

INDIVIDUALIZACE A DEPERSONALIZACE ČLOVĚKA
V TŘÍDNÍ SPOLEČNOSTI

Nová Michňákova práce *Individuum a společnost*¹ přináší další rozvinutí myšlenkových podnětů z předcházejících prací autora. Jejich socio-ekonomické a antropologické zaměření zauzluje se v ní ve filosoficky pojatý problém sociogeneze člověka a jeho antropologické evoluce. Historická povaha této problematiky ospravedlňuje nepochybně jistou nesymetričnost autorova zájmu o problematiku člověka a převahu historického momentu nad aktuálním. I když je v práci roztroušeno množství pozoruhodných postřehů k antropologické situaci moderního člověka, spočívá přece její těžiště v minulosti, v zkoumání antropologické evoluce člověka v rámci třídní společnosti, s tou ovšem citelnou jednostranností, že výklad nezachází za hranice kapitalismu 19. století. Takto se v tematickém omezení Michňákova zájmu skrývá nebezpečí jistého metodologického omezení pohledu na postavení člověka v kapitalistické společnosti, a to právě v nejzávažnější krisové etapě jejího vývoje, k němuž se ještě v jiné souvislosti vyslovíme určitěji.

Michňák se nezabývá problémem antropogeneze v obvyklém smyslu fyzické antropologie, ale ve smyslu filosofické antropologie jako problémem sociogeneze člověka. Nezabývá se tedy vydělením lidského rodu z přírodního světa, ale vydělením člověka z lidského rodu. Nejde mu o problém konstituce rodu a vzniku *homo naturalis*, ale o problém konstituce lidské individuality a vznik *homo humanus*. V jeho pojetí není však tento problém pouze antropologickou nebo morální otázkou, ale především sociologickou otázkou v nejširším smyslu slova, protože indivi-

duum se vyčleňuje z lidského rodu jedině prostřednictvím a v průběhu jeho sociální diferenciace a strukturalisace. Spojitost takového přístupu k sociogenezi člověka spolu s erudovaným využíváním marxistické metodologie jsou hlavními příčinami hloubky a závažnosti výsledků, k nimž se Michňák ve své nové práci dopracoval a o nichž bychom se chtěli zmínit podrobněji.

Michňák se nepokouší, jak jsme toho dnes často svědky, vyvozovat dialektiku antropologického vývoje člověka bezprostředně z vývoje výrobních sil společnosti, ale v souladu s Marxem z vývoje společenských výrobních vztahů. Vychází z toho, že lidská individualita se zrodila z diferenciace přírodních individuí v přirozených lidských pospolitostech, vyvolané společenskou dělbou práce, jakmile se tato stala trvalou a stálou přeměnou z technologického faktoru ve faktor ekonomický. Dělbou práce proměnila konkrétní práci člověka v práci abstraktní a ustálení směny tuto její proměnu utvrdilo. Společnost, ve kterou se měnila přírodní pospolitost lidského rodu se v důsledku toho neutvářela jako konkrétní systém lidských vztahů, ale jen jako systém určitých lidských vztahů, jako — abstraktní společnost. V této společnosti nebyli už lidé spojeni v totalitě své přirozenosti jako dříve, ale jen v parciálnosti své nové neúplné společenskosti. Vznik lidské individuality jevil se proto na tomto nejnižším stupni společenského vývoje jako akt „denatura-

¹ Karel Michňák, *Individuum a společnost. Příspěvek k problematice depersonalizačních účinků zbožně kapitalistických vztahů*. Praha 1966, 219.

lizace“ člověka, zatím co každý další kvalitatívni skok v jejím vývoji vystupoval už současně jako rozrušování historicky získané psychofysické struktury individua, jeho dosavadní osobnosti.

