

## Pátá studie

# OSOBNÍ A NARATIVNÍ IDENTITA

S diskusí o vztazích mezi jednáním a jednáním se uzavírá první řada studií pod hlavičkou analytické koncepce jazyka. V obou úvodních studiích jsme se omezili na ty zdroje, které sémantika a pragmatika (v tomto pořadí) nabídly analýze jednání a složitých vztahů mezi jednáním a jednáním. V průběhu této analýzy se ukázalo, že přes svou principiální závislost na jazykové teorii tvořila teorie jednání autonomní disciplínu díky rysům, které jsou vlastní lidskému jednání, a díky původnosti spojení mezi jednáním a jednáním. K upevnění své autonomie tato disciplína zjevně vyžadovala nové spojení mezi analytickou tradicí a tradicí fenomenologickou a hermeneutickou, přičemž nešlo ani tak o to, co odlišuje jednání od jiných událostí ve světě, jako o to, co specifikuje sebe, zahrnutého ve schopnosti konat při spojení jednání a jednání. Když se tak teorie jednání vymanila ze svého počátečního dozoru, převzala roli propedeutiky k otázce ipseity. Naproti tomu otázka po sobě, která se znovu dostává před otázku jednání, způsobuje závažné změny i na rovině lidského jednání.

Nejzávažnější mezera, kterou retrospektivně ukazují naše předchozí studie, se týká *časové* dimenze jak sebe, tak i samotného jednání. Ani definice osoby v perspektivě identifikující reference, ani definice jednání v rámci sémantiky jednání, pokládaná přece za obohacení prvního přístupu, nevzaly v úvahu fakt, že osoba, o níž se mluví, že jednání, na němž závisí jednání, mají nějaké dějiny, že jsou svými vlastními dějinami. Ani přístup k sobě z druhé strany filosofie jazyka, ze strany výpovědi, nevyvolal zvláštní reflexi týkající se změn, které ovlivňují subjekt schopný označovat sebe sama tím, že označuje svět. Opomenula se tu tak nejen jedna důležitá dimenze mezi jinými, ale celá problematika, totiž problematika *osobní identity*, kterou je možné přesně formulovat jen v časové dimenzi lidské existence. Snažím se

zde znovu vypracovat narativní teorii, abych zaplnil tuto velkou mezeru, a to nikoli už v perspektivě jejich vztahů ke konstituci lidského času, jak tomu bylo v *Čase a vyprávění*, ale jako příspěvek k ustavení sebe. Zdálo se, že soudobé debaty o otázce osobní identity, velmi živé v angloamerické filosofii, nabízejí skvělou příležitost přímo se zabývat rozdílem mezi totožností a ipseitou, kterou jsme v předchozích studiích stále předpokládali, ale nikdy netematizovali. Doufáme, že budeme moci ukázat, že konkrétní dialektika ipseity a totožnosti – a nejen nominální rozdíl mezi těmito oběma dosud zmiňovanými výrazy – dosahují svého plného rozvoje v rámci narativní teorie.<sup>179</sup>

Jakmile se pojem narativní identity střetl – podle mého názoru vítězně – se zmatky a paradoxy osobní identity, bude možné méně polemicky a konstruktivněji rozvinout tezi, ohlašovanou už v úvodu této práce, podle níž narativní teorie nachází jedno ze svých hlavních ospravedlnění ve zprostředkující roli, kterou sehrává mezi deskriptivním pohledem na jednání, jehož jsme se až dosud drželi, a preskriptivním hlediskem, které převáží v pozdějších studiích. Vnucuje se mi triáda: popisovat, vyprávět a předpisovat, přičemž každý moment

---

<sup>179</sup> Pojem narativní identity, uvedený v *Čase a vyprávění III*, odpovídal na jinou problematiku: na konci dlouhé cesty napříč historickým a fiktivním vyprávěním jsem se ptal, zda existuje zkušenostní struktura, schopná integrovat obě velké třídy vyprávění. Vytvořil jsem tedy hypotézu, podle níž by hledaným místem tohoto chiasmu mezi dějinami a fikcí byla narativní identita, ať osoby či společenství. Na základě intuitivního předporozumění, které máme o tomto stavu věcí, nepovažujeme lidské životy za čitelnější, když se vykládají jako příběhy, které si o nich vyprávějí lidé? Nejsou pak zase tyto životní příběhy srozumitelnější, použijeme-li na ně narativní modely – zápletky –, vypůjčené z dějin ve vlastním slova smyslu nebo z fikce (dramatu či románu)? Přijatelnou se tedy jevila domněnka, že platí následující řetězec tvrzení: sebepochopení je interpretace, interpretace sebe zase nachází přednostní zprostředkování, vedle jiných znaků a symbolů, ve vyprávění. Toto zprostředkování si vypůjčuje z příběhu stejně jako z fikce a ze životního příběhu dělá fiktivní příběh, nebo, chceme-li, historickou fikci, splétající historiografický styl biografii s románovým stylem imaginárních autobiografií. Tomuto intuitivnímu porozumění problému narativní identity však scházelo jasné pochopení toho, o co jde v samotné otázce identity, aplikované na osoby nebo společenství. Otázka splétání příběhu a fikce jaksi odvrátila pozornost od závažných obtíží, spojených s otázkou identity jako takové. Těmto obtížím je věnována tato studie.

této triády zahrnuje specifický vztah mezi konstitucí jednání a konstitucí sebe. Narativní teorie by tedy nemohla takto zprostředkovávat, to znamená být více než jen segment vložený do řady našich jednotlivých studií, kdyby na jedné straně nešlo ukázat, že praktické pole obsazené narativní teorií je rozsáhlejší než pole obsazené sémantikou a pragmatikou vět o jednání, a na druhé straně, že jednání shrnutá ve vyprávění vykazují rysy, které lze tematicky pojednat jen v rámci etiky. Jinak řečeno, narativní teorie skutečně zprostředkuje mezi popisováním a předpisováním jen tehdy, pokud rozšíření praktického pole a anticipace etických úvah jsou už zahrnuty přímo do struktury aktu vyprávění. Pro tuto chvíli stačí říci, že já hledá svou identitu v mnoha vyprávěních, to znamená v rozsahu celého života; mezi krátkými jednáními, na něž se naše předchozí analýzy pod tlakem gramatiky vět o jednání omezovaly, a *souvislostí života*, o níž ve svých teoretických esejích o autobiografii mluví Dilthey, se rozkládají stupně složitosti, které teorii jednání posouvají na úroveň vyžadovanou narativní teorií.<sup>180</sup> Stejně tak předem říkám, že neexistuje eticky neutrální vyprávění. Literatura je ohromná laboratoř, kde se ověřují odhady, hodnocení, souhlasné i odsuzující soudy, pomocí nichž narativita slouží jako propedeutika k etice. Tomuto dvojímu ohledu, směrem k praktické oblasti retrospektivnímu, směrem k etické oblasti prospektivnímu, bude věnována šestá studie, na jejíž úzkou vazbu s přítomnou studií zde upozorňuji.

---

<sup>180</sup> Analytické filosofii jednání se často předhazovala nedostatečnost uváděných příkladů. Ze své strany se této bídě při uvádění příkladů nevysmívám; analytická filosofie jednání dala do závorek etické a politické aspekty a mohla se soustředit pouze na gramatickou, syntaktickou a logickou výstavbu vět o jednání. Právě tomuto asketismu analýzy jsme zavázáni i v naší vnitřní kritice této teorie jednání. Abychom mohli načrtnout první nárys teorie ipseity, nemuseli jsme jednání vrátit ani komplexnost každodenních praktik, ani teleologickou a deontologickou dimenzi, vyžadovanou morální teorií přičítání. I ta nejjednodušší jednání – odvozená řekněme ze základních jednání podle Danta – stačí k tomu, aby se objevila záhada totožnosti, v níž jsou *in nuce* shrnuty všechny obtíže rozvinuté teorie ipseity.

## 1. Problém osobní identity

Problém osobní identity je v mých očích přednostní místo střetu mezi dvěma hlavními užitími konceptu identity, která jsem mnohokrát zmínil, ale nikdy jsem je skutečně netematizoval. Připomínám označení vyjadřující tento střet: na jedné straně identita jako *totožnost* (*mêmeté*; latinsky *idem*, anglicky *sameness*, německy *Gleichheit*), na druhé straně identita jako ipseita (*ipséité*; latinsky *ipse*, anglicky *selfhood*, německy *Selbstheit*). Jak jsem mnohokrát zdůrazňoval, ipseita není totožnost. Řešení problému osobní identity, která ignorují narativní dimenzi, selhávají, protože se v nich neuznává tato velká odlišnost – jak potvrdí druhá část. Je-li tento rozdíl tak zásadní, můžeme se ptát, proč nebyl netematizován dříve, když se jeho duch neustále vznášel nad předchozími analýzami. Právě proto, že se stává problematickým, až když se do popředí dostávají jeho časové implikace. Střet našich dvou verzí identity se poprvé stává skutečným problémem až s otázkou *stálosti v čase*.

1. Na první pohled se otázka trvalosti v čase váže vlastně výhradně k identitě-*idem*, kterou jistým způsobem korunuje. Analytické teorie, jež budeme dále zkoumat, se zabývají otázkou osobní identity a paradoxů, které se k ní vážou, jen pod touto hlavičkou. Připomeňme si krátce konceptuální formulaci totožnosti, abychom mohli ukázat, jaké výhradní místo v ní zaujímá trvalost v čase.

Totožnost je vztahový koncept a vztah vztahů. Nejprve přichází *numerická* identita: tak o dvou výskytech jedné věci, označované v běžném jazyce neměnným jménem, neříkáme, že jsou to dvě různé věci, ale „jedna a tatáž“ věc. Identita zde znamená jedinnost: opakem je mnohost (ne jedna, ale dvě a více). Této první komponentě pojmu identity odpovídá identifikační operace, chápaná jako opětná identifikace téhož, což způsobuje, že poznávat znamená znovu poznávat tutéž věc dvakrát, *n*-krát.

