

PRIRODZENOSŤ ČLOVEKA A AUTENTICITA

BLANKA ŠULAVÍKOVÁ, Kabinet sociálnej a biologickej komunikácie SAV, Bratislava

ŠULAVÍKOVÁ, B.: The Nature of Humankind and Authenticity
FILOZOFIA 60, 2005, No 9, p. 682

The paper discusses the problematic of the nature of humankind in the context of „homo humanus“. So it does not see the problem from the perspective of some „naturalness“ of humankind, neither it tries to characterize it from the cultural point of view. It focuses on the possibilities of the humankind's unique and authentic self-expression. Thus it sees the human nature in the context of the Greek *physis* (which comes before the law and the customs) without the influence of the English term *nature*. According to the author the specific character of contemporary humanism is in its endeavor to give back the humankind its wholeness and their lives a meaningful content. The author introduces also an outline of the modern discourse on authenticity. She considers herself to be on the side of the conceptions, which hold this ideal still for legitimate, but at the same time her basic ground is the context of understanding the concept of „originality“.

Motto:

*„Ak skúmame, čo príroda robí z človeka,
zaoberáme sa biológiou a nevyhnutne
hovoríme o niečom, čo je menej ako človek.“
(R. Spaemann)*

Úvod. M. Foucault hovorí, že všetky súčasné procesy odporu voči autoritárstvu (moci mužov nad ženami, rodičov nad deťmi, psychiatrie nad duševne chorými, zdravotníctva nad obyvateľstvom, administratívy nad spôsobom života ľudí atď.) sa krútia okolo otázky „Čo sme?“, odmietajú abstraktné predstavy predpisujúce, čo niekto je, presadzujú právo na odlišnosť, rôznorodosť a premenlivosť jednotlivca ([7], 45 – 47). F. Novosád vidí v konfliktoch súčasného sveta ako osobitne silný „komponent boja o uznanie, boja o identitu, teda o právo na svoj spôsob života, o právo na vlastnú interpretáciu sveta“ ([39], 762). A podľa Ch. Taylora sa stáva ideál, ktorý prikladá zásadný význam tomu, aby bol človek sám sebou a žil svoj vlastný život v súlade s vlastnou vnútornou prirodzenosťou, mocným morálnym ideálom modernej kultúry, ktorý nám zachovala tradícia ([64], 91 – 94). Tieto tri vyjadrenia zachytávajú jednu z dominantných tém súčasnej kultúry a tvoria významový rámec, v ktorom sa budeme pohybovať v našich úvahách.

Homo humanus. O humanite sa po prvý raz prostredníctvom pojmu „humanitas“ premýšľalo v období rímskej republiky, čo bolo výsledkom jej stretnutia s neskorou gréckou vzdelanosťou. Ako o tom hovorí M. Heidegger, „homo humanus“ sa

prostredníctvom nej stavia na odpor „homo barbarus“; humanizmus sa od tých čias chápe ako úsilie o to, aby sa človek oslobodil pre svoju ľudskosť a v nej našiel dôstojnosť. Jeho rôzne podoby sa od seba líšia poňatím slobody a prirodzenosti človeka, ako aj názorom na cesty jeho uskutočnenia.¹ Všetky sa však zhodujú v tom, že „humanitas“ spomenutého „homo humanus“ je určená s ohľadom na výklad tejto prirodzenosti ([15], 12 – 14). Aj v súčasnom filozofickom diskurze sa humanizmus chápe ako postoj, ktorý sa opiera o ideál prirodzenosti človeka. Humanistické koncepcie sú podľa Ch. Taylora už od čias renesancie podstatným rysom modernej kultúry, pričom tie liberalisticky orientované musia čeliť kritike nielen za „preceňovanie“ ľudských síl na úkor náboženskej viery z pozícií kresťanského humanizmu, ale aj za „velebenie“ inštrumentálneho rozumu poháňaného podľa ekologických hnutí detinskou ctižiadostivosťou človeka ovládnuť prírodu. Humanistické hľadisko ako také sa kritizuje aj z „nietzscheovského“ pohľadu, ktorý odmieta názor, že moderný človek je schopný racionálneho sebapoznania, a tým aj slobody, lebo sa nazdáva, že viera v pravdu vlastného „Ja“ je len formou sebaklamu a disciplína založená na slobode predstavuje len neuvedomenú stratégiu kontroly. Ide jednak o vplyvnú „foucaultovskú“ interpretáciu, ktorá opisuje moderné formy disciplíny (jednoducho) ako stratégie moci, ako aj o skupinu postštrukturalistických koncepcií „derridovského“ typu, ktoré hovoria o „konci subjektu“ ([65], 91 – 94). Pre týchto autorov subjekt pozostáva z neosobných individualizácií, systematicky ho rozdeľujú, spochybňujú jeho identitu, usilujú sa o dekompozíciu individuality prostredníctvom zmazania individuálneho Ja, takže nepotrebujú pojem „ľudskej bytosti“ ani „prirodzenosti človeka“. Opúšťa ich aj Heidegger (v snahe oprostiť uvažovanie o človeku od metafyziky) a vzdávajú sa ich mnohé súčasné prístupy, nielen filozofické a sociologické, ale aj psychologické. Oba tieto pojmy však využíva do dnešných čias humanistická psychológia aj psychoanalýza, ktorej stanovisko vyjadril pregnantne D. W. Winnicott slovami: „Ľudská bytosť je v čase vymedzeným prejavom ľudskej prirodzenosti.“ ([74], 20)

„Prirodzenosť“ v gréčtine označovala presný poriadok vecí – *physis* –, ktorý predchádza zvyk alebo právo. Je staršia ako tradícia a skrytá, preto je potrebné ju odhaliť. Anglický termín – *nature* – predpokladá, že ľudské bytosti majú nejaké nemenné vlastnosti a je spojený s množstvom významov, medzi inými práve s tým, čo sa označuje ako „homo naturalis“, teda je spojený s prírodným pojmom človeka, toho, čo v ňom pochádza z prírody. Ak prirodzenosť človeka budeme chápať v kontexte vzťahu „homo humanus“ – „homo naturalis“, dostaneme sa k tej forme humanizmu, ktorá chce „ľudskosťou“ prekonať „homo animalis“, stavia človeka „nad“ ostatné živočíšne druhy. Ľudskosť je niečím, čo ho od nich oddeľuje, čo v človeku prekonáva zvieru, ktoré musí sám v sebe popierať a s ktorým musí bojovať. Takto chápaná prirodzenosť človeka sa potom dostáva do protikladu s kultúrnymi formami

¹ Heidegger však nechce spájať svoj humanizmus s výkladom dejín sveta, základu sveta, teda sveta ako celku, ako to robili dovtedajšie formy humanizmu. Kým podľa neho kresťanský prístup vidí ľudskosť človeka vo vymedzení voči „deitas“, chápe ho ako „božie dieťa“, pre marxizmus je „prirodzeným“ človekom človek „spoločenský“ ([15], 14, 35, 41).