Vznik třídní společnosti vyostřil tuto vnitřní rozpornost antropologického vývoje člověka do rozporu, v němž historický pokrok individualizace člověka byl vykupován jen cenou jeho současné depersonalizace. Tak vznikl tradiční antropologický problém filosofie, problém rozporu mezi individuem a rodem, osobností a společností, skutečností a možností člověka, rozpor mezi jeho *existencí* a *esencí*. Ekonomická a sociologická interpretace problému dovoluje Michňákovi podat racionální vysvětlivý paradoxu, podle něhož člověk jako rod mohl být něčím pouze díky tomu, že tím jako jednotlivec nebyl. Rozpor, o který zde jde, stává se totiž paradoxem pouze za toho předpokladu, že považujeme společnost, v níž platí, za zcela konkrétní systém individuí. Jakmile se však postavíme na opačné stanovisko, přestává být okamžitě paradox paradoxem a stává se přirozeným důsledkem podčinění konkrétnosti člověka abstraktním vztahům, jimiž je pouhý k společenskému systému. V společnosti abstraktních lidských vztahů, které mají určující význam pro samo zachování existence individua, a tím i pro její způsob, stává se konkrétnost člověka nevyhnutelně pouze možností, závislejší od jeho abstraktnosti jako skutečnosti. Konkrétnost se stává pouhou možností, realita pouhou abstraktností, možnost nemůže být realitou a existence člověka se diametrálně odcizuje jeho esenci. Michňák ukazuje, že v sociálních zdrojích tohoto odcizení se současně skrývají i příčiny mystifikujících řešení problému nemarxistickými filosofickými směry. Protože se samy tyto zdroje historicky mění, nemusí ani teoretické odcizení provázet sociální odcizení pouze v tradiční podobě náboženské extrapolace dokonalosti a dostatečnosti rodové esence člověka v podobu nadindividuálního boha. Jiným řešením identifikace existence

s esencí je například absolutisace existence do podoby aktualizované a formalisované esence, jakou se stává subjektivisticky pojatá svoboda individua v existencialismu.

Michňákovi lze však v této souvislosti vyčíst, že ve svém zkoumání odcizení člověka přijímá sice jeho typologické důsledky, ale nerespektuje příčiny těchto důsledků jako předpoklady zkoumání. Jeho úvahy o odcizení poznamenává proto jistá abstraktnost, kterou nelze omluvit obecností jeho teoretického zřetele. Jde tu o to, že o odcizení člověka je možné uvažovat exaktně pouze v typologické polaritě jeho společenských projevů, protože odcizení je neodmyslitelným korelátorem třídní diferenciace společnosti. Odcizení je kromě toho korelativním jevem také v tom smyslu, že odcizení jednoho individua je nevyhnutelně přisvojením druhého individua a naopak. V kapitalistické společnosti je odcizení proletariátu předpokladem přisvojení buržoasie, ale obětí odcizení je také sama buržoasie, která — pokud se nestala parazitní třídou a kapitalismus zahnívajícím kapitalismem — tím skládá potřebám společenského vývoje podobnou daň, i když ne stejného druhu, jako proletariát svým odcizením. Dějiny společnosti by nemohly být pokrokovým procesem, kdyby rozpor individuální existence člověka a jeho historicky dané rodové esence nebyl dialektickým rozparem, ale jednostrannou ztrátou. Odcizení je rubem přisvojení a jen v jejich rozporuplném pohybu může se realizovat nová historická esence lidstva. Charakter tohoto pohybu není rovnoměrný a ani svými důsledky nedoléhá na všechna individua rovnocenně. V této své neproporcionálnosti musí být předmětem morální kritiky, i když je tato neproporcionálnost v určitém historickém období naprosto neodvratná. Vědomí této neodvratnosti diskvalifikuje pouze určitý druh morální kritiky jako utopii, jinou, naopak, utvrzuje, protože ji seznamuje s podmínkami její oprávněnosti a uskutečnitelnosti.

