

Medzi filozofiou a problémom osobnosti, jej normy, existuje systémový a historický súvis. Filozofia ako objav teretického myslenia predstavovala od svojich začiatkov uvedomelý, tvorivý vzťah k základným obsahovým stránkam vedomia, kritickej, ontologickej a axiologickej, a to so zreteľom na utváranie a dynamiku vzťahov, a tým aj so zreteľom na súbor psychologických podmienok týchto vzťahov, podmienok, ktoré vo svojej celistvosti predstavujú práve osobnosť.

Filozofia sama osebe je teda aj seberealizačným vzťahom osobnosti k sebe a iným osobnostiam, uvedomelým pestovaním, kultúrou kritického, axiologicko-mravného a ontologicko-svetového vedomia a tým aj systémom centrálnych motívov ľudských vzťahov. Tento základný seberealizačný vzťah je práve reflexívno-kausálna dynamika vývoja ľudského vedomia, dynamika, ktorá je práve základným myslením. Filozofia vskutku aj vznikla a opätovne vzniká vtedy a len vtedy, keď si svoje rečovo-praktické myslenie urobíme predmetom výskumu a tak opätovne ako kedysi Gréci začíname objavovať existenciu pojmov a ich vlastností, predovšetkým ich nenázornosť a všeobecnosť, a to najmä pojmov základných, akými sú napr. pojem celku, príčiny, podstaty, zákona, vývoja, nekonečna. Zo všetkých týchto pojmov práve pojem celku predstavuje ich vlastné logické stredisko, a to práve v podobe konkrétnej, ontologicky obsažnej totality, akou je aj individuálna psychika.

1

Bolo by nespľniteľnou úlohou v rámci jedinej úvahy opísať historický aspekt vzťahu filozofie a problému osobnosti v jeho úplnosti. Sústredíme sa preto iba na novovek, a aj to iba na hlavné tendencie vývoja problému, aby sme nakoniec mohli charakterizovať prítomnosť a tak urovnať cestu k vlastnému náčrtu riešenia problému v niektorej z ďalších úvah.

Novoveká filozofia, inaugurovaná renesančnou filozofiou, a to najmä myšlienkami Mikuláša Kuzánskeho, bola pôvodne filozofiou bytia, chápaného ako „unitas multiplex“, vyvierajúcou z kritickej pojmotvorby a v súvislosti s tým tiež filozofiou človeka, filozofiou jeho uvedomelej seberealizácie voči návykom, nedostatkom, chybám, negáciám, minulosti a prítomnosti, a tak filozofiou tvorivej slobody, humanizmu, ktorý v človeku ako v špecifickom mikrokozme videl uskutočňovanie podstatného, tvorivého princípu makrokozmu.

Táto renesančno-humanistická syntéza sa však postupne oslabilá a rozbila — pokiaľ ide o jej spoločenskú platnosť, nielen na nerovnomernosti vývoja tvorivej elity na jednej strane a reprezentačnej elity a ľudu na strane druhej a teda nielen na ezoterických zámlkách, ale najmä na rozporoch, ktoré vyplývali z nedostatočne publikovanej a rozpracovanej noogenézy a analytiky základných gnozeologických

