



O proměnlivosti identity a vzpomínek

Lucie Chaloupková

Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Pátkova 2137/5, 182 00 Praha 8,
email: l.chaloupkova@gmail.com

Do redakce doručeno 4. října 2024; k publikaci přijato 6. prosince 2024

ON THE FLUIDITY OF IDENTITY AND MEMORIES

ABSTRACT In this article, I present a specific aspect of the results of my empirical investigation conducted for my dissertation which focuses on the theme of self-reflection. Reflexivity gained prominence during the latter half of the twentieth century, serving as both an inspiration for various theories of the functioning of social phenomena, but also as a methodological tool within anthropology. Reflexivity, in this context, was intended to unmask the personal influence of the researcher on the resulting form and content of the text. However, reflexivity introduces certain paradoxes and challenges that may call into question its validity. I explore one such challenge related to the practical application of self-reflection. Specifically, I address how reflective processes function as mechanisms for identity formation and transformation.

KEY WORDS memories; identity; reflexivity; narrative analysis; ethnomethodology

ABSTRAKT V tomto článku se věnuji prezentaci jednoho aspektu výsledků svého empirického šetření pro moji disertační práci. Ve svojí práci se věnuji tématu sebereflexe. Tento jev se v průběhu druhé poloviny dvacátého století stal jednak inspirací pro různé teorie fungování sociálních jevů, ale také součástí antropologické metodologie, kde měla reflexivita demaskovat osobní vliv výzkumníka na výslednou podobu textu. Reflexivita sebou ovšem nese jisté paradoxy a problémy, které by mohly zpochybnit validitu jejího užití. Jeden z těchto problémů fungování sebereflexe v praktickém slova smyslu ilustruji v tomto příspěvku. Tvoření reflexy je zde představeno jako mechanismus tvorby identity a práce na jejích proměnách.

KLÍČOVÁ SLOVA vzpomínky; identita; reflexivita; narativní analýza; etnometodologie

ÚVOD

V tomto příspěvku bych se chtěla věnovat určitému jevu, který se objevil v empirickém materiálu v rámci mého výzkumu k disertační práci, kterou v současnosti píšu. Tímto jevem je určitá proměnlivost jak vnímání a chápání sebe sama a svojí osobní historie, tak doslova proměnlivost vzpomínek.

Tématem mojí práce je sebe-reflexe. Tu považuji za konkrétní podobu reflexivity, a pojmám ji jako jak vědomé reflektování svojí identity, tak také svého jednání a výsledků svého jednání. Všechny tyto komponenty vycházejí z principu monitorování a následné organizace projevů vlastního organismu do podoby „textu“. Co se obecné definice reflexe týče, je zajímavé že slova „reflex“ a „reflexe“ nabývají protichůdných významů: u prvního jde o nevědomou nervovou reakci na podnět, druhý naopak značí zvýšené vědomí: u obecné reflexe je to uvědomění relevantních vlivů v reflektovaném jevu, u sebereflexe

jde o zpětné hodnocení vlastních projevů. Společné jim je „otáčení se zpět“ (z lat. *reflecto*) za podnětem svého vzniku – v prvních dvou významech je to podnět zvenčí, ve třetím případě já sám.

Je dále zajímavé, že rozdělení na vědomou a nevědomou reflexi bychom našli i v sociálních vědách. Automatická, („nevědomá“) reflexivita je centrální pro směry vycházející z pragmatismu a interakcionalismu, například pro fungování etnometodologického projektu, kde se *reflexivita* stává podkladem pro funkci *accountability*, provádění (organizace) svého jednání v takové podobě, která ho podle vlastní interpretace lokálních pravidel činí srozumitelným a vyjadřuje jeho smysl. Jednání tak referuje svou podobou jak samo k sobě, tak k pravidlům jednání: reflektuje (zrcadlí) podmínky svého vzniku a vedle toho je navíc prezentace významu vlastní aktivity součástí podoby dané aktivity a reflektuje tak jeho význam (Garfinkel 1967).

Naproti tomu reflexi ve smyslu zvýšeného vědomí najdeme ve dvou podobách: za prvé jako uvědomění sebe sama, introspekci a zpětné hodnocení svých aktivit, tedy např. reflexivita v metodologické sebereflexi u sociálních vědců nebo u filosofů, kde se jedná o přiznání a prověření vlastních předpokladů, názorů a podmínek vzniku svého díla. Jak podotýká Pels (2000), takové pojetí reflexe zaměřené na sebe sama vychází ze západní osvícenské tradice, stavící na základu racionality. Reflexi ve smyslu nejen sebereflexe, ale také uvědomění podmínek situace a různých vlivů kolem nás najdeme v sociálních vědách například v tezi o reflexivní modernizaci Becka, Giddense a Lashe (1994).

V prvním případě se tedy jedná o automatickou organizaci vlastního jednání podle společenských vzorců v takové podobě, aby podle nich bylo smysluplné a tedy legitimní. Celý etnometodologický projekt přitom vzniká na základě předpokladu problematičnosti zvědomění této automatické aktivity – bere si za cíl osvětlit společenské vzorce a jejich překlad do organizace jednání. Naopak druhé pojetí je založeno na předpokladu možnosti vědomého vytvoření popisu relevantních proměnných působících v rámci jevu – ať už jde o vnější jev či naše jednání. Tohle pojetí ve své práci problematizují.

