

Leszek Kołakowski

COGITO, HISTORICKÝ MATERIALISMUS, EXPRESIVNÍ INTERPRETACE OSOBNOSTI

Karteziánské dvojznačnosti

Cartesius vypověděl válku tajemství. Svět musí být považován za tajemný jakmile připustíme, že je ještě něčím jiným než souborem jednotlivých vlastností, které se vyjevují našemu vědomí. Tvrdíme-li, že tento špalek je šestistěn, dřevěný, růžový, že tolik a tolik váží, má takovou a takovou délku atd., a jestliže přitom usuzujeme, že vypočítáváme znaky špalku, ale že špalek je sám něčím jiným než souhrnem těchto vlastností - tajemství špalku se nedá nikdy prohloubit. Váha a rozměr, druh látky, barva, ztvárnění, to jsou všechno akcidence, nahodilosti, které nezbytně přísluší špalku, přece to není špalek sám, není to substance. I když všechny vědomosti, které se nám podaří o špalku sebrat, budou popisem jeho jednotlivých vlastností a reakcí a i když tvrdíme, že něčím jiným je věc, a něčím jiným je každá jeho vlastnost vzata jednotlivě a pak vzata společně se všemi dalšími, v ě c - jako něco vpravdě rozmanité - zůstává věčně neuchopitelnou, je tajemstvím.

Cartesius vypověděl válku tajemství. Tajemství světa, které zjevovala - jako skutečné tajemství - peripatetisující scholastika, spočívalo mezi jiným v tom, že existuje reálný rozdíl mezi věcí a jejími vlastnostmi a působením. Cartesius si zvolil cestu nominalistů: věc se v y č e r p á v á v úhrnu svých znaků, není ničím více než tento úhrn; jestliže se přesvědčíme, že podstatnou je jen jedna vlastnost, nebo vlastnost konstituující věc, věc se neodlišuje pak od této vlastnosti, nemá jinou povahu, skrytou za tímto znakem, za tím, co mělo být, podle dřívějších domněnek, jen vnějším projevem věci. Odmítnutím rozdílu mezi podstatou a jevem Cartesius pokračoval tedy v tradicích pozitivismu, které navazují na pařížské a oxfordské nominalisty XIV. století.

Myšlenka Cartesiova nebyla však v tomto místě bez nedůsledností, které měl teprve Hume s konečnou platností odstranit. V Základech filosofie postavil se Cartesius proti rozlišování mezi tělesnou substancí a rozprostraněností jako proti rozlišování nesmyslnému; v odpovědi na námitky Gassendiho psal, že c e l á povaha těla spočívá v tom, že je rozprostraněnou a c e - l á povaha duše v tom, že myslí; v Základech taktéž dokazoval, že existujeme v ý l u č n ě proto, že myslíme, a přesvědčení, že celou povahou, čili podstatou myslícího bytí, je skutečně myšlení, zformuloval již v Rozpravě

o metodě. S druhé strany, k námitkám Hobbese byl ústupnějším a když anglický obhájce zdravého rozumu útočil proti závěrům Meditací, tvrdě, že rozumování: "myslím, tedy jsem myšlením", je stejně nevěčné, jako: "tančím, tedy jsem tancem", Cartesius bezodkladně uvedl do pochybnosti interpretaci odpůrce, ujistil, že dokonale odlišuje věc myslící od aktu myšlení a zároveň akceptoval rozlišení mezi subjektem a činností, mezi rozumem a aktem poznání, mezi substancí a akcencí.

Dvoznačnost karteziánství v tomto místě zrodila dvojí kritiku, namířené proti němu. Hobbes a Gassendi se nedomáhali toho, aby cogito zůstalo čistým aktem, když mu vyčítali bezdůvodnou substancializaci čistého aktu, nýbrž naopak, aby cogito předpokládalo subjekt jako věc konstituovanou v bytí. Vytýkali mu, jinak řečeno, že subjekt odvozený z aktu (a výlučně tímto aktem určený) není subjektem autentickým v jejich pojetí, to znamená není p ř e d m ě t e m (duší nebo tělem), není věcí a tak neprávem si přivlastňuje jakékoliv věčné opodstatnění. Kritika neměřila tedy proti zvěčnění aktu, nýbrž, naopak, proti aktualizaci věci: hledisko substance zdálo se být tak přirozeným a tak odolným proti vší kritice, že subjekt, zkonstituovaný dříve jako akt sebevědomí, jako v první osobě vyjádřená aktivita, musel být považován pro jisté navyklé každodenní představy za spekulativní fikci. Opačná kritika, kterou podnikli fenomenologové o tři staletí později, rovněž vyčítá Cartesiovi neoprávněnost onoho přechodu od cogito k res cogitans, od aktu sebevědomí k věci, avšak intence výtky je celkem jiná: právě zpředmětnění vědomí, jeho zvěčnění, zdá se být nepřijatelným; v obou případech uvažování podle schematu: "myslím, tedy jsem věcí myslící", zůstává uvedené v pochybnost, v prvním případě proto, že "věc myslící", takto zkonstituovaná, není skutečnou věcí, nýbrž jen pouhým aktem myšlení, v druhém případě, naopak, proto, že cogito zvěčněné není cogito pravé a ztrácí svůj prvotní význam, určený snahou porozumět subjektivnosti bez předpokládání substance. Hobbes zastává názor, že činnost myšlení předpokládá věc myslící - totiž organismus lidský - popis této činnosti nemůže tedy tvořit výlučnou charakteristiku věci; pro Husserla subjektivnost nám není dána jako jedna z věcí, ani se nedá zredukovat na chování určitého objektu, popisovaného z vnějšku.

Teprve v našem století jsme si zřetelně uvědomili otázku, kterou si nepostavil tak zřetelně Cartesius, a na kterou se mimoto snažíme najít odpověď v jeho textech: je to otázka o možnosti redukce subjektu na jistý druh předmětu nebo otázka totální heterogeničnosti světa subjektivního a světa věcí, tedy rovněž heterogeničnosti cogito a res cogitans. Dá se subjekt popsat z vnějšku způsobem dostačujícím a takovým, který chápe jeho svéráznost jako subjektu skutečného? Může být cogito karteziánské jen, jak píše Gentile, zformulované v první osobě jednotného čísla, či se dá také přeformulovat na filosofický rovnocenný vnější popis ("Jan myslí, tedy Jan existuje")?

Tím, že odhalil iluzornost onoho tajemství, které světu měl vnutit, po-

dle jeho názoru, scholastický jazyk, Cartesius nám dovolil - aspoň jak si to dnes představujeme - dotknout se tajemství nesrovnatelně více znepokojujícího, tajemství světa subjektivního, světa, který se konstituuje jen tím, že je prožíván. Kategorie tradiční metafyziky ukázaly se pavučinou, kterou bylo snadno sfouknout ze světa, avšak jedině proto, aby bylo možno uvidět za ní vpravdě uzavřenou zeď: tato zeď ostatně zůstala nepostřehnutá ani samotným Cartesiem, oslepeným vlastními objevy. Čím více se znásobovaly recepce karteziánské myšlenky, tím více se odhalovala jedovatá dvojznačnost otázky, kterou postavila: jestliže fragmenty našeho světa nemají žádnou skrytou podstatu za přístupnými nám kvalitami, jestliže není rozdílu mezi podstatou a jevem, nýbrž jen jedině rozdíl mezi jevem poznaným a jevem ještě nepoznaným, a jestliže jedinou kvalitou trvale odlišující člověka je jeho uvědomělá myšlenková činnost, jeho sebevědomí, může pak být lidský jednotlivce určen a chápán jinak než zevnitř, je jeho bytí identické s vědomím tohoto bytí, dá se také charakterizovat v jazyce všeobecně srozumitelném? Jestliže cogito je skutečně aktem sebevědomí (i když intencionálně pojatým, i když týkajícím se čehosi jiného, než je sám subjekt), jestliže může být vyjádřeno jen v první osobě, pak jeho universální výsada stává se příliš povážlivou. "Já jsem svým vlastním myšlením" - tato formulace může znít správně, ale nemůže být pochopena kterýmkoliv jiným jedincem; když totiž řekne: "Jan je svým vlastním myšlením", jeho slova mají smysl zcela odlišný, nejsou již expresí sebevědomí, nýbrž vnějším popisem metafysickým. Jak tedy by mohla jakákoliv v ě d a o člověku, a tím více, jak očekával Cartesius, kompletní rekonstrukce světa, spočívat na tomto základě, jestliže se v pojetí vědy předpokládá komunikovatelnost, schopnost mnoha lidí jednotně chápat její obsahy? Jestliže myšlenka obsažená v cogito karteziánském se nedá přeložit jiným jednotlivcům lidským, jestliže je jen intuicí vlastního trvání, kterou by každý musel reprodukovat nanejvýše ve vlastním vědomí, cogito bylo by jistě pokusem o formuli určitého radikálně subjektivistického personalismu, avšak nikdy by se nemohlo proměnit v antropologii, tj. ve vědu, kterou by bylo možno zevšeobecňovat. Kdyby naproti tomu cogito bylo jen, dalo by se říci, slovním klopýtnutím či nezručností, kdyby si Cartesius chtěl prostě uvědomit cestu, kterou sám prošel, avšak výsledky těch pátrání by považoval za vyjádřitelné ve všeobecném jazyce, kdyby tedy bylo možné jeho chápání přetvořit, bez deformací, v poučku: "Jan myslí, tedy Jan existuje", pak by bylo antropologii karteziánskou jako obecnou vědu možné si myslit, avšak byla by vědou překvapivě podivnou a zcela groteskní. Je totiž obtížné si ukázat, jakým způsobem bychom se mohli ujistit o myšlení druhé osoby, nemajíce ještě jistoty o jejím bytí. Předem se přece ví, že není možno připisovat podobný úmysl Cartesiovi. Jisté je snad jen toto: Cartesius započal od rekonstrukce sebe sama jako čistého aktu sebevědomí, a tedy určil se jako identitu s vlastním sebevědomím, dále pak, aby mohl svému objevu dát výměry universální, proměnil se ve v ě c m y s l í c í a celý zbytek světa lidského, který nemohl však zkonstituovat vnitřně, zkonstituoval ve skutečnosti jako věci, totiž jako duše beztělesné, které mohou být popisované skutečně v antropologické reflexi, mohou být před-

mětem vědecky zamýšlené psychologie a fysiologie a zcela se dají prostorově lokalizovat. Nekonečný hiatus, který tím způsobem vznikl mezi cogito a celým zbytkem oné konstrukce anebo konstrukcí vůbec - protože cogito v žádné míře do žádného "systému" patřit nemohlo - zůstal utajen v doktríně, a jen nejasně odhalen prvními kritiky a dost pozdě odkryt jako stydlivá invalidita - ovšem nikterak karteziánství, nýbrž vši filosofické reflexe, která se snaží svět subjektivní a svět věcí zintegrovat v jednolitěm obrazu, a začínajíc od kteréhokoliv z těchto světů, nikdy v konečném výsledku k druhému ze světů nedochází a k němu neproniká.

Opusťme však Cartesia. Byl jen iniciátorem jisté situace nejasné, avšak nejasnost tato, v jeho myšlence, byla prostě nejasností, přehlédnutím, které si neuvědomoval zřetelně; nejasnost naše, která se váže s touto otázkou, je zcela odlišná, protože nespočívá v tom, že si neuvědomujeme obtížnost, nýbrž v tom, že ji pociťujeme ve filosofickém myšlení; je to tedy nejasnost ne jakákoliv, nýbrž nejasnost patetická a zároveň poněkud odpuzující, protože je rovněž výrazně zpřítomněná, možno dokonce - jak soudí někteří - příliš zřetelně.