kategórií. Ukázalo sa, že nemožno žiť stáročia z čírych intuícií a z čara osobností, aj keď nimi bol napríklad Dante, Mikuláš Kuzánsky a Leonardo. Geniálne intuície stanú sa pre priemerné rozumy, nedisponujúce invenciou, pochybnými, ak sa nenastolia v podobe logicky konštituovaných, metodologicky vypracovaných, aj keď náročných metodologických sústav. Avšak úsilie o *Novum Organon* nevedlo k plnému cieľu, najmä pokiaľ ide o metodológiu tzv. duchovných vied, a to omnoho menej preto, že by boli chýbali schopnosti a myšlienky ako skôr pre ideologicko-mocenský teror, ktorým sa oproti vývojovej dynamike spoločenského bytia hájili mocenské nadstavby a ich ideologické motivácie. Vzdelanecké kruhy, existenčne odvislé, boli zaháňané do súkromia a tajných krúžkov, izolované od svojich vrcholných a tvorivých osobností, protagonistov vývoja, ktorí neraz umierali s nevyjadreným tajomstvom svojich myšlienok. Takto sa potom dospelo k dnešnej katastrofálnej nerovnováhe medzi vývojom techniky a kultúry osobností. Psychocidné procesy, menej nápadné než procesy genocidné, neboli pritom namierené iba na jednotlivcov a elitné skupiny, ale prerástli do genocidných vojen, ktoré postihli hlavne krajiny renesančno-humanistických a s nimi súperiacich reformačných myšlienok. Nezáležalo pritom na tom, či typ reformácie bol v stredovekom zmysle „realistický“, a teda pantheizujúci, ako bola reformácia husitská, alebo „nominalistický“ ako bola reformácia lutherská, ktorá preto zdôrazňovala theizmus a iracionálny princíp viery. Pokiaľ ide o Taliansko, ničivosť inkvizície sotva zaostávala za konaním mestských despocií, kým vo Francúzsku séria masových vrážd spolu s krutými dragonádami Ludovíta XIV., so zrúcaním Port Royalu a zašantročením pozostalosti René Descarta podstatne retardovali ideový vývoj spoločnosti práve v čase, kedy existovala príležitosť načas uplatniť logicky konštituovanú kategóriu celku v ideovom prúde a pri formovaní osobností. Stav je najlepšie charakterizovaný doterajšou neschopnosťou vyriešiť problém normality osobností, a to nie tak pre samu ťažkosť problému, ako skôr pre nedostatočnú rozvinutosť teórie základných gnozeologických kategórií. Iba nedávno totiž vznikla útvarová psychológia, ktorá použitím pojmu štruktúry a totality (F. Krueger) zásadne umožnila plodné personologické výskumy a iba od nedávna sa rozvíja *logika* štruktúr a systémov v podobe kyberneticko-matematických vied a biologicko-metodologických teórií (J. V. Neumann, L. V. Bertalanffy). Túto logiku treba zásadne odlíšiť od hlásania a aplikovania pojmov štruktúry a celosti, zvolených ako logicky nekonštituované, logicky neskonštruované a domnele neskonštruovateľné predpoklady. No ani v tejto logike sa okrem nášho úsilia nepristúpilo k filozoficky dostatočnému riešeniu, pretože základom systémov a štruktúr je totalita s logicky odôvodniteľným ontologickým obsahom a hlbinnou dimenziou, totalita, ktorá môže striedať neobmedzený počet špecifikujúcich štruktúr a systémov, charakterizujúcich náš vnímateľný, aktuálny svet.

Rozbitie renesančno-humanistickej syntézy v spoločenskom vedomí XVIII. a XIX. storočia je historicky charakterizované dvomi prúdmi gnozeologického myslenia, ktoré nazývame racionalizmom a empirizmom. Nechceme teraz analyzovať vlastnú teoretickú podstatu týchto prúdov, problém poznania „a posteriori“ a „a priori“, ktoré ostatne bývajú opisované zjednodušene, neúplne a extremisticky, ale poukázať na ich osobnostnú, existenciálnu stránku, ktorá obvykle uniká

opisu, hoci si ju musíme bezpodmienečne povšimnúť, ak chceme spomenuté prúdy naozaj pochopiť. Racionalizmus a empirizmus, obe to dnes už prekonané stanoviská, majú svoje sociologické a sociálno-psychologické pozadie, spojené s nástupom jednostranne prakticky orientovanej osobnosti, ktorá dosiahla spoločenskú hegemoniu v rade revolúcií najmä XVII. a XVIII. storočia a ktorej metodológia sa orientovala modelom výrobného predmetu. Kým racionalizmus predstavoval skôr smer konzervatívny a bránil dedičstvo nielen neskoršej scholastiky, ale aj renesančného humanizmu, zdôrazňujúc význam domnele hotovej dedičnej dispozičnej štruktúry vedomia pre poznanie a tým aj význam relatívne-apriórnej seberealizačnej dynamiky osobnosti, zatiaľ empirizmus reprezentoval skôr osobnosť zameranú na materiálny prospech a príjemný pocit života ako na najvyššie hodnoty, ktorým má slúžiť vývoj spoločnosti takto degradovaný na číry „pokrok“. Sama gnozeologická pozícia tohto smeru nevysvetľuje totiž historické chovanie tohto smeru, ktorý ustupuje vývoju teoretického myslenia najmä od začiatku 20. storočia iba natoľko, nakoľko je k tomu donútený objavnou praxou vedy, pričom usiluje o minimálnosť tohto ústupu, zatracujúc alebo aspoň nepodporujúc úsilie o vyjasnenie základných gnozeologických kategórií skôr naopak, usiluje o elimináciu kategórií z vedomia, o ich náhradu bezobsažnými vzťahmi a o redukciu vedy na systém motívov praxe pri zaznaní svetonázorového významu jej poznatkov. Takto okrem osobnosti, zameranej eudaimonidne a utilitariánsky, v empirizme účinkovanie racionality, ktorá má všetky znaky I. Kantom kedysi opisanej „Klugheit“, „rozumnosti“ „prudencie“, zameriavajúcej osobnosť svojou analytickou povrchnosťou iba na osobný materiálny prospech a príjemný pocit života ako na dominantné hodnoty.