Téma sebe-reflexe je pro antropologii a sociální vědy relevantní ze tří důvodů: v důsledku „reflexivního obratu“, probíhajícího zhruba od 70. let minulého století, velmi významně v současnosti vystupuje jako součást i zdroj zkoumání v rámci sociálně-vědní metodologie (např. Alvesson 2017; Davies 2012; Day 2012; Lumsden 2019; May – Perry 2017); vedle toho je základem určité skupiny velmi vlivných sociálně vědních teorií modernity (Beck, Giddens a Lash 1994; Giddens 1991; Archer 2000, 2003); v poslední řadě je také součástí retoriky neoliberálního kapitalismu (Adams 2003; Adkins 2004; Savage 2000; Skeggs 2002, 2004). S procesem sebereflexe jsou ovšem při bližším zkoumání spojeny problémy a jistý paradox, které mohou zpochybnit jeho validitu. Tato paradoxnost je poměrně komplikované téma samo o sobě, které je nad rámec tohoto příspěvku, důkladněji je vysvětlen v článku Chaloupková (2024). Pro přiblížení:

„Další problém je ovšem zásadnější, začínáme se zde přibližovat paradoxu: při sebereflexi na svůj způsob vnímání (nebo námi vnímané) aplikujeme ten samý způsob vnímání – z jakého důvodu bychom měli tímto své vnímání transcendovat? Jak píše Pels (2000), sebereflexivita (a obecně jakýkoli způsob vnímání a vědomostí) má slepou skvrnu, je kruhová, stejně jako hermeneutický kruh. Vezměme si tento příklad: „Positivistické směry tvrdí: všechna správná tvrzení musí být prokazatelná“ – což je neprokazatelné tvrzení. Problém je totiž v tom, že jednotlivá slova v rámci diskurzu mnohem více než „ke světu tam venku“ ukazují k jiným slovům v rámci téhož diskurzu. Lze se pohybovat uvnitř jeho okruhu, ale nelze ho potvrdit jeho vlastními prostředky, nemůže být zároveň uvnitř a vně.“ (ibid. 12)

Pro lepší objasnění, uvedu zde příklady z oblasti sociálních věd vyzdvihované Pelsem (2000): Sandra Hardingová potře-

buje k doznání svého standpointu svojí definici standpointu a svojí koncepci jeho validity, Pierre Bourdieu potřebuje k doznání své pozice v sociálním poli celý svůj komplexní aparát definic polí, pozic, jejich působení atd. Oba se tak svoji práci snaží objektivizovat svými subjektivními prostředky, potvrdit svoje předpoklady za pomoci těch stejných předpokladů. Tedy: aplikují svůj způsob vnímání na svoje vnímání.

Z tohoto důvodu jsem se rozhodla blíže zkoumat, jakým způsobem na úrovni jednotlivce probíhá reflexe, konkrétně, „jakým způsobem je sebereflexe vytvářena“ a jak tyto sebe-reflexivní narativy souvisí s životní situací osob.

Čtenář se nyní možná zamýšlí nad otázkou, jak osobní sebereflexe souvisí s výzkumnou sebereflexí či sebereflexí jako součástí principu moderní organizace společnosti. Odpověď je poměrně jednoduchá: všechny jsou projevem individuálních sebereflexí jedinců, které pocházejí ze stejných psychologických zdrojů a principů jako jakákoliv jiná osobní reflexe. To, že tak výzkumník činí v kontextu svojí výzkumné práce, se znalostí sociálně vědních teorií a s dobrým úmyslem nic nemění na faktu, že k takovým reflexím používá svou mysl a psychologické a neurologické mechanismy stejné jako u ostatních společenských aktérů, například mých respondentů – kteří rovněž mohou mít širokou škálu sociálně vědních či psychologických znalostí a reflektovat svoje aktivity s dobrým úmyslem.

Výzkumník pomocí sebereflexí své výzkumné práce rovněž reflektuje svou identitu – jakožto výzkumníka – za pomoci příslušných diskurzivních prostředků a žánrových strategií. Výzkumná sebereflexe je aposteriorním výtvorem, ke kterému dochází s časovým odstupem od původní činnosti, která má prezentovat původní povahu a smysl aktivit, je ovšem sama novou aktivitou prezentující tím především svůj vlastní smysl, vytvářející organizaci své vlastní aktivity do podoby tohoto smyslu. Je novým textem, novým obrazem, který vypovídá především sám o sobě, ačkoli k tomu používá výňatku z minulého textu.

Jak popíšu níže, sebereflexe je podáním svých minulých aktivit v určité formě, s určitou organizací, která se řídí určitými organizačními principy. Ať už jde o reflexi své práce, nebo vytváření životního příběhu, těmto organizačním principům lidské mysli se lze těžko vyhnout. Prezentace sebereflexe je text, ve kterém jsme hlavním hrdinou, a hovoříme pomocí něj o tomto hrdinovi, čímž našimi nástroji vykresluje jeho charakter – a stále znovu tím vytváříme jeho identitu, podle svého ideálu. Například identitu takového výzkumníka, kterým bychom měli být: K čemu by se měl dobrý výzkumník doznat? Jak by měla vypadat ta správná pravda o něm? Jak o ní psát, tak aby tím sám sebe prezentoval tak, jak potřebuje? Vedle toho, situujeme se navíc prostřednictvím tohoto textu určitým způsobem do prostoru, který se stává kulisy našeho příběhu, který definujeme ve vztahu vůči nám za účelem vytvoření příběhu, nevědomě tím ale pronášíme soudy i o něm. Příklad toho na konkrétní výzkumné reflexi je uveden v článku Chaloupková (2014).

Abych výše řečené tedy shrnula slovy kolegy: „Nejdříve jsem také přemýšlel nad tím, jaká je tam vlastně souvislost, ale pak

mi došlo, že výzkumník je také člověk.“ Cílem mojí práce je proto popsat obecné základní mechanismy vytváření sebereflexe, které jsou poté extrapolovatelné v dalších kontextech.