jeho existencie, ktorými „homo naturalis“ sám seba prekračuje a popiera. Kultúra sa potom dostáva do protikladu s prirodzenosťou človeka, je onou „neprirodzenosťou“, ktorá ho vynáša nad ostatné živé, ale vzápätí sa stáva tým, čo mu bráni realizovať jeho skutočnú prirodzenosť. Ak by sme sa v otázke ľudskej prirodzenosti pohybovali v rámci týchto súradníc, kde sa odohrávajú rozličné pokusy vysvetliť vzájomnú spätosť prírodnej a kultúrnej existencie človeka,² dnes by sme sa mohli vybrať cestou evolucionistickou, ktorá je z filozofického hľadiska – ako o tom píše aj H. G. Gadamer – len novou verziou učenia o vrozených ideách, zodpovedajúcou najnovším kozmologickým poznatkom. „Objektívna realita“ vrozených ideí je akoby vopred vyriešená ([14], 149 – 150). Alebo by sme mohli nasledovať prístup väčšiny dnešných sociálnych vied, ktoré prisudzujú konštitutívnu úlohu pri formovaní človeka kultúre a v snahe vypudiť z neho onoho nespratného „homo animalis“ sa im darí zahnať jedinečné ľudské „Ja“ do skladu nepotrebných rekvizít.³ A nakoniec cestou, ktorá spolu s otázkou ľudskej prirodzenosti vylúči aj nespratnú batožinu pojmov, ako sú *pravda* a *sloboda*, z nášho výletu za poznaním postmoderného sveta, ktorého východiskovú situáciu zachytil M. Foucault: „V našich časoch je možné myslieť iba v prázdnote, ktorá zostáva po zániku človeka.“ ([8], 453)⁴

² V tejto súvislosti je potrebné pripomenúť, že sociálny spôsob života nie je špecifikom človeka. Mnoho živočíchov žije v spoločenstvách na základe sociálneho správania priamo zakódovaného v genetickej štruktúre či závislého od procesov učenia. Pokusy sledovať sociálne až k biologickej štruktúre nepovažujeme z filozofického hľadiska za rentabilné; sociálnosť človeka nebola nikdy nijakým tajomstvom a nie je ani ničím, čo by protirečilo individualite; naopak, tá ju priamo predpokladá. To však neznamená, že ľudskú bytosť môže kompletne charakterizovať, rovnako, ako to nemôže urobiť ani jej príslušnosť k nejakej kultúre. Súhlasíme s A. Maslowom: „Učiteľ či kultúra nevytvárajú ľudskú bytosť. Nevkladajú do nej schopnosť usilovať sa, byť zvedavý, filozofovať, symbolizovať alebo byť tvorivý. Skôr umožňujú, podporujú či povzbudzujú alebo napomáhajú tomu, čo existuje v zárodku, aby sa stalo skutočným.“ ([33], 164)

³ Prvé dva prístupy načrtáva slovenský psychológ M. Popper, podľa ktorého prístupy evolučnej psychológie a sociálnych vied sa považujú za vzájomne antagonistické paradigmy, pričom sa môžu chápať komplementárne ([43], 11). Nazdávame sa, že ak ide o konkrétne výskumné programy, dá sa pripustiť, že psychologické myslenie pociťuje potrebu overovania oboch prístupov, čo môže byť prospešné. Konzekvence oboch vo filozofickom kontexte sú však nezlučiteľné. Prisúdiť formatívny vplyv kultúre a z toho, že identita človeka sa tvorí v sociálnej interakcii a má dialogickú povahu, vyvodzovať jej plávajúcu či fragmentálnu povahu alebo vytvárať z individua len akýsi dočasný sociálny či kultúrny konštrukt je niečo diametrálne odlišné od pokusov vysvetľovať kultúru vrozenými sociálnymi inštinktmí či morálku odvodzovať od vrodenej architektúry ľudského mozgu, ako to robí napríklad M. Ridley (pozri [48]). V dejinách myšlienok sa málokedy osvedčila cesta zmierňovania dopadov protichodných teoretických konštruktov.

⁴ A pokračuje: „Táto prázdnota totiž neprehlbuje nedostatok ani nevytvára medzeru, ktorú by bolo treba zaplniť. Nie je to nič viac a nič menej ako vyrovnanie priestoru, kde je konečne znovu možné myslieť... Všetkým, čo ešte chcú hovoriť o človeku, jeho vláde a jeho oslobodení, všetkým, čo chcú z neho vyjsť, aby mali prístup k pravde, všetkým, čo na druhej strane vracajú celé poznanie späť k pravdám samého človeka, všetkým, čo formalizujú, a pritom

Už I. Kant upozorňuje na dualizmus hľadísk v oblasti prístupu ku skúmaniu ľudskej prirodzenosti, kladenia otázky „Čo je človek?“ Hovorí, že človek je (zdanlivo paradoxne) ako subjekt slobody *nouménom*, zároveň však vzhľadom na prírodu *fenoménom*, pretože spojiť v tom istom subjekte (človeku) kauzalitu ako slobodu a kauzalitu ako prírodný mechanizmus považuje za nemožné ([24], 26). Rozoznáva fyziologické poznávanie človeka, ktoré sa vzťahuje na skúmanie toho, čo z človeka robí príroda, a pragmatické poznávanie, ktoré sa vzťahuje na to, čo zo seba robí alebo môže robiť človek, či môže konať ako slobodne konajúca bytosť. Na tento dualizmus, ako je známe, naráža už R. Descartes; pohľady na nás samých ako na objekt a subjekt sa nikdy nekryjú, pričom neskôr hermeneutika i fenomenológia pri jeho riešení vyústili do prístupu, že o tom, čo je človek, hovoria len jeho dejiny. Tieto prístupy sú protipólom rozmanitých foriem naturalistického redukcionizmu, ktoré ponímajú človeka ako prírodný výtvor naprogramovaný na prežitie, pričom do tohto výkladu integrujú následne celú „rišu ducha“ ([58], 78 – 79). Dejiny antropologických koncepcií sú dejinami sporov o primát určitej skupiny charakteristík – biologických, psychologických, sociálnych, duchovných ([3], 19), pričom dnešný dualizmus hermeneutiky a scientizmu v tejto otázke má podľa R. Spaemanna formu neprekonateľného patu ([102], 78 – 79, 80).⁵ Súhlasíme s ním aj v tom, že dualizmus hľadísk v antropológii, o ktorom hovoril Kant, sa nedá prekonať novým epistemologickým monizmom ani nasledujúcim názorom: „Ak skúmame, čo príroda robí z človeka, zaoberáme sa biológiou a nevyhnutne hovoríme o niečom, čo je menej ako človek. Pretože príroda nerobí osobu.“ ([58], 88) Podľa D. Bella je prirodzenosť človeka púhym súborom fyzických obmedzení na jednej strane a existenciálnych otázok na strane druhej, pričom cestu medzi nimi si hľadá poslepiačky ([3], 169). Nemyslíme si, že je to celkom poslepiačky, vzhľadom na možnosť človeka voliť si spôsob existencie vo vzťahu k tomu, či uplatní barbarskú brutálnosť, alebo si zvolí inú možnosť. Vždy sa môže v tomto smere rozhodnúť – samozrejme, aj s ohľadom na dôsledky (a to aj proti pudu vlastnej sebazáchovy), či sa zachová ľudsky, alebo neľudsky. „Humanitas“ tak v sebe obsahuje charakteristiku ľudskej prirodzenosti ako niečoho, čo sa prejavuje pozitívne a konštruktívne voči niekomu či niečomu, nielen vo vzťahu k sebe samému – v zmysle popierania nejakého „zvieratá“ vo mne –, ale aj vo vzťahu k živej či neživej prírode, dokonca i voči tomu, čo bolo človekom vytvorené alebo vymyslené (k dielam

antropologizujú, čo mytologizujú, a pritom demystifikujú, čo myslia, a pritom hneď myslia na človeka, ktorý myslí, všetkým týmto ťažkopádnym a prekrúteným formám reflexie možno oponovať iba filozofickým, a teda sčasti mlčanlivým smiechom.“ ([8], 453 – 454)

⁵ Spaemann to výstižne ilustruje prostredníctvom dvoch extrémov: J. P. Sartre chápe človeka ako absolútnu slobodu a radikalizuje vnútornú perspektívu Descartovho *res cogitans*. Pohľad druhého ho fixuje, robí objektom a oddeľuje od jeho transcendencie. Molekulárny biológ R. Dawkins zasa človeka redukuje na objekt, takže matka je potom zariadením na optimálne šírenie génov, lebo sme robotizované stroje na prežitie, slepo naprogramované na zachovanie sebeckých molekúl nazývaných gény. Podľa Spaemanna sú tieto prístupy až natoľko redukcionistické, že sa argumentačne navzájom vlastne „míňajú“, a tak vôbec nemusia vstupovať do kontroverzie; môžu sa tolerovať ako „iná pravda“ ([58], 79 – 80).

alebo aj ideám). Humanistické koncepty potom necharakterizuje iba to, že stavajú na existencii ľudskej prirodzenosti (tá sa dá chápať aj freudovsky či v intenciách darvinizmu a pod.), ale aj to, že jej prisudzujú konštruktívny status vo vzťahu k vyššie opísanej „ľudskosti“; veria v možnosť jej uplatnenia v živote človeka, a to tak v rovine jednotlivca, ako i samotného ľudského druhu.