Utilitariánsko-eudaimonidná osobnosť s jej prudentistickou racionalitou (ako ju oprávnene kritizuje M a d á c h o v a *Tragédia človeka*) je však svojím dominantným zameraním v nezlučiteľnom antagonizme s osobnosťou vývojove zacielenou na realizáciu celku vedomia, osobnosti, spoločnosti a bytia, s osobnosťou, ktorá nevidí v teórii výlučne iba nástroj materiálnej a citovej utility, ale tiež aj jeden zo zásadných kvalitatívnych obsahov kultúry vedomia a osobnosti. V tomto smere postrehy J. W. G o e t h e h o o osobnostnom subjektivizme a objektivizme, zverejnené v *Rozhovoroch s Eckermannom* dotýkajú sa samej podstaty kultúrneho vývinu v Európe, charakteristického antagonizmom medzi osobnosťou so seberealizačnou, objektívnou a osobnosťou s eudaimonidne-emočnou, subjektivistickou hlavnou tendenciou. Aj keď racionalizmus mal prevažne nesprávny, platonizujúci charakter, zabsolutňujúci apriórne predpoklady poznania, v dôsledku čoho zanedbáva kritiku, neogenézu a analytiku kategórií i nenázornej skúsenosti, jednako stojí na pozícii osobnosti orientovanej k plnosti vedomia, k celku, kvalite a objektivite hodnôt, a teda existenciálne na pozícii ľudsky ďaleko podstatnejšej než empirizmus, ktorý je naproti tomu praktickejší. Ako sme spomenuli, pre psychológiu empirizmu je práve príznačný fakt, že zo svojho nedostatočne kritického senzualistického stanoviska ustupuje iba v nevyhnutnej miere a preto, že je to zlučiteľné s osobnosťou zacielenou na materiálny prospech a príjemný pocit života ako na najvyššie hodnoty. Takto sa na začiatku nášho storočia ako reakcia na vedeckú revolúciu utiekal k logike v nádeji, že sa pomocou jej moderného vývoja

