a narcizmus sleduje v kontexte základnej dôvery. „Narcizmus, ako osobnostná deformácia, má svoj pôvod v zlyhaní pri dosahovaní základnej dôvery“ [tamže,178]. Výsledkom tohto stavu sú meniace sa pocity grandiozity a bezcennosti, s ktorými sa narcista potýka, a ktoré sú podstatnými odpoveďami na krehkú osobnú identitu náchylnú k zahanbeniu.

Narcizmus vzťahuje vonkajšie udalosti k potrebám a túžbam vlastného „Ja“. Podstatnou je otázka, „čo to znamená pre mňa“. Narcizmus stojí tiež v opozícii k záväzku požadovanom v intímnom vzťahu a chápe telo skôr ako nástroj zmyslového pôžitku, než ako by mal vzťahovať sexualitu ku komunikácii s inými [tamže, 170]. Takto *narcizmus predpokladá stále hľadanie osobnej identity v chronickom hľadaní pôžitkov, kde autenticita nahrádza dôstojnosť*. Giddens zároveň vidí narcizmus ako obranu proti úzkosti a vine. Narcizmus však v jeho koncepcii vyjadruje určitý vzťah tela a vlastného „Ja“. Telo sa stáva základnou časťou reflexívneho projektu osobnej identity. „Plánovanie života vo vzťahu k telu nie je teda nevyhnutne narcistické, ale je normálnou časťou posttradičných sociálnych prostredí. Ako iné aspekty reflexivity osobnej identity, ‘plánovanie tela’ je častejšie spojené s vonkajším svetom ako s defenzívnym odchodom z neho“ [tamže, 178].

### ŽIVOTNÝ ŠTÝL A REKONŠTRUKCIA IDENTITY

V rámci Giddensovej koncepcie osobnej identity ako reflexívneho systému tela a vlastného „Ja“ si môžeme predstaviť vlastné „Ja“ a telo – úplne preniknuté abstraktnými systémami modernity – ako dejiská rozmanitosti nových možností životných štýlov. Giddens chápe *životný štýl ako viac alebo menej integrovaný súbor praktík indivídua*, nie len preto, že tieto praktiky naplňajú užitočné potreby, ale pretože dávajú *materiálnu formu partikulárnemu príbehu osobnej identity*. Životný štýl zahŕňa teda množinu zvykov a orientácií, a takto má teda určitú jednotu – dôležitú pre kontinuálny pocit ontologického bezpečia –, ktorá spája možnosti do viac alebo menej usporiadaných vzorcov. Životný štýl sa vzťahuje i k rozhodnutiam urobeným pod určitým materiálnym tlakom. Selekcia alebo utváranie životných štýlov je teda ovplyvnené skupinovým tlakom a zjavnosťou rolových modelov, rovnako ako socioekonomickými charakteristikami [Giddens 1991: 82]. V tejto situácii Giddens ďalej sleduje viac alebo menej neslobodné odmietnutie životného štýlu, pretože hovoriť o mnohosti volieb ešte neznamená, že všetky voľby sú otvorené pre všetkých.<sup>23</sup> Túto pluralitu volieb však môžeme vidieť aj z iných aspektov. Po prvé, pojem životného štýlu je neaplikovateľný v tradičných kultúrach, pretože implikuje voľbu spomedzi plurality možných ponúk. Po druhé, pre pluralitu životných štýlov v modernite je charakteristické, že životný štýl je dnes nevyhnutnosťou pre indivídium. V podmienkach rozvinutej modernity sa podľa Giddensa všetci nielenže riadime životným štýlom, ale sme jednoducho donútený tak robiť.

<sup>23</sup> Giddens zdôrazňuje, že tak ako Bourdieu dokázal: životné štýly sú štrukturujuúcimi črtami stratifikácie.