Aj keď by sa mohlo zdať, že ideál ľudskosti, ktorý sa opiera o rozum i city človeka ako jeho prirodzene konštruktívne dispozície, a to tak pri formovaní jeho osobnostnej identity, ako aj pri hľadaní vlastného spôsobu života, už nevyhovuje realite dnešného sveta a nenachádza svoje ďalšie formy či podoby, nie je to tak. Ako príklady môžeme vnímať hnutie humanistickej psychológie (Rogers, Maslow a ďalší) a „etiku autenticity“, ktorú rozpracoval Ch. Taylor. Oba tieto koncepty prezentujú dominantné prvky charakterizujúce podľa nášho názoru špecifikum súčasného humanizmu, ktorým je úsilie prinavrátiť človeku jeho celistvosť a jeho životu zmysluplný obsah. Spája ich aj idea autenticity, ktorá je podľa prvého psychologickou potrebou a podľa druhého etickou výzvou. Humanistický psychológ A. Maslow je presvedčený, že sa možno opierať o vnútornú prirodzenosť človeka, ktorá je sčasti jedinečná a sčasti druhová, hoci nie je silná, všemocná a neomylná ako inštinkty zvierat, ale slabá, jemná a subtilná, takže ju možno ľahko umlčať návykom a kultúrnym tlakom ([33], 37 – 38). Jej vnútorná štruktúra je však podľa neho „skôr z chrupavky než z kosti“ a „môže byť trénovaná či pestovaná ako živý plot, alebo dokonca tvarovaná ako ovocný strom“, pričom „demokratická štruktúra charakteru“ je rovnako prirodzeným atribútom psychiky zdravého človeka, ako sú „silná identita, autonómia a jedinečnosť“. Z najhlbších tendencií ľudského druhu podľa neho vyplýva aj prirodzený systém hodnôt ([33], 161, 164, 175).⁶ Tento prirodzený systém hodnôt, ktorý spomína Maslow, sa dnes podľa Ch. Taylora stráca najmä v dôsledku deformovaného uplatnenia princípov individualizmu v modernej spoločnosti, ktoré smerujú k sociálnemu atomizmu, v zmysle ktorého je každý zodpovedný iba sám za seba a stará sa len o svoje vlastné záležitosti. Prejavuje sa to v podobe „uvolnenej spoločnosti“, v správaní „egocentrickej generácie“ a „narcizmu“. Táto kultúra má podľa neho v konečnom dôsledku absurdné dôsledky a pôsobí sebadeštruktívne; ide však podľa jeho názoru o pokrivené formy chápania ideálu života v súlade s vlastnou vnútornou prirodzenosťou. Podstatu našej identity tvorí podľa neho reálna či fiktívna výmena s inými; indivídua sú kontinuálne formované prostredníctvom konverzácie, teda vlastná voľba predpokladá sociálny horizont, ktorý utvára pozadie procesu individualizácie a ktorého štruktúra je komunikatívna (pozri [64]; [65]; [41]).⁷

⁶ Stav bytia bez systému hodnôt je podľa Maslowa psychopatogénny, ľudská bytosť potrebuje hodnotový rámec. Choroby pochádzajúce z bezhodnotovosti, ako sú „anhedonia, anómia, apatia, amorálnosť, beznádej, cynizmus atď.“, sa môžu aj somatizovať. Z historického hľadiska sme podľa neho v hodnotovom medzivládi, všetky externe dané hodnotové systémy (politické, ekonomické, náboženské atď.) sa ukázali ako chybné a ľudia sa stávajú nebezpečne pripravení prijať akúkoľvek nádej, dobrú, či zlú“ ([33], 200).

⁷ Podrobnejšie rozoberá Taylorov prístup Z. Palovičová vo svojej analytickej štúdii [41], ktorú odporúčame čitateľom do pozornosti. Na tomto mieste sa nebudeme bližšie veno-

Identita a autenticita. Keď sa hovorí o konštituovaní osobnej identity, myslí sa tým podľa psychologičky V. Bačovej aktívny proces sebaurčenia jednotlivca. Identita sa vymedzuje ako definovanie a sebadefinovanie človeka, ktoré vyjadruje, čím je od iných ľudí vo svojom prostredí a pre iných ľudí rozpoznateľná (autentická); čím je jeho sociálna pozícia a rola v spoločenstve legitímna; aký zmysel a význam nadobúda jeho konanie vo vzťahu k iným ľuďom a ľudským spoločenstvám a aký význam človek pripisuje svojmu životnému príbehu (podľa [1]). Definovanie osobnej identity prebieha potom na troch úrovniach: a) sebauvedomenie si vlastnej vnútornej rovnakosti, kontinuity, koherentnosti a autenticity; b) prežívanie a vykonávanie internalizovaných sociálnych rolí; c) prežívanie odvodené z poznania svojho členstva v sociálnych skupinách. V. Bačová sa nazdáva, že identita označuje systém totálne otvorený sociálnym procesom a ich produktom [2]. Sociálna psychológia podľa B. Lášticeovej konceptualizuje identitu na základe troch úrovní sebadefinície – od definície seba samého ako jedinečnej bytosti cez definíciu seba na základe členstva v skupine až po definíciu seba ako ľudskej bytosti [28].⁸

K otázke konštruovania osobnej identity možno zaujať stanovisko esencialistické, resp. primordialistické, alebo inštrumentalistické, situacionistické, resp. kontextové. Kým esencialistický pohľad vníma identitu ako danú jednotlivcovi a priori, stačí ju len „nájsť vo svojom vnútri“, z inštrumentalistického pohľadu identita nie je jednotlivcovi vopred daná, ten si ju vytvára, vyberá (ak je to možné) alebo prinajmenšom osvojuje. V spoločenských a humanitných vedách boli „silné“ verzie identity, ktoré predpokladajú jej esenciálnosť a trvalosť, zatienené „slabými“ verziami, ktoré zdôrazňujú jej tekutosť, komplexnosť a kontextuálnu podmienenosť. Z tohto pohľadu máme len jedno *self*, ale množstvo aspektov *self identity*, a niektoré aspekty *self* sa v priebehu našej interakčnej biografie stávajú primárnejšími ako iné. Keďže identity sa udržiavajú a zároveň aj utvárajú v sociálnej interakcii, sú otvorené opätovnému vyjednávaniu a nie sú tak hlboko zafixované, ako to predpokladala psychoanalýza [29]. Dnešný procesuálny pohľad na formovanie osobnej identity sa teda už vzdialil od statického a štrukturálneho statusového poňatia. Osobná identita sa môže vyznačovať krehkosťou a citlivosťou, ale aj silnou tendenciou k pevnosti a konzervácii – v závislosti od dispozícií jednotlivca. Schopnosť asimilácie nových myšlienok či nových skúseností by však mala podľa nás prezentovať istú pružnosť, čo neznamená,

vať ani rozboru humanistickej psychológie, ktorej sme rovnako už venovali pozornosť na stránkach tohto časopisu, najmä v súvislosti s konceptom C. R. Rogersa ([60]; [62]).