Popsaná obtíž je totiž ozlovou obtíží všeho myšlení "personalistického" nebo, obecněji, vši reflexe v pojetí osobnosti; v utajené podobě jsou v ní obsaženy ne jen obtíže epistemologické nebo metafysické, soustředěné kolem tohoto pojetí, nýbrž také konflikty doktrin a společenských programů, které se dovolávají v nějaké verzi pojetí osobnosti. (Neznamená to, samozřejmě, že by tyto skutečné konflikty měly zdroje filosofické, nýbrž jen tolik, že se dají filosoficky interpretovat redukcí na tuto těžkost základní: na těžkost jednoho jazyka, který by měl vyjádřit věc a vědomí současně.)

Personalismus subjektivistický

Filosofie existenciální, ta totiž, která se může obejít bez horizontů transcendentních a nedostatek takového horizontu považuje dokonce za konstitutivní znak vlastního obrazu světa, tato filosofie zformulovala základy personalismu právě v té verzi, ve které nesouměřitelnost obou světů se jeví nejdrastičtěji naší intuici. Těžkosti, které tato filosofie popisuje, nejsou epistemologické: nejde nikterak o tak zvaný "problém mostu" v poznávacím smyslu, tedy o způsob přechodu od vědomí věcí k afirmaci jejich reálného bytí pomocí správného usuzování. Tyto ryze karteziánské starosti neexistují vůbec v perspektivě filosofie existenciální, neexistuje taktéž hrozba epistemologického subjektivismu. Bytí světa nemůže být do té míry předmětem pochybování, aby za skandál se považovalo to, podle Heideggera, že vůbec může být formulováno jakožto problém k řešení; transcendentní existence světa je nám dána jako složka v konstituci našeho bytí a sami sebe nedovedeme určit bez onoho "bytí - v - světě", kde naše bytí a bytí světa dané jsou současně;

podobně jako vědomí v pojetí Husserla může být popsáno výlučně jako intencionálně zaujaté stanovisko ve vztahu k objektu, existence lidská, v chápání uvedeného učení, nedá se pojat jinak, než jako člen zvláštní relace, ve které se svět věcí nutně účastní. Jakékoliv "zdůvodnění" bytí světa je tedy zbytečné, a karteziánská otázka o logicky právomocném přechodu od psychického obsahu (nebo "já" empirického, anebo "já" transcendentálního) k předmětu je chybně položena, poněvadž věc je dána nevyhnutelně v témže aktu rozumní, který sám sebe usiluje pochopit. Mohli bychom říci, interpretující intence filosofie existenciální, že perspektiva solipsismu je právě tak nemožná, jak nemožné je, aby Bůh stvořil horu aniž by tvořil doliny nebo vyprodukoval díry v síru neprodukuje současně sýr.

Snadno vzniká iluze rozpornosti mezi onou vírou v "ontologický důkaz existence světa" (abychom užili formulace Sartra) a mezi přesvědčením, že existence člověka je identická s vědomím jeho existence, že je tedy afirmací určitého aktu cogito. Avšak tato iluze se rozptyluje stejně snadno, jak vzniká. Neboť okolnost, že j a s e m identický s vědomím svého bytí, totiž neznamená, že disponuji jakýmsi aktem čistého sebevědomí, vzhledem k němuž by prožívání reálného světa mohlo být považováno za druhotné, a sám tento svět - za něco, co vyžaduje zdůvodnění. Znamená to naopak, že moje existence nemůže být chápána z vnějšku, že nemohu být skutečně "vědění" kýmkoliv jiným, snad jen jako něco, čím opravdu nejsem, a tedy jako tělo nebo jako duše, nebo jako činnosti a věci, ve kterých sama sebe vyjadřuji. Avšak ani žádné věci nejsou částí mého vědomí, ani moje vědomí, a tedy moje existence, a já sám prostě nejsem žádnou z věcí, mezi nimiž se pohybuji. Jsem nepřetržitým aktem vlastního sebevědomí, který se obnovuje bez přestání a v každém bodě své existence se nachází in statu nascendi, který je tedy neustálou krizí narození. Rovněž moje minulost existuje jako fragment mé současné existence, to znamená jako složka mého aktuálního sebevědomí, a proto jen natolik "jsem byl", nakolik "jsem"; o žádné existenci není možno říci, že "byla" ve třetí osobě; proto také jen žijící má minulost, jelikož jen v jeho vědomí existuje jako minulost lidská. Zemřelí nikdy "nebyli", poněvadž jejich není; jejich zdánlivá "bylost" není lidská, nýbrž je "bylostí" věcí, patří tedy do onoho světa heterogenického, kde člověk ve vlastním smyslu je věčně nepřítomen. Když přestávám existovat, moje minulost lidská se důkladně vypařuje spolu se mnou, protože je jen neodkazatelnou vlastností mého sebevědomí; ve světě věcí zůstává obojetná stopa po bytnosti věcí, s kterou jsem byl svázán, ale již jsem nebyl, po bytnosti toho všeho, co bylo viditelné a co bylo považované za identické se mnou.

Tato okolnost způsobuje, že ačkoliv konstituují sebe v nutném vztahu ke světu, jako sebevědomí, které je samo o sobě dáno mezi věcmi, přesto moje existence se nedá určit v jazyce jinak, než jako totální negace věcí. Zakouším sebe sama jistým zvláštním způsobem, kdykoliv však usiluji vyslovit

svou zkušenost, sahám nutně po prostředcích, které nejsou mnou, nýbrž patří do světa věcného; neboť do něho patří rovněž všechny prostředky komunikace mezi lidmi. Nechci-li tedy falešně popisovat sebe sama jako jednu z věcí - což vnucuje všem popisům pozitivním povaha slovního vyjádření - mohu se určit jen jako negace, jako nedostatek, jako nicota - na způsob Boha v teologii pseudo-Dionysa. Určuji se negativně svým vztahem k věcem podobně, jako díрка v síru může být určena jen prostřednictvím síry, přestože není sírem, nýbrž jeho nedostatkem. Existence moje je proto privatio, nepřítomnost věcí, skulina vyhloubená v masě skutečnosti aktem sebevědomí a svérázně obnovující bez přestání a samočinně svou existenci, je nějakým způsobem realizací neustále uskutečňovaného zázraku autoreprodukce, jíž není schopné tělo lidské, jako jedna z věcí. Nejsem tělem, nejsem duší, všeobecně nejsem věcí, třebaže ve mně působí stálá tendence ke ztotožnění s věcmi, k zpředmětnění, k potlačení vlastní skutečnosti, to znamená k útěku od toho, čím opravdu jsem, k identifikaci s věcnými - na příklad skupinovými či společenskými - formami existence.

Z toho kořene vyrůstá personalistické myšlení v přesném slova smyslu. Základní předpoklady bývají vyjadřovány v různých variantách slovních, avšak jejich hlavní motiv se opakuje úporně; krouží vždy okolo určitého dichotomického obrazu světa: skutečnost se skládá z lidí a věcí, přesněji - ze světa subjektivního, a tedy toho, který se konstituuje v bytí jen jako svět prožívaný, a také ze světa reálných věcí, do něhož mohou náležet nejen fragmenty materie, nýbrž také nemateriální výtvořby lidské, nakolik jejich existence není nutně závislá na jejich aktuálním prožívání, a tedy zvláště svět v ý z n a m ů a významových objektů, svět vyjádřených ideí; ideje totiž a všechny objekty mající smysl, ať jsou jakkoliv odvozeny od subjektu (na příklad jsou zkrystalizovaným produktem jeho expresivních činností), vyznačují se trvalostí bytí, díky níž nevyžadují stálou konzervaci subjektu a nemusí být prožívány aktuálně. Personalismus v přesném slova smyslu je přesvědčením, že žádná složka světa subjektivního není zároveň i složkou věcí, a tedy, že obě oblasti bytí jsou dokonale nesourodé. Předpoklad tento, jak vidět, skutečně nepřipouští, bez nadužití slov, chápání světa subjektivního jako substance, neboť v substanti, která je "bytím pro sebe", to znamená jen konstituujícím se aktem vnitřní intence, je nepravděpodobné provést odlišení mezi substrátem prožití a aktem prožití; jestliže víru v existenci takového substrátu, na příklad duše možno si pomyslet v nerozporném povázání se stanoviskem personalistickým, pak jen za předpokladu, že z hlediska hlavní dichotomie duše se neliší od těla a náleží též do světa věcí.

Zformulované tvrzení je postačujícím předpokladem pro několik jiných myšlenek; zvláštní konsekvencí tohoto tvrzení je téze o nevyjadřovatelné povaze osobnosti. I když všechny formy exprese jsou určitými pokusy přenést prožívanou intenci do světa věcí, protože jak činnosti expresivní tak i jejich zobjektivizované produkty dějí se nebo trvají ve sféře předmětů, a

i když tyto formy exprese jsou podstatné pro subjekt, který je jimi vyjadřován a jež zpětně přetváří jeho existenci, pak přece nemohou ničím jiným zpřítomnit onen subjekt jako prožívaný obsah. Jinak řečeno, určitý druh monadologie je nutnou konsekvencí základů personalismu: i když komunikace mezi lidmi může se uskutečňovat jen prostřednictvím věcí, pak samozřejmě tvrzení, že žádná složka světa subjektivního není zároveň složkou světa věcí, vede k jinému tvrzení, totiž že žádná složka jednoho světa subjektivního není zároveň složkou jiného světa subjektivního; látka, v níž by se měla uskutečňovat transmise, je dokonalým izolátorem ve vztahu k transmitovanému procesu.

Jestliže přitom přesvědčení o nevyjadřitelné povaze osobnosti bývá spojované s jiným, podle něhož osobnost člověka se vyjadřuje v každé jeho činnosti, ve všech jeho chováních a dokonce ve fyzických kvalitách, potom tato rozpornost o pomstu do nebe volající není ve skutečnosti tak strašná, jak sugerují někdy neobratné formulace. Dvě myšlenky, zdánlivě bezprostředně kontradiktorické, dají se, při určité distinkci, dovést ke shodě. Když tvrdí, že osobnost je nevyjadřitelná, personalista má na mysli jen tolik, že cizí osobnost nemůže mi být dána v takové zpřítomňující intuici, ve které bych si mohl její obsahy zidentifikovat s vlastními, to znamená, že nikdo v přesném smyslu, pomocí jakýchkoliv výrazových prostředků, nemůže mne učinit účastníkem své bolesti fyzické, své radosti nebo svého údivu, dokonce ani tehdy, jestli může při vhodném manipulování věcmi (slovy, gesty atd.) vyvolat ve mně nějaký analogický stav (anebo spíše analogicky vyjádřený) k stavu vlastnímu. Tedy toto tvrzení nám nepřekáží akceptovat dokonce celou psychoanalytickou teorii expresí; neodporuje totiž domněnkám, že určité, perseveračně opakující se subjektivní reakce způsobují určité trvale vracející se způsoby vnějšího chování a že se dokonce manifestují ve všech druzích chování. Neboť, a to je výhrada podstatná, heterogeničnost dvou světů, takto myšlena, nevylučuje vůbec vzájemné příčinné působení mezi nimi, předpokládá jen, že procesy, vyvolané v jednom ze světů podněty druhého, mají zcela jiný charakter; podobně bychom si mohli představit těleso, které je dokonalým izolátorem elektrického proudu, avšak pod vlivem proudu bývá uváděno do stavu mechanického chvění. Můžeme, aniž bychom si odporovali, předpokládat, že nekomunikovatelná osobnost manifestuje se přece v chování a že, navíc, tyto manifestace jsou pro ni samotnou nesmírně významné, že se vrací v jaksi zpředmětněné formě z vnějšku do světa prožívaného; celá teorie funkcí terapeutických těchto expresí je udržitelná.