V druhém sledu přichází *kvalitativní* identita, jinak řečeno maximální podobnost: říkáme o X a Y, že mají stejný oblek, to znamená šaty natolik podobné, že je lhostejné, jestli si je navzájem vymění; této druhé komponentě odpovídá substituční operace bez sémantické ztráty, *salva veritate*.

Tyto dvě komponenty identity se nedají převést jedna na druhou, jako u Kanta kategorie kvantity a kvality, přesto si však nejsou

navzájem vůbec cizí. Právě v tom, že je ve sledu výskytů téže věci zahrnut čas, tkví možnost, že při opětné identifikaci téhož nastanou pochybnosti, váhání, námitky. Maximální podobnost mezi dvěma či více výskytů může sloužit jako nepřímé kritérium pro posílení předpokladu numerické identity: to se stává, když mluvíme o fyzické identitě osoby. Není nesnadné znovu poznat někoho, kdo jen vchází a vychází, objevuje se, mizí a znovu se objevuje; přesto když srovnáváme současný vjem s nedávnou vzpomínkou, pochybnost už není daleko. Když oběť identifikuje toho, kdo ji napadl, mezi dalšími podezřelými, které jí ukazují, je to bezpochyby první příležitost, aby se pochybnost vloudila; tato možnost roste se vzdáleností v čase. Obviněný na soudní lavici tak může namítnout, že není tím, kdo je obžalován. Co tedy uděláme? Srovnáme současného jedince s materiálními znaky, které považujeme za nezvratné stopy jeho dřívější přítomnosti na místech činu. Stává se, že srovnávání rozšiřujeme na očitá svědectví, která s velkou mírou nejistoty považujeme za rovnocenná s minulou přítomností zkoumaného jedince. Otázka, zda tento člověk v soudní siní a předpokládaný pachatel starého zločinu jsou jedna a tatáž osoba, může tedy zůstat bez jisté odpovědi; příležitost k podobným konfrontacím, jejichž rizika známe, poskytují procesy s válečnými zločinci.

Slabost tohoto podobnostního kritéria v případě velké vzdálenosti v čase nás vede k tomu, abychom se odvolali na jiné kritérium, které spadá do třetí komponenty pojmu identity, totiž *nepřerušené kontinuity* mezi prvním a posledním stadiem vývoje toho, co považujeme za téhož jedince. Toto kritérium převládá ve všech případech, kdy jako faktory nepodobnosti, a tedy i numerické mnohosti, působí růst nebo stárnutí. Tak o dubu prohlašujeme, že je tentýž od žaludu po plně vzrostlý strom, stejně tak o zvířeti od narození do smrti, a nakonec i o člověku – neříkám o osobě – jakožto pouhém vzorku druhu. Prokázání této kontinuity funguje jako doplňkové nebo náhradní kritérium podobnosti; prokázání spočívá v tom, že za sebou seřadíme malé změny, které odděleně od sebe ohrožují podobnost, aniž by ji zničily. Tak zacházíme i s našimi vlastními portréty v různém věku; jak můžeme vidět, čas je zde faktorem nepodobnosti, odstupu, rozdílu.

Proto hrozba, kterou představuje pro identitu, je zcela zažehnána jen tehdy, můžeme-li na základě podobnosti a nepřerušené kontinuity změny vymezit princip *trvalosti v čase*. To bude například neměnná struktura nějakého nářadí, jehož části postupně všechny vyměníme,

a je tomu tak ještě v případě, který se nás bezprostředně týká, totiž trvalosti genetického kódu biologického jedince; co zde přetrvává, je uspořádání kombinatorního systému. Idea struktury v protikladu k ideji události odpovídá tomuto kritériu identity, nejsilnějšímu, jaké lze uplatnit. Potvrzuje relační charakter identity, který se neobjevoval v antickém pojetí substance, ale který znovu ustavil Kant tím, že substancí zahrnul mezi kategorie relace jakožto podmínku možnosti myslet změnu, jež se děje na něčem, co se nemění, přinejmenším v okamžiku přidělení nějakého případku substancí. Trvalost v čase se tak stává transcendentálií numerické identity.<sup>181</sup> Veškerá problematika osobní identity se bude točit kolem tohoto hledání relačního invariantu, kterému dodá silný význam trvalosti v čase.

2. Když jsme takto provedli konceptuální analýzu identity-totožnosti, můžeme se vrátit k otázce, která vede přítomnou studii: Zahrnuje ipseita sebe formu trvalosti v čase, kterou nelze redukovat na určení *substrátu*, ani v relačním smyslu, který Kant připsal kategorii substance, zkrátka formu trvalosti v čase, která není pouhým schématem kategorie substance? Abychom znovu použili označení protikladu, který vyznačoval naše předchozí studie: Je možné nějakou formu trvalosti v čase spojit s otázkou *kdo?*, aniž by se dala redukovat na jakoukoli otázku *co??* Forma trvalosti v čase, která je odpovědí na otázku: „Kdo jsem?“

Následující reflexe nám hned ukáže, že je to těžká otázka. Když mluvíme o sobě samých, máme fakticky k dispozici dva modely trvalosti v čase, které mohu shrnout do dvou popisných a zároveň

---

<sup>181</sup> Přemístění ideje substance z ontologické roviny na rovinu transcendentální vyznačuje u Kanta pouhá shoda mezi kategorií, jejím schématem a principem (nebo prvním soudem). První kategorií relace, substancí, odpovídá schéma, které vyjadřuje její časovou konstituci: „Schématem substance je trvalost [*Beharrlichkeit*] něčeho reálného v čase, tj. jeho představa jakožto substrátu empirického časového určení vůbec, které tedy zůstává, zatímco vše ostatní se mění“ (I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 144, B 183). Schématu substance odpovídá princip, který vyjadřuje její relační konstituci, totiž („První analogie zkušenosti“): „Všechny jevy obsahují to, co trvá [*das Beharrliche*] (*substanci*), jakožto předmět sám a to, co se mění, jakožto jeho pouhé určení, tj. jako způsob, jak předmět existuje“ (tamt., A 182), v druhém vydání: „Substance při veškeré změně jevů trvá [*beharrt*] a její kvantum se v přírodě ani nezvětšuje, ani nezmenšuje“ (B 224).

emblematických výrazů: *charakter a dodržení slova*. V jednom i druhém snadno rozpoznáme trvalost, o níž říkáme, že je naše. Moje hypotéza zní, že polarita těchto dvou modelů trvalosti osoby vyplývá z toho, že trvalost charakteru vyjadřuje téměř úplné vzájemné překrytí problematiky *idem* a *ipse*, zatímco věrnost sobě dodržením daného slova označuje krajní odstup mezi trvalostí sebe a trvalostí téhož, a tedy plně potvrzuje vzájemnou neredukovatelnost obou problematik. Svou hypotézu bych nyní chtěl co nejrychleji dokončit: polarita, kterou budu zkoumat, naznačuje zásah narativní identity do konceptuální konstituce osobní identity jako specifické prostředkování mezi pólem charakteru, kde mají snahu splynout *idem* a *ipse*, a pólem sebestálosti, kde se *ipse* osvobozuje od totožnosti. To však už předjímám příliš!

Co znamená *charakter*? V jakém smyslu má tento výraz jak deskriptivní, tak i emblematickou hodnotu? Proč se dá říci, že zahrnuje identitu sebe i identitu téhož? Co pod identitou téhož prozrazuje identitu sebe a brání tomu, abychom prostě a jasně přisoudili identitu charakteru identitě téhož?

Charakterem rozumím soubor rozlišujících znaků, které umožňují znovu identifikovat lidského jedince jako téhož. Prostřednictvím popisných rysů, o nichž ještě budeme mluvit, zahrnuje numerickou i kvalitativní identitu, nepřerušenu kontinuitu i trvalost v čase. Právě tím emblematicky znamená totožnost osoby.

Není to poprvé, co se na své cestě setkávám s pojmem charakteru. V době, kdy jsem psal *Le Volontaire et l'involontaire*, jsem charakter zařadil pod hlavičku „absolutně ne-volního“, abych jej postavil do protikladu k „relativně ne-volnímu“ motivů v řádu volního rozhodování a schopností v řádu volního pohybu. Jakožto absolutně ne-volní jsem jej přisoudil, spolu s nevědomím a bytím-v-životě, symbolizovaným narozením, vrstvě naší existence, kterou nemůžeme změnit, ale které musíme *přítakat*. Už tehdy jsem zdůraznil neměnnou povahu charakteru jakožto konečné, nezvolené perspektivy našeho přístupu k hodnotám a k užívání našich schopností.<sup>182</sup> K tomuto fascinujícímu

---

<sup>182</sup> Tato neměnnost charakteru, kterou hned rozeberu, sloužila tehdy i jako varování před jednou disciplínou, charakterologií, jejíž aproximativní, ba arbitrární povahu už dnes dokážeme lépe posoudit. Na tomto nebezpečném podniku mě nicméně zajímala možnost dodat této vrstvě naší subjektivní existence objektivní ekvivalent. To je to, co dnes budu nazývat vepisování

tématu charakteru jsem se musel vrátit o deset let později v *Člověku omylném*, ale v poněkud jiném kontextu. Už ne jako k polaritě volního a ne-volního, ale ve znamení pascalovského tématu „neúměrnosti“, nesouladu mezi konečností a nekonečností. Charakter se mi tehdy jevil jako můj způsob existence v konečné perspektivě, ovlivňující moji otevřenost vůči světu věcí, idejí, hodnot a osob.<sup>183</sup>

---

charakteru do totožnosti. Charakterologie skutečně vnímala charakter jako portrét nakreslený zvenku; tento portrét složila korelační hrou mezi malým počtem invariantů (aktivita/emotivita, prvotnost/druhotnost), aby touto kombinatorikou rozlišujících znaků mohla načrtnout typologii, kterou lze poměrně vhodně tříbit. Navzdory zjednodušením a těžkopádnosti této dnes už neoblíbené charakterologie samou svou ambicí svědčila o emblematické hodnotě charakteru jako osudu. Samo slovo osud, které nevyhnutelně připomíná slavné Hérakleitovo slovo, jež spojuje „charakter“ (*éthos*) a *daimón* (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, B 119), stačí k tomu, aby vzbudilo naši pozornost, protože už nespadá do objektivujících, ale existenciálních problematiky. Jen svoboda má nebo je osud. Už jen tato poznámka obnovuje v určeních, zdůrazněných charakterologií, dvojznačnost, která jí umožňuje být zároveň ve dvou říších, v říši objektivity i existence. Portrét namalovaný zvnějšku? Ale také vlastní způsob bytí. Kombinatorika stálých rysů? Ale nedělitelný styl. Typ? Ale nezaměnitelná jedinečnost. Nucení? Ale osud, kterým jsem, to znamená právě ten, jemuž musím přitakat.