⁸ Sociálna psychológia podľa nej rozoznáva štyri typy konceptualizácií identity: 1. individuálne definované (person-based), v ktorých sú sociálne identity lokalizované vo vnútri individuálneho konceptu *self*; 2. vzťahové/rolové sociálne identity, ktoré definujú *self* vo vzťahu k iným; 3. skupinové sociálne identity týkajúce sa vnímania *self* ako súčasti širšej skupiny alebo sociálnej kategórie; 4. kolektívne identity sú normy, hodnoty a ideológie, ktoré identifikácie s určitou kolektivitou zahŕňajú, a sú teda viac než len podobnosťami medzi členmi skupiny. Tieto typy konceptualizácií korešpondujú so štyrmi úrovňami analýzy v sociálno-psychologickom výskume [28].

že by nemalo existovať či neexistuje isté integrované či konzistentné jadro, a jej dlhodobá diskontinuitnosť či fragmentácia by sa mohla považovať za žiaduci stav.

Dôležitý sebainterpretatívny rámec predstavuje pre človeka kultúra, ktorá zabezpečuje generačný prenos rôznych konštruktov a predstáv. F. Novosád ju nazýva „médiom sebainterpretácie“ a považuje ju za „komplex interpretačných praktík“, pričom má na mysli interpretácie spôsobom činnosti a trpnosti, teda spôsobom života, nielen spôsobom myslenia ([53], 62). V tomto kontexte rezonuje otázka: Ak sa identita človeka konštituuje v interakcii s inými a je sprostredkovaná a tvarovaná obsahmi nášho jazyka, sa dá vôbec uvažovať o človeku ako subjekte a jeho autonómnom rozhodovaní? Podľa Kierkegarda je človek vždy „na ceste“, ktorá je možnosťou opätovného nového sebaopotvrdenia. Nerodí sa s apriórne daným postojom k životu, neustále sa rozhoduje, či bude milovať, alebo nenávidieť, osočovať, alebo velebiť, zúfať, alebo dúfať [26]. Poznatky sociálnej psychológie ukazujú, že na to, aby mohol byť jedinec skupinou prijatý a akceptovaný, musí byť konformný voči jej normám, cieľom a hodnotám, pričom rozoznáva stav, keď sú sociálne normy interiorizované a stávajú sa osobnými hodnotami, teda aj motívmi činnosti (tzv. spontánna alebo pravá konformita), a stav, keď sociálne normy pociťuje individuum ako vonkajšie tlaky a koná podľa nich len z obavy pred možnými dôsledkami ich ignorovania (tzv. indukovaná alebo nepravá konformita). Istá miera konformizmu potrebná pre zdravý život v spoločnosti je teda nevyhnutná. Zo všeobecnej psychológie je známe, je jednotlivец je tým konformnejší, čím viac sa identifikuje so skupinou alebo čím viac sa chce stať jej členom. Skupiny sankcionujú porušovanie svojich noriem, pričom najtvrdším trestom je vylúčenie zo skupiny. Aby si udržal alebo vylepšil svoju pozíciu v rámci vnútroskupinovej štruktúry, je ochotný dopúšťať sa konania, ktoré dovtedy bolo v rozpore s jeho morálnymi hodnotami (podľa [54]; [55]). Ak človek v rôznych prostrediach či v styku s rôznymi ľuďmi či inštitúciami uplatňuje odlišné hodnotové šablóny (vzhľadom na cieľ), možno to považovať za pretrvávajúce prvky nezrelosti, keď správanie ľahšie ovplyvňuje prostredie, v ktorom sa ocitá.

Konformný spôsob života sa považuje za výsledok neslobody človeka prejavovať sa autenticky, pričom sloboda znamená autonómne sa v živote rozhodovať a pristupovať tvorivo k svojim vzťahom k prostrediu. Humanistická psychológia stavia na tom, že osobná moc jednotlivca sa odvíja od jeho vnútornej sily naplniť svoj vlastný život zmysluplným obsahom, dosahovať autonómiu a slobodu ako nevyhnutnú podmienku osobnostného rastu. Takáto schopnosť však predpokladá autentický prístup k životu – odmietanie pretvácky, podvodov, dvojtvárnosti, ale aj hľadanie hodnôt, ktoré presahujú jednotlivca. Pri výklade autenticity rezonuje jej prístup najmä s Kierkegaardovým zachytením osobitosti ľudskej existencie vo svete, podľa ktorého „Ja“ nie je človeku vopred dané formou ani obsahom, ten má možnosť na ňom spolupracovať a byť zaň zodpovedný. Ako o tom hovorí J. Piaček, na jeho úvahy naviazal K. Jaspers a tento motív rozvíja aj M. Heidegger, ktorý stanovuje dva základné módy existencie človeka – autentickosť a neautentickosť. K neautentickému životu dochádza vtedy, keď sa človek vyhýba sebe samému, svojmu vlastnému bytiu (nevydrží ťažobu svojej smrteľnosti) tým, že sa ponára do sveta každodennosti. Stáva sa

neautentickou bytosťou – rezignuje na svoju slobodnú vôľu, vzdáva sa zodpovednosti za svoj osud a stáva sa súčasťou anonymnej masy, pričom neexistuje ako osobnosť, ale ako vec. Prechod do autenticity si vyžaduje odhodlanosť, nevyhýbanie sa sebe samému, starostlivosť o seba. Na rozdiel od neho G. Marcel kladie dôraz na tvorivé väzby človeka k svetu, pričom autentické bytie sa podľa neho prejavuje osobnými vzťahmi, predovšetkým k ľuďom (otvorením sa voči nim v láske). Neautentické sa zakladá na vlastníckom vzťahu k veciam a ľuďom, odcudzuje človeka sebe samému, lebo sa mení na egoistickú bytosť uzavretú do seba. Podľa J. P. Sartra predstavuje neautentický spôsob existencie výraz snahy človeka zbaviť sa slobody – zodpovednosti za svoje voľby, avšak proti svojej vôli je naspäť vrhnutý do slobody, lebo musí byť zodpovedný za každý svoj čin, ktorým dáva zmysel svojmu životu a svetu.⁹

Pre M. Merleau-Pontyho existovať autenticky znamená v pôvodnom zmysle „byť v situácii“, „ocitať sa vo svete“. Angažovanosť človeka vo svete ako spôsob naplnenia jeho existencie významom (vyplnenia zmyslom) je potvrdzovaním i obmedzovaním slobody zároveň ([42], 435 – 446).

Dnešná psychológia sa o autenticitu zaujíma v súvislosti s identitou človeka, pričom skúma autenticitu ako vyjadrenie miery, do akej je človek subjektívne sám sebou, a zároveň to, do akej miery je jeho prejav voči okoliu v zhode s touto charakteristikou. Vo výskume na to používa výraz „kongruencia“, ktorá znamená, že prejav jednotlivca (voči okoliu i vzhľadom na seba) nie je v rozpore s jeho sebachápaním. Zdravý človek sa potom chápe ako autentický a autonómny, vedie zmysluplný život a riadi sa pri rozhodovaní hlavne vlastnou skúsenosťou (podľa [70]; [73]). Z. Palovičová upozorňuje, že ideál autenticity sa často problematizuje v súvislosti s tým, že požiadavka „byť verný samému sebe“ sa stavia do protikladu voči vnímaniu sociálnych rolí (pozri [41]). Podľa nášho názoru sa tento problém v súčasnosti oslabuje vzhľadom na veľkú variabilnosť možností, ktorá vyplýva z posunov v ich vnímaní; ich vykonávanie v súčasnosti nie je viazané na jediný či jednotný spôsob; jednotlivci si môže vyberať životný štýl a voľiť si spôsoby ich zvládania. Aj keď ako pri každej voľbe pravidla dochádza k nutnosti dočasne či natrvalo sa niečoho zriecť, nemusí to nutne znamenať neprimeraný zásah do identity osobnej alebo viesť k rezignácii vo vzťahu k jej uplatňovaniu.