Z této interpretace pak vyplývá, že z pojetí "osobnosti" jsou odstraněny všechny intelektuální obsahy, vůbec všechno myšlení diskursivní; když totiž na kterýkoliv prožitek necháváme působit verbální organizaci, přibírá tento prožitek ihned onu neosobní a věcnou podobu, kterou má každý jazykový výtvar, přechází tedy do světa věcí, a to ještě než bude vyjádřen

z vnějšku a nezávisle na tom, zda vůbec bude někdy vyjádřen. Jestliže se osobnost ztotožňuje s proudem aktuálního prožívání, pak nemůže obsahovat v sobě výtvořiny diskursivního rozumu, protože významové obsahy v slovní podobě mohou být překazovány a mohou se stát zcela nezávislými na faktu jejich prožívání subjektem. Mimointelektuální motivace myšlení, intence "zaujetí", mlhavá aura asociační, doprovázející myšlenky, pole afektivních podnícení okolo nich vytvořených, konečně sám fakt, že jsou prožívány - všechno to náleží ke světu subjektivnímu, avšak nenáleží k němu jejich komunikovatelný obsah. Osobnost je tedy skutečností celkem neintelektuální, pre-predikativní, a komunikace slovních obsahů nemůže být považována za vztah osobní mezi lidmi; to, co je obzvlášť svérázné pro lidský způsob prožívání světa, možnost provádět násilí na vlastních prožitcích a vtiskovat je do forem artikulovaných, všechno to zůstává odkázáno do světa zpředmětněného; prvotní dualismus myšlení personalistického staví všechnu produkci intelektuální na tu stranu dichotomie, kde leží kameny, písek a voda mořská, a staví ji proti světu lidskému.

Takovým způsobem jsme se okružní cestou vrátili k ideji t a j e m - s t v í, jehož překonání stanovilo výchozí bod myšlení personalistického. Dialektická past se však uzavírala v samotném výchozím bodě. Jestliže chtějí uniknout tajemství substance, konstituujeme osobnost jako akt sebevědomí, jestliže tedy akceptujeme zdánlivě nevinný fenomenalismus psychologický, další výsledky jsou jaksi automatické: subjektivní svět jevový právě proto, že je nekonstituovatelný jako věc, jeví se jako svět výjimečný, exkluzivně vyhrazený pro sebe sama, a tak tedy tajemství, odstraněno spolu se substancí, vrací se ihned jako fenomen a na místo záhadné rozdílnosti mezi věcí a kvalitou dostáváme rozdílnost věcí a prožitků neméně plnou starosti. V důsledku toho musíme skončit banální informací, která nás učí, že bezprostřední zkušenost se nedá zpřístupnit druhému člověku tímto způsobem, jakým mu můžeme odevzdat vlastněnou věc.

Osobnost jako konstrukce všedního života

Kdyby však personalismus se omezoval na tuto informaci a zůstával na tom, že by celek nepřeložitelné subjektivní zkušenosti nazýval osobností, nebyl by ničím více než propozicí používání určitého slova pro označení určité, odjinud známé situace. Avšak tato doktrína, jak známo, má aspirace nesrovnatelně rozsáhlejší, chce být programem života a projektem organizace společnosti, snaží se být ideologií, konstitucí světa hodnot, zorganizovaného na základě určitého pojetí osobnosti. Chce být zvláště protestem proti zpředmětnění osobnosti, proti podmínkám skupinového života, které spoutávají osobní život, proti anonymitě vztahů mezilidských, proti nátlaku neosobního světa, který podle svého vzoru modeluje osobnost a tlumí její autentickou expresi.

A jestliže již personalismus skutečně vyzvedá tyto neurotické problémy současného světa, jestliže znásobuje znepokojující pozorování o degradaci osobnosti v podmínkách "masové společnosti", a jestliže tato pozorování jsou často vydařená, pak je třeba si povšimnout, že děje se tak ne díky vzpomínané již konstrukci pojetí osobnosti, nýbrž celkem na vzdor této konstrukci. Protože není obtížné si uvědomit, že pojetí nekomunikovatelného ego a popis lidské existence jako identické s vědomím existence nejen se nedá použít jako nástroj k formulování společenských projektů, nýbrž takové projekty zcela znemožňuje. Program obrany takto pojeté osobnosti jakýmkoliv institucemi skupinového života je v samém jádře úplně beznadějný. Z hlediska základní dichotomie vědomí a věci, z hlediska osobnosti nevyjadřitelné, osobnosti - tajemství, v š e c h n y mezilidské vztahy náleží ke zpředmětněnému světu, náleží k němu všechna exprese a také jazyk lidský a všechny jiné prostředky komunikace. Pro personalismus musí být tedy radikální svět věcí věčně nepřemostitelným, je strukturně neschopným toho, aby podlehl proměnám v duchu "osobním". Žádné reformy skupinového života nemohou mu dát osobní kolorit, protože život skupinový jako takový, ne zase tak či onak zdegenerovaný, je z jiného světa. Podobně jako deistický Bůh ukazuje se člověku jen v nebožské podobě, jen v rouchu úplně znaturalisovaném, jen jako svět, jako příroda, jako zákon - nikdy jako opravdový Bůh, tak také osobnost, která je in fonte nevyjadřitelným tajemstvím, objevuje se výlučně jako složka světa, který je jejím protikladem, jako věc nebo věčný proces, jako antiosoba. Tak jako v deistickém obrazu světa naše znalost o existenci Boha ztrácí jakýkoliv praktický význam, a ve světě reálném naše všechny zákroky počítají výlučně s vlastnostmi tohoto světa, podobně i personalistická konstrukce mimo holé informace o faktu existence osobnosti nemůže nám poskytnout návody k praktickému využití této informace, anebo to dělá jen z nedůslednosti. Personalismus vnitřně spojitý nemůže být heslem ani společenským programem, poněvadž skutečnost osobní, kterou míní bránit před zpředmětněním, zůstává stejně cizí vůči všemu světu věcí, jakkoliv zorganizovanému; není známo rovněž, v čem by měl spočívat vývoj osobnosti, který by byl něčím jiným než vývojem prostředků její exprese, když by to již netvořilo část světa osobního. Vnitřně spojitý personalismus může nabýt jen podobu absolutního egoismu Maxe Stirnera a skutečně Jediný a jeho vlastnost je možná nejvíce koherentní formulí základů personalismu: víra v absolutní nesouměřitelnost a nemožnost společného vyjádření osobního sebevědomí a celého zbytku světa, v neredukovatelnost totální ego vede k přesvědčení, že jednotlivec ("Jediný") podléhá znevolnění ve všech formách skupinového života bez rozdílu. Bůh, náboženství, jakékoliv morální zásady, idea povinnosti a odpovědnosti, společnost, stát, lidstvo, národ, "Člověk", dobro, jazyk, rozum, pravda, věda - vůbec všechno, co v nej-různějších filosofických nebo náboženských, nebo politických doktrínách křesťanských, liberálních či socialistických bývá pojímáno jako hodnota, a není exkluzivní součástí sebevědomí a je bez tohoto sebevědomí myslitelné, všechno toto zůstává ablativo vytlačeno do světa věcí, který neustále usiluje

násilím vnutit svou svrchovanost soběstačnému jednotlivci. "Jediný" nemůže uznat nic, co by ho zvnějšku zavazovalo jakýmkoliv způsobem, každý postižitelný produkt lidské kultury představuje se mu jako antagonist, nakolik žádá pro sebe uznání z jakýchkoliv jiných důvodů, a ne zase proto, že "Jediný" může z něho získat pro sebe užitek a znásobit vlastní energii. Nátlak logických pravidel v myšlení musí jednatlivec pociťovat jako násilí stejně nesnesitelné a uskutečňované na jeho výjimečnosti, jako přinucení jakéhokoliv "obecného dobra", zákona, disciplíny či morálnosti. Emancipace jednotlivce nemůže se tedy uskutečnit prostřednictvím reforem společenských institucí; jednatlivec emancipuje se sám v aktu sebevědomí, ve kterém afirmuje své ego jako výjimečnou hodnotu, avšak tento akt se může uskutečnit v libovolných podmínkách vnějších. V chování může jednatlivec vyjádřit svou emancipaci jen tím způsobem, že ostentativně projeví svou nezávislost na přinucení, plynoucím z obecných zásad; ztělesněním "Jediného" je, jak známo, Dostojevského Raskolnikov.

Max Stirner nejen poprvé zformuloval proti universálním konstrukcím metafysickým, proti suverenitě hegelovského rozumu, proti křesťanskému Bohu, liberálnímu egalitarismu a proti socialistickým představám o společnosti včetně heslo absolutní suverenity ego; dovedl také svou zásadu s obdivuhodnou neústupností do konečných důsledků a tím demonstroval, v rozvinuté akci, náказu absurdity, která tkví v samém základě myšlenky personalismu pojeté jako program lidské emancipace. A tak tento program, jestliže se nedovede zbavit radikálního stavění dvou heterogenických světů do protikladu, přetváří se snadno v neplodný monolog každého jednotlivce zvlášť; jestliže o samotném prvotním zjištění - nepřekazatelnosti zkušenosti jako opravdové zkušenosti - ať je jakkoliv triviální, o jeho správnosti je jistě těžko zapochybovat, pak i tak pokusy založit na něm perspektivy emancipace člověka končí se neodvratnou porážkou. Je to ostatně konstrukce nejen chimérická, ale i riskantní, když sugeruje totiž, že osobnost v tomto pojetí je hodnotou výjimečnou a sugeruje zároveň, že realizace této hodnoty je prakticky proveditelná v libovolných podmínkách, pak tato konstrukce způsobuje, že jakákoliv změna těchto podmínek má velmi nepatrnou nebo vůbec nulovou přednost z hlediska věci hlavní. Jinými slovy, problémy osobnosti, která je v základě nedefinovatelná a netvoří nikdy žádnou sumu s jinou osobností, protože nemá s ní ani společnou míru, tyto problémy jsou rovněž zásadně neřešitelné pomocí jakýchkoliv vnějších manipulací. Neznamená to však - třeba zdůraznit tuto výhradu - že jsou nutně vymyšlené nebo bez významu. Nejsme nikdy oprávněni usuzovat, že obsahy neodkazatelné jsou fikcí z toho důvodu, že jejich existence nemůže mít vliv na žádná řešení otázek skupinového života. Naproti tomu máme právo usuzovat, že existence těch obsahů nemůže být základem žádných nároků společenské povahy.

Naše kritika je však příliš snadná. Když říkáme, že personalismus, důsledně si uvědomující vlastní základy, nemůže být ani základem společenského programu, ani dokonce základem společenské kritiky, musíme vědět o tom, že jeho průvodní idea opravdu jen zřídka bývá dovedena do absurdních extrémů, jako v případě Maxe Stirnera, a že je v ní uzavřená intence, jejíž nedbání pod záminkou její neshody s prvotní dichotomií, by bylo příliš výhodné. Tato intence spočívá v odlišení osobní skutečnosti od skutečnosti neosobní ve světě dostupném pro nás zvnějšku, a tedy od toho světa, který se zřetelem k prvotní dichotomií měl by být vcelku považován za zpředmětněný produkt. Toto odlišení není zcela neplodné ani cizí zkušenostem každodenního života, ani hodné toho, aby je stvrdil zdravý smích.