Bolo by tiež chybné predpokladať, že životný štýl sa vzťahuje len na aktivity mimo práce. Práca silno ovplyvňuje životné šance, a voľba práce a pracovného prostredia formuje základný element orientácií spojených so životným štýlom v extrémne komplexnej modernej delbe práce [tamže, 82]. V podmienkach modernity je však stále ťažšie uchovať si životný štýl pred rizikom, bezohľadu na to, ako pevne bol vopred etablovaný. „Dosiachnutie kontroly nad zmenou, v kontexte životného štýlu, vyžaduje skôr zapojenie sa do vonkajšieho sveta, ako ústup z neho“ [tamže, 184].<sup>24</sup>

Životný štýl to sú teda rutinizované praktiky; ale vykonávané rutiny sú reflexívne otvorené zmene vo svetle premenlivej podstaty osobnej identity (...čo si obliecť, zjesť, ako sa správať v práci...) Tieto otázky sú podľa Giddensa relevantné pre tzv. trajektóriu vlastného „Ja“. Čo mám robiť? Ako to mám robiť? Kým byť?... To sú v jeho koncepcii ústredné otázky pre každého v neskoršej modernite. V postradičnej dobe si na otázku „Ako budem žiť“ musíme odpovedať v rozhodnutiach každodenného života ako sa správať, čo si obliekať, čo jesť. Túto otázku však musíme interpretovať i vo vnútri časovo rozloženej osobnej identity. *Osobná identita formuje trajektóriu naprieč rozličnými inštitucionálnymi sférami modernity počas priebehu životného cyklu.* Každý z nás žije svoju biografriu reflexívne organizovanú v záplave sociálnych a psychologických informácií o možných spôsoboch života.

### *Životné plánovanie*

Tradičie z veľkej časti stratili svoju váhu, a život je dnes čoraz viac rekonštituovaný v podmienkach dialektiky globálneho a lokálneho. „Modernita...produkuje diferenciu, exklúziu a marginalizáciu“ [Giddens 1991: 6]. Z jedného hľadiska to znamená, že stále viac indivíduí je nútených vyberať si z bohatej ponuky a množstva životných štýlov. Samozrejme existuje i štandardizácia, a tá je spojená s komodifikáciou. Avšak práve diverzita autorít a pluralita charakterizuje otvorenosť sociálneho života, v ktorom sa konštituuje osobná identita. Exklúzia však na druhej strane znamená nerovnosti, ktoré Giddens vidí v spojení s triednym rozdelením, rodom a etnicitou.

<sup>24</sup> Giddens pri riešení tohto problému ponúka rozlíšenie medzi *fatalizmom* a tzv. *osudnými momentmi*. Fatalizmus predstavuje akceptáciu vlastného behu udalostí. Naopak pod osudnými momentmi chápe také udalosti individuálneho života ako svadba, strata zamestnania, zdravotný test..., pričom zdôrazňuje, že na rozdiel od paranoika normálny človek je schopný veriť, že osudné momenty pre jeho vlastný život nie sú výsledkami osudu [GIDDENS 1991: 128]. Osudové momenty však môžu ohrozovať to, čo Giddens nazýva ochranným zámostkom, pretože znamenajú vstup do niečoho nového. Sú úzko spojené s osobnou identitou, pretože sú výzvou pre individuum zvládnuť a ovládať ich konzekvencie, ktoré môžu predstavovať rôzne riziká. „Zvládanie takýchto rizík je aktom seba-obhájenia (self-vindication) a demonštrácie, pre seba i iných, schopnosti zvládnuť i takéto ťažké situácie“ [tamže, 133]. Je to test vlastnej integrity. „Osudné momenty sú prechodné body, ktoré majú hlavný vplyv nie len na okolnosti budúceho sa správania indivídua, ale na osobnú identitu“ [tamže, 143]. Tieto rozhodnutia znovuutvárajú reflexívny projekt identity... Väčšia časť bežného života je nekonzekventná a nechápe sa ako osudná pre celkové ciele. Naopak práve osudové momenty majú svoje konzekvencie a narúšajú rutiny a nútia individuum, aby pre-myslelo aspekty svojej existencie a budúcnosti... [tamže, 112, 113] ... „Samozrejme, že existujú osudové momenty v histórii kolektívov ako i v životoch indivíduí“ [tamže, 113] ... „Na úrovni života indivídua, v zmysle životných očakávaní a miery oslobodenia sa od vážnych chorôb – ľudia v rozvinutých spoločnostiach sú v oveľa bezpečnejšej pozícii ako boli ľudia v predchádzajúcich dobách“ [tamže, 115]. Každodenný život nie vnútorne riskantnejší ako v skorších dobách; ide skôr o to, že v podmienkach modernity, laici rovnako ako experti v určitých oblastiach – my všetci sme laici s ohľadom na obrovskú väčšinu expertných systémov, ktoré vstupujú do našich bežných činností [tamže, 124].