⁹ I. Buraj hovorí, že v tomto momente sa autenticita človeka stotožňuje s jeho privilegovaným zvrchovaným postavením udeľovať – či už priamo sebe, alebo okolitému svetu – zmysel i význam, čo prekáža najviac na Sartrovej koncepcii M. Foucaultovi. Vyčíta mu, že zveličuje význam zmyslu a hypertrofuje subjekt, pričom odmieta prijať freudovské nevedomie (Ono), ktorému vedomie (Ja) podlieha. V tom prípade by však sloboda subjektu bola obmedzovaná diktátom nevedomých síl a mechanizmov, čo je pre existencialistický prístup neprijateľné ([4], 430 – 432). Navyše – ako píše D. Smreková – „Sartre nazýva slobodou možnosť kontinuálnej separácie ľudskej reality od vlastnej minulosti. Sloboda ako ničota znamená, že vedomie má od seba ustavičný odstup, že má moc unikáť vlastnej identite, že existuje vždy len ako „prítomnosť v sebe“ ([57], 421)

Originalita – „pôvodnosť“, či „výnimočnosť“? Moderný diskurz o autenticite sa podľa Ch. Taylora odvíja od myšlienok J. J. Rousseaua a J. G. Herdera; tento ideál podľa neho vyzýva neutvárať vlastný život podľa požiadaviek vonkajšej konformity, nájsť vlastný spôsob bytia, ktorý nemožno odvodiť zo spoločnosti, vytvorený vo vlastnom vnútri, lebo nikto nie je iba funkciou nejakej vopred danej, určujúcej a nezameniteľnej formy všeobecnosti. Autenticita sama je ideou slobody – zahŕňa fakt, že si svoju životnú cestu človek hľadá sám, a pritom sa bráni požiadavkám vonkajšej konformity. Ide o schopnosť každého človeka žiť vlastný život a utvárať svoju identitu spôsobom, ktorá sa líši od života a identity kohokoľvek iného. Súčasný význam tomuto ideálu podľa Taylora prepožičal Herder, keď formuloval „princíp originality“, na báze ktorého má každý človek svoj vlastný spôsob, ako byť človekom, ktorý je len jeho spôsobom. Táto predstava sa od čias osvietenstva chápe ako výzva, ale aj ako poslanie, lebo je našou povinnosťou žiť v súlade s tým, čo tvorí našu originalitu ([64], 28). V ponímaní tejto výzvy však podľa nášho názoru dochádza už od Herderových čias k významným posunom. Samotné poňatie originality v prístupe k životu podlieha dobovému vkusu a zaznamenáva pohyby v širokom významovom spektre – od pólu (pokornej) „pôvodnosti“ až po pól (elitárskej) „výnimočnosti“.

Podľa konzervatívneho R. Scrutona predstavujú tradícia a originalita dve časti toho istého procesu, ktorý individuú umožňuje, aby sa cez svoju spolunáležitosť s istou dejinnou skupinou dal ostatným poznať; nesnaží sa upútať alebo niekoho šokovať ([69], 65). Ale ani podľa Wittgensteina – ako o tom hovorí E. Mistrík – originalita nevzniká len obyčajnou deštrukciou pravidiel zaužívaných v danej kultúre. Porušovanie pravidiel síce sprevádza každú originálnu tvorivú činnosť človeka (ktorá má pevné korene v kultúre a komplexe ľudskej aktivity), nie je však cieľom, ale vedľajším produktom ([36], 632). Samotný termín „originalita“ má svoj základ v latinskom *origo*, čo znamená „pôvod“, „počiatok“. Autenticita zasa pochádza zo základu *authenticus*, čo znamená prehlásiť niečo za pravé, potvrdiť pravosť niečoho; *authenticus* znamená „pravý“ v zmysle „pôvodný“. Dôraz na novosť či výnimočnosť vo vzťahu k spôsobu života bol podľa nášho názoru do chápania originality vnesený z prostredia umeleckej tvorby, rovnako ako aj chápanie autenticity založené na výnimočnosti, ktoré dominuje v dnešných snahách o dosiahnutie originálneho životného štýlu. Už Kierkegaard – ako na to poukazuje aj J. Piaček – tematizoval problém odlišnosti každého človeka v zmysle neopakovateľnosti, čo vyjadril svojím slávnym aforizmom: „Každý človek je výnimka.“ ([42], 438) Ide tu však, samozrejme, – v opozícii voči hegelovskému chápaniu – najmä o to, že človeka nemožno považovať za formu všeobecnosti, lebo existencializmus sa v nijakom prípade neobracia na človeka s požiadavkou „viesť výnimočný život“, ale naopak, ide mu o prevzatie zodpovednosti za slobodu, na ktorú je odkázaný práve v dôsledku tohto faktu. Ako sme už podrobnejšie opisovali na stránkach tohto časopisu, v súčasnosti sa na prístupe k originalite životného štýlu odráža aj posun vo vnímaní etického a estetického, pričom dochádza „estetizácii etického“. V postmodernom prístupe sa estetické povyšuje na konštitutívnu substanciu; navyše sa presúva akcent z morálnej roviny „etického“ smerom ku „kvalite života“ – z roviny hľadania „zmysluplného života“ smerom

k „dobrému životu“, aj keď sú, samozrejme, v tom u jednotlivých autorov významné rozdiely, ako to možno vidieť aj na Rortyho a Foucaultovom prístupe.

Podľa Foucaulta by nám antická etika, ktorá hľadala odlišné štýly života a prechádzala k požiadavke estetizovať ľudskú existenciu, mohla pomôcť fundovať isté morálne hľadisko, aj keď nevyzdvihuje grécku morálku ako morálku *par excellence*, ktorú potrebujeme, aby sme pochopili seba samých. Ovládanie seba samého, striedmosť a ostatné cnosti v nej smerujú k cieľu – dať životu krásu a intenzitu. Oporným bodom tohto prístupu nie sú nejaké univerzálne platné princípy, ale sebaovládanie a zámer urobiť z vlastného života umelecké dielo. Tento Foucaultov projekt je založený na individuálnej etickej aktivite, ktorej východiskom je vzťah k sebe samému (starostlivosť o seba v zmysle starať sa menej o vonkajšie veci, bohatstvo, moc, úspech, pôžitok) a odhodlanie stať sa iným, pričom zahŕňa estetizáciu života ako niečo, čo sa spája so sociálnymi funkciami ([6], 64; [31], 131). „Stať sa iným“ a urobiť zo svojho života umelecké dielo je perspektívou individuálnej existencie človeka nielen podľa Foucaulta, ale aj podľa Rortyho, ktorý ju zakladá na estetickom hľadaní nových skúseností a jazyka, nových slovníkov morálnej sebareflexie charakterizujúcich naše konanie a sebaobraz prítiahlivejším a bohatším spôsobom. Jeho postoj je estetizovanou etikou súkromnej dokonalosti, založenou na túžbe obsiahnuť čo najviac možností a uniknúť svojim zdedeným určeniam. R. Schusterman poukazuje na to, ako sa pritom zmiešava estetické s radikálne novým, umelecká kreácia s jedinečnou originalitou a autonómiou s výnimočnosťou, a nazdáva sa, že takáto silná výzva tvoriť sám seba novým spôsobom sa dá chápať aj ako forma neautonómie – ako otročenie novému individualistickému ([56], 373, 393 – 394). Rorty chápe originalitu ako „výnimočnosť“, kým Foucault ju myslí vo význame protikladu regulativity ([9], 39). Kým Rorty napr. chápe asketický život ako neestetický, pretože nie je bohatý na radosť a potešenie, Foucault považuje za estetické aj štýly života limitované nejakou jednotou a úzkym projektom (napr. sledovať jednoduchosť a čistotu v živote) vrátane asketického, ktorý prostredníctvom pôžitkov sebaobmedzujúceho ovládania môže byť podľa neho tiež esteticky efektívny. Zrejme by nenašiel dôvod na to, aby tvrdil, že každý životný projekt musí vylučovať podobnosť s inými.