Toto odlišení se opírá o všední pozorování. Když kupuji jízdenku v autobuse, když přijímám dopisy od poštáka, když jedu vlakem, když vyřizuji záležitost v úřadě, je mi úplně lhostejné, kdo totiž mi podává jízdenku, přináší dopis, vede vlak nebo vyřizuje mou věc, jen když tyto činnosti probíhají správně. Každý z těchto lidí může být, z hlediska mých očekávání, vyměněn za kohokoliv jiného, jen když správnost činnosti zůstane táž. Každý z těchto lidí je pro mne, se zřetelem na naše vztahy, zredukován na svou činnost a je dokonale vyměnitelný, podobně jako já sám jsem pro každého z nich dokonale vyměnitelným za kohokoliv jiného, jsem jen určitou činností nebo věcí - sumou peněz, číslem bydliště, navyklym gestem. Vztahy, v nichž jsou lidé zastupovatelní, nazýváme neosobní a je jasné, že obrovská část naší účasti v skupinovém životě se skládá z takových vztahů. Vztahy osobní jsou ty, v nichž jednotlivci vystupují vůči sobě jako nezastupovatelní, a tedy výjimeční; průvodčí autobusu, který může být v mém životě zastoupen - spíše s výhodou než škodou - automatem, průvodčí, který je v tom vztahu vyměnitelný beze zbytku, je nezastupovatelný, to znamená je osobou pro všechny ty, kteří ho milují, nebo nenávidí, nebo přátelí se s ním atd. Vztahy lásky, nenávisti, přátelství, vztahy afektivní, vztahy péče o někoho nebo hrdosti na někoho, vztahy založené na fascinaci, na tužbách - všechno to, doslova, co se obvykle nazývá existenciálními složkami života, všechno to se zakládá na prožitcích, že druhý člověk nemůže být nikým na světě zastoupen. Nezastupitelnost pro někoho je jedinou snad možnou charakteristikou osobních vztahů v jejich opozici vůči vztahům zpředmětněným a anonymním. Je to rovněž jediný možný základ pro operační definici osobnosti (nakolik odlišujeme toto slovo od individuality): osobnost je totiž zrelativisována, je určována jistým druhem vztahů mezi lidmi, ve kterých vystupuje, její existence je druhotná vůči určitým vztahům lidským, vytváří se teprve prostřednictvím zvláštní formy napětí, jehož je jedním pólem. Osobností se zřetelem na určité vztahy mezi lidmi budeme tedy nazývat člověka, který je v těchto vztacích jinými lidmi považován za nevyměnitelného s kýmkoliv jiným. Nejintenzivnější realizace osobnosti je jistě negativní; jsou to všechny formy nepřítomnosti: smrt,

separace, nevyplněné tužby. Je zbytečné dodávat, že osobnost se nevymezuje tímto způsobem, nevyjadřitelnou subjektivností; naopak, osobnost konstituuje se v různých formách své exprese, i když můžeme, chceme-li připustit, že neopakovatelná svéráznost této exprese má vnitřní zdroje, které nemohou nám být bezprostředně zpřístupněné. Nepředpokládáme rovněž, že osobní vztahy jsou hermeticky uzavřené proti všem pokusům diskursivního popisu; soudíme spíše, že je to prostě situace bergsonovská: nemůžeme zdefinovat, v čem po každé spočívá nezastupitelnost daného člověka v daných podmínkách, protože to bychom mohli udělat jediné vypočítáváním jeho různých znaků, které jako soubor znaků mohly by se opakovat bez obtíže právě u jiného jedince, a tedy byly by vskutku vyměnitelné; naproti tomu můžeme pomocí různých názorných představ, jak se to každodenně praktikuje v literatuře, podnítit něčí intuici tak, aby jednotlivé pohledy byly sceleny v jednolitou visí konkrétnosti, která jako konkrétnost nedá se však vyčerpávajícím způsobem zreprodukovat pomocí verbálních prostředků.

Tedy hlavní intence určité části personalistické literatury v takové versi, již je cizí tendence k solipsismu, je tato: není možno snít o tom, že celek vztahů mezi lidmi může se přetvořit ve vztahy osobní takto myšlené; značné oblasti našeho života se musí realizovat v anonymních svazcích, ve kterých lidé vystupují jen jako nositelé určitých hodnot vyměnitelných, jako vykonavatelé určitých funkcí nebo jako representanti určitých institucí, v nichž tedy můj vztah ke druhému člověku není vztahem osob, nýbrž je jen zprostředkován institucemi a spočívá ve střetnutí, analogickém s aktem obchodní směny, kde Petr a Pavel vystupují vůči sobě jen jako uživatelé abstraktních směnných hodnot. Naopak, na druhé straně, vztahy osobní, vztahy, kde Petr se nedá pro Pavla vyměnit za Jana, ani Pavel pro Petra za Michala, tyto vztahy jsou podstatnou hodnotou života, která nevyžaduje ospravedlnování žádnými hodnotami vyššími a která způsobuje, že já sám o sobě mohu existovat jako skutečná osobnost. Právě tím, že žiji ve světě úplně zvěcněném, nejsem opravdu schopen udržovat ono vnitřní sebevědomí, které způsobuje, že sám sebe považuji za osobu, nýbrž ve vlastním pocíťování začínám chápat sám sebe jako vyměnitelný exemplář, a vlastní život - jako funkci vykonávanou. A tak tedy ona osobnost zevnitř rozuměná a zevnitř věděná správně existuje jen tehdy, když ji inspiruje osobní kontakt s jinými a krutě se podvádí, když počítá se svou nedotknutelností, autarkní suverenitou a necitlivostí ve vztahu k vnějšímu okolí. Můj vlastní život je pro mne nezastupitelnou hodnotou jen tehdy, když mám okolo sebe lidi, jejichž existenci považuji za nezastupitelnou. Osobní život, jinak řečeno, je vždy soužitím s jinými, a dokonce vnitřní soustředění nebo realizace, vyžadující izolaci, jsou autentické a jsou tvůrčí jen tehdy, když jsou fragmenty onoho soužití, podobně jako pauza v hudební skladbě má smysl nikoliv sama pro sebe, nýbrž jen jako ohnisko klidu, integrované do toku znění.

Takto pojatá idea personalismu je prostě popisem neklidu vůči všem tendencím skupinového života, kde osobní svazky mezi lidmi ukazují na tendenci k zániku a kde část vztahů, založených na funkcionální zásadě je v takové převaze, že osobní pouta ve veřejném mínění začínají nabírat podobu vyvolávajícího smích reliktu, anachronického sentimentalismu, podivínství, extravagance, hanblivé nemoci. Banalisace a ritualisace života každodennosti, chápání jiných lidí jako ztělesnění neosobních hodnot - všechno toto jsou jevy zcela nemystické, nýbrž známé z běžných zkušeností a jistě možno je též popsat jazykem empirické sociologie. Otázky související s procesy osobní degradace, nejsou totiž také vymyšlené a při podobném chápání osobnosti můžeme soudit, že "depersonalisace", či též "zvěčnění" člověka má svou společenskou genesi, dostupnou racionální analýze; že tedy můžeme se pozastavovat nad tím, které podmínky skupinového života jsou zvláště příznivé pro zánik osobních svazků mezi lidmi a redukuje je, při vzájemném pohledu na sebe, na abstraktní kvality věcí.

Idea osobnosti u Karla Marxe

Tímto způsobem jsme se ocitli v samém srdci filosofického myšlení Karla Marxe. Když se v Kritice Hegelovy filosofie práva staví proti hegelovské redukci lidských jednotlivců na predikáty obecného rozumu, když v Ekonomicko-filosofických rukopisech dokazuje degradaci osobnosti v důsledku odcizení práce, když v příspěvku K židovské otázce vymezuje emancipaci jako opětovné pohlcení abstraktního občana státu skutečným lidským individuem, když se ve Svaté rodině vysmívá pokusům o personifikaci historie, když v Německé ideologii analyzuje přetváření osobních vztahů ve vztahy věčné, když proti stirnerovské proposici emancipace jednotlivce prostřednictvím fixní nezávislosti na jiných staví emancipaci, chápanou jako zrušení nadvlády náhody nad individualitou - ve všech těchto důkazech jeho myšlenka se koncentruje na jediném úkole: objevit ničivý nátlak svrchovanosti věcí nad člověkem a odhalit ve společenských vztazích destruktivní síly, nivelisující individuum k úloze substrátu abstraktních hodnot. Běžný klam, že Marx chápe lidské jednotlivce jako prosté exempláře společenských tříd, že proponuje "návrat člověka k druhové podstatě" představuje si jednotlivce jako redukované na úroveň kolektivní "společenské přirozenosti" a zidentifikované v uniformované kultuře, vyplývá částečně z toho, že se nedostatečně obrací pozornost na důležité odlišení v myšlení Marxově, a to odlišení osobnosti od nahodilosti života. "Hegel chápe státní funkce a sféry působnosti abstraktně pro sebe a zvláštní individualitu pokládá za jejich protiklad; ale zapomíná, že zvláštní individualita je lidská individualita a že státní funkce a sféry působnosti jsou lidské funkce; zapomíná, že podstatou "zvláštní osobnosti" nejsou její vousy, její krev, její abstraktní fysis, nýbrž její sociální kvalita, a že státní funkce

atd. nejsou nic jiného než způsoby jsoucna a působení sociálních kvalit člověka".¹⁾ "Existence predikátu je subjekt: tedy subjekt je existence subjektivity atd. Hegel zesamostatňuje predikáty, objekty, ale zesamostatňuje je odděleně od jejich skutečné samostatnosti, od jejich subjektu. Potom se skutečný subjekt objevuje jako výsledek, zatímco se vlastně mělo vycházet ze skutečného subjektu a měla se zkoumat jeho objektivace. Skutečným subjektem se tedy u Hegela stává mystická substance, kdežto reálný subjekt se objevuje jako něco jiného, jako moment mystické substance"²⁾. "Hegel vychází ze státu a dělá z člověka zesubjektivněný stát; demokracie vychází z člověka a dělá ze státu zobjektivněného člověka"³⁾. "Ve skutečnosti abstraktní osoba teprve v morální osobě, společnosti, rodině atd. dovedla svou osobnost k pravdivé existenci(...) Proto místo aby byl stát vyvozován jako nejvyšší skutečnost osoby, jako nejvyšší sociální skutečnost člověka, je odvozován jednotlivý empirický člověk, empirická osoba, jako nejvyšší skutečnost státu"⁴⁾. "Místo aby se subjekty v "obecné záležitosti" zpředměťovaly, stává se podle Hegela "obecná záležitost" subjektem. Subjekty nepotřebují "obecnou záležitost", nýbrž "obecná záležitost" potřebuje subjekty ke své formální existenci. Je záležitostí "obecné záležitosti", aby existovala také jako subjekt"⁵⁾.

Mnohokrát opakována, naléhavě se v raných pracích Marxových vracející vise současného světa zdůrazňuje zároveň u Marxe jako jeho hlavní zvláštnost podíl člověka na dvě odlišné sféry: v občanské společnosti, to znamená v spleťtém množství soukromých zájmů, jednotlivec žije reálným životem, avšak egoistickým, naturálním způsobem staví se proti všem pozůstalým jednotlivcům, kteří vystupují vůči němu jako síly antagonistické; naopak jeho společenství s jinými se realizuje v nebi abstraktního státu, který dává jednotlivci pocity kolektivního života, avšak organizuje tento život v ilusorní podobě, nezávisle na empirických potřebách lidské konkrétnosti. Tyto dvě oblasti, postavené proti sobě, usilují o své zkonstituování na úrovni absolutních hodnot; v důsledku toho měšťanské myšlení osciluje mezi afirmací totálního egoismu jednotlivce, v svých představách soběstačného, a mezi afirmací abstraktního ducha státu, který se vydává za skutečného tvůrce empirických jednotlivců. První iluze má své místo v myšlení Stirnerově a Německá ideologie usiluje se s ní skutečně vypořádat; druhá je dílem Hegelovým a dříve ještě v Kritice Hegelovy filosofie práva je Marxem kritisována. Úkol lidské emancipace spočívá ve zrušení tohoto protikladu dvou zautonomisovaných oblastí života:

"Teprve až skutečný individuální člověk znovu do sebe pojme abstraktní občana státu a stane se jakožto individuální člověk ve svém empirickém životě, ve své individuální práci, ve svých individuálních poměrech druhou bytostí,

1) K.Marx, Ke Kritice Hegelovy filosofie práva, Spisy 1, str. 246.

2) Tamtéž, str. 248.

3) Tamtéž, str. 255.

4) Tamtéž, str. 264-265.

5) Tamtéž, str. 288.

teprve až člověk pozná a zorganizuje své "vlastní síly" jako společenské síly a nebude už tedy společenskou sílu od sebe oddělovat jako politickou sílu, teprve potom bude provedena lidská emancipace"⁶⁾. Sociální revoluce stojí na stanovisku celku proto, poněvadž - i kdyby se omezovala jen na jediný tovární obvod - je to protest proti odlidštěnému životu, poněvadž vychází ze stanoviska jednotlivého skutečného individua, poněvadž pospolitost, proti jejímuž odtržení od sebe se individuum bouří, je pravá pospolitost člověka, je to lidská podstata"⁷⁾.