<sup>183</sup> Tento pojem perspektivy byl přímo přenesen z teoretické roviny, konkrétně z husserlovské fenomenologie vnímání, na praktickou rovinu. Sloužil tak jako shrnutí všech aspektů praktické konečnosti (receptivita žádosti, přetrvávání zvyklostí), což mi poprvé umožnilo zdůraznit povahu charakteru jako konečné totality; mluvil jsem tak o charakteru jako o „omezené otevřenosti našeho motivačního pole, pojatého jako celek“ (P. Ricoeur, *Filosofie vůle II*, str. 71). Tato druhá verze charakteru v *Člověku omylném* v jistém smyslu potvrdila totožnost charakteru, možná za cenu, že jsem nadměrně trval na jeho neměnnosti, což způsobila četba několika skvělých Alainových textů, s nimiž jsem souhlasil. Zašel jsem až tak daleko, abych řekl, že na rozdíl od perspektivy vnímání, kterou mohu změnit, když změním místo, „není už žádného pohybu, jímž bych mēnil bod nula svého celkového motivačního pole“ (tamt., str. 72). Dále jsem řekl, že „moje narození, to je „už tam“ mého charakteru“ (tamt., str. 73). Charakter tak bylo možné zhruba definovat jako neměnnou a zděděnou povahu. Zároveň mě však lpění perspektivy na pohybu otevírání, jímž jsem definoval akt existování, donutilo umístit charakter do roviny existence, již dnes zdůrazňuji jakožto svou: „Charakter je konečná otevřenost mé existence chápaná jako celek“ (tamt., str. 68). Dnes bych řekl,

V jistém smyslu pokračuji ve svém zkoumání stále stejným směrem. I dnes se mi charakter jeví jako druhý pól základní existenciální polarity. Avšak místo toho, abych charakter zařadil do problematiky perspektivy a otevřenosti jako konečný pól existence, interpretuji jej zde z hlediska jeho místa v problematice identity. Základním přínosem tohoto přesunu důrazu je zpochybnění neměnného statusu charakteru, který jsem ve svých předchozích analýzách považoval za zřejmý. Ve skutečnosti se ukazuje, že tato neměnnost je velmi zvláštního druhu, jak to dokládá reinterpretace charakteru jako získané dispozice. Pomocí tohoto pojmu je konečně možné tematizovat časovou dimenzi charakteru jako takovou. Dnes bych řekl, že charakter znamená soubor trvalých dispozic, v němž někoho opět poznáváme. Právě tím může charakter tvořit hraniční bod, v němž se už problematika *ipse* nedá odlišit od problematiky *idem* a spěje k tomu, že jednu od druhé nelze rozeznat. Proto je třeba se ptát na časovou dimenzi dispozice: ta později charakter znovu zavede na cestu narativizace osobní identity.

Za prvé, k pojmu dispozice se váže pojem zvyku s dvojitou platností: zvyk, který si teprve chceme osvojit, jak se říká, a zvyk, který jsme si už osvojili.<sup>184</sup> Tyto dva rysy mají tedy zřejmý časový význam: zvyk propůjčuje charakteru příběh, ale v tomto příběhu se snaží usazenina

---

že charakter je totožnost toho, co je moje. V *Člověku omylném* byla hlavním důvodem toho, proč se charakter musel umístit vedle žité existence navzdory jeho předpokládané neměnnosti, jeho protikladnost vůči pólu nekonečnosti, který podle mne představoval pojem štěstí, v aristotelské a zároveň kantovské perspektivě. Zaměření štěstí je otevřenost, jejíž uzavírání, konstitutivní jednostrannost znamená charakter. Tento protiklad ospravedlňovala antropologie, na jedné straně vnímavá vůči „trhlině“ v existenci, která umožňuje „pád“ do zla, na druhé straně hned hotová interpretovat disproporci odpovědnou za omylnost dvojicí výrazů konečný-nekonečný. Hlavní výhodou bylo, že se veškerá váha křehkosti mohla přenést na třetí výraz, na místo existenciální trhliny. Tato studie umísť na srovnatelnou pozici, zprostředkující mezi dvěma krajnostmi, narativitu.

<sup>184</sup> Aristotelés je první, kdo sblížil charakter a zvyk na základě kvazi-homonymie mezi *éthos* (charakter) a *ethos* (zvyk, zvyklost). Od výrazu *ethos* přechází k *hexis* (nabytá dispozice), což je základní antropologický koncept, na němž staví svou etiku, jelikož ctnosti jsou takové nabyté dispozice, v souladu se správným pravidlem a pod vedením soudu *fronimos*, rozumného člověka (*Eth. Nic.* III,4,1112a13 n.; VI,2,1139a23–24; VI,13,1144b27).

zakrýt, a v krajním případě i zrušit, inovaci, která jí předchází. Ravaisson ve svém slavném pojednání *De l'habitude* jako první užasl nad touto silou zvyku, v níž viděl návrat svobody k přírodě. Tato usazenina propůjčuje charakteru jistý druh trvalosti v čase, který zde interpretuji tak, že *ipse* překryje *idem*. Toto překrytí však nestírá rozdílnost problematik: můj charakter jsem jako druhá přirozenost já, já sám, *ipse*; ovšem toto *ipse* se ohlašuje jako *idem*. Každý zvyk, který jsme si takto osvojili, kterého jsme nabyli a který se stal trvalou dispozicí, tvoří *rys* – přesněji charakterový *rys* –, to znamená rozlišující znak, v němž někoho znovu poznáváme, znovu identifikujeme jako téhož, přičemž charakter není nic jiného než soubor těchto rozlišujících znaků.

Za druhé, k pojmu dispozice lze připojit soubor *získaných identifikací*, jejichž prostřednictvím jiné vstupuje do utvoření téhož. Identita nějakého člověka nebo společenství se z větší části vsutku skládá z *identifikací s hodnotami*, normami, ideály, vzory, hrdiny, v nichž se člověk či společenství poznává. „Poznat se v...“ přispívá k „poznat se *skrze*...“. Tuto přejatou jinakost dokládá identifikace s hrdinskými postavami; ta je však latentní už při identifikaci s hodnotami, jež způsobuje, že nad svůj vlastní život stavíme „příčinu“. Do charakteru se tak věleňuje prvek oddanosti, loajality a nechává ho přejít ve věrnost, tedy v sebestálost. Zde se póly identity doplňují. To ukazuje, že až do konce nelze myslet *idem* osoby bez *ipse*, i když se jedno kryje s druhým. Tak se do charakterových rysů začleňují aspekty hodnotící preference, které v aristotelském smyslu slova definují etický aspekt charakteru.<sup>185</sup> K tomu dochází v procesu, který je souběžný s přejímáním nějakého zvyku, totiž prostřednictvím interiorizace, jež ruší počáteční účinek jinakosti, nebo jej přinejmenším přenáší zvnějšku dovnitř. S tímto fenoménem, který interiorizaci dodává aspekt usazeniny, má co do činění freudovská teorie nadjá. Tak se stabilizují preference, oceňování, odhady, a to takovým způsobem, že se osoba ve svých dispozicích, které můžeme nazvat evaluativními, poznává. Proto se o chování, které neodpovídá tomuto druhu dispozic, říká, že není v povaze daného jedince, že už to není on, dokonce že je mimo sebe.

Touto stabilitou, získanou ze zvyků a nabytých identifikací, jinými slovy z dispozic, charakter zajišťuje numerickou identitu, kvalitativní

---

<sup>185</sup> O hodnocení chápaném jako práh etiky srv. níže, sedmá studie.

identitu, nepřetržitou kontinuitu při změně a konečně trvalost v čase, což vše definuje totožnost. Poněkud paradoxně mohu říci, že identita charakteru vyjadřuje jisté přilnutí *co?* ke *kdo?*. Charakter je opravdu „co“ onoho „kdo“. Přesněji, už se nejedná o „co“, které je vůči „kdo“ ještě vnější, jak tomu bylo v případě teorie jednání, kde jsme mohli rozlišovat mezi tím, co někdo dělá, a tím, kdo dělá (a viděli jsme rozmanitost i léčky tohoto rozlišování, které vede přímo k problému připisování). Zde se jedná o překrytí *kdo?* skrze *co?*, což nás vede od otázky *kdo jsem?* k otázce *co jsem?*.