Metodologickou inspirací pro mě při tom bylo etnometodologické paradigma. Základní premisou etnometodologie je, že sociální fakta nejsou samozřejmá, nýbrž neustále kontinuálně produkovaná, vyráběná lidmi na základě jejich znalosti lokálních implicitních „pravidel“ fungování světa (Garfinkel 1967). Tyto metody produkce jsou jak zdrojem organizace jednání, tak také klíčem k jeho pochopení. Díky těmto lokálním metodám dosahují aktéři srozumitelnosti. „Činnosti, kterými členové vytvářejí a spravují nastavení organizovaných každodenních záležitostí, jsou totožné s postupy činění jich srozumitelnými“ (ibid. 1). Tedy: pokud například chceme „stát v řadě“, děláme to takovým způsobem, aby bylo ihned pochopitelné, že „stojíme v řadě“, tohle vysvětlení významu našeho jednání je zároveň tím, co ho organizuje. Tímto způsobem etnometodologie nahlíží na všechna jednání a sociální fakta. Jejím cílem je přitom popsání toho, jakým způsobem aktéři úspěšně dosahují vytvoření těchto faktů, a tím se snaží poodhalit lokální metody produkce, tyto zákonitosti běžného uvažování, „selského rozumu“ (*common-sense*). Vezměme si například práci Sudnow (1967), který se ve svém výzkumu zaměřil na to, jak je konstruována smrt. Během terénního výzkumu ve dvou nemocnicích zkoumal procesy kolem umírajících pacientů, to, jak je jejich umírání tvořeno aktivitami nemocničního personálu a navštěvující rodiny, pomocí prohlídek, zkoumání, oznamování a prohlašování. I tak přirozený fakt života jako je „umírání“ je z etnometodologického pohledu denaturalizován, brán jako výsledek úspěšných sociálních praktik, organizujících jeho průběh a podobu, vytvářejících tím jeho srozumitelnost a manifestující jeho význam. Touto optikou jsem se tedy chtěla podívat na sebereflexi – místo jako na upřímné doznání jejího autora s jasnou a jednorozměrnou informační hodnotou jsem ji chtěla pojmout jako *konstrukt*, jehož je nějakým způsobem dosahováno, jehož výroba potenciálně podléhá určitým pravidlům, a jehož „organizace“ slouží určitým účelům.

Pouze abych objasnila princip výběru svých respondentů pro účely mojí disertační práce a více tak čtenáři přiblížila charakter mojí práce, ráda bych se zmínila o dalším rysu etnometodologie, který mě inspiroval. Šlo o metodu *rušivého experimentu* (*breaching experiment*) (Garfinkel 1967). Tato metoda byla vyvinuta v začátcích etnometodologického projektu z toho důvodu, že pravidla „zdravého usuzování“ jsou implicitní, neviditelná, automatická a zcela naturalizovaná, je tedy těžké se k nim dostat, explikovat je. Výzkumník proto při „experimentu“ záměrně narušuje pravidla sociálního jednání, toto přerušení má vést k obrácení pozornosti k nevyřčeným pravidlům. Příkladem je experiment, kdy výzkumníci měli se zkoumanými hrát piškvorky. Zkoumaní udělali první tah, výzkumník poté jejich značku smazal, umístil ji jinam a udělal vlastní značku, zatímco se tvářil, jako by se vůbec nic nedělo (Garfinkel 1963 in Heritage a Clayman 2011). V průběhu psaní mojí diplomové práce se ukázalo, že existuje určitá skupina respondentů, která se sama opakovaně vystavuje rušivému

experimentu: uživatelé psychedelik. Ve svém materiálu z rozhovorů z obou prací se opakovaně vyskytuje mnoho popisů toho, jak psychedelický stav radikálně narušuje srozumitelnost světa, metody jeho chápání i schopnost organizovat své jednání podle vžitých pravidel. Tato pravidla jsou po dobu změněného stavu denaturalizována a rozvrácena. A to se vztahuje nejen na srozumitelnost světa vně, ale také na vlastní identitu, jejíž samozřejmost se narušuje, vlastní já se stává objektem údivu. Jak popsala jedna ze současných respondentek:

„A najednou jsem vůbec nevěděla, kdo jsem, co se po mně tady vyžaduje, co mám dělat, co jsou ty lidi zač, co je zač ten svět, co to znamená, proč se chovají, tak jak se chovají (...) Já jsem si to pamatovala, paměť mi zůstala, ale nechápala jsem... Proč. Proč. To je takový... A co to vlastně znamená, co to je.“

Domnívala jsem se tedy, že by zde rovněž mělo docházet k obrácení pozornosti k pravidlům vlastního fungování díky jeho předchozí denaturalizaci, a v rámci následné snahy o vyrovnaní se s tímto zážitkem by měla být zvýšena potřeba obecné reflexivity i sebereflexe. Jinak řečeno, mým předpokladem bylo, že u těchto respondentů s větší pravděpodobností narážím na sebereflexi. Téma psychedelických zážitků byl rovněž dobrým startovacím bodem pro opakované rozhovory o relativně osobních tématech. Během rozhovorů jsem se neptala pouze na psychedelické zážitky, ale průběh života obecně, abych mohla zachytit reflexe v průběhu přirozeného vyprávění o sobě v hovoru, nikoli jen vázaném na psychedelickou zkušenost. Respondenti přitom byli seznámeni s tím, že tématem práce je sebereflexe.

Fakt, že moji respondenti byli vybráni výše uvedeným způsobem, ovšem nijak neovlivňuje obecné principy popisované v článku. Cílem zde není popis účinků psychedelik, stále jde pouze o popis reflexe. Situace, které sloužily jako materiál pro sestavení této analýzy, se často psychedelických stavů vůbec netýkaly. Výše uvedené zde popisují pouze pro úplnost, za účelem popsání metodologie výzkumu.

Ve svém výzkumu jsem prováděla otevřené rozhovory, četnost byla od dvou do čtyřech rozhovorů v průběhu jednoho a půl až tří let. V průběhu analýzy jsem zkoumala, jakým způsobem o sobě respondenti hovoří, na základě čeho, v jakých situacích reflexe vznikají, v jakých bodech rozhovoru se vyskytují, jakou logikou se řídí vytváření těchto reflexí a jejich formulací, zda se mění na různých místech rozhovorů a mezi rozhovory a nakonec, zda-li těmito reflexemi něčeho dosahují, ať už v konverzačním či praktickém slova smyslu.

I.

„Možná jsme to zformulovali spolu, protože nás tížili podobné věci, a tak jsme se vzájemně ujistili, že v těch vztazích chceme být i přes to, co je špatný,“ popsal jeden z respondentů pro něj velmi důležitý rozhovor se svým známým. Už dlouho před tím prý pociťoval ve svém vztahu jakési nepohodlí, pochyby, vágní pocit nespokojenosti, problém, který nedokázal dobře

pojmenovat. Při setkání s tímto známým ovšem došlo k velké formulaci, jejich problémy byly převedeny do jazykové, objektivně existující formy, a stejně tak bylo formulováno ujištění, a došlo k vyjasnění. To přineslo oběma úlevu. Fakticky se nic moc nezměnilo, ale tento rozhovor, při kterém vznikl *account problému* (česky „praktické vysvětlení“, preferuji ale původní termín), měl navzdory tomu léčivý účinek. Různé pocity nejistoty nahradila jasnost jazykové formulace problémů i hodnoty vztahu – a o to se lze opřít. Pro mého respondenta začala nová kapitola vztahu.