„Modernita konfrontuje individuom s komplexnou diverzitou volieb ... a zároveň ponúka len malú pomoc...“ [tamže, 80]. A preto sa reflexívne organizovaný life-planning stáva ťažiskovou črtou vytvárania osobnej identity. Dôležitosť životného plánovania (life-planning) vo svete ponuky alternatívnych životných štýlov narastá. Životné plány sú podstatnou súčasťou reflexívne organizovanej trajektórie vnútorného „Ja“. Osobné kalendáre či life-plan calendars (keď som sa oženil...) sú časové(vané) nastavenia významných udalostí života jedinca vložением týchto udalostí do osobnej individualizovanej chronológie. „Životné plánovanie predpokladá špecifický spôsob organizácie času, pretože reflexívna konštrukcia osobnej identity závisí rovnako na príprave na budúcnosť ako na interpretácii minulosti...“ [tamže, 85].<sup>25</sup>

### *Reflexivita ako základ terapie*

Niektoré „osudové momenty“ (pozri poznámka č. 24) môžu predstavovať pre jedinca situáciu, ktorá nielenže je nová, ale môže byť hraničná. Giddens tvrdí, že niektoré z týchto osudových momentov majú svoj pôvod v kontaktoch s expertnými systémami, ktoré majú za úlohu rekonštrukciu doterajšej osobnej identity. Sú to vlastne rôzne osobné terapie, ktoré pomáhajú jedincovi získať novú, alebo vylepšenú identitu. Sú odpoveďou na osobnú bezvýznamnosť, ktorá vyplýva i z potlačenia morálnych otázok, ktoré kladie každodenný život, ale ktorých zodpovedanie je odmietané. Giddens ďalej zdôrazňuje, že životná izolácia takto nie je ani tak separáciou od iných, ako skôr *separáciou od morálnych zdrojov* nevyhnutných k životu a k naplnenej existencii.

„Terapia je expertným systémom hlboko obsiahnutým v reflexívnom projekte vlastného ‘Ja’: je to fenomén reflexivity modernity“ [Giddens 1991: 180]. Osobnostná terapia je založená hlavne na kontinuálnej sebaobservácii a predstavuje snahu o „život naplno“ v každom okamihu. Je to snaha po zodpovedaní otázky čo chcem práve v tomto okamihu života. „‘Umenie byť v prítomnosti’ (in the now) vytvára sebapochopenie nevyhnutné na plánovanie dopredu a vytváranie životnej trajektórie, ktorá je v zhode s vnútornými túžbami individua“ [tamže, 71]. Ústredným elementom osobnej terapie je tu autobiografické myslenie. „Autobiografia je nápravná intervencia do minulosti, nie je len kronikou uplynulých udalostí... Rekonštrukcia minulosti sprevádza anticipáciu pravdepodobnej životnej trajektórie budúcnosti“ [tamže, 72]. Osobná terapia teda predpokladá určitý „dialóg s časom“.

Terapia odstraňuje problémy vyplývajúce z morálnej deprivácie, avšak podľa Giddensa terapia sa snaží len vytvoriť zdravé individuom bez zmyslu vyššej morálky.

<sup>25</sup> Giddens tu ďalej sleduje *životnú dráhu*: „Tvorenie interne referenčnej životnej dráhy bolo rozhodne ovplyvnené radom konkurenčných sociálnych zmien“ [tamže, 146]. Uvádza štyri charakteristiky životnej dráhy (lifespan). Po prvé, životná dráha sa stáva separovaným segmentom času, vzdialeným od životného cyklu generácii. Po druhé, životná dráha sa stáva separovanou od externalít miesta, kým miesto samo je podkopené expanziou vyvážujúcich mechanizmov. Miesto už neformuje parameter skúsenosti. „Priesistorovo lokalizované aktivity sa stávajú čoraz viac späť s reflexívnym projektom vlastného Ja“ [tamže, 147]. Stáva sa to primárne otázkou osobného plánovania života. Po tretie, životná dráha sa stále viac oslobodzuje od externalít spojených s vopred etablovanými zväzkami s inými jedincami a skupinami. Príbuzenské vzťahy predstavovali zakotvenie individuálneho života v predmodernej dobe. V modernite sa jedinec rozhoduje sám. Iní síce stále figurujú v procese životného plánovania, ale ide tu o nové sféry intimity. Po štvrté, životná dráha je štruktúrovaná „okolo skúsenosti“ alebo ako „otvorená skúsenosť“.