Je tedy jasné, že "návrat k druhové podstatě" neznamená v Marxově pojetí nivelisaci osobnosti na úroveň neosobních a zhomogenisovaných forem kolektivního života, nýbrž naopak, Marx chce zformulovat základy takových společenských podmínek, ve kterých kolektivní život nebude neustále redukovat osobnost na úroveň čistě zvířecích forem chování. Když mluví o odcizení práce ve vztahu k pracujícím, Marx zvláště zkoumá situaci, ve které práce, a tedy činnost svérázně lidská, je považována jednotlivcem za prostředek materiálního trvání, a tedy jako proces celkem nezávislý na osobní charakteristice jednotlivce; v důsledku "se dělník cítí při sobě teprve vně práce, a v práci se cítí vně sebe (...) člověk (dělník) si připadá svobodně činný už jen ve svých zvířecích funkcích, v jídle, pití a plození, nanejvýš ještě v bydlení, strojení atd., a ve všech lidských funkcích se cítí už jen jako zvíře"⁸⁾. Pro Marxe zpředmětnění individuality uskutečňuje se především ve formě zboží, ve které se přeměňuje pracovní síla: to, co je osobním vlastnictvím člověka, jeho úsilí, jeho svaly a mozek, jeho myšlení přetváří se ve věc, podléhající zákonu hodnoty na stejné úrovni s jiným libovolným zbožím. A naopak zase, síla neosobního nositele směnné hodnoty, síla peněz vytváří právě pseudoosobnosti. Marx vyjadřuje tento problém v komentáři ke zlomku Shakespearova Timon Athénský: "Jak velká je síla peněz, tak velká je má síla. Vlastnosti peněz jsou mé vlastnosti a bytostné síly - patří mně, majiteli peněz. To, co jsem a co dokážu, není tedy ani dost málo určováno mou individualitou. Jsem ošklivý, ale mohu si koupit nejkrásnější ženu. Nejsem tedy ošklivý, neboť účinek ošklivosti, její odstrašující síla je zničena penězi. Jsem chromý - pokud jde o mou individualitu - ale peníze mi opatří čtyřladvacet nohou; nejsem špatný, nečestný, nesvědomitý, duchaprázdný člověk, ale peníze jsou v účtě, tedy i jejich majitel"⁹⁾.

Tak tedy se degradace osobnosti realizuje jak pokud jde o prodávajícího pracovní sílu, tak i pokud jde o kupujícího. První je redukován na výkon fyzické činnosti, a osobnost pociťuje jediné ve svých zvířecích projevech; druhý realizuje svou osobnost zdánlivě, tím, že disponuje abstraktní masou

6) K. Marx, K židovské otázce, Spisy 1, str. 393.

7) K. Marx, Kritické poznámky k "Prusovu" článku, Spisy 1, str. 430-431.

8) K. Marx, Ekonomicko-filosofické rukopisy z r. 1844, Praha 1961, SNPL, str. 66.

9) Tamtéž, str. 126.

směnné hodnoty, může libovolně koupené hodnoty vydávat za hodnoty vlastní. Zvěcnění osobního života, které vzniklo jako výsledek odcizení práce na obou zmíněných protikladných stránkách, toto zpředmětnění vytváří spolu situaci, v níž osobnost může se realizovat jen zdánlivě: jako zvíře nebo jako věc oblečená do lidského kostýmu. Pro Marxe však osobnost se realizuje autenticky teprve v tvoření, v procesu práce, která není obyčejným uspokojením fyzické potřeby. Protože "člověk produkuje i bez fyzické potřeby, ba produkuje doopravdy teprve tehdy, když na ní není závislý"¹⁰⁾. Dohoda mezi "esencí" a "existencí" člověka neuskutečňuje se tedy tím, že jedna z nich se stává obětí druhé, nýbrž tím, že společenské podmínky způsobují, že exprese osobnosti nemusí se uskutečňovat v antagonistickém poměru vzhledem ke společenským potřebám.

Samozřejmě, osobnost v pojetí Marxově nerealizuje se prostřednictvím aktu sebevědomí; základní partie antistirnerovské kritiky jsou namířené proti takové interpretaci. Člověk není zkonstituován prostřednictvím cogito, nýbrž jeho osobnost se identifikuje s formami individuální exprese. "Jak individua projevují svůj život, taková jsou. To, čím jsou, spadá tedy vjedno s jejich výrobou, a to s tím, jak vyrábějí. Čím individua jsou, závisí tedy na materiálních podmínkách jejich výroby"¹¹⁾; "Vědomí (Bewusstsein) nemůže být nikdy nic jiného než vědomí bytí (bewusstes Sein), a bytí lidí je jejich skutečný životní proces"¹²⁾. Osobnost není dána člověku prvotním aktem sebevědomí ilusorně nezávislým na všech determinacích společenských, kterým jednotlivec podléhá. Osobnost stává se společenským faktem prostřednictvím mezilidské komunikace a díky tomu teprve stává se faktem sebevědomí pro sebe sama. Jazyk je jeho podmínkou ("řeč je praktické vědomí, existující i pro jiné lidi, tedy i pro mne samého teprve existující skutečné vědomí"¹³⁾). Sebevědomí je také společenským produktem, výsledkem komunikace a mimo ni se nedá opravdu zkonstruovat. To však neznamená, že osobnost jako produkt, který společnost nepřetržitě rozlišuje, a tedy jako subjekt tvůrčí, může být zredukován na úroveň převodu neosobních sil skupinového života. "Dějiny nedělají nic, nemají žádné nesmírné bohatství', neprobojovávají žádné boje! To všechno dělá, má a probojovává člověk, skutečný, živý člověk; není to tak, že by 'dějiny' používaly člověka jako prostředku k dosažení svých cílů - jako by byly nějakou zvláštní osobou - ne, dějiny nejsou ničím jiným než činností člověka, který sleduje své cíle"¹⁴⁾. Jestliže jednotlivci nacházejí se pod tlakem zvěcněných vztahů, pak celá úloha nespočívá v afirmaci tohoto nátlaku jako stálé nutnosti, nýbrž v emancipaci reálných jednotlivců od nadvlády odcizených vztahů, protože tato nadvláda vytváří jen iluze svobody jednotlivce, a to v podobě nahodilosti života. "Okolnosti jsou vytvářeny

10) K. Marx, Ekonomicko-filosofické rukopisy z r. 1844, Praha 1961, SNPL, str. 69.

11) K. Marx, B. Engels, Německá ideologie, Spisy 3, str. 35.

12) Tamtéž, str. 40.

13) Tamtéž, str. 44.

14) K. Marx, B. Engels, Svatá rodina, Spisy 2, str. 111.

lidmi, stejně jako jsou lidé vytvářeni okolnostmi¹⁵⁾. Společenský charakter individuálnosti nezakládá se na tom, že jednotlivec je beze zbytku určen vlastními vnějšími situacemi a jeho vědomí tvoří druhotný produkt těchto situací; zakládá se na tom, že podmínky, za nichž jednotlivci vstupují do vzájemných vztahů, nejsou pro samotného jednotlivce vnějšími, nýbrž si je osvojuje jako složku své individuálnosti. Tyto podmínky jsou zotročující a redukují jednotlivce na hromadný průměr, pokud se život společnosti realizuje jen ve zpředmětněných formách, a individuální život zůstává soukromou záležitostí. "Pospolitý vztah, jaký navazovala individua určité třídy a který byl podmíněn jejich společnými zájmy vůči něčemu třetímu, byl vždy společenským, k němuž tato individua náležela jen jako průměrná individua, jen pokud žila v průměrných podmínkách existence své třídy, byl to vztah, na kterém se podílela ne jako individua, nýbrž jako příslušníci třídy. Naproti tomu u společenství revolučních proletářů, kteří se ujímají kontroly nad svými existenčními podmínkami a nad existenčními podmínkami všech členů společnosti, je tomu právě naopak; na tomto společenství se individua podílejí jakožto individua"¹⁶⁾. Měšťanská společnost vede k rozdělení člověka na osobu a účastníka hromadnosti, při čemž mu vytváří ilusorní svobodu, založenou na nahodilostech podmínek života, a tedy fakticky závislou na silách zpředmětněných. Svou osobnost, a tedy nezávislost na hromadnosti, nachází jednotlivec v této situaci v bezmocném protestu, ve kterém sama sebe usiluje přivést k čistému sebevědomí, ke cogito. Vzpoura absolutního egoisty proti zotročujícím společenským vztahům je tedy buď rozpačitým pokusem narcismu, buď pokusem osobního konstituování v existujícím světě, který likvidací všech neosobních hodnot začíná se mu jevit jen jako mnohost možných realizací soukromého zájmu. Jedinečnost, výlučnost, neopakovatelnost každého lidského jedince, vzatého zvlášť právě proto, že není neopakovatelností se zřetelem na jiné jednotlivce, že usiluje o konstituci ne vztahem k lidskému světu, nýbrž jeho negací, konstituuje se dvojím způsobem: buď jako afirmace čistého a nevyjádřitelného sebevědomí (personalismus narcistický), buď jako banální ujištění, že vůbec neexistují dva identičtí jedinci (individualismus měšťanský). V souvislosti s tím si právě Marx všímá skutečnosti, že jestliže se individuálnost dovede prostě na úroveň neidentičnosti jedinců, je to individuálnost potvrzovaná čistě policejně na základě osobních dat a že tak lidským jedincům přísluší neopakovatelnost, připomínající neopakovatelnost každého zrnka písku¹⁷⁾. Naproti tomu "jedinečnost" ve smyslu originálnosti předpokládá, že činnost nesrovnatelného individua v určité oblasti se sama odlišuje od činnosti stejných individuí. Nesrovnatelnou zpěvačkou je Persianová právě proto, že je zpěvačkou a že ji srovnávají s jinými zpěvačkami"¹⁸⁾. Tak tedy tvůrčí a výjimečná osobnost, realizována ve svobodné práci jednotlivce, realizuje se podle Marxe teprve jako společenské chování, jako exprese

15) Marx, Engels, Německá ideologie, str. 52.

16) Tamtéž, str. 88.

17) Tamtéž, str. 452.

18) Tamtéž, str. 450.

vtělena do vztahů mezilidských. Komunismus není pro Marxe ani emancipací jednotlivce ze společenských pout sebevědomím, ani redukcí na takový svazek ztotožněním s prvotně danou podstatou člověka nebo prvotně danou historií; má být osvobozením od svrchovanosti věcí, která osobní aktivitu redukuje na dělbu práce. Proto zrušení dělby práce a osvojení vlastních podmínek života "všestranně se rozvíjejícími jednotlivci" považoval za skutečnou realizaci oné harmonie mezi esencí a existencí, ke které směřuje společenský vývoj¹⁹⁾.

V žádném období své tvůrčí práce Marx nepodlehli vlivům primitivního egalitarismu dřívějších komunistických ideologů, jejichž vidiny se opíraly o zkušenosti nerozvinuté manufakturní techniky. "Všestranný člověk" Marxův, a tedy člověk osvobozený od spoutávajících účinků dělby práce, měl v jeho představách realizovat svou osobnost ve všestranném tvoření, ne však svým chováním stvrzovat inerci neosobních institucí. Jistě není obtížné poukázat na utopické stránky tohoto programu, zvláště v situaci, kdy dělba práce a specializace ne jen neprojevují tendence k zániku, nýbrž upevňují svoji nadvládu v nejodmítavějších a nejimperativnějších formách. Nezáleželo nám však na tom, abychom rozvíjeli marxovskou perspektivu personalisace života tím, že bude zrušena dělba práce, nýbrž záleželo nám jen na tom, aby již u zrodu marxismu byla odhalena jeho podstatná tendence: vymezení osobnosti jako faktu společenského, společensky zkonstituovaného a společensky vyjádřeného, a dále faktu, který nespočívá v tom, že jednatel "representuje" neosobní skutečnost, nýbrž že tvoří svobodně nové hodnoty - díky svému společenskému významu, ne však díky tomu, že se zrodil a odvozuje svůj původ z vědomí.