Rozlišení rozdílné povahy sociálního odcizení proletariátu a buržoasie v marxismu

není však v žádném případě důsledkem působení morálních postulátů socialistické mravnosti. Právě naopak. Morální postuláty jsou tu pouze důsledkem logické analýsy skutečného stavu věcí. Typologické hledisko je proto metodologickým a nikoli morálním hlediskem, v důsledku čehož je třeba považovat sociální odcizení — neboť je také ještě ontologické odcizení — za sociologicko-komprehensivní kategorii a nikoli za antropologicko-formální, za jakou ji třeba považuje Heidegger. O sociálním odcizení člověka nelze proto uvažovat formálně jako o odcizení člověka vůbec, jak je to dnes běžné u většiny buržoasních antropologů a sociologů, ale jen jako o odcizení určitého sociálního typu. Nebo jinak odcizení je jedním ze sociálních procesů, prostřednictvím kterých se konstituují sociální typy osobnosti. Bylo by jistě zbytečné požadovat od autora typologii sociálních typů osobnosti, vychází-li to z rámce jeho záměrů. Rozhodně je však třeba od něho požadovat věrnost dialektické interpretaci samotného mechanismu odcizení. K našemu překvapení se však právě sám autor pouští do sociálně-psychologických exkursů, když se zmiňuje o tzv. „charakterových“ nebo „ekonomických maskách“, zapomínaje přitom na teoretické uplatnění předpokladů, jejichž důsledkům věnuje pozornost.

Tato nedůslednost je tím více zářející, že se na jiných místech Michňákovy práce setkáváme s neobyčejně hlubokou a subtilní analýsou antropologické situovanosti člověka v třídní společnosti. Jako příklad je možné uvést rozlišení ekonomické a politické roviny antropologické situace individua v kapitalismu, kdy autor velmi citlivě vede dělicí linii mezi liberalistickým stanoviskem Hegela a komunistickým stanoviskem Marxe. Ukazuje, že pro Marxe není už rozdíl ekonomické a politické existence člověka rozdílem bezprostředního a morálního individua a „politická emancipace“ aktem přeměny jeho skutečného bytí v pravdivé bytí, odpovídající jeho pojmu — esenci, jako tomu bylo v liberalismu.

Marx chápe esenci člověka historicky, a proto chápe také „politickou emancipaci“ jen jako akt politického dovršení buržoasní emancipace člověka. Buržoasní člověk je v ekonomické rovině skutečným, ale ne pravdivým, v politické zase pravdivým, ale ne skutečným; v první rovině je zdáním zvláštního, ale ve skutečnosti obecný, v druhé je zdáním obecného, ale ve skutečnosti zvláštní. Je škoda, že Michňák právě tuto poslední Marxovu myšlenku, kterou s takovou exaktností rozvádí,² nedomýšlí sám až do konce. Nemohlo by mu v takovém případě uniknout, že Marx v celé své kritice Hegelovy filosofie práva hovoří výhradně o buržoasním individuu, které tvořilo racionální jádro abstraktního pojmu „člověk“, a že smyslem kritiky tohoto abstraktního pojmu bylo identifikovat ho jako pojem „abstraktního člověka“ v buržoasním smyslu slova, jehož neodmyslitelným korelátém musí být jiný pojem „abstraktního člověka“ v proletářském smyslu slova. Je pravda, že je možné prostřednictvím analýsy sociálního typu buržoasní osobnosti dospět k jistým závěrům, platným pro sociální typ proletářské osobnosti, a tedy k relativisaci hlediska buržoasní osobnosti, jako to právě udělal Marx. Metodologický postup by se tu však neměl zaměňovat s teoretickým výsledkem. Protikladnost sociálních typů osobnosti v buržoasní společnosti není také pouze záležitostí sociálně-psychologického popisu této společnosti, ale přímo klíčovou záležitostí její antropologicko-sociologické konstituce. Toto poznání však čtenář v Michňákově práci jaksí postrádá.

Hlavně tato sociální abstraktnost autorovy interpretace odcizení je zřejmě příčinou pojmové chudoby a nedůslednosti předkládaného řešení rozporu individualizačního a depersonalizačního momentu v antropologickém vývoji člověka, a to zejména z hlediska jeho přeryvnosti a pokroku. Autorův výklad dospívá k sumarizujícím formulacím, v nichž se konstatuje, že

² Tamtéž, 136.