podarí redukcia nových vedeckých poznatkov na kategórie prijateľné a tak bude možno zabrániť renesancii empirizmu zatracovaných kategórií. Tak sa tiež priebehom histórie stalo, že si empirizmus spočiatku zamieňal pojmy s predstavami. Ak už musel uznať existenciu pojmu ako nenárodnej reprezentácie predmetu, snažil sa redukovať najmä gnozeologicky významné kategórie, ako je napr. kategória príčinnosti, na kategórie klasifikačné. Keď sa to ukáže nesprávnym, pretože v empirickej danosti je prítomná iba simultaneita a následnosť, nie však kauzálny nexus, empirizmus presúva empirické východisko kategórie príčinnosti do subjektu, prípadne vyvíja snahu vôbec sa zaoberať bez kategórií, ktorých spoločnou pôdou je kategória totality, daná v elementárnej podobe v každom ľudskom vedomí ako pojem „ja“. V rámci snahy o desubjektívizáciu faktu empirizmus vylúči z faktu všetko, čo by sa podobalo onticky neprázdneho súvisu vedomia, ako ho vyjadruje pojem „ja“ pričom sa však pestuje iba akási makro-kritika zmyslovo-empirických dát. Nad výsledkami mikroanalýzy sa zatvárajú oči, pretože táto ukazuje *logicky* protirečivú povahu dát *elementárnej* vonkajšej zmyslovej skúsenosti, ktorej predmetný obsah takto stráca možnosť jednoznačne určovať koordinovaný zmysel („Sinn“ v poňatí G. Fregeho) výpovedí. Namiesto toho, aby sa podnikol pokus *logicky* konštituovanou kategóriou totality prekonať tieto protirečenia a tým prekonať aj rozpor medzi vnútornou a vonkajšou skúsenosťou, skutočnosť sa radšej rozbije na sériu faktov s absolútnymi rozdielovými intervalmi. Keď sa nakoniec vyjasní, že nie je možné vyhnúť sa pojmom funkcionálnych vzťahov už aj preto, že matematika sama je založená na vzťahoch súvislosti, závislosti a jednoznačnej priraditeľnosti veličín, a teda vo svojej výslednej platnosti na realitu implikuje predmety ako štrukturované totality, pojem štruktúry sa síce akceptuje, ale sa pritom sformalizuje, zbaví konkrétneho ontologicko-kvalitatívneho, hoci aj desubjektívizovaného obsahového aspektu. Všetko obsahové sa totiž prehlási za subjektívne. Ak sa však ukáže, že konkrétne štruktúry práve konkrétnosťou svojej skladby predpokladajú ontologický obsah a tak aj jeho hlbinnú dimenziu, zo strany empiristicky orientovaného myslenia vzniká jednak snaha všetko toto prehlásiť za racionálnu konštrukciu, hoci ide o štruktúrnu zákonitosť zrejmeho faktu, ktorý bez totalitného usporiadania musí byť *logicky* paradoxným, a jednak snaha využiť vzniknutú kategóriu konkrétnej totality iba potiaľ, pokiaľ to subjektivistická osobnosť potrebuje. Sám teoretický rozbor kategórie, jej noogenéza a dôsledky zdajú sa byť nevýznamné a nepotrebné, a sú zanedbané, znehodnocované. Je jasné, že ide o určitý „spiritus contradictionis“, ktorý z gnozeologického hľadiska nevysvetliteľne oponuje, pokiaľ sa len dá, vyjasňovaniu a plnému uplatňovaniu gnozeologických kategórií, plnému vývoju samej podstaty teoretického myslenia. Tento odpor je zrejme negovaním tvorivej tendencie a je prejavom antagonizmu subjektivistického zamerania osobnosti. Antagonizmus tendencie k „šfastiu“ a tendencie k „sebarealizácii“ je neriešiteľný kompromisom, pretože dominancia oboch tendencií je simultánne nemožná. Protivníctvo dvoch názorov a spôsobov myslenia sa nakoniec dešifruje ako *povahová nenávisť*, ako zrážka dvoch osobnostných systémov, ktorá sa iba názorovými rozdielmi prejavuje, ale v nich nepramení. Je nepochybné, že existuje personologická psychológia svetonázorov a jej stanovenie patrí k pochopeniu svetonázorov.

Osvietenská epocha vysoko vyzdvihuje rozum podľa vzoru renesančno-humanistických vekov, avšak jej rozum je práve osvietenecský, prudentisticky degradovaný. Leibniz s nepresným pojmom totality v Monadológii, pojmom občas interferujúcim s pojmom formálnej štruktúry, ostáva značne osamotený, nepochopený a tým aj jeho nádherné chápanie človeka-tvorcu. Nižší systém rozumu nemá jednoducho kapacitu, ktorou by si osvojil podnety vyšších rozumových systémov, a preto sa tieto podnety zdajú nezrozumiteľné. Z oploštenej osvieteneckej prudentistickej racionality, motivujúcej dobovú pandémiu konkurenčnosti, prospechárstva a požívačnosti len výnimočne sa týči tu a tam hlbší duch Denisa Diderota s jeho chápaním prírody a s jeho *Synovcom Rameauovým*, v ktorom predvídal príchod nového protiosvieteneckého extrému v podobe inštinktivistickej osobnosti. Táto sa naozaj prihlásila o slovo v rousseauovskom preromantizme. Prudentistická osobnosť sa tu „zospoločenštila“, ale nezriekla sa podstaty subjektivistického zamerania. Namiesto šťastia jedincovho nastolilo sa šťastie stáda, ale princíp vývoja v človeku, zameranie sa na plnú realizáciu možností sa stalo predmetom nenávisťi. Tu už ide o jasnú negáciu renesančno-humanistického ideálu, o popretie tradície Lionardovej, no tentoraz z pozície „viery vikára savojského“. Ideová jednota spoločnosti má sa získať na základe racionalizovanej mystiky a má iba podporiť vlastný faktor sociability, inštinkt družnosti, faktor súcitu, podstatu „prírody človeka“, ku ktorej sa vraj treba vrátiť. Pravda takmer okamžite odpovedá živá renesančno-humanistická tradícia v dielach Stendhala a Balzaca, Goetheho a Schillera. Filozoficky sa hlási o slovo znovuobjavená dialektika, avšak nadhlo zmýšľanie vzdelancov ovláda kritický idealizmus a pozitivizmus, oba spojené typom racionality, ako ju vytvorila anglická filozofia. Obidva smery spája základné agnostické „antimetafyzické“ stanovisko a teda aj nevieru v etickú ideu dokonalosti, keďže práve už bazálna realizácia dokonalosti by predpokladala odstránenie agnosticizmu. A tak oba smery predkladajú — spolu s rousseauizmom — ideu osobnosti zameranej síce na šťastie, ale nie predovšetkým na osobné šťastie. Toto zameranie na šťastie spoločnosti u Kanta i Comtea je takisto popretím osobnostnej idey renesančno-humanistickej epochy, ako ju oneskorene formuluje B. Spinoza vo svojej *Etike*, Leibniz v *Monadológii* a Descartes v *Listoch*. Pre ďalší vývoj potom mimoriadny význam nadobudol pozitivizmus, vedúca filozofia najmä druhej poloviny 19. storočia, obnovovaná v podobe neopozitivizmov aj v polovine 20. storočia, kedy sa už musí brániť tomu, čo nazývame vedeckou revolúciou 20. storočia a tiež tomu, čo vystupuje ako existenciálno-antropologická filozofia, explicitná a programová filozofia osobnosti, kladúca tvorivosť ako rozhodujúci proces.