Positivní efekt rozhovoru byl pak ještě podpořen dalším rozhovorem s partnerkou. Nešlo při tom o žádnou běžnou debatu, šlo o „důležitý rozhovor“: „...ale jde to [dlouhodobé problémy ve vztahu] do pozadí vedle těch aktuálních problémů které se řeší denně, že to vyžaduje nějaký fakt důležitý rozhovor s tím partnerem a tak.“ Nešlo tak o běžné, praktické řešení problémů. Zásadní změna musí být označena jako změna, musí být pojmenována, aby byla validní, musí být provedená jistá diskurzivní práce. Musí být proveden rituál *důležitého rozhovoru*, který přemění nejasnou *liminální* situaci, vztah zúčastněných na hranici mezi vztahem a ne-vztahem, na nové uspořádání, nový vztah.

Používám zde pojmu *account*, nejvíce patrně spojovaný s etnometodologií, mající ovšem kořeny také u Goffmana (2002) nebo později Lymana a Scotta (1989), kteří se zde věnovali porušení sociálního řádu. V jejich pojetí u *account* nešlo o obecnou funkci srozumitelnosti, šlo o podání vysvětlení porušení sociálního řádu, ospravedlňující toto jednání, sjednávající nápravu.

Ještě zřetelněji tak zde vidíme, že *accounts* jsou spojeny s funkcí legitimizace, není to jen vysvětlení, je to takové vysvětlení, které jednání činí přijatelným. V této formě šlo o ospravedlnění před druhým, pozdější autoři, pracující s tímto pojmem, se ale věnují také tomu, jak podání *accountu* působí na jedince samotného (Harvey, et al. 1990, Hopper 1993, Grove et al. 1998). Všimají si toho, že podání *accountu* složité situace (jako například rozvod, či ukončení kariéry) má velmi důležitou roli pro emotivní zvládnutí této situace. Náročná situace při tom je shrnuta do pochopitelného a srozumitelného narativu, který je podán druhým. Zásadní zde také je, aby tento *account* měl pozitivní ohlas u publika. Pokud se tak stane, dochází k emotivnímu rozřešení. Podání vhodného *accountu* se tak stává ospravedlněním před sebou samým, psychologickým mechanismem vyrovnání se s realitou. Tvoření narativu má léčivý účinek.

Nebo také optikou jiného klasického autora: předěl od starého musí být zdramatizován, staré je třeba označit a definovat jako překonané. „Všechny začátky obsahují element rekollece“ Connerton (1989, 6). Na začátcích je cosi arbitrárního, jako by kontinuita sekvencí v čase byla přerušena. „Přítomnost musí být oddělena od toho, co jí předcházelo aktem jednoznačného vymezení“ (ibid., 7). Minulé je připomenuto, viditelně označeno, aby mohlo být veřejně škrtnuto. Ukazuje to na příkladu konstrukce zásadního historického předělu během Velké francouzské revoluce, která se stala moderním mýtem, symbolem začátku nové éry. Soud a popravu krále

Ludvíka XVI označuje za důležitý rituál, obsahující jednak rekollekcí, ale také inscenaci nového začátku. Poprava krále byla evokací královské korunovace a odehrála se v rámci té stejné logiky: stejně jako bylo při korunování symbolické posazení koruny na královu hlavu, kdy se přirozené tělo sjednotilo s reprezentativním tělem královským, bylo symbolické useknutí hlavy, kdy kromě přirozeného těla bylo zabito také politické tělo. Vynesení soudu novým režimem znamenalo odsouzení předchozích praktik a zavedení nového řádu, validaci vítězné strany a definitivní porážku starého pořádku.

Další praktikou konstrukce dějinné změny pak bylo zavedení odlišných zvyků oblékání, které měly nahradit staré tělesné praktiky. V obou případech vidíme *konkrétní praktické techniky* a mechanismy, které jsou používány k viditelnému označení hranice změny. Stejnými principy se podle něj řídí nejen změna, ale také pokračování. Connerton teoretizuje, že sociální paměť je udržována a předávána pomocí vzpomínkových rituálů: „obraz minulosti, i ve formě ústředního narativu, je zprostředkován a udržován pomocí rituální performance“ (ibid., 70). U obou tedy jde o snahu fixovat významy v podobě, která je zrovna žádoucí.

Jeden z pohledů na problém stability a proměnlivosti významu nabízí poststrukturalismus. Saussure (1989) postuloval, že označující je v jazyce „nezávislý“ na označovaném, význam označujícího je místo toho určen jeho polohou v síti vztahů mezi dalšími označujícími – proto strukturalismus. Post-strukturalismus souhlasí s tímto pohledem, ale místo stabilní, zcela nezávislé soustavy významů vidí vztahy jako fluidní. Význam se mění právě protože ho určuje kontext, který je proměnlivý. Příkladem je změna úhlu pohledu jednotlivých interpretujících, odlišnost od pohledu autora – jak psal Barthes ve Smrti autora. Hall (1992) tohle ukazoval na příkladu identity – identita nepokazuje k žádné inherentní esenci, jde o produkt historického okamžiku, který je definován rozdílem od ostatních kategorií. „Ženství je například definováno svým rozdílem od „mužství“, jejich vztah se přitom v historii měnil, například když byla „přirozená nadřazenost muže nad ženou“ redefinována jako „neoprávněné utlačování mužů“. Tím se změnil i jejich význam.