Terapia ani nepredstavuje náhradu za „autoritu“ predošlých čias (množstvo terapeutických škôl...) [tamže, 179].

Opäť sa dostávame k jednej z centrálnych Giddensových tém, ktorá úzko súvisí s formovaním a udržiavaním osobnej identity v modernite. Je to už spomínaná morálna deprivácia. Každé tradičné správanie má svoju vlastnú morálnu bázu. „Normatívne jadro tradície je vnútornou silou, ktorá spoločnosť udržiava v danej forme naprieč časom“ [Giddens 1991: 145]. Naopak, v modernite môžeme pozorovať akúsi „nevlastnosť“ morálky v tejto dobe. Giddens tvrdí, že techniky zvládania okolností každodenného života nahrádzajú morálku [tamže, 202]. To má dva dôsledky. Projekt vlastného „Ja“ je strážený len morálkou „autenticity“. Pričom tento projekt sa stáva fundamentálnym impulzom remoralizácie bežného života. Len ak je osoba schopná vyvinúť si vlastnú autenticitu – rámec základnej dôvery, pomocou ktorej môže byť životná dráha pochopená ako jednota proti vplyvu meniacich sociálnych udalostí – je toto možné dosiahnuť [tamže, 225, 226].

### TELO AKO ZÁKLADNÁ ČASŤ REFLEXÍVNEHO PROJEKTU OSOBNEJ IDENTITY

V svojej koncepcii reflexívnej osobnej identity sleduje Giddens telo ako základnú časť tohto projektu. Zdôrazňuje, že telo je stále menej vonkajšou danosťou, je vtiahnuté do spomínanej reflexivity spôsobmi, ktoré na jednej strane súvisia s dennými režimami a na druhej strane siahajú až po genetické inžinierstvo či medicínske intervencie. Telo sa teda stáva možnosťou voľby a Giddens ho sleduje v kontexte procesu, ktorý nazýva „seba-aktualizáciou“. Telo teda nie je len fyzickou entitou, ktorú vlastníme, je podľa neho systémom činnosti, spôsobom praxe, a jeho praktická imerzia v interakciách každodenného života je podstatnou časťou udržania koherentného pocitu osobnej identity. Tu však nadväzuje na Goffmanovu koncepciu.<sup>26</sup>

Vlastné „Ja“ je viac alebo menej konštantne v zobrazení pre iných v „stelesnení“, a takto je pravidelne posudzované inými. „Určité typy telesného vzhľadu a spôsobov sa zjavne stávajú partikulárne dôležitými s príchodom modernity. V mnohých usporiadaniach premoderných kultúr bol vzhľad zväčšej miery štandardizovaný v zmysle tradičných kritérií... Vzhľad primárne dezignuje skôr sociálnu identitu ako osobnú identitu. Oblečenie a sociálna identita sa v súčasnosti určite nestali úplne oddelenými, a oblečenie zostáva signalizačným prostriedkom pre rod, triednu pozíciu a pracovný status“ [tamže, 99].<sup>27</sup> Podľa Giddensa je oblečenie vo všetkých kultúrach omno-

<sup>26</sup> *Vzhľad* (appearance) sa týka všetkých tých črt vonkajšku tela, vrátane spôsobov obliekania a zdobenia, ktoré sú viditeľné individu i iným, a ktoré sú bežne využívané ako vodítko k interpretáciám činností. *Spôsoby* (demeanour) ovplyvňujú využívanie vzhľadu jedincom v usporiadaní každodenných aktivít (ako je telo mobilizované vo vzťahu ku konštitutívnym konvenciám bežného života). Ďalej sleduje i *senzualitu*, ktorá sa týka starostlivosti o telo a vzťahuje sa i k dispozíciám potešenia a bolesti. Tým, že sa telo stalo súčasťou reflexivity modernity, telesné režimy a organizácia senzuality v rozvinutej modernite sa stávajú otvorenými voči kontinuálnej reflexívnej pozornosti v kontexte plurality volieb. Rovnako i životné plánovanie a adopcia volieb sa stala spojenou s telesnými režimami životného štýlu.