Pozitivizmus ako systém odpovedí na filozofické problémy, odpovedí často zamietavých, vznikol na bázi senzualistického empirizmu, zbaveného však do značnej miery naivno-realistického dogmatizmu a spojeného s ideou pokroku a humanity v podobe ideálov Saint Simona. No aj táto varianta humanizmu je subjektivistická. Tým, že individuálny nositeľ šťastia bol nahradený kolektívnym ľudstvom, samo hodnotosmerné zameranie osobnosti ostalo nezmenené. Sám predpoklad existencie kolektívu bol iba praktickou vierou tým viac, že po-

zitivistický systém smeroval k eliminácii kategórie príčinnosti z pojmového fondu vedy a tým nevyhnutne ku agnosticizmu. V systéme, ktorý budoval iba na kategórii skúsenosti a logičnosti humanita sa mohla opierať iba na zážitky užitočnosti kultu ľudstva, zážitky, ktoré však podliehajú nevypočítateľnému osobnému a spoločensko-historickému relativizmu. Preto táto humanita ako všeobecne záväzná a kladená ako pevná istota značila principiálne porušenie ideálu pozitivistickej vedeckosti už u samotného Comtea. Okrem toho hyperkritická eliminácia pojmu podstaty ako príčinného nositeľa a hlbinej jednoty fenoménov nevyhnutne rozložila pojem osobnosti, jej jednotu v rôznych časoch a jednotu jej štruktúrnej zákonitosti. U radikálnych pozitivistov v dôsledku eliminácie pojmu príčiny, nahradenej pojmom funkcie, teoreticky nenáležitou sa stala aj kategória vedomia, a s ňou teda aj základný nositeľ charakterologických vzťahov, existujúcich v tomto individuálnom zmyslove nevnímateľnom vedomí ako sústava pohotovostí. Pravda, nie všetci pozitivisti išli tak ďaleko, pretože chápali, že tak sama existencia vedy ako formy vedomia sa stáva nepochopiteľným mystériom. No jednako neraz sám pojem dispozície a s ním aj pojem osobnosti ostal pochybný, vedecky neželateľný. Keď sa pojem dispozície a tendencie predsa len presadil, pochybnou ostala osobnosť, ktorá je práve realitou jednoty dispozícií a tendencií a ako taká predstavuje iniciatívny, od dedičnosti i od spoločnosti relatívne rozdielny faktor. Takto vzniká potom zolovský naturalizmus, odôvodňujúci jedinca od prostredia a dedičnosti a zaznávajúci osobnú prax ako relatívne samostatný faktor, v ktorom pôsobí *tvorivá* sloboda, faktor pravdepodobnosti, faktor negácie a uplatňuje sa široké pole možností.

Associanistická psychológia, ktorá sa vyvíjala na bázi empirizmu a pod vplyvom pozitivismu, takisto nebola schopná skonštruovať fakt osobnosti, nekonštituovaný z izolovaných elementov, ale súvislosťou stránok a procesov, ich projektívnym zameraním.