Personalismus a individualismus měšťanský

Nezdá se, že by konečný výsledek uvedené interpretace umožňoval, v hranicích marxovského pojmového aparátu, zkonstruovat jako dvě různé skutečnosti, pojetí osobnosti a pojetí individuálnosti. Výjimečnost a neopakovatelnost jednotlivce je, jak vidět, ne jen na základě toho aparátu možno akceptovat, nýbrž také Marxem efektivně akceptována, avšak ne na zásadě nesouměrnosti a totální heterogeničnosti světa subjektivního a světa věcí, nýbrž na základě svobodně realizované koexistence a komunikace. Avšak - a to je východisko zasluhující si pozornost - nejde o opakovatelnost v banálním smyslu, o to, že každý člověk prostě v důsledku vlastní odlišné výbavy dědičné a zvláštnosti vlivu prostředí, je neopakovatelný v tom významu, že je průsečíkem mnoha determinací, které právě v takovém zřetězení nemohou se prakticky opakovat. Jestliže by tomu tak bylo, osobnost by byla úplně rozložitelná

19) Marx, Engels, Německá ideologie, str. 447-449.

na řadu svých determinací a s růstem přesnějších analýz by se rozplývala čím dále tím více, až by konečně zanikla beze zbytku v nesčetných liniích svých genetických podmínek; padla by jako oběť toho, co Meyerson nazývá epistemologickým paradoxem a co právě spočívá na postupné redukci konkrétnosti na řadu determinací a konečně na likvidaci svého předmětu poznáním. Je však vidět, že Marxovi nejde prostě o zaznamenání triviálního faktu neidentičnosti jedinců; tato neidentičnost je skutečně faktem, vždy a všude efektivně realizovaným, a jako postulát nemůže vystupovat v žádném společenském programu. Avšak pro Marxe je individuálnost čímsi, co se stává a čemu je zapotřebí zajistit podmínky uskutečnění osvobozením od zpředmětněných forem existence, a také, což je podstatné, od vnějšího nátlaku práce. Individuálnost se realizuje v svobodné práci, osvobozené od podmínek, které z ní činí jen prostředek fyzického trvání. Jedinec je svoboděn a je autentický tehdy, když jeho vlastní společenské působení není ničím vynuceným, nýbrž tehdy, když v této činnosti realizuje sebe samého; tím samým se předpokládá, že jedinec není beze zbytku produktem svých podmínek, nýbrž ve stejné míře je jejich spolutvůrcem, že tedy formování osobnosti se uskutečňuje tím, že osobnost vnucuje těmto podmínkám vlastní tvar; osobnost a její situace nejsou vzájemně redukovatelné, nýbrž stávají se permanentním dialogem mezi expresí ztvárnující podmínky a mezi podmínkami, zpětně působícími na osobnost.

Je zřejmé, že pojetí osobnosti a osobních vztahů se zde chápe jinak, než je chápe verze personalismu, předtím vyložená; tam totiž byla osobnost pojata jako člen relace osob, spočívající na vzájemné nezastupovatelnosti jednotlivců; z toho hlediska tkví zdroje zpředmětnění ne pouze v podmínkách dělby práce a ne pouze v nivelisující síle zákona hodnoty, který člověka spolu s celkem materiálních výtvarů přivádí na úroveň téhož kvantitativního měřítka; podmínky zpředmětnění mohou se totiž reprodukovat v rozličných formách společenského života, kolikrát tento život produkuje a znásobuje neosobní svazky, které jsou vcelku nezbytné, a které vždy hrozí degradací jednotlivců do nich včleněných. V rozporu s tím Marx v obrysech konstruuje model osobnosti jakož jedince svobodně tvořícího a v podmínkách, podrobujiících si autentičnost této osobnosti, vyzdvihuje podmínky společenské dělby práce jako hlavní determinující systém.

Obě tyto verze, které si vzájemně neodporují, staví se proti dvěma jiným konstrukcím, z nichž jedna, totiž personalismus subjektivistický, byla již načtrnuta. Konstruuje osobnost jako identickou se sebevědomím vlastní existence a staví ji proti celému věcnému světu beze zbytku, a tedy rovněž proti všem formám komunikace. Zpředmětnění osobnosti v tomto chápání má své zdroje výlučně ve falešných představách o světě a o sobě samém, dá se proto zrušit samotnou reformou vědomí, kterou lze provést za libovolných vnějších okolností. Pojetí autentičnosti osobnosti je v mezích této kon-

strukce záhadné; autentičnost možno chápat jednak jako akt sebevědomí, úplně vnitřní a nevyžadující žádných forem exprese - a v takovém případě program skupinového života, umožňujícího autentičnost je zbytečný a neplodný (i když autentičnost je vždy dosažitelná), jednak ji možno interpretovat právě jako nespoutanou expresi, to jest chimerické osvobození od vší společenské disciplíny. Kdykoliv mi hromadnost zabrání v realizaci nějakého rozmaru, je to násilí na mé autentičnosti. Každé pravidlo soužití a každé pravidlo myšlení, omezující mne jakýmkoliv způsobem, stává se nesnesitelnou nesvobodou; všechny mé aspirace jsou si hodnotně rovné, nesvoboda, kterou zakouším z těch důvodů, že podmínky mi nedovolují okamžitě dosáhnout vlády nad celým světem nebo okamžitě dosáhnout lásky u kterékoliv ženy, která se mi líbí, nesvoboda vznikající z nadvlády pravidel logiky nad mým myšlením - všechno to zůstává rovnocenné s nesvobodou, kterou na příklad prožívám tím, že v důsledku těžkých životních podmínek se nemohu vyučit ve vytouženém oboru nebo že trpím hladem, nebo že v důsledku bídy nemohu se vyléčit z chronické nemoci. Když všechny mé nároky, protože jsou mými, jsou stejně rovnocenné, pak pociťuji jako nesvobodu všechno to, co vůbec způsobuje, že nejsem Bohem a že svět není v mých rukou masou neomezeně tvárnou; a poněvadž vím však odjinud, že Bohem nejsem a že mé určité rozmary jsou neuskutečnitelné, proto pak se snažím maximálně adaptovat svět pro vlastní vrtochy, a vím, že takové adaptace mají meze; uspokojuji se nejtriviálnějším egoismem, ve kterém konec konců moje osobnost sama o sobě projevuje se nejautentičtěji.

Personalismus subjektivistický je pokusem vypracovat formule parazitního vědomí, které se může uplatnit v jakýchkoliv společenských podmínkách. Dokonce kdybychom žili v krutém světě renesančních utopistů, v němž se lidé musí stejným způsobem oblékat, jíst stejná jídla, myslet a taktéž stejně bydlet, kde tedy "dobro obecné" je totálně odcizeno dobru lidskému, pak i tak mohli bychom zachovat personalistické východisko a personalistickou autentičnost v integrální podobě, poněvadž v jakékoliv situaci je obojí stejně nerealisovatelné ve své expresi ale realisovatelné ve své imanentní stránce.

V protikladu k subjektivistickému personalismu čtvrtá a poslední konstrukce pojetí osobnosti - měšťanský individualismus - ne jen že nemůže abstrahovat od vnějších podmínek realizace osoby, nýbrž beze zbytku ji redukuje na tyto podmínky. Měšťanský individualismus spočívá v přesvědčení, že osobnost má automatické záruky realizace v řadě hotových věcí, mezi nimiž je možno provádět výběr. Nepřekračuje ideu pouhého rozlišení zboží, kterým může být stejně dobře cigareta, rtěnka, vázanka, náboženské vyznání, filosofické učení, alkohol, boty, politická strana, auto, druh masa, žena, literární styl a každá věc na světě. Měšťanský individualismus je vírou, že se osobní autentičnost dosahuje silou samotné situace, ve které je mi dovoleno provádět výběr mezi mnoha druhy předmětů. Je to idea usnadněného

života, kde komfort má zastupovat osobní život. Jako světový názor se neza-
kládá na tom, že člověk jest sebou samým, nýbrž na neustálém opakování, že
je třeba, aby byl sebou samým, není formou života, nýbrž formou řeči o živo-
tě; neleká se konformismu, obává se jen formule konformismu. Moje osobnost,
na základě tohoto světového názoru, uskutečňuje se tím, že si nenásilným
způsobem vybírám ten nebo onen druh cigaret, druh auta, barvu bytu, alkohol,
náboženskou a filosofickou doktrinu, politickou stranu. Snadno uvidíme, že
v tom pojetí není nivelisace osobnosti vážným problémem. Postačí, že dva
předměty jsou produkovány každý v 10 druzích, a číslo neopakovatelných kom-
binací jejich konsumentů činí 10^2 , celou stovku. Postačí, že existuje 10
předmětů, každý vyráběn v 10 druzích, a počet možných kombinací mezi jejich
konsumenty činí 10^{10} , to znamená třikrát více než současné množství lidských
jedinců žijících na světě. Nejskromnější obchodní dům může tedy volně vypro-
dukovat značně větší množství neopakovatelných individuálností, než je lid-
stvo schopné zrealisovat za své dnešní početnosti. Individualismus měšťanský
není afirmací osobnosti, nýbrž jen souhlasem k degradaci osobností tvořením
osobností zdánlivých, konstituujících se nikoliv svou tvorbou, nýbrž výběrem
hotových předmětů, někde vytvořených. Člověka lze definovat jako vlastníka
nebo uživatele určitého auta, určitého druhu cigaret, určitého vyznání a
určité politické strany. Celek světa se mi jeví jako soubor věcí, a protože
mám svobodu výběru mezi jejich rozmanitými druhy, představuji si, že jsem
osobností autentickou již faktem, že tento výběr mi zůstal ponechán. Když
vybírám věci, pociťuji iluze, že vybírám sám sebe; v jistém smyslu je tomu
tak skutečně: vybírám sám sebe jako kombinaci zboží. Filosofický nebo nábo-
ženský nebo politický názor na svět neliší se podstatně od kteréhokoliv ji-
ného objektu každodenní potřeby: i když vybírám nějakou věc již existující,
hotovou konstrukci, přivlastňuji si jistou vnější určenost, kterou užívám
stejně, jako krém na boty; neurčuji se jako filosof, jako člověk věřící,
jako člověk politický, nýbrž vyjadřuji souhlas s tím, aby někdo jiný, mnou
zvolený, mne právě jako takového určil. Přisvojuji si vlastnost věcí v ho-
tové podobě, a dělám z nich svoje vlastnosti; moje osobnost je určitou kom-
binací věcných znaků: definuji sama sebe jako toho, kdo nosí hnědou vázanku
s puntíky, užívá levandulové voňavky od firmy X a žiletek od firmy Y, jezdí
ve Fordu, miluje tmavovlásky vyšší postavy, vyznává náboženství jisté pro-
testantské sekty a hlasuje za určitou stranu, a když si to vše uvědomuje,
má blaženou satisfakci, že je skutečnou individuálností, nikoliv exemplářem
uniformovaného davu. Jest sám sebou. Měšťanský individualismus je produktem
přirozené inerce, kterou se ostatně vyznačuje každý názor na svět, pokud má
masovou podobu; je degradovaným, ochlokratickým ztělesněním velké tradice
měšťanského myšlení. Zajišťuje každému neopakovatelnou individuálnost, kte-
rou možno bez obtíží získat za peníze. Jeho přitažlivá síla je bezpříkladná.