„... tytéž vztahy, které plodí individualismus, potlačují svým rovnostářstvím skutečnou lidskou individualitu“,³ že individualita se nabývá v důsledku instrumentální povahy práce za cenu jejího popření a že individuum se stává asociálním a společností antiindividuální,⁴ za kterými však už vlastní uspokojivé pojmové řešení problému nenásleduje. Proto se také autor nemůže vyslovovat k subjektivně-morální oprávněnosti disproporce individualizačních a depersonalizačních momentů v buržoasní společnosti a zejména ne k jejich historické přeryvnosti a kvalitativním změnám a jeho výklad upadá v této souvislosti do jakési naturalistické popisnosti společenského dění, pro kterou je toto dění procesem nestavějícím otázku aktivních lidských zásahů do jeho chodu. Vzniká dojem, jakoby individualizace člověka byla předem historicky dána, nebo jakoby depersonalizace sama byla jakýmsi konstitutivním procesem, o němž není nesprávné prohlásit, že „... každá depersonalizace je zároveň »p e r s o n a l i z a c e«, skutečné vytváření lidské osobnosti“⁵ a v němž se odcizení prolíná nerozlučně se „získáním“, „nabytím“, „obohacením“. Podle našeho přesvědčení vede zde logická nedůslednost autora k přílišné volnosti v používání pojmů. Předpokládáme-li, že dialektika rozvoje osobnosti se odehrává v protikladnosti individualizačního a depersonalizačního procesu, není důvodu považovat samotný depersonalizační proces za vnitřně rozporný. Těžko je možné pokládat depersonalizaci za zdroj individualizace, nechceme-li se zpronevěřit sémantické logice tohoto pojmu a odtrhnout ho od závažných sociálních realit, které vyjadřuje. Paradoxnost Michňákových formulací je způsobena kromě uvedených příčin také tím, že tyto formulace nerozlišují mezi sociální a individuální stránkou problému. V individuální rovině skutečně není důvodu nepovažovat také depersonalizační vlivy za jeden ze zdrojů formování určité lidské osobnosti. V sociální rovině však tomu tak být nemůže. Depersonalizace nemůže vytvářet po-

sitivní historickou osobnost jako sociální typ, stejně jako individualizace nemůže být prohlášena jen za negativní, jednostranně rozkladný proces. Sociální typ se vždy formuje v složité společenské interakci individuálních a sociálních, konstitutivních i destruktivních momentů, jejichž vzájemné působení je podřízeno logice historické dynamiky, podle níž se typ nejprve konstituuje — s individuálními odklony — aby byl později — s týmiž individuálními odklony — desintegrován. Historická individualizace má tedy vždy svoji obecnou i individuální rovinu, své typy i svá individua, stejně jako má své společenské obecné rámce, své typické formy a své individuální tragedie také depersonalizace. Výsledky dialektického spolupůsobení všech těchto faktorů vyúsťují nakonec v překonání staré historické roviny jejich interakce a v dosažení nové roviny, přinášející nové historické formy antropologického vývoje člověka, jeho individualizace a depersonalizace. Opačné stanovisko nemůže nabídnout nic jiného, než málo utěšenou alternativu: anebo depersonalizace není negativním společenským jevem, proti kterému je třeba morálně protestovat, anebo nemá antropologický vývoj člověka progresivní smysl.

Nicméně, konkrétních kritických postřehů k nové Michňákově knize nelze vyslovit už tak mnoho. Autor nastoluje v objevené hloubce většinu nejpodstatnějších problémů antropologie člověka třídních společností a jeho výklad vyúsťuje v množství skutečně brilantních formulací. Pozoruhodnou je zejména jeho interpretace problému „politické emancipace“ člověka v buržoasní společnosti, jejíž závěry přinášejí významné metodologické podněty k analýze soudobé krize buržoasního liberalismu, rozkládajícího se v konfrontaci s intervencionistickou a protekcionistickou skutečností dnešního státně-monopolistického ka-

³ Tamtéž, 51.

⁴ Tamtéž, 52, 53.