Vývojová *projektivita*, kauzálne podmienená totalistickým uspoobením vyvíjajúcej sa reality sa v takom spôsobe myslenia stotožňovala s teleológiou, ktorá je iba jedným z *výkladov* vývojovej projektivity. Na tomto základe sa stal nenáležite pochybným Pavlovov pojem „reflexu cieľa“. Práve v tom pojme Pavlov uznal vývojovú projektivitu ako základ reflexného reagovania, odkiaľ vyplynul jeho nevyužitý náčrt koncepcie osobnosti s nosnou tendenciou tvorivej slobody. Križenie dialektickej metodológie s pozitivismom viedlo však aj k predpokladu, že projekt určenia znakov normality osobnosti je neuskutočniteľný. Rozdiely medzi spoločenskými formáciami sa absolutizovali a v otázkach normality osobnosti prijímal sa agnosticizmus v rozpore s dialektickou gnozeológiou, ktorej základom je práve objektívne chápaná totalita. Viedlo k tomu aj stotožnenie osobnosti a spoločenskej štruktúry na základe definície, že osobnosť je úhrom spoločenských vzťahov. Pravdaže, je to tak, ale za podmienky, že nositeľom vzťahov je kolektív, nejde už o osobnosť, ale o štruktúru vzťahov kolektívu, o sám princíp spoločnosti.

Rozhodujúci rez do pozitivistických tradícií v oblasti psychológie urobila útvarová psychológia, ktorá napriek pozitivistickému majstrovaniu vedy založila

novú epochu rozkvetu psychológie zavedením kategórie totality (F. Krueger, *Über psychische Ganzheit*, Neue psychol. Studien, Bd 1, 1926). Tento počín patrí však už k tomu, čo nazývame vedeckou revolúciou 20. storočia, ktorá je v princípe teoreticky prehĺbeným návratom ku kategórii totality, a tým ku základnej dialektickej idei renesančno-humanistickej epochy. K tejto revolúcii patrí napr. aj teória relativity (Lorentz, Poincaré, Minkowski, Einstein), hoci H. Poincaré a A. Einstein v rozpore s vývojom, ktorý podporovali, stáli filozoficky v niektorom ohľade na pozitivisticko-relativistických pozíciách 19. storočia. Avšak poprieť kategóriu absolútneho priestoru jednako značí poprieť absolútny rozdiel intervalov medzi telesami, a teda tvrdenie ontologicky obsažnej súvislosti medzi nimi a teda tvrdenie totality fyzikálnej reality a tak nakoniec tvrdenie absolútnej platnosti zákona jej zachovania. Celkom dôsledne potom L. de Broglie nový pojem hmoty určuje ako pojem celku, ktorého realita prevažuje realitu úhrnu častí.

Filozofia vedy, zameraná na logickú konštitúciu novonastoleného pojmového aparátu vedy potom nevyhnutne odhaľuje *kontinuálne diferencovanú hlbinnú dimenziu* totalistickej reality, hlbinnú ontologickú dimenziu všetkých štruktúr empirickej skutočnosti, čím sa dovŕšuje principiálna porážka humeovskopozitivistickej eliminácie filozofických pojmov z vedy a snahy likvidovať vedou filozofiu. Prudentistická racionalita a jej utilitaristická osobnosť zaznamenáva takto historickú porážku, ktorú nemôže odčiniť tým, že sa v praxi vedy čiastočne udržiavajú pozitivistické procedurálne manipulácie. Teoretické jadro pozitivismu je mŕtve.

Pre pozitivistický spôsob myslenia je typickým stanovisko Rudolfa Carnapa k problému toho, čo vyjadrujeme termínom „ja“. Podľa Carnapa „ja“ je jednostranne „triedou elementárnych zážitkov, čiže neobmedzenou množinou možných zážitkov, z ktorých porovnávacou analýzou abstrahujeme *spoločné vlastnosti* a zhrnieme v jedinom pojme „ja“. A hoci v zápätí uznáva že „ja“ nie je zväzok predstáv alebo zážitkov, ale jednota, ba hoci predtým súhlasí s principiálnou tézou útvarovej psychológie o primáte celku pred časťami (op. cit. str. 92 ff.), spomenutú jednotu nechápe v danom texte predmetne ako „jástvo“ „predmet pojmu „ja“, ako „ja sám“ (Selbst), do ktorého je pojem „ja“ začlenený, ale opätovne ako jednotu triedy (op. cit. str. 163). No takáto redukcia je nielen nedorozumenie, ale typické myslenie, uhýbajúce pred úlohou logickej konštitúcie totality, ktorej konkrétny prípad „jástvo“ predstavuje. Vyhnutie sa úlohe logickej konštitúcie totality potom umožňuje nedbať o hlbinnú dimenziu reality a zotrvanie na odmietaní špecifických filozofických problémov ako „nezmyselných“ a filozofických odpovedí ako „metafyziky“. Takéto vyhnutie sa centrálnemu problému pojmotvorby, logickému „konštituovaniu“ kategórie totality prináša potom sériu logických protirečení a teda viacnásobné porušenie kritéria neprotirečivosti, na ktorom sám Carnap správne trvá. Predovšetkým „ja“ ako trieda patrí do kategórie „zmyslu“ („Sinn“ podľa G. Fregeho), kým „ja“ ako objektívna jednota, „jástvo“ patrí od kategórie „významu“ („Bedeutung“ podľa Fregeho) a jej logická konštitúcia je principiálneho významu pre teóriu osobnosti. Útvarová psychológia, z ktorej si Carnap vypožičiava pojem celku bez toho, že by to do