Tématu proměnlivosti vs. stability se konkrétně věnují například Laclau a Mouffe (2001). Proces tvorby významu v jejich pojetí začíná *artikulací*, což je použití jakékoliv praktiky, která upravuje vztahy elementů tak, že se jejich identita mění. Strukturovaný souhrn artikulací se nazývá *diskurzem*. Důležitým poznatek je právě to, že diskurz je pouze momentální fixací významu, kolem které existuje množství alternativ, které potlačuje. Ty se nazývají *pole diskurzivity*. Jde o ostatní významy znaků, které mají nebo měli v jiných diskurzech. Právě tento princip je důvodem fluidity – diskurzivní znaky jsou definovány také vztahy vůči prvkům v poli diskurzivity, které je neustále ohrožují. Diskurz se snaží mnohoznačnost přeměnit v jediný fixní význam, *uzavřít* fluktuaci významu. Podle Laclau a Mouffe ale k úplnému uzavření nikdy nemůže dojít. Vzhledem k všudypřítomné mnohoznačnosti je každá sociální praktika *artikulací* – sice čerpá z existujících diskurzů, není ale nikdy pouze repeticí, „vždy spočívá v konstrukci nového rozdílu“ (Laclau – Mouffe 2001, 114).

Posledním zajímavým rysem pak je, že Laclau a Mouffe odmítají existenci „ne-diskurzivního“. Každý objekt je konstruován jako objekt v rámci nějakého diskurzu. Tím nechťejí popřít existenci světa „tam venku“ - o něm se z principu jejich teorie vyjádřit nemůže. „Zemětřesení nebo padající cihla jsou události, které jistě existují, ve smyslu toho, že se dějí tady a teď, nezávisle na naší vůli. Ale zda je jejich specifická jako objektů konstruována jako „přírodní jevy“ nebo „výrazy Božího hněvu“, závisí na struktuře diskurzivního pole“ (Laclau – Mouffe 2001, 108). Stejně tak definice pádu cihly jako něčeho objektivního, materiálního je jenom diskurzivní konstrukce – materiální podstata je pouze *moment* v diskurzu.

Vraťme se tedy k původní promluvě. Zdá se, že vztah respondenta se dlouho odehrával ve velmi fluidní podobě, která pro respondenta oscilovala mezi různými osobními artikulacemi, chyběla zde však jasná fixace významu. Chyběl zde account situace, který by ji činil srozumitelnou, transparentní a legitimní. Chybělo zde vytvoření narativu toho, co se dělo, bylo potřeba vykonat rituál nastolení nového režimu – k čemuž došlo prostřednictvím výše zmiňovaných „vážných rozhovorů“.

Vykonáním fixace významu tak došlo k zásadní emotivní změně, ze stavu pochyb a spleenu se rázem stala spokojenost. Alespoň na nějakou dobu. Tato fixace významu se v dlouhodobém horizontu ovšem ukázala jako neudržitelná. Půl roku na to se respondent vrátil do stavu pochyb. Následně mu trvalo půl roku, než svůj vztah ukončil. Věděl prý již vnitřně, že se pouto mezi nimi již vytratilo, trvalo mu ovšem dlouho to zformulovat. To, co mu prý v průběhu té doby nejvíce pomohlo, bylo právě formulování problému s jeho přáteli a jejich podpora v jeho rozhodnutí – slovy teorie: vytváření accountu problému a zjišťování, jestli bude mít kladný ohlas, jestli je legitimní. Až po půl roce, kdy podle něj už vztah vnitřně neexistoval, došlo k jeho oficiálnímu ukončení, k dalšímu vážnému rozhovoru, k rituálu vypořádání se s minulostí a nastolení nového režimu. Je tomu nyní půl roku, ovšem respondent se svojí bývalou partnerkou stále sdílí pokoj. Ovšem díky nové fixaci významu už mezi nimi oficiálně nic není. Když mi respondent podával account svého rozchodu, hodnotila jsem ho kladně a vyjádřila jsem podporu v jeho rozhodnutí. Respondent na to poznamenal, jak moc je za tu podporu rád, je to prý pro něj úlevný pocit, že souhlasím.

II.

Respondentka hovoří o svém prvním tripu:

„Takže první jsem měla LSD, bylo to na ilegální párty v Praze v Holeškách. Bylo to v prostředí, ve kterém by si člověk fakt neměl dávat psychedelika, a ten zážitek z toho byl takový, že jsem si uvědomila, že si bulimií ubližuju, protože mám ještě bulimii k tomu, to první užití bylo takové, že já jsem byla s těmi feťáky v tom prostředí, ve kterém se mi nelíbilo, tak já jsem si tam sedla na lavičku a asi dvě hodiny jsem si meditovala a uvědomila jsem si ohledně sebe nějaké věci a měla jsem jeden papírek, ne-

vím jak silný, ale myslím si, že dost na to první užití, kombinovala jsem to s marihuanou a i s nějakými amfetaminy, protože je to, nevím, protože se to ztratilo v tom ruchu párty.“

Respondentka hovoří o stejném tripu o tři čtvrtě roku později: *„...a nechali mě tam, ať si tancuju a já jsem se cítila hrozně dobře, mě to bavilo a navíc jsem vypadala tak na 12, takže jsem se ani nebála, že by mě chtěl někdo znásilnit, bylo mi to fakt jedno, taková ta dětská nevinnost. Já jsem si tam běhala po té párty, a pak mě začalo být smutno. (...) kde jako jsou a začala jsem se cítit sama (...) a už jsem nevěděla, co mám dělat, nechtěla jsem tam tancovat sama, tak jsem si sedla na zem, tam bylo dalších spousta sjetých lidí, všichni vypadali hrozně, možná tam dole na zemi byly chcanky nebo zvrátky, to mně bylo jedno. Já jsem si tam sedla a já jsem si to najednou uvědomila, já jsem zavřela oči a viděla jsem své buňky ve svém těle (...) a viděla jsem jak ty buňky pláčou, ale oni neříkali: ‚Adélo ty jsi smažka, oni říkali: ‚Adélo přestaň zvracet, přestaň si ubližovat‘ (...) a tak jsem vstala a šla jsem zpátky do té haly, kde hrála hudba a tam jsem hned během prvních tří kroků našla toho kámoše s tou holkou a pařili jsme dál a docela v pohodě.“*