Avšak *ipse* není překryto *idem* natolik, abychom se museli vzdát rozlišování mezi nimi. Dialektika obnovování a usazování, spočívající v základu procesu identifikace, je tu proto, aby připomínala, že charakter má dějiny, o nichž bychom řekli, že jsou nabyté, ve dvojitě smyslu slova „nabývání“ (*contraction*): stahování a náklonnosti. Je pak pochopitelné, že stabilní pól charakteru může získat narativní dimenzi, jak to vidíme při užití výrazu „charakter“, které jej identifikuje s postavou vyprávěného příběhu; to, co sedimentace stáhla, může vyprávění zase rozvinout. Toto narativní rozvinutí připravuje dispoziční jazyk, na který se odvolává Gilbert Ryle v práci *The Concept of Mind*. Že je třeba charakter znovu vsadit do proudu vyprávění, dokládá množství planých debat o identitě, zvláště když jde o identitu nějakého historického společenství. Když Fernand Braudel pojednává o identitě Francie,<sup>186</sup> jistě se snaží o vyčlenění trvalých, ba stálých rozlišujících rysů, v nichž poznáváme Francii jako kvazipostavu. Oddělíme-li však tyto rysy od dějin a zeměpisu, přičemž velký historik si dává pozor, aby to neudělal, zatuhnou a umožní těm nejhorším ideologiím „národní identity“, aby se utrhy z řetězu. Bude úkolem reflexe o narativní identitě, aby vyvážila neměnné rysy, jimž vděčí za ukotvení příběhu nějakého života v charakteru, s těmi, které mají snahu oddělit identitu sebe od totožnosti charakteru.

3. Než se vydáme po této cestě, je důležité, abychom kvůli rozlišení mezi identitou sebe a identitou téhož vyvodili argument ze způsobu, jakým tento pojem užíváme v kontextech, v nichž se oba druhy identity přestanou překrývat do té míry, že se od sebe zcela oddělí, a tím jaksi obnaží ipseitu sebe bez opory v totožnosti. Ve skutečnosti existuje jiný model trvalosti v čase než charakter. Je to věrně dodržené

---

<sup>186</sup> F. Braudel, *L'Identité de la France*.

dané slovo. V tomto *doдрženém* vidím emblematický tvar identity, která je zcela protikladná identitě charakteru. Doдрžené slovo vypovídá o *sebestálosti*, kterou není možné – tak jako charakter – vepsat do dimenze něčeho vůbec, ale výhradně do dimenze *kdo?*. I zde je užívání slov dobrým průvodcem. Jedna věc je trvalost charakteru,<sup>187</sup> jiná trvalost víry v dané slovo. Jedna věc je kontinuita charakteru, jiná stálost přátelství. V tomto ohledu má pravdu Heidegger, když odlišuje substanciální stálost od sebestálosti (*Selbstständigkeit*), rozložené na *Selbst-Ständigkeit* – což Martineau překládá jako „maintien de soi“, a nikoli „constance à soi“, jak činím já v *Čase a vyprávění III*.<sup>188</sup> Tento hlavní rozdíl trvá, i když není jisté, zda „předběhová odhodlanost“ tváří v tvář smrti zcela vyčerpává smysl sebestálosti.<sup>189</sup> Tento postoj tak vyjadřuje určité existenciální zapojení existenčních transcendentálií, které Heidegger nazývá existenciály, k nimž patří ipseita. I jiné postoje, zaujaté v témže protnutí existenciálního a existenciálního, jako jsou všechny ony heideggerovské analýzy oscilující kolem bytí k smrti, pomáhají stejně tak odhalit zásadní spojení mezi problematikou trvalosti v čase a problematikou sebe, neboť „já“ se nekryje s „tímtéž“.

V tomto ohledu se doдрžení slibu, jak jsme si připomněli výše, jeví jako výzva času, popření změny: i kdyby se změnilo mé přání, i kdybych změnil názor, náklonnost, přesto „vytrvám“. Aby to dávalo smysl, není nutné stavět doдрžování daného slova do perspektivy bytí k smrti. Zcela postačí vlastní etické ospravedlnění slibu, které můžeme vyvodit z povinnosti ochránit instituci jazyka a odpovědět na důvěru, kterou má druhý v mou věrnost. Toto etické ospravedlnění jako takové rozvíjí své vlastní časové implikace, totiž modalitu trvalosti v čase, kterou lze postavit do polární opozice vůči trvalosti charakteru. Právě

---

<sup>187</sup> Stojí za pozornost, že Kant označuje substanci (první kategorii relace) výrazem *das Beharrliche* (to, co trvá); srv. výše, str. 133, pozn. 81.

<sup>188</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 335: „Pobyt je ontologicky zásadně odlišný od veškerého výskytového a reálného jsoucna. Základem jeho ‚stálosti‘ [*Bestand*] není substanciálnost substance, nýbrž ‚samostatnost‘ [*Selbstständigkeit*] existujícího ‚bytí sebou‘, jež jsme pojali jako starost.“

<sup>189</sup> Tamt., str. 354: „Samostatná ‚sebe-stálost‘ [*die Selbstständigkeit*] neznamená existenciálně nic jiného než předběhovou odhodlanost.“

zde se ipseita a totožnost přestávají shodovat. Proto se zde rozpouští dvojznačnost pojmu trvalosti v čase.

Tento nový způsob,<sup>190</sup> jímž stavím totožnost charakteru proti zachování sebe sama ve slibu, otevírá *mezeru smyslu*, kterou je ještě třeba překlenout. Tato mezera se rozevívá časově chápanou polaritou mezi dvěma modely trvalosti v čase, udržováním charakteru a sebestálostí ve slibu. Zprostředkování je tedy třeba hledat v řádu časovosti. Podle mého názoru obsadí tento „střed“ pojem narativní identity. Když jsme ji tak umístili do této mezery, neudiví nás, že narativní identita bude oscilovat mezi dvěma hranicemi, spodní hranicí, kde trvalost v čase vyjadřuje smíchání *idem* a *ipse*, a horní hranicí, kde *ipse* klade otázku po své identitě bez pomoci a podpory *idem*.

Nejprve je však třeba prozkoumat postupy teorií osobní identity, které neznají ani rozdíl mezi *idem* a *ipse*, ani zdroje, které nabízí narativita, aby bylo možno řešit paradoxy osobní identity, jejichž jasnou a zřetelnou formulaci právě tyto teorie předkládají.

## 2. Paradoxy osobní identity

1. Že se bez vodítka rozlišení mezi dvěma modely identity a bez pomoci narativního zprostředkování otázka osobní identity ztrácí v zákrutách ochromujících obtíží a paradoxů, se filosofové anglického jazyka a analytické orientace poučili nejdříve u Locka a Humea.

Od Locka si pozdější tradice podržela to, že osobní identita se rovná paměti. Je však třeba vidět, za jakou cenu: nestálost v argumentaci

---

<sup>190</sup> Způsob je nový, pokud jej srovnáme se strategií, již jsem vypracoval ve svých předchozích dílech. V *Le Volontaire et l'Involontaire* nebylo zprostředkování hlavní problém; klidně jsem mluvil o reciprocitě volního a nevolního a bez velkého zdráhání jsem převzal formulaci Maina de Biran: *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Nanejvýš jsme mohli říci, že vůle vztažená k motivaci a mohutnostem zaujímala místo mezi oběma krajnostmi rozvrhu a charakteru. V *Člověku omylném*, zcela postaveném na „neúměrnosti“ člověka, se otázka třetího členu, výslovného místa křehkosti, stala přímo tématem celého bádání. Záležitost jsem předložil jako problém konečného a nekonečného a v úctě k mravní osobnosti jsem viděl spojení jedinečnosti a obecnosti, kterou u Kanta představuje idea lidskosti, třetí člen, vyžadovaný neúměrností mezi charakterem a štěstím.

## 2. Paradoxy osobní identity

a nepravděpodobnost v řádu důsledků. Nejprve nedůslednost v argumentaci: na začátku slavné 27. kapitoly *Eseje o lidském rozumu* (2. vyd., 1694),<sup>191</sup> nazvané *O identitě a různosti*, Locke zavádí koncept identity, který se zřejmě vyhýbá naší alternativě totožnosti a ipseity. Poté co Locke řekne, že identita vyplývá ze srovnání, zavádí ojedinelou ideu věci o sobě samé (doslova totožnosti se sebou samou, *sameness with itself*); ideje identity a diverzity tvoříme srovnáváním věci s ní samou v různých okamžicích. „Jakmile se tedy tážeme, zda je nějaká věc touž [*same*] či nikoli, vztahuje se to vždy k něčemu, co existovalo v nějakou určitou dobu na nějakém určitém místě a o čem bylo v onom okamžiku jisté, že to je se sebou totožné [*the same with itself*] a ne jiné.“<sup>192</sup> Zdá se, že tato definice zahrnuje charaktery totožnosti díky operaci srovnávání a charaktery ipseity díky tomu, co bylo okamžitým souhlasem věci se sebou samou, který se udržuje v čase. Ovšem další analýza od sebe obě platnosti identity odděluje. V první řadě příkladů – loď, již se vyměnily všechny součásti, dub, u něhož můžeme sledovat růst od žaludu po strom, zvíře, a dokonce člověk, u něhož vidíme vývoj od narození do smrti – převládá totožnost; společným prvkem všech těchto příkladů je trvalost uspořádání, která podle Locka, pravda, nezahrnuje žádný substancialismus. Avšak jakmile se vydá k osobní identitě, kterou Locke nesměšuje s identitou člověka, připisuje „totožnost se sebou samým“, uvedenou v obecné definici, okamžitě *reflexi*. Stačí už jen rozšířit tento primát reflexe z okamžiku na trvání tím, že budeme paměť považovat za retrospektivní rozšíření reflexe co možná nejdále do minulosti; díky této proměně reflexe v paměť lze říci, že se „totožnost se sebou samým“ rozprostírá napříč časem. Locke věřil, že tak může do průběhu své analýzy vnést césuru, aniž by musel opustit svůj obecný koncept „totožnosti (věci) se sebou samou“. Ovšem obrat reflexe a paměti ve skutečnosti znamenal konceptuální zvrat, při němž ipseita nenápadně nahradila totožnost.