svojich úvah organicky začlenil, chápe „jednotu — ja“ v zmysle objektívnom, ako konkrétnu totalitu a nie v zmysle triedy, ktorá je jednotou prostredníctvom terminologického zmyslu.

V dôsledku spomenutého redukcionistického chápania „ja“ R. Carnap, potom nemôže ani adekvátne vysvetliť Descartovo „Ego cogito“ a určiť jeho descartovský význam. Zamieňa pritom stanovisko psychogenézy so stanoviskom noogenézy, keď tvrdí, „že existencia „ja“ nie je predmetný praobsah toho, čo je dané“ (t. j. *dané ako bazálny zážitok, o ktorý sa opiera poznanie*). Zaiste existujú zážitky v psychike nemlúnaťa, ktoré ešte nemajú pojmovú kvalifikáciu, aj keď majú vždy vzťah ku totalite predvedomej psychiky a teda obsahujú nevedomely vzťah subjektu a objektu, daný tým, že celok je vždy ontologicky viac ako úhrn častí. Tieto zážitky, vnemy, aj keď *trvajú aj neskôr ako bazálna vrstva vedomia*, nemajú noologický význam v zmysle ľudskom samej osebe, pretože taký význam vzniká vtedy a len vtedy, keď psychika dostáva pojmovú kvalifikáciu prinajmenej v súvisi s vývinom reči. Kedykoľvek však takto v súvisi s pojmotvorbou vzniká vlastné, noologicky významné vnímanie, nevyhnutelne sa vyskytuje aj pojem „ja“. Pojem „ja“ je totiž zákonitý výraz objektívnej jednoty psychiky už poľudštenej, pojmove kvalifikovanej, *poznávajúcej* psychiky, ktorá existuje ako totalita vyššieho stupňa, oproti totalite psychiky nemlúnaťa, ktorej elementárne zážitky nemali ešte kvalifikáciu špecificky ľudského poznania. Pravda, poznanie, ktoré na tomto stupni vzniká, je iba poznanie rečovo-praktické a má ešte ďaleko do poznania teoretického, o ktorého princípy v teórii poznania ide. Teoretické poznanie vzniká vtedy, keď rečovopraktické myslenie sa stane predmetom seba-poznania. Takéto seba-poznanie je však možné ako krok ďalšieho vývinu za predpokladu, že vedomie je celkom, ktorý, súc tvorený súvisom zložiek, je vždy viac než úhrn zážitkov, a teda môže byť voči nižšej a hlbinejšej totalite zážitkov vyššou totalitou subjektu. Na stupni tohto teoretického poznania všetky elementárne zážitky ako principiálne fakty poznania sú vždy začlenené v totalite gnozeologického vedomia, a tak sú vo vzťahu k „jástvu“ i k pojmu „ja“. Pre Descarta fakt fenomenologického rozvrstvenia vedomia bol samozrejmy. Vedel, že predmetné obsahy elementárnych zážitkov (*ideae adventitiae*) sú nám dané ako nezávislé predmety empirickej skutočnosti, kým etážove diferencovaná jednotka elementárnych zážitkov tvorí subjekt, a to subjekt od týchto zážitkov relatívne nezávislý. Jednako v noologickom aspekte aj tieto zážitky sú iba aktami myslenia a existujú iba súvislosťou s celkom.

Redukcia elementárnych zážitkov na zážitky vymanené zo vzťahu ku „jástvu“ a ku „ja“, vyplýva z empiristického úsilia o desubjektívizáciu pochopenú extremisticky a senzualisticky akoby nebolo nijakej podobnosti medzi totalitou poznávacieho subjektu a objektivitou predmetu poznania.