Jak je patrné z úryvku, proměnlivost někdy nabírá mnohem radikálnější podoby, než bychom očekávali. Tyto úryvky popisují stejnou událost, rámování narativu je však natolik jiné, že by se mohlo zdát, že jde o jinou vzpomínku. Nebyl to přitom v rozhovorech ojedinělý případ. To, že se narativy uplynulých událostí mohou tak dramaticky lišit, svědčí o tom, že podávání vzpomínek (a i dalších reflexí) není jen objektivním odrazem toho, co se stalo, nýbrž zjevně existují organizační principy, které řídí prezentaci identity, či dokonce tvorbu identity, jak by řekli zastánci diskurzivní psychologie a dalších konstruktivistických směrů, kteří se domnívají, že identita je tvořena v sociálních interakcích, prostřednictvím promluv a sociálních jednání (Potter – Wetherell 1987; Harré – Gillett 1994; Harré – Stearns 1995; Antaki – Widdicombe 1998; Benwell – Stokoe 2006), a životní příběh pak je výsledkem narativní práce jedince (Brockmeier – Carbaugh 2001). Jedním z prvků těchto procesů prezentace či tvorby identity je i vzpomínání – tyto organizační principy tedy zahrnují i to, v jaké podobě jsou podávány vzpomínky.

Vyprávění příběhů vzpomínek je velmi důležitou součástí tvorby sebeobrazu. Jak výběrem diskurzů, prostřednictvím kterých o sobě lidé mluví, tak také pomocí vytváření narativních konstrukcí mohou lidé upravovat svůj sebeobraz. Narativní struktura navíc umožňuje dosahování různých atributů self: podle Linde (1993) jde například o koherenci a kontinuitu v čase. Zásadní je podle ní schopnost sestavení svého „životního příběhu“: výběru různých epizod, podání jich v příhodném diskurzu a spojení v celek tak, aby vytvořili vhodnou interpretaci sebe sama jak v souladu se svým konceptem self, tak v souladu se sociálními pravidly. Linde poukazuje na to, že životní příběh má totiž také sociální dimenzi, je podáván s ohledem na poslouchající publikum podle kulturních konvencí koherence. Tím aktéři podle Linde dosahují pevného sebezpojetí. V zájmu vytváření self mohou být přitom vzpo-

mínky reinterpretovány a pozměněny tak, aby byly v souladu se současným pojetím.

Podle Ricoeura (2002) je tvoření autobiografických příběhů dokonce prostředkem toho, jak lidé dosahují v životě smyslu. Aktéři organizují své různé zážitky do soudržných narativů, dávají jim tím zápletku, což jejich životům propůjčuje jasnou strukturu, ze zážitků se stávají smysluplné celky. Umožňují nám také minulost reflektovat ve světle nových událostí, interpretace se proto neustále mění. Stejně jako u Linde je tak identita podle Ricoera fluidní.

Brockmeister (2001) se dále vyjadřuje k smysluplnosti, kterou osobní narativy propůjčují. V souladu s Brunerem nejdříve podotýká, že zásadním rysem autobiografických narativů je centrální místo vyprávěcího aktéra v příběhu: „Ať už aktivní agent, pasivní zakoušející, nebo oběť nějakého hrozného osudu“ (Bruner 1990 cit in ibid. 251), vypravěč je vždy také hlavním hrdinou příběhu. Dalším zajímavým efektem těchto narativů je pak podle Brockmeistera jistý časový paradox. „Je to příběh, který je zároveň o minulosti, přítomnosti a procesu, v němž se obojí spojuje; a je také o budoucnosti, která začíná v okamžiku, kdy je příběh vyprávěn. Jde tedy (...) o prolínání všech tří modalit lidského času“ (ibid. 250). Důsledkem toho nevyhnutelně je, že hlavní hrdina, o kterém vyprávíme příběh, se na konci stane námi, dojde ke sloučení dvou psychologických a časových entit. Efektem tohoto sloučení a uspořádání událostí do narativní sekvence, směřující k tomuto bodu, je podle Brockmeistera vytvoření dojmů, že současné já je cílem, ba co víc, účelem, smyslem, nebo dokonce *důvodem* uplynulého děje. Kauzalita se zde v jistém smyslu z pohledu logiky narace obrací. To podle autora souvisí se západní ideou vývoje inherentně spojeného s narací. Bruner (2001) se vyjadřuje na stejné téma: aby se z hlavního hrdiny stal vypravěč, musí dojít k vývoji či transformaci, chlapec v příběhu se musí stát zrovna takovým dospělým, jakým je podle svého sebeobrazu vypravěč. „Je potřeba nějaký recept, který umožní, aby se z nevýrazného chlapce, který kradl hrušky, stal přemýšlivý svatý Augustin, který je nyní chycen v boji mezi vírou a rozumem. Chlapec se stává nástrojem vyprávění (...) Jestliže zpočátku bylo dítě otcem muže, nyní (v autobiografii) muž znovu získává roli otce dítěte – ale tentokrát znovu zachycuje dítě pro kulturu pomocí teorií a příběhů této kultury“ (ibid. 28). Životní události se tak v rukou současného vypravěče stávají osudem, za pomoci výrazů jako „vždy mě to zajímalo“ nebo „od mého nejútlejšího věku“. Takové věty mají přeměnit chronologický řád v logickou nutnost a náhodnost v řád a záměr“ (Vonèche 2001: 220). Abych to shrnula: spíše než objektivní rekapitulaci je vyprávění o minulosti potvrzením současnosti a projekcí současného já do minulosti s ohledem na potřeby budoucnosti.

I Bourdieu (2017) se vyjadřuje ke stejnému principu koherence a smyslu, ovšem v poněkud nechvalném světle. Označuje je za iluzi, kdy se vesměs nahodilé životní události nejen snaží prezentovat jak koherentní příběh, ale především je tím vytvořena iluze „rozumného“ aktéra, který ví, co dělá, a intencionálně a autonomně se po smysluplné ose posunuje z minulosti do budoucnosti. Tohle pojetí ovšem zakrývá fakt, že

události v životě jsou determinovány externími faktory: ději v sociálním poli a jeho osobní sociální pozicí a nejsou tak pod kontrolou aktéra.