Jestliže říkáme, že tato čistě zboží perspektiva je ilusorní náhražkou
personalistické perspektivy, pak to samozřejmě neznamená, že bychom tím po-

važovali různorodost masы zboží za věc hodnou pohrdání nebo nepodstatnou. Patří prostě do jiné sféry, do sféry komfortu a materiální životní úrovně, kterou pohrdat si zvykli ti, kteří dobro tohoto komfortu používají v přemíře. Rozmanitost světa hotových věcí je nejvíce viditelným, ačkoliv obtížně změřitelným kritériem životní úrovně a opomíjet ji s pohrdlivou grimasou z výšin autonomního duchovního světa by bylo gestem hodným přivandrovalých proroků. Naše kritika nezaměřuje se totiž proti hodnotě této oblasti, nýbrž proti mystifikujícím výhodám, které se s touto oblastí spojují. Rozmanitost hotových produktů, v nichž je nám dovoleno vybírat, je prostě formou, v níž se organisuje zpředmětněný život, určitý nutný a neodvratný životní prostor; naproti tomu není formou, v níž může být konstituován osobní život a není nástrojem vhodným k vytváření osobních svazků, nýbrž nanejvýše způsobem maskování jejich nepřítomnosti. Ostatně, dokonce v těchto věcných podobách může osobnost nacházet určité formy exprese: nic nám nepřekáží přiznat, že určité druhy hotových objektů jsou lépe přizpůsobeny než jiní k dané osobnosti, že tedy rovněž to, co je nazýváno čistě vnějším stylem osobnosti, může vyjadřovat rysy osobnosti. Iluze je jen v tom, že tento styl může vytvořit osobnost. Osobní svět musí být skutečností, existující dříve nežli druh klobouku, který nosím, jestliže chci říci, že můj klobouk je adaptován k mé osobnosti. Kdyby samotný fakt odlišnosti od jiných byl konstitutivním znakem osobnosti, anebo aspoň fakt volby rozlišujících znaků, mohl bych být potom jako osobnost zkonstituovaný dostatečně dokonce v koncentračním táboře, jen bude-li mi dovoleno vybrat si číslo, které mi potom vytetují na kůži; číslo dostatečně odlišuje každého vězně tábora od všech ostatních.

Dynamická a expresivní interpretace osobnosti

Naše závěry směřují proti neplodnosti obou forem myšlení personalistického a individualistického - proti té, která se spokojí vnějším vymezením neopakovatelného jednotlivce, jakož i proti té, která se redukuje na čistě imanentní konstituci. Z vnějšku vymezit jedince jako neopakovatelného tvora je nesmírně snadné: každý je neopakovatelnou kombinací genů, neopakovatelnou kombinací osobních dat, neopakovatelným systémem linií papilárních, neopakovatelným souborem vnějších návyků a osvojených objektů. Všechny tyto charakteristiky nemají mnoho společného s konstrukcí osobnosti, poněvadž právě sama neopakovatelnost určitého souboru znaků neobsahuje v sobě nic svérázně lidského. Dokonce ani biografie - svérázně lidský popis neopakovatelné konkrétnosti - nám nezajišťuje proniknutí do osobního světa, protože může bez obtíží identifikovat jedince v jeho jednoznačném odlišení od zbytku světa, když setrvává u bezvýznamných a povrchných poznatků, přičemž ale nevíme, které použitelné praktické kritérium by dovolilo tyto malicherné poznatky odlišit od podstatných, pro osobnost konstitutivních. Když se Sartre v Kritice dialektického rozumu pokouší o auto-repro-interpretaci existenciální filosofie a když hovoří, že se tato filosofie vyvíjela na okraji marxismu ja-

kožto marxisty opomenutá problematika osobnosti, odhodlává se k riskantnímu a fakticky neoprávněnému obratu. Jestliže totiž marxisté, jak dokazuje, rozmělnili jednotlivce v řadě determinujících podmínek a jestliže Sartre, aby zachránil tuto situaci, proponuje biografické analýzy v psychoanalytickém duchu, koncentrované hlavně kolem zkoumání rodinného prostředí, pak tato propozice nemá již nic společného s filosofií existenciální a nevychází z žádné hraniční oblasti dříve prý obsazené existencialismem, protože nebyla v dosahu marxistických zájmů. Tuto propozici možno přijmout na základě marxistického pojmového aparátu, avšak je to propozice právě psychoanalytická, nikoliv existenciální. Připojuje totiž ke kategoriím, určujícím člověka, individualizující vlastnosti biografické, vytváří tedy pro humanistickou vědu principium individuationis nebo též haecceitas, která dovolí identifikovat jedince a znemožní jeho úplné rozložení na řadu společenských determinací. Jinak řečeno, podává čistě vnější ukazatele pro odlišení lidského jednotlivce od jiných. Opomíjí naproti tomu to, co je svérázné pro existenciální analýzu, chápanou jako vědomí existence, a tedy přístupnou jediné zevnitř; tato poslední kategorie nemohla být žádným produktem "marxistických marginálií", které by bylo možno potom bez obtíží spojit s ústředním textem, protože není vidět, že by Sartre nebo kdokoliv jiný vytvořil jakékoliv syntetické pojetí, zahrnující osobnost jako svět jen imanentně přístupný a zároveň osobnost jako konstrukci biografickou. Námítka vůči Sartrovi netýká se samozřejmě toho, že upustil od existenciální interpretace osobnosti, nýbrž týká se jen toho, že vytváří dvojznačnou situaci, když se snaží přesvědčit pozorovatele své evoluce, že od této interpretace neupustil, avšak vtěluje ji harmonicky do konstrukce historického materialismu, maskuje tím podstatnou protikladnost. Osobnost, kterou může konstruovat biografie, uspokojuje se totiž charakteristikami, popisovatelnými z vnějšku.

Tedy, jestliže uznáváme, že subjektivistický personalismus je neplodnou propozicí, poněvadž kromě tvrzení, že osobnost je metafyzickým tajemstvím, neponechává nám skutečně žádnou práci nebo provádí své analýzy díky nedůslednostem, zapomínaje na nedostupnost a nevyjádřitelnost osobního světa; jestliže si tolik přiznáme, pak hlavní obtíž zůstává teprve k řešení. Viděli jsme, že Marxovi vůbec nestačí pro konstrukci diskursivního pojetí osobnosti vyhledání principium individuationis pro lidského jednotlivce. Žádá se totiž ne jakákoliv individutio, nýbrž taková, která proniká do konkrétnosti nerozložitelné na řadu svých znaků, anebo která odhaluje jeho "podstatu" (excusez le mot), a tedy zvláštnosti spoluvytvářející osobnosti, a ne jen zvláštnosti akcidenční.

Pisatel si nečiní nejmenší nároky na to, že dovede účinně čelit těmto těžkostem. Zaznamenejme jen ten postřeh, že reálný filosofický problém osobnosti je problémem praktickým, který vyrůstá z konfrontace dvou druhů běžných zkušeností; první druh zkušeností spočívá v tom, že nejasně pociťujeme, že

náš každodenní život je obohacován o takový druh lidských kontaktů, v nichž jednotlivci, kteří s námi komunikují, nejsou vyměnitelní jinými, o takové kontakty, v kterých tedy naše pole styku se světem je neustále rozšiřováno neopakovatelnými podněty; druhý druh zkušeností se vyjadřuje v tísnivém přesvědčení, že se neustále zúčastňujeme v procesech, redukujících tyto "nesubstitutivní" kontakty a znásobujících v každodenním životě "zpředmětněné" prostory, a tedy složené z vyměnitelných fragmentů jako jsou vyměnitelné součástky hodinek. Běžná zkušenost, která plodí problém osobnosti, má tedy charakter hodnotící: uchovává se v ní utajené přesvědčení, že osobnost je hodnotou, nebo přesněji, že z neopakovatelných vlastností lidské konkrétnosti považujeme jen ty za součást osobnosti, které současně chápeme jako hodnoty nebo zdroje hodnot (pro nás není totiž hodnotou fakt, že někdo má určitým neopakovatelným způsobem zformovány linie papilární). Pojetí osobnosti podléhá tedy relativisaci vzhledem k rozsahu jevů, měnících se v čase, které se v našich prožitcích vůbec podřizují hodnocení. Toto pojetí, požadující hodnotící výběr znaků, není konstruovatelné na základě empirických faktů, které samy o sobě takový výběr nemohou poskytnout. Neopakovatelnost sama o sobě není pro nás hodnotou, avšak cizí osobnost si konstruujeme pokaždé z těch "neopakovatelností", které zároveň hodnotíme (kladně nebo záporně), nebo též, obráceně, z těch hodnot, které si ověřujeme jako neopakovatelně spojené s daným lidským jedincem. Takové chápání vylučuje pojetí osobnosti, konstruované narcistickým personalismem pomocí znaků, dostupných výlučně zevnitř (totiž osobnost ve smyslu tohoto výkladu existuje prostřednictvím hodnotící afirmace nebo negace jiných lidí); eliminuje též primitivní zúžení osobnosti na holou neopakovatelnost (protože pojetí neopakovatelnosti není pojetím hodnotícím a konec konců nevhodně použitým ve vztahu k člověku); vylučuje konečně banální ideu osobnosti měšťanského individualismu, konstruovanou ze souboru hotových věcí, spojených s jedincem (je to jen verze předešlého pojetí; hodnoty lidské v našem chápání nemohou se samozřejmě tvořit soustavou objektů vlastněných nebo používaných jedincem). Osobnost takto chápaná není již hotovým darem předků, který dostáváme ve chvíli narození. Je to struktura dynamická, něco, čím se stává a ztvárňuje v toku individuálního života, avšak zároveň ještě něčím, co jsme ochotni pojmenovat tímto názvem teprve tehdy, když je již určitou trvalou skutečností, rezervou určitých "sedimentací", a nikoliv řadou navzájem nezávislých chování; v určitém významu je tedy osobnost "věcí", totiž souborem ustálených způsobů uvědomělého reagování na podněty; nejde však, jak vyplývá z předešlého závěru, o jakékoliv způsoby reagování, protože mnohé vlastnosti psychologicky zjištělné mohou být natolik spojeny s osobností, nakolik mohou být geneticky podmínkami určitých znaků, podléhajících hodnocení, avšak samy o sobě hodnocení nepodléhají (určité sluchové schopnosti jsou podmínkou talentu vynikajícího virtuose-klavíristy, hodnotou pro nás je však talent virtuosův, nikoliv stavba jeho ucha). "Způsoby reagování" omezujeme na ty, které okolo sebe vytvářejí společenské pole efektivních vzruchů a jsou druhými prožívány jako neopakovatelné "podoby".