Největší zmatek však Locke nevyvolal na úrovni soudržnosti argumentu: tradice mu připsala vynález *kritéria* identity, a to psychické identity, proti němuž lze od té doby stavět *kritérium* tělesné identity, kam vlastně patří první řada příkladů, v nichž převládá trvalost

---

<sup>191</sup> J. Locke, *Esej o lidském rozumu*.

<sup>192</sup> Tamt., str. 200–201.

uspořádání, kterou lze pozorovat zvenčí. Do popředí se tak dostávají diskuse o kritériích identity, argumenty pro a proti jednomu či druhému. Proti Lockovi a jeho stoupencům pravidelně stojí aporie identity, omezené na pouhé svědectví paměti; psychologické aporie, týkající se mezí, přerušení (například během spánku) a selhání paměti, ale vlastně také ontologičtější aporie: J. Butler<sup>193</sup> se táže, zda by nebylo lepší připsat kontinuitu paměti kontinuální existenci duše jakožto substance než říkat, že někdo existuje, pokud si pamatuje. Locke, aniž by to tušil, odhalil aporetický charakter samotné otázky po identitě. O tom více než cokoli jiného svědčí paradoxy, které přejal, aniž by hnul brvou, ale které jeho následovníci změnili v důkazy nerozhodnutelnosti: Je to třeba případ knížete, jehož paměť transplantujeme do těla nějakého příštipkáře; stává se on knížetem, když si pamatuje, že jím byl, nebo zůstává příštipkářem, jak ho nadále vidí jiní lidé? Locke, věren sám sobě, rozhoduje ve prospěch prvního řešení. Moderní čtenáři, citlivější na střet dvou protikladných kritérií identity, však docházejí k závěru o nerozhodnutelnosti případu. Navzdory Lockovu ujištění tak započala éra *puzzling cases*. K tomu se vrátíme později.<sup>194</sup>

Ještě předtím s Humeem začala éra pochybování a podezírání. Hume klade na začátek analýzy, kterou můžeme číst v šestém oddílu čtvrté části 1. knihy *A Treatise of Human Nature* (1739), silný koncept vztahu identity: „Máme zřetelnou ideu objektu, který zůstává neměnný a nepřerušovaný během předpokládané časové změny; a tuto ideu nazýváme *identita* nebo *sameness*.“<sup>195</sup> Tedy žádná dvojznačnost: existuje jen jeden model identity, totožnost. Stejně jako Locke prochází i Hume

---

<sup>193</sup> J. Butler, *Of Personal Identity*.

<sup>194</sup> Situace vytvořená hypotézou přenosu téže duše do jiného těla se nikoli u Locka, ale u jeho následovníků začala jevit spíše jako neurčitá než prostě paradoxní, tedy jako odporující zdravému rozumu. Neboť jak by se paměť knížete mohla neprojevit na těle ševce, na jeho hlase, v jeho gestech, postojích? A jak dát vyjádření habituálního charakteru ševce do vztahu k projevu paměti knížete? Co nebylo problematické pro Locka, ale stalo se takovým po něm, je možnost rozlišit mezi dvěma kritérii identity: tzv. psychické a tzv. tělesné identity, jako by projev paměti nebyl tělesný fenomén. Ve skutečnosti je vadou Lockova paradoxu, kromě případné argumentace v kruhu, nedokonalý popis situace způsobené imaginární transplantací.

<sup>195</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 165.

## 2. Paradoxy osobní identity

celou řadu typických příkladů, od lodí a rostlin po zvířata a lidi. Na rozdíl od Locka však už v prvních příkladech zavádí *stupně* přisuzování identity podle toho, zda například proměny materiální či živé bytosti jsou více či méně rozsáhlé nebo náhlé. Otázka po identitě se tak od počátku vyhýbá černobílým odpovědím. A zvláště pak, na rozdíl od Locka, Hume svá kritéria přisuzování identity nepřevrací, když přechází od věcí a živých bytostí k sobě. A jako dobrý empirik požaduje pro každou ideu odpovídající vjem („Musí být nějaký jeden vjem, který dává vzniknout každé reálné ideji“),<sup>196</sup> a protože „když proniká do samého nitra“ sebe, nachází jen různost zkušeností, ale žádný neměnný vjem, vztahující se k ideji sebe, dochází k závěru, že tato idea je iluze.

Tento závěr však debatu neukončuje, spíše ji otevírá. Hume se táže, co že nás to obdaňuje tak silným sklonem k tomu, abychom nad tento sled vjemů nadřadili nějakou identitu a předpokládali, že v průběhu celého našeho života vlastněme nějakou neměnnou a nepřerušenu existenci. Hume využívá při výkladu *iluze* identity subtilní prostředky, které udělaly velký dojem na Kanta a v pozdější diskusi zanechaly trvalou stopu. Na scénu vystupují dva nové koncepty, představivost a víra. *Představivost* se přiděluje schopnost snadno přecházet od jedné zkušenosti k druhé, je-li jejich rozdíl malý a stupňovitý, a přeměňovat tak diverzitu v identitu. *Víra* pak slouží jako nový podnět, který vyrovnává nedostatek vjemu. V takové kultuře, k jaké ještě patří Hume, doznání, že idea spočívá na víře, a ne na vjemu, tuto ideu nikterak nediskredituje; víra zaujímá to místo a hraje tu roli, kterou jí filosofie přesně vymezuje. Nicméně říci, že víra plodí fikce, znamená ohlašovat dobu, kdy se víra stane neuvěřitelnou. Hume ještě tento krok nečiní a domnívá se, že jednotu osobnosti lze přirovnat k jednotě státu nebo *Commonwealthu*, jejichž členové se stále mění, zatímco asociační vazby přetrvávají. Až Nietzsche uskuteční onen podezřívavý krok. Subtilnost náznaku bude nahrazena násilností popření.

Můžeme namítnout: Nehledal Hume něco, co nemohl najít: sebe, jenž je jen tentýž? A nepředpokládal sebe, jehož nehledal? Přečtěme si jeho hlavní argument: „Pokud jde o mne, když pronikám do samého nitra toho, co nazývám *sebou samým*, vždy narážím na nějaký, takový či onaký vjem, teplo nebo chlad, světlo nebo stín, lásku nebo nenávisť,

---

<sup>196</sup> Tamt., str. 164.

bolest nebo potěšení. Nikdy nemohu zachytit *sebe sama* bez vjemu a nikdy nemohu pozorovat nic než vjem.<sup>197</sup> Hle, zde je *někdo*, kdo prohlašuje, že nenašel nic jiného než danost zbavenou ipseity; *někdo*, kdo proniká do sebe sama, hledá a hlásí, že nic nenašel. Chisholm v *Person and Object*<sup>198</sup> *poznává, že přinejmenším je tu někdo*, kdo klopýtá, pozoruje vjem. S otázkou *kdo?* – kdo hledá, klopýtá a nenalézá, a kdo vnímá – vracíme sebe do okamžiku, kdy se totéž vytrácí.

Na podobný paradox následná diskuse mnohokrát narazí. Nechci se pozdrzet u otázky, zda nejlepší kritérium identity je tělesného, nebo psychologického řádu, a to z několika důvodů.

Za prvé, nechci vyvolat dojem, že psychologické kritérium je nějak blízce spřízněné s ipseitou a tělesné kritérium s totožností. Pokud je paměť spřízněná s ipseitou, k čemuž se vrátím později, psychologické kritérium se neredukuje na paměť; vše, co jsme výše řekli o charakteru, to dostatečně prokazuje. Jak jsme pak viděli, danost charakteru nás nejvíce vede k tomu, abychom přemýšleli o identitě jako o totožnosti. Řekli jsme, že charakter je já v projevech totožnosti. V opačném smyslu není tělesné kritérium svou povahou cizí problematice ipseity, protože to, že mé tělo patří mně samému, je nejpřesvědčivější svědectví ve prospěch neredukovatelnosti ipseity na totožnost.<sup>199</sup> Jakkoli se tělo může pořad podobat samo sobě – ani to však není ten případ, stačí mezi sebou porovnat Rembrandtovy autoportréty –, jeho ipseitu netvoří jeho totožnost, ale příslušnost k někomu, kdo se sám může označit za toho, kdo má své tělo.

A dále, o používání výrazu *kritérium* na poli této diskuse mám ty největší pochybnosti. Kritérium je to, co dovoluje odlišovat pravdivé od nepravdivého při soupeření mezi nároky na pravdu. Otázka tedy zní, zda lze ipseitu a totožnost stejným způsobem ověřit pravdivostním soudem. V případě totožnosti má kritérium velmi přesný význam;

---

<sup>197</sup> Tamt., str. 165.

<sup>198</sup> R. Chisholm, *Person and Object: A Metaphysical Study*, str. 37–41.

<sup>199</sup> Konfrontace mezi tělesným a psychologickým kritériem dala vzniknout rozsáhlé literatuře v anglickém jazyce. Viz následující sborníky esejů: A. O. Rorty (vyd.), *The Identities of Persons*; J. Perry (vyd.), *Personal Identity*, a práce S. Shoemakera (*Self-Knowledge and Self-Identity*) a B. Williamse (*Problems of the Self*).