Příklad těchto organizačních prací na vzpomínkách ilustruje Sehulster (2001). Jde zde jak o uzpůsobení identity vůči publiku, tak s ohledem na svůj osobní vývoj a momentální projekt osobnosti. Sehulster analyzuje případ slavné mytické vize Richarda Wagnera, která ho dovedla k napsání úvodní skladby monumentální tetralogie „Der Ring des Nibelung“, kterou Wagner popisuje ve své autobiografii a která se ovšem bohužel reálně nikdy nestala. Verze toho dne, obsahující vizi, byla Wagnerem vynalezena až o rok později. Svou vizi Wanger popisuje jako výsledek náměsíčného stavu navozeného vysílením z dlouhé plavby a následné nespavosti, jako stav částečného vědomí a poblouznění. Den, kdy se vize odehrála, do té doby přitom popisoval jako sice nepříjemný, ale obyčejný. Proč Wagner přišel s novou verzí až o rok později? Jako důležitý zlom Sehulster identifikuje seznámení Wagnera se Schopenhauerovým dílem. Wagner zde našel odraz sám sebe jako trpícího ryzího génia, osamělého v běžné buržoazní společnosti. Zásadní byl pro Wagnera také popis procesu tvorby génia: jeho kreativita pochází z jiné úrovně vědomí, než je to běžné, pochází z kontaktu s nevědomím, ve stavu podobném snění, ve stavu náměsíčnosti. Tento popis se mimořádně podobá Wagnerově vizi. Sehulster dále popisuje, že se jednalo o jeden z kroků ve Wagnerově novém projektu: zbavení se své staré provinční identity a vytvoření nové identity pravého génia a mistra. Podobné principy ilustruje Vonèche (2001) na příkladu rozdílů mezi autobiografiemi Jana Piageta.

Tento příklad je vhodnou ilustrací organizačního principu sebeobrazu, jak jej popisuje Conway (2005) ve své práci o *Self-memory system* (SMS). Věnuje se zde organizaci vzpomínek, jeho ústřední tezí je, že tato organizace je motivovaná jednak podpořením koherence self, ale také korespondencí se současnými cíli a souvisejícím sebe-obrazem a přesvědčeními. Conway tento komplex nazývá *working self* (WS). Obsahuje hierarchii současných cílů, které filtrují jak ukládání nových vzpomínek, tak vybavení si a rekonstrukci starých. Na WS je rovněž navázána soustava konceptů, zahrnující například postoje, hodnoty, přesvědčení, možná já, relační schémata a další. Ty jsou zase propojené s autobiografickými znalostmi a systémem epizodické paměti, které aktivují případy, na kterých se tyto koncepty zakládají a které je ilustrují. Tuto část nazývá konceptuálním self. Ve zkratce jde o „sociálně konstruovaná schémata a kategorie, které definují já, ostatní lidi a typické interakce s ostatními a okolním světem.“ Důsledkem tohoto fungování je, že vzpomínky, které jsou v tomto smyslu více motivující pro současné WS, jsou snadněji dostupné než vzpomínky, které by tomu projektu self mohly odporovat. U vzpomínek se také objevuje zkreslení podporující aktuální sebeobraz, jak dokazují empirické výzkumy. Koherence psychických obsahů je přitom přirozená a žádoucí, naopak její absence se v reálném životě jeví jako zarážející a často se projevuje u psychicky dekompenzovaných osob, například schizofreniků.

Právě tento princip je možné pozorovat i při srovnání dvou rozhovorů, ze kterých pochází výchozí úryvek. Koncept identity se mezi nimi mění, u respondentky totiž v té době docházelo k významné změně a spojené tvorbě nové identity s novými cíly. Tato respondentka měla (a stále v jisté míře má) problémy s bulimií, excesivní sebekontrolou a dříve také s užíváním návykových látek. S těmito problémy se snaží vyrovnat – což kromě práce na sobě zahrnuje konání narativní práce a práce na identitě. Pokusím tuto problematiku pro účely příspěvku velice stručně shrnout: První rozhovor se vyznačuje tendencí označit skoncování s minulostí, se svým starým já, respondentka významně označuje své staré já jako špatné, takové, které si ubližovalo, zároveň je ale překonané. Motiv sebeubližování je v rozhovoru velmi silný a slouží jako explicatione jak jejího chování, tak jeho původu: ostatní si prý také neustále ubližují, proto se to ona naučila dělat také – vidíme zde označení viníků. Navzdory minulosti je už nyní nicméně uvědomělá a těchto chování zanechala. Dalším důležitým motivem pak bylo potlačování své vlastní emotivity na úkor ostatních, popisovala emotivní plochost a neustálou snahu potěšit druhé. Šlo zde tedy o jakési přelomové já, vytvářející konec kapitoly. V prvním úryvku proto pozorujeme negativní tón a despekt – vymezení se vůči svému starému já, které dělalo nerozumné věci, pohybovalo se mezi „fetáky“ a užívalo amfetaminy.

V druhém rozhovoru se rámování její identity mění. Přiznává, že je stále v procesu překonávání svých starých zvyků (přiznává také, že v době prvního rozhovoru byla stále závislá na alkoholu), ovšem její prezentace je nyní o dost sebevědomější. Objevuje se nový motiv: esoterismus a spiritualita. Respondentka se nyní vnímá jako hypersenzitivní osoba, nadaná v podstatě „magickými“ dovednostmi. Popisuje, že vždy byla taková: velice citlivá a jiná než ostatní. Z této její jedinečnosti pramenilo neporozumění s vnějškem a tudíž sebe-destruktivní tendence, v podstatě nevyřčené přání smrti. Jejím nynějším cílem je spirituální rozvoj a práce na sobě a svých schopnostech. Proto v druhém úryvku vidíme, že rámování i vztah ke starému já je mnohem pozitivnější – její staré já se s „dětskou neviností“ pohybuje na párty, její „vnitřní čistota“ jí dovoluje cítit se dobře i v tomto „špinavém“ prostředí, ve kterém neproblémově zažije magický zážitek napojení na svoje tělo a poté pokračuje ve veselosti. V dalším rozhovoru už se rámování její identity v podstatě nemění. Nový diskurz, nový význam a nové já bylo fixováno.