Kult individuality. Neokonzervatívni kritici ideál autenticity odmietajú, považujú ho za zdroj kultu individuality, ktorý spôsobuje krízu súčasnej kultúry. D. Bell o tom hovorí: „Moderná kultúra je kultúrou Ja *par excellence*. Jej stredom je Ja, jej hranice vymedzuje identita.“ ([3], 140) Kult individuality sa podľa neho (ako mnoho súčasných reálií) začína u Rousseaua, ktorý bezprecedentne uplatnil absolútnu jedinečnosť vo svojom výroku: „Nie som stvorený ako ktokoľvek z tých, ktorí existujú.“ ([27], 1) Rousseau opravuje Descartovu axiómu na „Cítim, teda som“, čím „razom prevracia klasickú definíciu autenticosti“ ([3], 141). Autenticosť podľa Bella súvisí so spontánnosťou, ktorá sa povyšuje nad reflexiu, človek vymazáva spolu s tradíciami minulosť, vzdáva sa jej v prospech prítomnosti a budúcnosti. „Človek je potom namiesto toho, aby sa pripojil k veľkému reťazcu bytia, vyzývaný, aby sa od samého počiatku vytváral sám.“ Stráca sa kultúrna kontinuita a túžba po nových pocitoch sa

stáva hlavným motorom zmeny ([3], 140 – 142).

Výzva „byť samým sebou“ a chápanie života ako autentického sebaujadia oslabuje vedomie celku, vedie k partikularizácii a narcistickému individualizmu aj podľa francúzskeho konzervatívne naladeného kritika súčasnej kultúry G. Lipovetského. Ten hovorí, že v 60. a 70. rokoch uplynulého storočia došlo k veľkému historickému zlomu v individualistickom vývoji západných krajín, charakterizovanému „skokom vpred“ smerom k subjektívnej nezávislosti. Hrdinský a moralizujúci disciplinárny individualizmus vystriedal hedonistický a psychologický individualizmus „podľa vlastnej voľby“, aký z najvútornejšieho naplnenia robí hlavný účel našej existencie. Vznikol kult slobodného sebaujadia, došlo k explózii túžby po subjektívnej autonómii. Aj keď dnešnú dobu už tento trend uvoľnenia a liberalizácie nevystihuje, do módy sa dostala etika a súťaženie, múdre regulovanie a úspech v práci, znamená to len toľko, že bezuzdný hedonizmus bol len nahradený hedonizmom opatrným. Nenútený, laxistický a hravý neonarcizmus sústredený na psychologickú sebaujadiáciu sa síce už až tak nenosí, ale nerozplynul sa, len „recykloval“, pričom sa nebývalým spôsobom skĺbil s morálkou, prácou, rodinou a celým planetárnym svetom. „Narcizmus teraz hľadá medze, poriadok a zodpovednosť na mieru.“ ([30], 268) Netreba si však robiť ilúzie, že medzi rozmachom individualizmu a novými etickými aspiráciami je nejaký rozpor, lebo ide o morálku bezbolestnú, bez povinností a bez potihu, prispôsobenú nadvláde Ega, morálku bez sebaujadia a obetavosti. „Prestali sme uznávať povinnosť žiť pre niečo iného než sami pre seba... Aj keď Narcis dnes pasie po zodpovednosti a dobročinnosti podľa vlastného výberu, zostáva Narcisom, symbolickou postavou našej prostrednej doby.“ ([30], 269)

Individualita však nemôže vzniknúť inak ako v sociálnom kontexte a len samotné úsilie „byť samým sebou“ a prejavovať sa autenticky nemusí byť podľa nás tým, čo nevyhnutne vedie k neželateľnému partikularizmu a individualistickému narcizmu, nemusí končiť v oslabení celku a vylučovať pevný hodnotový kontext. Aktivita skupín, ktoré si demokratickým spôsobom presadzujú svoje partikulárne záujmy, považuje Lipovetsky za rovnaký prejav narcizmu, ako je narcizmus individuálny; aj tie podľa neho oslabujú sústredenie ľudských aktivít na záujmy celku. Ako viacerí konzervatívni kritici liberalizmu aj on akoby zabúdal na to, že nebezpečenstvo „narcizmu“ nehrozí len jednotlivcovi, ale aj skupine, kultúre či štátu, no aj samotnému ľuďstvu, teórii či koncepcii; aké to môže mať dôsledky, o tom nás už dejiny kruto poučili. Autenticky sa prejavovať a autonómne sa rozhodovať – v kontexte rešpektu k záujmom iných – nemusí samo osebe ešte znamenať atomizáciu a egoistické sebaujadzovanie. Otvorený program dosahovania cieľov, ktoré (nie na úkor iných) môžu prispieť ku kvalite života skupiny či jednotlivca, nemusí byť o nič horší ako skrytie sa za záujmy celku pri presadzovaní osobného prospechu alebo ako nejaká pokrytecká manipulácia skupín, čoho sme boli a môžeme byť (aj v našich podmienkach) neraz svedkami.

Nazdáme sa, že Bellom spomínaný „svet zábavy“ a Lipovetského „svet zvodov“ je v prvom rade výsledkom ideálov konzumnej spoločnosti. Samotný kult tela či zameranosť na hedonistické pôžitky určite viac súvisia s prepracovanými praktikami