Snadno vidět, že cizí osobnosti si konstruujeme nejméně dvěma způsoby, v závislosti na tom, zda hodnoty, které akceptujeme, náležejí do rozsahu soukromých vztahů, či do oblasti všeobecných kulturních procesů (ty druhé hodnoty byly hlavně podstatné pro Marxe v jeho úvahách o osobnosti). V prvním případě je osobnost relativní konstrukcí hodnot, rovnou hodnotám individuí, které jsou v osobní komunikaci (ve smyslu předešlého výkladu) s daným jednotlivcem. "Osobní svazky" v tomto významu jsou logicky prvotní vůči samým osobnostem, které se navzájem konstituují teprve v těchto vztazích. Existují reálné praktické otázky, spojené s nátlakem anonymních vztahů na lidské soužití a s omezováním osobních pout ve prospěch takových, kde jednotlivci vystupují vůči sobě jen jako nositelé abstraktních vlastností nebo vykonávaných funkcí (peníze, úřad, společenské postavení atd.). Nebudeme se však pouštět do podrobných otázek, omezíme se na to, že program generálního odstranění "zpředmětněných" pout ze skupinového života se vyznačuje utopií příliš zjevnou, než aby mohl být předmětem reflexí; naproti tomu duchovní pauperisace vzniklá jako účinek rostoucí "anonymity" společenských svazků; tyto svazky, které jsou více než sto let předmětem popisů, interpretací a nářků, hodí se i dnes jistě k vyjasňující analýze a také k reflexím o existenci možnosti preventivních prostředků. (Neznamená to však, že by každý pokus o nahrazení zpředmětněných vztahů vztahy osobními mohl být automaticky akceptován; jako příklad mohou posloužit takové formy pohybu human relations, které v podstatě usilují o rozřešení reálných společenských konfliktů tvořením quasi-personálních svazků mezi zaměstnavateli a námezdními pracovníky.) Je zbytečné zdůvodňovat, že "preventivní prostředky" čistě výchovného charakteru, a tedy bez vlivu na celkové společenské podmínky, které způsobují rostoucí zpředmětnění mezilidských svazků, mohou mít samy jen nepatrnou účinnost. Stejně tak přesvědčení, že škodlivé jevy, spojené se samotnou strukturou společnosti nejsou vůbec "jen jevové" a hodné povšimnutí a že jen výlučně strukturální proměny si zaslouží pozornost, protože prý automaticky způsobují proměny jevů, toto přesvědčení je příliš nejapné, než aby je bylo možno bránit; perspektiva "jevových" reforem nemůže nahradit reformy strukturální, avšak není v tomto smyslu tak beznadějná; podobně skutečnost, že stoprocentní likvidace nezaměstnanosti je spíše nemožná v kapitalistickém hospodářství, není důvodem, abychom úsilí, které v tomto hospodářství směřuje k mírnění účinku nezaměstnanosti, považovali za absolutně neúčinné; podobně okolnost, že někdo trpí neurosou v důsledku určitých životních konfliktů a že je nepravděpodobné tyto konflikty rychle, a radikálně odstranit, nesvědčí ještě o tom, že bychom se neměli o jeho neurosu vůbec zajímat nebo oslabovat její škodlivou činnost. Není vůbec pravdou, že by čistě "jevové" terapie byly beznadějně samy o sobě.

Ve druhém případě, to jest tehdy, kdy "osobní" obrazy konstruujeme hlavně z vlastností, náležejících do okruhu hodnot společensky uznaných, praktické otázky, spojené s pojetím osobnosti týkají se především problémů výchovy. Problém autentického života stává se reálným tehdy, kdy je problémem auten-

tické exprese. Jestliže zůstáváme u tvrzení, že exprese nezbytně náleží do světa zpředmětněného, totálně heterogenického ve vztahu k subjektivní skutečnosti, všechny praktické otázky, týkající se autentičnosti života, ztrácejí smysl; exprese vyplývající z povahy věci nemůže být realizací osobní autentičnosti, a tedy exprese v přesném slova smyslu je vůbec nemožná; může se chápat nanejvýše jako jedna z forem, v nichž netečné vědomí uskutečňuje svou věcnou podobu, a spíše se má považovat za proces, zpředměťující vědomí, než za proces napomáhající její autentičnosti.

Ve skutečnosti heterogeničnost subjektivního světa a světa věcí je pro nás důležitá právě potud, pokud je hodnototvorná, pokud se stává zdrojem tvorby, a ne zdrojem beznadějného pocitu cizosti, uspokojeného v narcistickém tragismu. Zkušenost určité rozpornosti mezi těmito dvěma světy se může realizovat buď jako potřeba tvůrčí exprese, nebo jako sebevražedné přesvědčení o nevyléčitelně monadickém charakteru osobnosti, nebo jako touha po maximálním přizpůsobení světu za každou cenu. Je věcí nejvyššího významu ve výchově, uvědomit si tyto tři druhy prožívání světa, zvláště mít na paměti, že za resignací introvertního života a za konformistickou náklonností k identifikací s přítomným světem, k plnému adjustment, existuje perspektiva života, který je stále otevřeným úsilím expresí a který realizuje osobnost způsobem společensky konstruktivním a společensky hodnototvorným. Psychoanalýza, která zformulovala teorii exprese, chápané jako realizace osobnosti, vyprodukovala ve svém dalším vývoji druh sociotechniky, odporující této teorii, a spočívající v terapeutickém úsilí ve směru maximálního přizpůsobení jednotlivce k prostředí. Tato tendence, kritizovaná v současné době z různých stanovisek, směřuje v podstatě k odstranění konfliktu mezi světem subjektivním a světem zpředmětněným úplnou redukcí prvního z nich na úroveň druhého, to jest anihilací osobnosti, jejíž nepřítomnost maskuje nanejvýše zdánlivá individualita, zkonstituovaná jako souhrn rozmanitých hotových věcí. Běžná americká individualistická filosofie harmonuje tedy dobře s americkou technikou, vhodnou pro psychoanalytické adaptace; první je způsobem, jak maskovat nivelisující výsledky druhé.

Ve skutečnosti exprese je společensky tvůrčí díky tomu, že se nemůže úplně realizovat. Je v podstatě pokusem realizovat svět subjektivní ve světě věcí; touha exprese patří do subjektivní skutečnosti, její výtvoř - do skutečnosti zpředmětněné. Snaha po realizaci sebe sama v objektivizovaných produktech, ve společenském chování, nemůže se zdařit dokonale: odtud stálý pocit neplnosti vlastní exprese, prožívání nejautentičtějšími tvůrci, stále pociťování expresivního neuspokojení, které je zdrojem neustále obnovovaného úsilí. Exprese se tedy uskutečňuje v neustálých obousměrných skocích, v nichž pohyb v jednu stranu již sám sebou způsobuje pohyb opačný - podobně jako funguje elektrický zvonek: uzavření okruhu vyvolává pohyb, který přerušuje okruh, v důsledku toho vzniká pohyb opačný, uzavírající okruh opětovně; osobnost usiluje realizovat se vnější expresí, na kterou může hledět jako

na zobjektivizovaný produkt, avšak objektivizace je současně odcizením produktu vzhledem k osobnosti; proto stav napětí, který směřoval v objektivizující činnosti k zrušení tohoto napětí, objevuje se opět jako výsledek zakončení činnosti, to jest samotného aktu objektivizace, a nutí k opakování expresivního úsilí. Tak je sebeuskutečnění osobnosti trvale nezakončené a proto lidská osobnost je zdrojem hodnototvorného společenského úsilí, poněvadž je polem trvalého neuspokojení, směřujícího k vlastní likvidaci, kterou není možné úplně uskutečnit. Právě to nazýváme lidskou tvorbou. Taková dynamická interpretace osobnosti se snaží pojmut rozpornou situaci světa osobního a světa věcného jako možný zdroj společensky hodnototvorného aktivního chování; nechce však prostě akceptovat tuto rozpornost jako trvalou nesrovnatelnost obou světů a spokojit se tím se zdánlivě beznadějnou a trvalou monadickou situací osobnosti; nechce též hledat východisko v nivelizaci osobnosti, přizpůsobivší se prostředí ani propagovat absurdní teorii štěstí jako trvalého uspokojení, to znamená jakožto smrti. Snaží se pochopit osobnost v jejím permanentním dialogu se světem společensky zpředmětněným; v tomto dialogu pohyb tvůrčí exprese, realizující osobnost, a také opačný pohyb, spočívající v přivlastňování světa, již modifikovaného vlastní expresivní činností, tvoří dva protikladné a vzájemně se provokující procesy. Potřebě exprese, právě pro zásadní nestejnorodost subjektu a věcí, je vlastní vnitřně konfliktní charakter, poněvadž nacházet může uspokojení jedině v činnostech, jejichž výsledky ji neustále znovu reprodukují, avšak nejde o to, abychom zaznamenali prostě ten rozpor, nýbrž abychom ji přetvořili v společensky produktivní napětí. Nejdůležitější problémy výchovy jsou obsaženy v tomto požadavku; je v něm obsažen takový postulát edukace, která formuje tužbu exprese a odvalu exprese, a tím vytváří komplex podmínek, závislých na jednotlivcích, který umožňuje realizaci osobnosti a autentický život. Jestliže slovo "autentičnost" má mít smysl, pak jen v tomto významu; a jestliže je možno poznat smysl prožívaného života, pak jen potud, pokud je ten život prožíván s vědomím maximálního úsilí autentické exprese. Expresí totiž rozumíme nejen uměleckou tvorbu nebo tvorbu umění příbuznou; expresivní realizace osobnosti může se totiž provádět v nejrozličnějších oblastech života, v nejrozličnějších formách společenského chování a ve všech druzích mezilidských svazků. Heslo "obrany osobnosti" má tedy dvojí smysl; týká se výchovy, která dovolí zachovat lidskému jednotlivci touhu po nepřetržité autokreaci komunikováním sebe sama s jinými lidmi, bez útěků od sebe sama v podobě dokonalé adaptace a identifikace s prostředím, bez útěku k sobě a bez pěstování vlastní, vymyšlené či skutečné nevyjadřitelnosti, nekomunikovatelnosti; toto heslo se týká kromě toho společenských podmínek, ve kterých všechny nezbytné formy společenské disciplíny budou v minimálně možném stupni ztěžovat individuální expresi v společenských stycích lidí. Protože u osobnosti je pro nás důležité jen to a protože jen to může plodit reálné otázky, co směřuje k vyjádření, i kdyby nebylo vyjádřitelné beze zbytku; a tedy to, co zůstává organickou vlastností jednotlivce a usiluje o přijetí podoby, která může být

jiným předána, čili o určitou zpředmětněnou podobu; výchova je osobní, pokud živí touhu rozlišující a povznášející exprese, ve které člověk usiluje vlastní "výlučností" dát tvar znaků, které mají smysl a jsou srozumitelné pro jiné lidi, a nezajišťuje si ilusorní "výlučnost" pouhou volbou hotových věcí. Úkol tak obecně formulovaný patří k nejobtížnějším na světě a nejdůležitějším na světě. Neměli bychom být pomýleni pokud jde o účinnost myšlenkových konstrukcí, předvídajících absolutní zrušení konfliktu mezi základními hodnotami lidského světa: mezi různými formami hromadné solidarity a potřebou autentické exprese jednotlivců. Tento konflikt neměl by jen tehdy význam, kdybychom redukovali osobnost na čistě neintencionální cogito, konstruovatelné bez souvislosti se světem a existující nezávisle na všech formách mezilidské komunikace, anebo kdybychom se také spokojili s pojetím osobnosti, složené jako stavebnice vlastněných objektů (k nimž rovněž náleží vzdělání, vykonávaná funkce, společenské postavení atd.). S hlediska dynamické a expresivní interpretace osobnosti se nezdá tento konflikt, že by byl odstranitelný beze zbytku. Podobně však jako rozpornost mezi touhou exprese a jejími věcnými výsledky může být zdrojem pocitu beznaděje a porážky, avšak může se proměnit v ustavičně posilující společensky tvůrčí úsilí, tak rovněž konflikty mezi potřebami solidárního soužití a expresivní osobní komunikací mohou vyústit dvojakým způsobem; mohou se manifestovat v znásobování nástrojů hromadného tlaku na chování, které má v komunikaci afirmovat neopakovatelnost života jednotlivce (postupující zpředmětnění společenských vztahů a postupující narcismus osobního života musí být v této souvislosti neodvratným výsledkem s dvěma póly); mohou rovněž vzbuzovat expresivní vynalézavost, která bude zkoušet neustále nové výrazové prostředky pro překonání konfliktní situace.

Morální solipsismus, totalitární utopie a měšťanský individualismus tvoří tři nejobecnější formy ilusorního vyřešení nikoliv ilusorního konfliktu mezi afirmací osobnosti a afirmací solidárnosti. Všechna řešení skýtající naději, že budou účinná, vyznačují se tím, že nemohou ukázat konečná východiska a že nevěří v efektivní dosažení ideálních situací; výchozím bodem jest jim myšlení dialektické, kterému lidská skutečnost, sebedokonaleji zreformovaná, bude se vždy projevovat v podobě dialogu mezi člověkem a věcí. Dialog ten je věčně neukončený, poněvadž situace neukončenosti jest organickou a konstitutivní situací lidského života a poněvadž kromě smrti jsou všechna ukončení ilusorní.

(Přeložil: Eduard Borys)