## 2. Paradoxy osobní identity

označuje testy verifikace a falzifikace výpovědí, týkajících se identity jakožto relace: stejný jako... (připomeňme si tvrzení Locka a Humea, podle nichž identita vyplývá ze srovnávání; ještě u Kanta je substance první kategorií relace). Pravdivostní test tvrzení, týkající se totožnosti, můžeme tedy oprávněně nazývat kritériem. Je tomu tak i u ipseity? Náleží to, že mé tělo patří mně samému, do kriteriologie? Nespadá to spíše do oblasti *dosvědčení*?<sup>200</sup> Je paměť – považovaná za výsostně psychologické kritérium – kritériem vůbec něčeho? Nespadá i ona do oblasti *dosvědčení*? Můžeme váhat: odpovíme, že ne, pokud kritérium identifikujeme s testem verifikace nebo falzifikace; ano, pokud připustíme, že *dosvědčení* se vystavuje pravdivostnímu testu jiného řádu, než je test verifikace nebo falzifikace. Tuto diskusi můžeme tedy dovést ke zdárnému konci jen tehdy, pokud pevně stanovíme odlišnost obou problematik ipseity a totožnosti a projdeme celou škálou typických případů, od těch, kdy se překrývají, až k těm, kdy se od sebe liší. To však budeme moci udělat až po úvahách o narativní identitě.

2. Místo abych se pustil do diskuse o kritériích osobní identity, rozhodl jsem se raději poměřit s významným dílem, které překračuje debatu o příslušných výhodách psychologického a tělesného kritéria a obrací se přímo k *přesvědčením*, jež obvykle spojujeme s požadavkem osobní identity. Tímto mimořádným dílem je práce Dereka Parfita *Reasons and Persons*. Poznal jsem, že v něm mám nejnebezpečnějšího protivníka – zdaleka však ne nepřitele – své teze o narativní identitě, neboť jeho analýzy se odvíjejí na rovině, kde identita může znamenat jen totožnost, s výslovným vyloučením jakékoli odlišnosti mezi totožností a ipseitou, a tedy i veškeré dialektiky – narativní či jiné – mezi totožností a ipseitou. Tato práce připomíná Lockovo dílo, ani ne tak proto, jaké místo v něm zaujímá paměť, ale spíše tím, jak se uchyluje k paradoxním případům, a svým skeptickým závěrem připomíná také dílo Humeovo. Slavné *puzzling cases*, které v celé Parfitově knize slouží jako pravdivostní testy, vedou ve skutečnosti k přesvědčení, že sama otázka po identitě se může ukázat jako nsmyslná, je-li odpověď neurčitá, přinejmenším v paradoxních přípa-

---

<sup>200</sup> Není to poprvé, co se do popředí dostává epistemologický status *dosvědčení*; srv. výše, str. 100. Vazbou mezi ipseitou a *dosvědčením* se bude přímo zabývat desátá studie.

dech. Otázkou pro nás bude, zda Parfit, podobně jako Hume, nehledal něco, co nemohl najít, totiž pevný status osobní identity, definované jako totožnost, a zda nepředpokládá sebe, jež nehledal, zvláště když s neobvyklou myšlenkovou silou vyvozuje ze své teze mravní závěry: „Personal identity is not what matters“ („osobní identita není to, na čem záleží“).<sup>201</sup>

Parfit útočí na základní přesvědčení, která jsou podkladem pro to, jak zacházíme s kritérii identity. Z didaktických důvodů můžeme běžná přesvědčení o osobní identitě rozdělit do tří řad tvrzení: první se týká toho, co máme rozumět pod identitou, totiž oddělené existence trvalého jádra. Druhá spočívá v přesvědčení, že na otázku po existenci takové trvalosti můžeme vždy dát určitou odpověď. Třetí říká, že položená otázka je důležitá proto, aby si osoba mohla nárokovat status mravního subjektu. Parfitova strategie spočívá v tom, že jednu po druhé rozrušuje tyto tři řady tvrzení, které nestojí ani tak vedle sebe jako nad sebou, od nejzjevnější po nejskrytější.

První Parfitova teze zní, že běžné přesvědčení se musí přeformulovat výrazy, které mu nejsou vlastní, totiž výrazy protikladné teze, kterou jedinou považuje za pravdivou a nazývá ji redukcionistickou. Opačná teze se tedy bude nazývat neredukcionistická. Podle redukcionistické teze se identita v čase beze zbytku omezuje na fakt určitého zřetězení (*connectedness*) událostí, ať fyzické nebo psychické povahy. Těmto dvěma zde uvedeným výrazům je třeba dobře rozumět: jako událost musíme chápat každý výskyt, který lze popsat, *aniž* by se výslovně potvrdilo, že zkušenosti, ze kterých se skládá osobní život, jsou vlastnictvím této osoby, *aniž* by se potvrdilo, že tato osoba existuje. Veškeré hledání spojitostí může probíhat jen pod podmínkou takového neosobního popisu, ať na fyzické čili tělesné rovině nebo na rovině mentální čili psychické.

Redukcionistická teze tak do debaty znovu zavádí neutrální pojem *události*, s nímž jsme se poprvé setkali v rámci teorie jednání, u tezí Donalda Davidsona o vztahu mezi jednáním a událostí.<sup>202</sup> Kategorie události se tak jako u Davidsona jeví prvotní, tedy nezávislá na

---

<sup>201</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, str. 255 a *passim*. Můžeme si všimnout, že Parfit někdy píše „our identity is not what matters“ (str. 245 a *passim*), což je formulace, kterou znovu uvádí otázku po vlastnění (*ownership*).

<sup>202</sup> Srv. výše, třetí studie, str. 67 n.

## 2. Paradoxy osobní identity

kategorii substanciálního jsoucna, na rozdíl od pojmu stavu, který, jak se zdá, musí být stavem nějakého jsoucna. Vezmeme-li pojem události v tomto širokém smyslu, zahrnujícím psychickou i fyzickou událost, můžeme redukcionistickou tezi formulovat takto: „Existence nějaké osoby spočívá právě v existenci mozku a těla a ve výskytu řady vzájemně propojených fyzických a psychických událostí.“<sup>203</sup>

Co vylučuje redukcionistická teze? Právě to, že „jsme odděleně existující jsoucna“.<sup>204</sup> S ohledem na pouhou psychickou či psychologickou kontinuitu tvoří osoba „další oddělený fakt“ (*a separate further fact*). V jakém smyslu oddělený? Ve smyslu odlišnosti od jejího mozku a psychického prožitku (*his experiences*). Pro Parfita je pojem duchovní substance, s níž identifikuje čisté kartesiánské *ego*, jen jednou z verzí neredukcionistické teze, která je ovšem nejnámější, byť stejně dobře myslitelná je i materialistická verze. Podstatná je na ní myšlenka, že identita spočívá v dodatečném faktu vzhledem k fyzické a/nebo psychické kontinuitě: „Nazývám to *pojetím přídatného faktu*“ (*Further Fact View*).<sup>205</sup>

Než půjdeme dále, je třeba zdůraznit, že právě redukcionistická teze ustavuje referenční slovník, jímž se formuluje opačná teze, totiž slovník neosobně popsané události, faktu. S ohledem na tento základní slovník se opačná teze definuje tím, co popírá (redukcionismus), ale i tím, co přidává (přídatný fakt). Tím se podle mého názoru obchází ústřední fenomén, který teze redukuje, totiž to, že někdo vlastní své tělo a své prožitky. Volba události jako referenčního výrazu vyjadřuje, nebo spíše způsobuje toto obcházení, anebo lépe toto vypuštění toho, že něco je moje. Existence osoby nabývá

---

<sup>203</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, str. 211. Je pravda, že Parfit připoustí dvě varianty redukcionistické teze: podle první je osoba pouze to, co jsme právě řekli; podle druhé lze osobu chápat jako odlišené jsoucno, aniž by toto jsoucno mělo oddělenou existenci. Tato varianta vyhovuje Humeově analogii mezi osobou a republikou či *Commonwealthem*; tak se říká, že Francie existuje, ale Rusitánie ne, i když Francie neexistuje odděleně od svých obyvatel a svého území. Pro pojem osoby přejímá Parfit tuto druhou verzi. Podle něho neohrožuje redukcionistickou tezi. V této druhé verzi lze zmínit osobu, aniž by to vyžadovalo (*claimed*) její existenci.

<sup>204</sup> Tamt., str. 210.

<sup>205</sup> Tamt.

v tomto slovníku, který vyplývá z tohoto vypuštění, podoby přídavného faktu. Teze označená jako neredukcionistická se tak přizívuje na redukcionistické tezi, která se stává základní jednotkou. Veškeré tázání se tedy točí kolem toho, zda to, že něco je moje, patří do škály faktů, epistemologie pozorovatelných věcí, či konečně ontologie události. Znovu jsme tak odkázáni na rozdíl mezi dvěma problematikami identity, identity *ipse* a *idem*. Protože Parfit neuznává tuto možnou dichotomii, nezbývá mu než považovat fenomén „bytí moje“ s ohledem na faktičnost události v pravém smyslu slova za nadbytečný.

Z tohoto zneuznání vyplývá jako závěr falešné zdání, že tezi označenou jako neredukcionistická nejvýrazněji ilustruje duchovní dualismus, jemuž se příliš rychle přizpůsobil samotný kartesianismus. Podle mne tato redukující teze redukuje nejen, a ani ne primárně, to, že psychický prožitek (*the experiences* v anglickém smyslu slova) je můj, ale zásadněji to, že vlastní tělo, mé tělo, je moje. Neosobnost události značí především neutralizaci vlastního těla. Proto se skutečný rozdíl mezi neredukcionistickou a redukcionistickou tezí už nikterak nekryje s takzvaným dualismem mezi duchovní a tělesnou substancí, ale mezi tím, že něco je moje, a neosobním popisem. Jelikož vlastní tělo je jednou z komponent toho, že něco je moje, nejradikálnější konfrontace musí proti sobě postavit obě perspektivy pohledu na tělo, na tělo jako moje a tělo jako tělo mezi těly. V tomto smyslu redukcionistická teze znamená redukci vlastního těla na jakékoli tělo. Tato neutralizace ve všech myšlenkových experimentech, které nyní ukážeme, usnadňuje to, že řeč o těle se zaměřuje na mozek. *Mozek* se ve skutečnosti od mnoha částí těla a od těla vůbec jakožto celistvé zkušenosti odlišuje v tom, že je zbaven fenomenologického statusu, a tedy i toho rysu, že patří mně. Prožívám vztah ke svým údům jako orgánům pohybu (ruka) nebo vnímání (oko), citu (srdce) nebo výrazu (hlas). Nijak neprožívám vztah ke svému mozku. Výraz „můj mozek“ vlastně nic neznamena, přinejmenším ne přímo: absolutně řečeno, v mé lebce je *nějaký mozek*, ale já ho necítím. Jen celkovou oklikou přes mé tělo, protože moje tělo je také tělo a toto tělo obsahuje mozek, mohu říci: můj mozek. Zavádějící charakter tohoto výrazu se posiluje tím, že mozek nespadá do kategorie objektů, vnímaných v odstupu od vlastního těla. Jeho blízkost v mé hlavě mu propůjčuje podivný charakter neprožívané niternosti.