<sup>27</sup> „Nič nie je jasnejšie ako to, že gender je skôr vecou učenia sa a kontinuálneho pôsobenia, ako jednoduchej extenzie biologicky danej sexuálnej diferencie...V skutočnosti nie je žiadna telesná črta, ktorá oddeľuje všetkých mužov a ženy“ [tamže, 63]. Minimálne sa tu môže uviesť opačný Fukuyamov názor, ktorý

ho viac ako len prostriedkom telesnej ochrany: „... je to, evidentne, prostriedok symbolického zobrazenia, spôsob dávania vonkajšej formy príbehom osobnej identity“ [tamže, 62]. „Spôsoby“ sú podľa Giddensa silno ovplyvnené pluralizáciou prostredí. Jedinec musí byť teda schopný udržiavať príslušné správanie v rôznosti prostredí. Prirodzene, indivíduá prispôsobujú tak vzhľad ako i spôsoby podľa vnímaných požiadavok partikulárneho prostredia. To však neznamená, že jedinci si vytvárajú viaceré „vlastné Ja“, v ktorých nie je žiadne jadro osobnej identity.<sup>28</sup> „Udržiavanie konštantných spôsobov naprieč rôznymi zostavami interakcie je jedným z hlavných prostriedkov, pomocou ktorých je koherencia osobnej identity pravidelne uchovávaná“ [tamže, 100].

Ďalej si Giddens všíma *odlišenie režimov od bežných rutín každodenného života*. Všetky sociálne rutiny spôsobujú kontinuálnu kontrolu tela, ale režimy sú naučené praktiky, ktoré spôsobujú pevnú kontrolu nad organickými potrebami. S parciálnou výnimkou oblečenia sú režimy zosilnené fyziologickým charakterom organizmu, bez ohľadu na to, aké symbolické základy tiež získajú. Typy individuálnych režimov sa podľa Giddensa vytvárajú ako zvyky v správaní, a tak zostávajú ako nevedome podmienené elementy správania a sú zviazané do trvalých „motivačných vzorcov“. Režimy sú podľa neho módmí sebadisciplíny, ale nie sú výhradne konštituované konvenciami v každodennom živote. Sú to osobné návyky, organizované z určitej časti podľa sociálnych konvencií, ale tiež formované osobnými inklináciami a dispozíciami... „Režimy sú ústredne dôležité pre osobnú identitu hlavne preto, že spájajú návyky s aspektmi viditeľných ‘vzhľadov’ tela“ [tamže, 62]. Stravovacie návyky sú toho dobrými zobrazeniami, pretože formujú telo. Takto môžu prezradiť „background“ jedinca.<sup>29</sup>

„Telo, inými slovami, sa v neskoréj modernite stáva čoraz viac socializovaným a vtiahnutým do reflexívnej organizácie sociálneho života“ [tamže, 98].<sup>30</sup> V kontexte osobnej identity to podľa Giddensa potom znamená, že „podobne ako vlastné Ja, telo už nemôže byť viac chápané ako nemenné – fyziologická entita – ale stalo sa hlboko zahrnuté v reflexivite modernity“ [tamže, 218]. Svedčia o tom podľa neho príručky o zdraví, diéte, vzhľadu, cvičenia či milovania...<sup>31</sup>

---

hovorí, že na jednej strane existovala otázka rodovej diskriminácie, avšak na druhej strane „... rod sa veľmi odlišuje od rasy: kým biologické dôkazy pre skutočné a trvalé odlišnosti medzi ľudskými rasami sú malé či takmer neexistujúce, dôkazov pre rodové odlišnosti je množstvo. Muži a ženy sú odlišní v ich základnej psychologicko-kejšej konštitúcii; riadia sa odlišnými motívmi ohľadom rodinného života a výchovy detí...“ [FUKUYAMA 1997: 115].

<sup>28</sup> Porovnaj s Bergerovou diskontinuitou Ja.

<sup>29</sup> Anorexia i prejedanie sa môžu byť spájané s problematikou osobnej identity; anorexia môže byť chápaná ako patológia reflexívnej seba-kontroly, operujúca okolo osi osobnej identity a telesného zjavu, v ktorej úzkosť hanby hrá významnú úlohu [tamže, 105]; anorexia by mala byť chápaná skôr v zmysle plurality volieb, ktoré neskorá modernita robí dostupnými.