dnešného kozmetického, filmového a mediálneho priemyslu a nie sú len výsledkami samotnej túžby po sebauplatnení a autentickom seavyjadrení. Navyše, ak vezmeme do úvahy, že samotný ideál slobodného človeka a individuálnej autonómie a výzva „žiť v súlade s vlastnou prirodzenosťou“ sú prítomné v západnej kultúre už niekoľko storočí (ako o tom píše aj sám Lipovetsky ([30], 19), potom sú ťažko tým, čo je primárne zodpovedné za súčasné neduhy. Podobne, ako ani narcistické vrhanie sa do prehnaného sebaopozorovania, pátrania po pravde o sebe samom, ústiace do psychologickéj destabilizácie, kolísania, ani posadnutosť ponáraním sa do vlastnej intimity a psychoterapeutických a iných príručiek na zdokonalenie duše i tela, ktoré spomínajú, nie sú ich samotným efektom. Sférou „biznisu“ sa stalo dnes doslova všetko a spôsobilo to aj nevidaný rozmach komerčného využívania psychoanalytických a rôznych terapeutických techník. V období úžasného rozmachu možností reklamy aj samotná ponuka do veľkej miery vytvára dopyt, no zároveň sa aj zo strany štátnych inštitúcií vytvára tlak na to, aby každý jednotliviec prevzal zodpovednosť za svoje fyzické i psychické zdravie, ako aj za možnosti svojho uplatnenia a prežitia. „Práca na sebe samom“ a súkromné zdokonaľovanie je tak nevyhnutnou podmienkou úspešnosti každého človeka v profesionálnom i osobnom živote; ak sa tu prejavuje logika individualizmu, tak nie v tom zmysle, že by sa individuum samolúbo a hedonisticky ponáralo do práce na sebe samom a narcisticky to prežívalo v sebaláske, ale v tom, že človek je tvrdo vyzvaný na zodpovednosť tvrdeniami o možnosti uplatniť sa, ktoré spočívajú výlučne v jeho rukách. Človek obviňovaný zo všetkých strán – za nedostatkové schopnosti, stratené zdravie, nevábny výzor či zničenú psychickú kondíciu – uniká do sveta zábavy a prežívania prítomnosti, len čo je to možné, a často sa neodvažuje myslieť na budúcnosť. A našlo by sa viac príkladov toho, že molekulárny individualizmus, partikularizmus, intímne geto, hedonistický narcizmus či nárast kriminality, ktoré spomínajú konzervatívni kritici, nie sú len výsledkom samotného uplatňovania ideálu authenticity, ale skôr prameňa zo širších sociálnych a ekonomických súvislostí. Samotný tento ideál nemôže byť zodpovedný ani za to, že sa rozpadla viera v pokrok a veľké projekty budúcnosti a etické koncepty stratili pre ľudí našej doby príťažlivosť, nemôže byť rozhodujúci faktorom toho, čo zahnať ľudí do sféry intimity. Nazdávame sa, že práve tento ideál bol skreslený v dôsledku trendov príznačných pre súčasnú dobu a stal sa obeťou kontextu, ktorý ho deformuje, oberá o skutočný zmysel a dostáva do falošného svetla. Autenticita je pojem, ktorý vnáša do pohľadu na život človeka dôležitý zorný uhol, a koncepty založené na jej obhajovaní ukazujú, do akej miery je autentické seavyjadrenie dôležité pre psychickú kondíciu a duševný život človeka. V súvislosti s otázkou, či je ich predpoklad možnosti smerovania k slobode, založený na možnostiach uskutočňovania prirodzenosti človeka a jeho autonómneho rozhodovania, relevantný, zastávame názor, že sloboda sama je ideou, ktorá tvorí neoddeliteľnú zložku našej sebainterpretácie a ako taká nie je len (v rôznych podobách) teoretickým, ale aj existenciálnym výkonom.¹⁰ Prinajmenšom

¹⁰ O sebainterpretácii ako existenciálnom výkone hovorí F. Novosád: „Sebainterpretácia nie je intelektuálnym, ale existenciálnym výkonom. Život ako interpretácia prírodou zadaných

ju možno zažívať v pocitoch osobnej moci či bezmocnosti, ktoré sprevádzajú naše sebatvrdzovanie a voľbu v procesoch rozhodovania, bez ktorých by bol náš život celkom nemysliteľný. Chápanie autenticity v konceptoch humanistickej psychológie a etiky autenticity sa nedá obviňovať z toho, že by vyúsťovalo do uzavretosti jednotlivca, či dokonca do narcizmu, pre ktorý idea autenticity prekáža jej kritikom. Nazdávame sa, že autenticita ako pojem, ktorý prináša do pohľadu na život človeka dôležitý zorný uhol, v týchto prístupoch nie je založená na umeleckej alebo elitárskej slobode zachytenej v postmoderných konceptoch. Je založená na slobode psycho-logickej, zakotvenej tak v estetických, ako aj etických súradniciach medziľudských vzťahov, viazanej na horizont zmyslov a hodnotové súvislosti vyplývajúce z chápania človeka ako „homo humanus“ v modernom zmysle slova; človeka, ktorý sa nemôže zbavovať zodpovednosti za to, aký život žije, a vníma ho ako „život s inými“, pristupuje k nemu tvorivo, dokáže ho tvarovať a naplniť zmysluplným obsahom, je otvorený voči zmenám a usiluje sám seba nielen spoznať, ale sa aj meniť; človeka, ktorý sa nechápe len ako súcno, udalosť, sociálny fenomén či prírodná štruktúra, kultúrna entita alebo stopa v piesku (čím všetkým v rozmanitých kontextoch aj naozaj je), ale považuje sa za jedinečnú celistvú ľudskú bytosť, definovanú vlastnými fyzickými, psychickými aj intelektuálnymi dispozíciami, ktoré vníma, prežíva, hodnotí a rozhoduje sa, t. j. ktorý je v permanentnom procese voľby.

LITERATÚRA

- [1] BAČOVÁ, V.: „Osobná identita – konštrukcie – text – hľadanie významu.“ In: ČERMÁK, I. – MACEK, P. – HREBÍČKOVÁ, M. (eds.): *Identita, agrese, osobnost: výzkumné výsledky*. Brno, Psychologický ústav AV ČR 2000.
- [2] BAČOVÁ, V.: „Spoločenská a kultúrna podmienenosť osobnej identity.“ In: *Československá psychologie* 1996, 40, 4, s. 321 – 337.
- [3] BELL, D.: *Kulturní rozpory kapitalizmu*. Praha, Slon 1999.
- [4] BURAJ, I.: „Kritika existenciálneho subjektu (Sartre-Foucault).“ In: *Filozofia* 1998, 53, č. 7, s. 424 – 434.
- [5] FOUCAULT, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Bratislava, Kalligram 2000.
- [6] FOUCAULT, M.: „Návrat morálky.“ In: Gál, E. – Marcelli, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava, Archa 1991.
- [7] FOUCAULT, M.: „Prečo študovať moc: otázka subjektu.“ In: Gál, E. – Marcelli, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava, Archa 1991.
- [8] FOUCAULT, M.: *Slová a veci*. Bratislava, Pravda 1987.
- [9] FOUCAULT, M.: „Rád diskurzu.“ In: Gál, E. – Marcelli, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava, Archa 1991.
- [10] FREUD, S.: *O človeku a kultúre*. Praha, Odeon 1990.
- [11] ERIKSON, E. H.: *Životný cyklus rozšírený a dokončený*. Jihlava, Nakl. Lidové noviny 1999.
- [12] ERIKSON, E. H.: *Děství a společnost*. Praha, Argo 2002.

podmienok a rámcov našej existencie nemusí byť sprostredkovaný reflexívnym, teoretickým vedomím.“ ([39], 762)