## 2. Paradoxy osobní identity

Pokud jde o psychické fenomény, představují srovnatelný problém; v tomto ohledu lze za nejkritičtější moment celého úsilí považovat snahu o oddělení psychologického kritéria od onoho rysu, že něco je moje. Pokud, soudí Parfit, kartesiánské *cogito* zjevně nelze zbavit rysu první osoby, není tomu tak s identitou definovanou pouhou psychickou či tělesnou kontinuitou. Musíme být tedy schopni definovat *paměťovou* kontinuitu, aniž bychom odkazovali na moje, tvoje nebo jeho. Kdybychom toho byli schopni, skutečně bychom byli zbaveni toho, že něco je moje, zkrátka vlastní. Šlo by to, kdybychom mohli vytvořit kopii něčí paměti v mozku někoho jiného (jistě jde o manipulaci prováděnou na mozku, ale později uvidíme, jaké místo ona a další jí podobné zaujímají v imaginárních experimentech, které Parfit provádí); paměť lze tedy považovat za něco jako mozkovou stopu. V tomto smyslu mluvíme o paměťových stopách. Nic tedy nebrání tomu, abychom vytvořili kopii těchto stop. Na tomto základě můžeme definovat široký koncept *kvazipaměti*, jehož podtřídou by byla běžná paměť, totiž třída kvazivzpomínek na naše minulé prožitky.<sup>206</sup> Může však vlastní být zvláštním případem neosobního? Vskutku se nám to vše nabídlo, když jsme vlastní paměť nahradili pojmem paměťové stopy, která v podstatě spadá do problematiky neutrální události. Tento předběžný přechod nás opravňuje k tomu, abychom pojednávali specifické zřetězení minulé a současné zkušenosti ve smyslu kauzální závislosti.

Případ paměti je jen ten nejnápadnější z řádu psychické kontinuity. O co zde běží, je připisování myšlení tomu, kdo myslí. Můžeme bez sémantické újmy nahradit „(já) myslím“ výrazem „myslí se“ (nebo „myšlení probíhá“)? Použijeme-li opět Strawsonův slovník, připisování sobě a jinému je, jak se zdá, nepřeložitelné do jazyka neosobního popisu.

Druhé přesvědčení, proti němuž se Parfit staví, je to, že otázka po identitě se dá vždy určit, že tedy všechny zdánlivé případy neurčitelnosti lze rozhodnout pomocí ano nebo ne. Toto přesvědčení je vlastně v základu předchozího: hledáme stálou definici identity, protože máme za to, že odchylné případy se dají určit. V tomto ohledu hraje vymyšlení *puzzling cases* s podporou fiktivní vědy, v nichž se ověřuje nerozhodnutelnost otázky po identitě, tak rozhodující strategickou

---

<sup>206</sup> Srv. tamt., str. 220.

roli, že Parfit zahajuje třetí část své práce, věnovanou osobní identitě, představením toho nejobtížnějšího z nich. Od počátku se nám tak podsunuje prázdnota otázky, která vede k takové neurčenosti odpovědi. Já jsem nicméně dal přednost tomu, začít výkladem redukcionistické teze, protože ta ve skutečnosti vytváření a výběr *puzzling cases* řídí.

Otázka po identitě v jistém smyslu vždy vyvolávala zájem o paradoxní případy. Náboženské a theologické představy, týkající se stěhování duší, nesmrtnosti nebo tělesného zmrtvýchvstání, neustále znepokojovaly i ty nejspekulativnější duchy (dosvědčuje to i odpověď svatého Pavla korintským farníkům v *IK 15,35n.*). Výše jsme viděli, jak Locke používá znepokojivý imaginární případ, jistě ne proto, aby přesvědčení podkopal, ale aby pomocí paradoxu ověřil svou vlastní tezi o rovnítku mezi osobní identitou a pamětí. Až jeho následovníci proměnili Lockův paradox v *puzzling case*. Literatura o osobní identitě je výmyslů tohoto typu plná: transplantace mozku, jeho rozpůlení, zdvojení mozkových hemisfér atd., nemluvě o klinických případech rozdělení osobnosti, které jsou známější francouzsky mluvící veřejnosti. Nás to povede k tomu, abychom vyhradili významné místo ekvivalentu Parfitových *puzzling cases* v rámci narativní koncepce osobní identity. Konfrontace mezi oběma druhy *puzzling cases* bude dokonce jednou ze silných stránek obhajoby naší vlastní teze. Omezme se pro tuto chvíli na následující postřeh: tato nápadná kontinuita v užívání imaginárních případů, schopných ochromit reflexi, nás vede k poznání, že otázka po identitě má mezi aporiemi výsadní místo. Možná nebude třeba dojít k závěru, že otázka je bezobsažná, ale že může zůstat otázkou bez odpovědi: přesně o to v této ojediné strategii jde.

Je důležité velmi zdůraznit, že výběr Parfitových *puzzling cases* ovlivnila redukcionistická hypotéza, o které jsme právě mluvili. Například třetí část *Reasons and Persons* s velkou pompou otevírá fiktivní experiment teleportace. Autor nabízí dvě její verze: v obou případech se zhotoví přesná kopie mého mozku, tato kopie se rádiově odešle na přijímací stanici na jiné planetě, kde stroj na základě této informace vytvoří přesnou repliku mne samého, tedy identickou v tom smyslu, že je přesně podobná co do uspořádání a propojení stavů věcí a událostí. V prvním případě se během mé vesmírné cesty můj mozek a tělo zničí. Otázka zní, zda jsem *přežil* ve své replice, nebo jsem zemřel. Případ

## 2. Paradoxy osobní identity

nelze rozhodnout: pokud jde o numerickou identitu, moje replika je jiná než já; pokud jde o kvalitativní identitu, replika se ode mne nedá odlišit, může mě tedy nahradit. V druhém případě se můj mozek a tělo nezničí, ale mé srdce se poškodí; potkám svou repliku na Marsu, žiji tam s ní. Moje replika ví, že zemřu dříve než ona, a snaží se mě utěšit slibem, že zaujme moje místo; co ještě mohu čekat od budoucnosti? Zemřu, nebo přežiji ve své replice?

Jaký předpoklad vede k vytváření takového *puzzling case* a dalších, ještě rafinovanějších? Především se jedná o imaginární případy, které, i kdyby nebyly technicky proveditelné, jsou pořád *myslitelné*. Stačí, aby nebyly logicky ani fyzicky nemožné; otázkou pak je, zda se nepříčí tlaku jiného řádu, který souvisí s pozemským zakotvením člověka. K tomu se vrátíme později, když budeme srovnávat případ science-fiction s literárními fíkcemi narativního řádu. Navíc se jedná o operace špičkové technologie na mém *mozku*, který se chápe jako ekvivalent osoby. V tomto bodě vládne redukcionistická teze; v ontologii události a epistemologii neosobního popisu zřetězení, zajišťujících identitu, je mozek přednostním místem výskytů, při nichž se zmiňuje osoba, aniž by se výslovně vyžadovala její samostatná existence. Je jasné, že Parfitovy fikce, na rozdíl od literárních fikcí, o nichž budeme mluvit později, odkazují ke jsoucnům z rejstříku manipulovatelných věcí, odkud je otázka ipseity z principu vyloučena.

Závěr, jež Parfit vyvozuje ze situace nerozhodnutelnosti, kterou odkryly *puzzling cases*, je, že sama otázka je bezobsažná. Máme-li za to, že identita znamená totožnost, závěr je nesporný; v nejobtížnějších případech ovšem není přijatelné žádné ze tří řešení, totiž:

- a) neexistuje nikdo *stejný* jako já;
- b) jsem *stejný* jako jeden ze dvou jedinců, vzešlých z pokusů;
- c) jsem *stejný* jako oba jedinci.

Je to paradox totožnosti; otázku „Přežiji?“ jsme museli považovat za rovnocennou s otázkou „Existuje někdo, kdo je *stejný* jako já?“. Vyřešit paradox v tomto předurčeném rámci znamená zrušit otázku, zkrátka považovat ji za bezobsažnou. Pravda, bylo by třeba rozlišovat a říci: v této situaci se otázka nedá rozhodnout. Parfit, pomocí určitého druhu problematické extrapolace, přisuzuje *puzzling cases* tak výsadní roli proto, že od sebe oddělují části, které v každodenním životě považujeme za neoddělitelné, a dokonce jejich spojení nepovažujeme za náhodné, totiž splynutí psychologické (a případně

tělesné) vazby, která může případně odkazovat k neosobnímu popisu, s pocitem, že něco – zvláště vzpomínky – patří někomu, kdo se sám může označit za jejich vlastníka. Jedním z účelů pozdějšího srovnávání science-fiction s literární fikcí bude pustit se znovu do otázky předpokládané kontingence nezákladnějších rysů lidské situace. Mezi nimi je přinejmenším jeden, který se v imaginárních experimentech teleportace zřejmě nedá pominout, totiž *časovost*, ne však cesty, ale teleportovaného cestovatele. Bereme-li v úvahu jen adekvátnost repliky vůči kopírovanému mozku, jde pouze o identitu struktury, srovnatelnou se strukturou genetického kódu, která se během celého pokusu zachovává.<sup>207</sup> I se mnou, kterého teleportují, se stále něco děje: bojím se, věřím, pochybuji, ptám se, zda zemřu, nebo přežiji, zkrátka se starám. V tomto smyslu přechod diskuse od problémů *paměti* k problémům *přežití*<sup>208</sup> znamená, že na scénu přichází dimenze dějinnosti, kterou lze zřejmě jen s velkými obtížemi neosobně popsat.