⁵ Tamtéž, 24.

pitalismu a ke kritice oficiálneho pseudo-liberalizmu, zejména v jeho univerzalistických náročích. Stejně pochvalně se třeba vyjádřit i o autorových úvahách o antropologických dimensích státu, byrokracie, společenského myšlení a pod. Nemůžeme si odpustit neuvést alespoň jednu z formulací, které bezesporu upoutají čtenářovu pozornost: „Byrokracie je licoměrností moderní společnosti, důsledkem jejího života ve dvou podobách, dvou sférách. Je zároveň fanatismem této společnosti, výsledkem její oddanosti kultu státu, její nadšené víry v tuto iluzi obecného dobra a harmonie. Protože je byrokracie „la république prête“, je organizována přísně hierarchicky, výhradně vertikálně, t. j. na vztahu nadřízeného a podřízeného. Její organizace spočívá na nejzřejmější demonstraci principu nerovnosti. Byrokracie je totiž v přímém rozporu s právem (které spočívá na principu rovnosti, byť formální) a to nejen v rozporu s každým zvláštním právem, nýbrž s právem vůbec. Odtud neustálé porušování právního pořádku a křečovitá snaha udržet svého korporativního ducha, který spočívá na privilegii, neboť tím

uchovává a utvrzuje svůj vlastní princip — princip nerovnosti. Byrokracie je rozeklána na dvě protikladné snahy: na jedné straně se *materiálně* snaží oddělit se od společnosti, proklamovat se jako korporace, jako zvláštní, na druhé straně neustále usiluje *ideálně* o to, aby existovala jako stát, jako obecné, aby svůj zvláštní charakter učinila obecným zájmem. V důsledku toho byrokracie ideálně neguje to, co materiálně tvoří; její skutečné postavení je protikladné jejímu vědomí. Je tomu tak proto, že byrokracie chápe stát v podstatě jako zvláštní, svůj vlastní zájem, jako své soukromé vlastnictví.“⁶

V úvahách podobného druhu nachází *historické* zaměření nově Michňákovy knihy svůj *aktuální* dosah a širší platnost. Přestože je v nejlepší smyslu slova prací hluboce odbornou, osvětluje historii antropologického vývoje člověka způsobem, který poskytuje klíč k hlubšímu pochopení jeho současné antropologické situace. A pro tuto svoji vlastnost si nepochybně získá širší, než jen čistě odbornou pozornost.

Jiří Suchý

O VYUŽITÍ KYBERNETIKY V PSYCHOLÓGIÍ

Dnes už niet nijakých pochybností o tom, že kybernetika prispieva aj k rozvoju psychológie. Či už je to aplikácia pojmov systému a riadenia, informácie a komunikácie, pravdepodobnostné predvídanie, heuristické programovanie atď., všetko to môže psychológia využiť pri tvorbe vlastnej teórie. Kybernetika pomáha psychológii metodologicky, poskytuje jej možnosť experimentovania na kybernetických modeloch, umožňuje jej na novej základni spolupracovať s neurofyziológiou, matematikou, sociológiou, ekonómiou atď.

Táto skutočnosť bola donedávna známa prevažne iba zo zahraničnej literatúry. Tým viac treba uvítať pôvodnú prácu Michala Strížena *Psychológia a kybernetika*.^{*} Hoci autor vychádza z vlastných už-

šie zameraných výskumov v Ústave experimentálnej psychológie SAV, dal práci širší rámec. Nie je to iba poukaz na styčné miesta medzi všeobecnou psychológiou a kybernetikou, ale pokus o syntetický pohľad na výsledky aplikácie kybernetiky a najmä teórie informácie v psychológii. Vopred chceme zdôrazniť, že je to pokus veľmi úspešný.

Kniha sa delí na tri časti. V prvej časti pod názvom *Kybernetika, jej základné disciplíny a možnosti aplikácie* podáva autor prehľad tých teórií, ktoré tvoria základ

⁶ Tamtéž, 140.

* M. Stríženeč, *Psychológia a kybernetika*, Bratislava, Vydavateľstvo SAV, 1966, 244.