<sup>30</sup> „V posttradičných prostrediach neskoréj modernity ani vzhľad ani spôsoby nemôžu byť usporiadané ako dané...Telesné režimy, ktoré sa tiež priamo vzťahujú na vzorce senzuality, sú hlavnými prostriedkami, pomocou ktorých je inštitucionálna reflexivita moderného sociálneho života zameraná na kultiváciu – takmer, niekto môže povedať, kreáciu – tela“ [tamže, 100].

<sup>31</sup> Pričom zdôrazňuje, že „... biologická reprodukcia je oteraz úplne sociálna, tzn. že je vyprázdnená abstraktnými systémami a rekonštituovaná prostredníctvom reflexivity vlastného Ja“ [tamže, 219]. Reprodukcia sa vzťahuje tak na sociálnu kontinuitu ako i na biologickú kontinuitu druhu [tamže, 219]. Kontracetívne metódy, potom podľa Giddensa treba vidieť v kontexte reflexívnej kontroly sexuálnych praktík, ktorá je spojená s pluralitou volieb.

## ZÁVER

Osobná identita v Giddensovej koncepcii teda nie je rozlišovacou črtou, či dokonca súborom črt vlastniacich indivíduom. Je to vlastné „Ja“ reflexívne pochopené osobou v podmienkach jeho alebo jej biografie. Identita vždy predpokladá kontinuitu naprieč časom a priestorom, a práve osobná identita je takouto kontinuitou, ktorá je reflexívne interpretovaná jedincom. Osobná identita musí byť tiež vytvorená a viac alebo menej kontinuálne preusporiadaná voči časti meniacich skúseností každodenného života a fragmentujúcich tendencií moderných inštitúcií. A ako sme videli v poslednej časti, udržanie takéhoto príbehu priamo ovplyvňuje a v určitej miere pomáha konštruovať telo rovnako ako vlastné „Ja“.<sup>32</sup>

## Literatúra

- APEL, K. O. 1991. „Situácia človeka ako etický problém“. In: Gál, E. – Marcelli, M. (ed.). *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa.
- BEYER, P. 1998. „Globalizing Systems, Global Cultural Models and Religion(s)“. In: *International Sociology* Vol. 13 (1): 79–94. SAGE.
- FUKUYAMA, F. 1997. *The End of Order*. London: The Social Market Foundation.
- GIDDENS, A. 1998. *Důsledky modernity*. Praha: SLON.
- 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. California: Stanford University Press.
- 1999. *Sociologie*. Praha: Argo.
- 1992. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Oxford: Polity Press.
- 1994. *New rules of sociological methods*. Cambridge: Polity Press.
- 1971. „The ‘Individual’ in the writings of Émile Durkheim“. In: *Archives européennes de sociologie*, Vol. XII (1): 210–228.
- HALL, C. S. – LINDZEY, G. 1997. *Psychológia osobnosti*. Bratislava: SPN.
- JENKINS, R. 1996. *Social Identity: Key Ideas*. London: Routledge.
- PETRUSEK, M. 1998. „Anthony Giddens: teoretik strukturace a modernity“. In: Giddens 1998.
- RITZER, G. 1988. *Contemporary Sociological Theory*. McGraw-Hill.
- WALLERSTEIN, I. (ed.) 1998. *Kam směřují sociální vědy*. Praha: SLON.

## The Reflexive Project of Personal Identity in the Conditions of Late Modernity

### Summary

Giddens' approach to personal identity represents yet another sociological attempt to analyse the character of the social process of self-knowledge. Alongside Berger's phenomenological approach, therefore, we now have to reckon with Giddens' attempt to emphasize the duality of hermeneutics and reflexivity. In Giddens' theory, his approach to personal identity is incorporated into his efforts to find a new connection between the micro and macro spheres. It is typical of Giddens' work that here he introduces great many neologisms and, for instance, a phenomenological stress on the dialectics of subjective and objective reality is replaced by reflexivity at different levels. This article successively presents personal identity on the four basic levels that interest Giddens: its connection with trust and the transformation of intimacy, its reconstruction including the problem of life styles, and finally the concept of the body in the reflective project of personal identity.

<sup>32</sup> Podľa Giddensa vlastné Ja v rozvinutej modernite nie je minimálnym Ja, ale skôr skúsenosťou, ktorá vyplýva z prepojenia hľadania bezpečia a zdrojov nepokoja (reakcia na Foucaulta).