Třetí přesvědčení, které Parfit podrobuje ostré kritice, se týká *důležitosti*, kterou přisuzujeme otázce identity. Už jsem citoval slavný výrok: „Identity is not what matters.“ Spojení mezi zde kritizovaným a předchozím přesvědčením je následující: jestliže se nám nerozhodnutelnost zdá neakceptovatelná, je to proto, že nás zneklidňuje, což je jasné ve všech těch bizarních případech, kdy je v sázce naše přežití: Co se mi stane? ptám se. Jsme-li zneklidněni, je to proto, že nám rozhodnutí o identitě připadá důležité. Vzdáme-li se tohoto důležitého rozhodnutí, přestaneme se zneklidňovat. Když jsme postaveni před možnosti, které nabízejí *puzzling cases*, jsme hotovi připustit,

---

<sup>207</sup> Vůči samotnému vytvoření imaginárního případu lze ještě namítnout: kdyby replika mého mozku byla úplná, musela by mimo stopy mé minulosti obsahovat i nárys mé budoucnosti, utkaný z náhodných setkání. Zdá se však, že tato podmínka porušuje pravidla myslitelného: od okamžiku mého oddělení od repliky se naše *příběhy* rozcházejí a činí nás nenahraditelnými. Samotný pojem repliky tak může ztratit veškerý smysl.

<sup>208</sup> K problému přežití ve smyslu přetrvávání v budoucnosti po radikální změně osobní identity srv. B. Williams – D. Parfit, *Personal Identity and Survival*, in: J. Perry (vyd.), *Personal Identity*, str. 179–223; D. Lewis, *Survival and Identity*, in: A. O. Rorty (vyd.), *The Identities of Persons*, str. 18–40; a G. Rey, *Survival*, in: A. O. Rorty (vyd.), *The Identities of Persons*, str. 41–66.

## 2. Paradoxy osobní identity

že o daném případě víme všechno, co vědět lze, a ukončit zkoumání: „Víme-li toto, víme všechno.“<sup>209</sup>

Tento útok na posouzení důležitosti zaujímá ve skutečnosti v celém Parfitově díle ústřední strategické postavení. Opomněli jsme totiž říci, že problém identity, o němž pojednává třetí část knihy, má vyřešit morální problém, nastolený v obou předchozích částech, totiž problém *rationality* etické volby, jak ji předkládá utilitaristní morálka převažující v anglicky mluvícím světě. Parfit zde napadá nejsobečtější verzi, kterou nazývá „teorii vlastního zájmu“ (*self-interest theory*).<sup>210</sup> Jde tu o sebe ve své etické dimenzi. Parfitovou tezí je, že spor mezi egoismem a altruismem nelze vyřešit na rovině, na níž se odehrává, pokud nejprve nezaujmeme postoj k otázce, jakým druhem jsou osoby (odtud i titul knihy *Reasons and Persons*). Platné důvody etické volby získáme, když zrušíme falešná přesvědčení o ontologickém statusu *osob*. Na konci třetí části se tedy znovu dostáváme k otázce z první části. Veškerá váha etických otázek ze začátku opět padá na otázku po identitě. Ta se tak stává výsostně axiologickou; posouzení důležitosti zajišťuje pozici v hierarchii oceňování. Avšak jaké identity – identity v jakém smyslu slova – se máme vzdát? Totožnosti, kterou už Hume považoval za nenalezitelnou a nehodnou zájmu? Nebo toho, že něco je moje, což je podle mne jádro neredukcionistické teze? Popravdě, všechno nás vede k domněnce, že Parfit ve prospěch neodlišnosti mezi ipseitou a totožností míní první skrze druhou. To zdaleka není nezajímavé: neboť onen druh buddhismu, který nám Parfitova morální teze podsouvá, spočívá právě v tom, abychom nečinili rozdíl mezi tím, co je totožné, a tím, co je moje. Když to dělá, neriskuje, že vylije s vaničkou i dítě? Neboť i když jsem hotov připustit, že variace představ o osobní identitě vedou ke krizi ipseity jako takové – a bizarní případy narativního řádu, kterými se budeme zabývat později, to do sytosti potvrdí –, přece jen nevidím, jak může otázka *kdo?* zmizet v těch krajních případech, kdy zůstává bez odpovědi. Neboť konečně jak bychom se mohli tázat na *to*, *co* je důležité, kdybychom se nemohli ptát, *pro koho* je ona věc důležitá nebo ne? Nepatří tázání na *to*, co je důležité

---

<sup>209</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, str. 261.

<sup>210</sup> Parfit ji shrnuje takto: „Každému ukládá (teorie) S za cíl závěry, které jsou pro něho nejlepší a které zajistí, aby mu jeho život probíhal co nejlépe“ (tamt., str. 3).

nebo ne, k péči o sebe, jež je, jak se zdá, konstitutivní pro ipseitu? Sestoupíme-li ze třetí úrovně přesvědčení, která prošla ohněm kritiky, na druhou a pak na první, nepohybujeme se dále v živlu přesvědčení, týkajícího se toho, co jsme *my*? Tvrdošíjnost osobních zájmen, i ve výpovědi redukcionistické teze, z níž jsme vyšli, prozrazuje mnohem více než rétorika argumentace: znamená odpor otázky *kdo?* vůči snaze o svou eliminaci v neosobním popisu.<sup>211</sup>

Koneckonců jde o to, abychom změnili koncepci, kterou si tvoříme o „sobě a o svém skutečném životě“.<sup>212</sup> Jedná se tu o „nás pohled [*our view*] na život“.

Vůči mé obraně neredukovatelnosti toho, že něco je moje, a tudíž i samotné otázky ipseity, tady lze namítnout, že Parfitův kvazibuddhismus nenechává nedotčené ani samotné tvrzení ipseity. Parfit požaduje, abychom se starali méně o sebe, mezi jiným o své stárnutí a smrt; abychom přikládali menší důležitost otázce, „zda zkušenosti přicházejí z téhož života, nebo z různých životů“,<sup>213</sup> tedy abychom se zajímali spíše o „zkušenosti“ samotné než o „osobu, subjekt zkušeností“;<sup>214</sup> abychom činili menší rozdíl mezi sebou samými v různých etapách svého života a někým jiným, kdo má podobné zkušenosti jako *my*; abychom si co nejméně všimli hranic mezi životy tím, že budeme přikládat menší důležitost jednotě každého života; abychom ze samotné jednoty svého života udělali spíše umělecké dílo než požadavek nezávislosti... Nevyzývá nás moralista Parfit k tomu, abychom přes neosobní pozorování spojitosti života přímo neutralizovali otázku ipseity? Nestaví Parfit proti starosti *bezstarostnost*, kterou hlásal i Ježíš v kázání na hoře? Námitce rozumím dobře. Věřím však, že je možné

---

<sup>211</sup> Museli bychom v úplnosti citovat předběžné závěry na stranách 216–217 Parfitovy knihy, na nichž se mluví jen o „našich mozcích“, o „našich myšlenkách a našich jednáních“, o „naši identitě“. Nahrazení ukazovacích částic něčím jiným než osobními zájmeny a přídavnými jmény („mozek této osoby“, „tyto zkušenosti“) na věci s ohledem na utváření těchto ukazovacích částic nic nemění. V této souvislosti je nejpodivuhodnějším vyjádřením to, které shrnuje celou tezi: „Moje teze [je], že své životy bychom mohli popsat *neosobně*“ (tamt., str. 217).

<sup>212</sup> Tamt.

<sup>213</sup> Tamt., str. 341.

<sup>214</sup> Tamt.

## 2. Paradoxy osobní identity

začlenit ji do obrany ipseity proti její redukci na totožnost. Parfitova mravní reflexe nakonec vyvolává v ipseitě *vnitřní* krizi. Krize spočívá v tom, že samotný pojem příslušnosti mých zkušeností mně samému má nejednoznačný smysl; je vlastnictví a vlastnictví. Parfit se zaměřuje právě na egocentrismus, který živí tezi o vlastním zájmu, proti níž je namířena jeho práce. Není však okamžik, kdy se nevlastníme, zásadní pro autentickou ipseitu? Abychom se dali k dispozici, nemusíme si nějak patřit? Už jsme se ptali: Kladla by se otázka po důležitosti, kdyby nezbyl nikdo, koho by otázka po jeho identitě pořád zajímala? A nyní doplníme: Kdyby má identita ztratila ve všech ohledech veškerou důležitost, nestala by se nedůležitou i otázka po identitě toho druhého?<sup>215</sup>

Stejně otázky znovu najdeme na konci naší obhajoby narativní interpretace identity; ta má, jak uvidíme, také své bizarní případy, které opět mění tvrzení identity v otázku – a často otázku bez odpovědi: Kdo jsem doopravdy? V tomto bodě je to výzva pro narativní teorii, vybízenou, aby se vyrovnala s Parfitovými tázáními, aby i ona prozkoumala hranici, kterou sdílí s etickou teorií.

---

<sup>215</sup> Ke spřízněnosti Parfitových tezí s buddhismem srv. tamt., str. 280; M. Kapstein, *Collins, Parfit, and the Problem of Personal Identity in Two Philosophical Traditions – A Review of Selfless Persons*, in: *Feature Book Review* (separát).