ZÁVĚR

V první části jsem popsala konstruktivistický náhled na téma porozumění sám sobě a svému prožitku. Cílem bylo ilustrovat to, že nejen společenský, ale také osobní život je regulován pomocí fixací významů, které čelí ohrožení proměnlivosti, a které jsou prováděny praktickými technikami artikulace. Cílem druhé části bylo ukázat, že identita je v čase proměnlivá a její podoba strukturuje nejen chápání sebe a svých vlastností, ale také vzpomínky. Co víc, podobu identity zase strukturu-

je motivace a cíle aktéra: budoucnost organizuje přítomnost, přítomnost organizuje minulost. Promlouvání o nás, tak můžeme vnímat také jako „agenda-setting“. Ukázala jsem zde tedy jeden z důvodů, proč je reflexivita problematická. Pokud sebereflexe rozebereme podrobnější analýzou, ukazuje se jako nedůvěryhodná. Pokud má být nadále součástí sociálně-vědních teorií a metodologie, měla by být vnímána jako to, co je: spíše tvorba identity, než její popis.

LITERATURA

- Adams, Matthew (2003): The reflexive self and culture: a critique. *The British Journal of Sociology*, 54 (2), 221–238.
- Adkins, Lisa (2004): Reflexivity: Freedom or habit of gender? *The Sociological Review*, 52 (2), 191–210.
- Alvesson, Mats – Skoldberg, Kaj (2017): *Reflexive methodology: New vistas for qualitative research*. 2nd ed. London: Sage.
- Antaki, Charles – Widdicombe, Sue, eds (1998): *Identities in talk*. London: Sage Publications Ltd.
- Benwell, Bethan – Stokoe, Elizabeth (2006): *Discourse and identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bourdieu, Pierre (2017): The biographical illusion. In: Thomas – J.; Szeman, I., eds. *Biography in theory: Key texts with commentaries*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 210–216.
- Brockmeier, Jens (2001): From the end to the beginning. In: Brockmeier, Jens – Carbaugh, Donal, eds. *Narrative and identity: Studies in autobiography, self, and culture*. Philadelphia, PA: John Benjamins Publishing Company, 247–280.
- Brockmeier, Jens – Carbaugh, Donal, eds. (2001): *Narrative and identity: Studies in autobiography, self, and culture*. Philadelphia, PA: John Benjamins Publishing Company.
- Bruner, Jerome (2001): Self-making and world-making. In: Brockmeier, Jens; Carbaugh, Donal, eds. *Narrative and identity: Studies in autobiography, self, and culture*. Philadelphia, PA: John Benjamins Publishing Company, 25–38.
- Connerton, Paul (1989): *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conway, Martin A. (2005): Memory and the self. *Journal of Memory and Language*, 53(4), 594–628.
- Davies, Charlotte Aull. (2012): *Reflexive ethnography: A guide to researching selves and others*. 2nd ed. London: Routledge.
- Day, Suzanne (2012): A reflexive lens: Exploring dilemmas of qualitative methodology through the concept of reflexivity. *Qualitative Sociology Review*, 8(1), 60–85.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Grove, J. Robert, et al. (1998): Account-making: A model for understanding and resolving distressful reactions to retirement from sport. *The Sport Psychologist*, 12(1), 52–67.
- Hall, Stuart (1992): The question of cultural identity. In: Hall, Stuart – Held, David – McGrew, Tony, eds. *Modernity and its futures*. Cambridge: Polity Press, 273–326.
- Harré, Rom – Gillett, Grant (1994): *The discursive mind*. London: Sage.
- Harré, Rom – Stearns, Peter N., eds. (1995): *Discursive psychology in practice*. London: Sage.
- Harvey, John H. – Orbuch, Terri L. – Weber, Ann L. (1990): A social psychological model of account-making in response to severe stress. *Journal of Language and Social Psychology*, 9(3), 191–207.
- Hopper, Joseph (1993): The rhetoric of motives in divorce. *Journal of Marriage and the Family*, 801–813.
- Chaloupková, Lucie (2024): Problém reflexivity. *Lidé města*, 26(1), 4–26.
- Laclau, Ernesto – Mouffe, Chantal (2001): *Hegemony and socialist strategy*. London: Verso.
- Linde, Charlotte (1993): *Life stories: The creation of coherence*. Oxford: Oxford University Press.

- Lumsden, Karen (2019): *Reflexivity: Theory, method, and practice*. London: Taylor & Francis.
- Lyman, Stanford M. – Scott, Marvin B. (1989): *A sociology of the absurd*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- May, Tim – Perry, Beth (2017): *Reflexivity: The essential guide*. London: SAGE Publications.
- Pels, Dick (2000): Reflexivity: One step up. *Theory, Culture & Society*, 17(3), 1–25.
- Potter, Jonathan – Wetherell, Margaret (1987): *Discourse and social psychology: Beyond attitudes and behaviour*. London: Sage Publications.
- Ricoeur, Paul (2002): Life in quest of narrative. In: Wood, David, ed. *On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation*. London: Routledge, 34–47.
- Saussure, Ferdinand (1989): *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Odeon.
- Savage, Michael (2000): *Class analysis and social transformation*. Buckingham: Open University Press.
- Schulster, Jerome R. (2001): Richard Wagner's creative vision at La Spezia. In: Brockmeier, Jens – Carbaugh, Donal, eds. *Narrative and identity: Studies in autobiography, self, and culture*. Philadelphia, PA: John Benjamins Publishing Company, 187–217.
- Skeggs, Beverley (2002): Techniques for telling the reflexive self. *Sociological Research Online*, 7(2).
- Skeggs, Beverley (2004): *Class, self, culture*. London: Routledge.
- Sudnow, David (1967): *Passing on: The social organization of dying*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Vonèche, Jacques (2001): Identity and narrative in Piaget's autobiographies. In: Brockmeier, Jens – Carbaugh, Donal, eds. *Narrative and identity: Studies in autobiography, self, and culture*. Philadelphia, PA: John Benjamins Publishing Company, 219–246.