- [13] ERIKSON, E. H.: *Identity. Youth and Crisis*. Norton and Co. Inc. New York 1968.
- [14] GADAMER, H., G.: „Občané dvou světů.“ In: *Člověk v moderních vědách*. Praha, Oikymenh 1992.
- [15] HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Rychnov nad Kněžnou, Ježek 2000.
- [16] HEIDEGGER, M.: *O pravdě a bytí*. Praha, Mladá fronta 1993.
- [17] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha, Oikymenh 1996.
- [18] HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. Praha, Oikymenh 1993.
- [19] JASPERS, K.: *Filosofická víra*. Praha, Oikymenh 1993.
- [20] JASPERS, K.: *Malá škola filozofického myslenia*. Bratislava, Kalligram 2002.
- [21] JASPERS, K.: *Úvod do filosofie*. Praha, Universita Karlova 1991.
- [22] JUNG, C., G.: *Duše moderního člověka*. 1. české vyd. Brno, Atlantis 1994.
- [23] JUNKOVÁ, V.: „Rogersovská psychoterapie.“ In: *Vymětal a kol.: Obecní psychoterapie*. Praha 1997.
- [24] KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava, Spektrum 1990.
- [25] KIERKEGAARD, S.: *Současnost*. Olomouc, Votobia 1996.
- [26] KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti*. Praha, Svoboda-Libertas 1993.
- [27] ROUSSEAU, J., J.: *Vyznania*. Praha, Odeon 1978.
- [28] LÁŠTICOVÁ, B.: *Národná identita a sociálne reprezentácie Európy v kontexte európskej integrácie. Pohľady mladých ľudí z Bratislavy a Prahy*. Projekt dizertačnej práce. Bratislava, FiF UK 2003.
- [29] LÁŠTICOVÁ, B. – BIANCHI, G.: „Identita, jej teórie a výskum v slovenskej sociálnej psychológii 1989 – 2001.“ In: *Československá psychologie* 47, 2003, s. 452 – 471.
- [30] LIPOVETSKY, G.: *Éra prázdnoty. Úvahy o súčasnom individualizmu*. Praha, Prostor 1998.
- [31] MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo stať sa iným*. Bratislava, Archa 1995.
- [32] MARCELLI, M.: „Diskurz a identita alebo o výskyte dažďa v Španielsku.“ In: Bianchi, G. (ed.): *Identita, zdravie a nová paradigma*. Bratislava, Veda – KVS BK 2001.
- [33] MASLOW, A., H.: *K psychológii bytia*. Modra, Persona 2000.
- [34] MERLEAU-PONTY, M.: „Chvála filosofie.“ In: *Chvála moudrosti*. Bratislava, Archa 1994.
- [35] MERLEAU-PONTY, M.: „Fenomenológia vnímania.“ In: *Filozofia* 53, 1998, č. 7, s. 448 – 475.
- [36] MISTRÍK, E.: „Wittgenstein a originalita umeleckej tvorby.“ In: *Filozofia* 48, 1993, č. 10, s. 629 – 632.
- [37] NOVOSÁD, F.: „Dimenzie sebainterpretatívnosti.“ In: *Filozofia* 51, 1996, č. 1, s. 16 – 22.
- [38] NOVOSÁD, F.: „Zrkadlo a sebakorigujúci sa pohyb.“ In: *Filozofia* 54, 1999, č. 9, s. 665 – 672.
- [39] NOVOSÁD, F.: „Stretávanie sa kultúr alebo vyrovnávanie sa s inakosťou.“ In: *Filozofia* 54, 1999, č. 10, s. 762 – 765.
- [40] NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava, Archa 1995.
- [41] PALOVIČOVÁ, Z.: „Etika a princíp autenticity.“ In: *Filozofia* 59, 2004, č. 9, s. 627 – 640.
- [42] PIAČEK, J.: „Autentické a neautentické ako tematický invariant existencializmu.“ In: *Filozofia* 53, 1998, č. 7, s. 435 – 447.
- [43] POPPER, M.: „Evolučná psychológia a štandardný model sociálnych vied.“ In: *Filozofia* 58, 2003, č. 1, s. 10 – 22.
- [44] ROGERS, C. R.: *Ako byť sám sebou*. Bratislava, Iris 1995.

- [45] ROGERS, C. R.: *Klientom centrovaná terapia*. Modra, IRO 2000.
- [46] ROGERS, C. R.: *O osobnej moci*. Modra, IRO 1999.
- [47] ROGERS, C. R.: *Spôsob bytia*. Modra, IRO 1997.
- [48] RIDLEY, M.: *Původ cnosti. O evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka*. Praha, Portál 2000.
- [49] RORTY, R.: „Čo je pragmatizmus.“ In: Višňovský, E. – Mihina, F. (eds.): *Pragmatizmus*. Bratislava, Iris 1998.
- [50] SARTRE, J. P.: „Bytie a ničota.“ In: *Antológia z diel filozofov. Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus*. Bratislava, EPOCH 1969.
- [51] SARTRE, J. P.: *Cesty ke svobodě*. I. zv. Praha, Věk rozumu 1946.
- [52] SARTRE, J. P.: *Existencializmus je humanizmus*. Bratislava, Slovenský spisovateľ 1997.
- [53] SCRUTON, R.: *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře*. Brno, Academia 2002.
- [54] SEJČOVÁ, L.: „Atraktívne a neatraktívne vzorce správania a ich zastúpenie v procese príkladom navodeného správania.“ In: *Psychológia a patopsychológia dieťaťa* 30, 1995, č. 4, s. 366 – 379.
- [55] SEJČOVÁ, L.: *Deti, mládež a delikvencia*. Bratislava, Album 2002.
- [56] SCHUSTERMAN, R.: *Estetika pragmatizmu. Krása a umenie života*. Bratislava, Kalligram 2003.
- [57] SMREKOVÁ, D.: „Merleau-Ponty komentuje Sartra.“ In: *Filozofia* 53, 1998, č. 7, s. 414 – 423.
- [58] SPAEMANN, R.: „O pojmu ľudskej prirodzenosti.“ In: *Člověk v moderních vědách*. Praha, ČSAV 1992.
- [59] ŠEBEK, M.: „Psychologie Já – od S. Freuda k H. Hartmannovi.“ In: *Československá psychologie* 35, 1991, č. 5.
- [60] ŠULAVÍKOVÁ, B.: „Etické, estetické a dobrý život.“ In: *Filozofia* 60, 2005, č. 4, s. 230 – 240.
- [61] ŠULAVÍKOVÁ, B.: „Sebaobraz v krajine krivých zrkadiel.“ In: *Filozofia* 59, 2004, č. 7, s. 482 – 490.
- [62] ŠULAVÍKOVÁ, B.: „Tichá revolúcia osobnej moci.“ In: *Filozofia* 57, 2002, č. 9, s. 621 – 630.
- [63] ŠULAVÍKOVÁ, B.: „Viac ako príbeh. K diskurzu o identite.“ In: *Filozofia* 58, 2003, č. 6, s. 426 – 433.
- [64] TAYLOR, Ch.: *Etika authenticity*. Praha 2001.
- [65] TAYLOR, Ch.: „Humanizmus a moderná identita.“ In: *Člověk v moderních vědách*. Praha, ČSAV 1992.
- [66] TIMULÁK, L.: „Self v teórii a praxi na klienta zameranej terapie.“ In: *Československá psychologie* 41, 1997, č. 3, s. 237 – 243.
- [67] VELEK, J. (ed.): *Etika autonómie a authenticity*. Praha 1997.
- [68] VYBÍRAL, Z.: *Psychologie lidské komunikace*. Praha, Portál 2000.
- [69] VYMĚTAL, J.: „Authenticita v psychologii a psychoterapii.“ In: *Československá psychologie* 45, 2001, č. 5, s. 408 – 416.
- [70] VYMĚTAL, J.: „Základy rogerovské psychoterapie.“ In: Růžička, J. (ed.): *Psychoterapie I*. Praha 1996.
- [71] VYMĚTAL, J. – SPEIRER, G., W.: „Rogerovská psychoterapie a její přínos k etiopatogenezi psychogenních onemocnění.“ In: *Československá psychologie* 34, 1990, č. 2.

- [72] VYMĚTAL, J.: „Příspěvek k současné rogersovské psychoterapii.“ In: *Československá psychologie* 37, 1993, č. 6.
- [73] VYMĚTAL, J.: *Rogersovská psychoterapie*. Praha 1996.
- [74] WINNICOTT, D. W.: *Lidská přirozenost*. Praha, J. Kocourek 1991.
- [75] WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. 1. vyd. Bratislava, Kalligram 2003.
- [76] WITTGENSTEIN, L.: „Přednáška o etice.“ In: *Organon* 12, 2005, č. 1, s. 72 – 79.
- [77] WITTGENSTEIN, L.: *Rozličné poznámky*. Praha, Mladá fronta 1993.

Príspevok bol vypracovaný ako súčasť grantového projektu „Ľudská prirodzenosť a kultúrna identita“ – VEGA č. 2/3148/23.

PhDr. Blanka Šulavíková, CSc.
Kabinet sociálnej a biologickej komunikácie SAV
Dúbravská cesta 9
813 64 Bratislava
SR