Toto stanovisko dnes už nesúrodé so stavom vedy, ktorá našla v objektívnom svete tú istú kategóriu ako určujúcu, ktorá rozhoduje aj vo svete subjektu, je však gnozeologicky škodlivá aj pre teóriu osobnosti. Obzvlášť škodlivo vplývalo na teórie, ktoré sa snažili správne vychádzať z princípu biopsychologického vývoja. Ak tieto teórie mali byť objektívne v zmysle empirizmu, nesmeli spájať

proces ľudsky špecifického vývoja s „jástvom“ a pojmom „ja“, faktorom „nevedeckej“ „subjektivity“ a nakoniec dospievali k zaznaniu ľudskej špecifity, k biologickým teóriám. Vina na tomto nespočíva v opieraní sa o proces vývoja, o fylogenezu, ale vo *fiktívnom odpojení* ľudskej špecifity od antropogenetického procesu vývoja, jeho typického smeru a tendencií. Takouto teóriou je napr. staršia charakterológia L. K l a g e s a.

Z pozície svojho pozitivistického redukcionizmu R. C a r n a p dochádza k záveru, že z „Cogito“ nenasleduje „sum“. Z toho, že „ja mám zážitok“ nenasleduje, že „ja som“, ale jedine, že zážitok „je“. Je to zaiste zaujímavé tvrdenie, pretože popiera donedávna platné analýzy L e i b n i z o v e a K a n t o v e. Len nevedno potom, ako takéto tvrdenie zjednotíť s primátom celku pred časťami, ktorý R. C a r n a p vyslovene uznáva.

Ak je dané totiž „Cogito“, je daná pojmotvorba, je daná totalita, je daný vzťah subjektu a objektu, je dané sebaopoznanie. Ak táto sebaopoznáajúca totalita rozlišuje samú seba od fenomenologického nebytia, od vedomostí, ktoré jej chýbajú, potom nevyhnutne chápe seba ako niečo, čo „nie je ničota“, čiže ako niečo, čo v miere svojej aktuality neguje fenomenologickú ničotu. Tento vzťah negácie je tu však to isté ako existencia. Potom zo sebaopoznania „Ego cogito“ významovou analýzou (Bedeutungsanalyse) nevyhnutne sa naskytuje „ego sum“.

Zrejme pochopenie nevyhnutnosti tejto výpovede „Ego cogito, ideo Ego sum“ (ktorá nie je ešte „ergo sum“, tvrdenie hlbinej dimenzie „Ega“), vymyká sa z možností redukcionistických operácií. Podľa Carnapa namiesto „Ego cogito“ nemalo by stáť ani „ja mám zážitok“, ale jedine toto: „tento zážitok“. Carnapovo reformované „Cogito“ by teda malo znieť: „Tento zážitok; teda je tento zážitok“, čo je však číra tautológia.

V skutočnosti u Descarta existencia je *negačným vzťahom* nie jedného, fiktívne z primárneho celku vytrhnutého zážitku, ale celej dynamickej totality zážitkov ku *fenomenologickému nebytíu*. Existencia je tu spoločná a súvislá existencia zážitkov. Keby Carnap bol vskutku rešpektoval prevzatý princíp primátu celku pred časťami, potom by bol formuloval svoje „Cogito“: „Zážitok; teda je celok zážitkov“, a to by už nebola číra tautológia. Tvrdenie „Zážitok; teda je tento zážitok“ je ako návrh „Cogita“ bezvýznamný nielen pre tautologičnosť, ale aj pre vnútorný spor. Je totiž tvrdením existencie izolovaného zážitku a taký zážitok neexistuje a existovať nemôže. Ak je daný „tento a iba tento zážitok“, potom niet tohto zážitku.

Ak domyslíme spomenuté, „teda je celok zážitkov“ potom je jasné, že celok zážitkov je už „jástvo“ obsahujúce aj pojem „ja“, ak vývoj psychiky nie je na úrovni nemluvňata, ale najmenej dvojročného, normálne duševne vyvíjajúceho sa dieťaťa. Potom za predpokladu, že základný zážitok je noologicky významný, Carnapovo „Cogito“ by muselo znieť: „Zážitok; teda je jástvo“. Ale potom rozdiel od Descartovho „Cogita“ nie je významový v zmysle Fregeho „Bedeutung“.

C a r n a p kritizuje aj B. R u s s e l a za to, že chce „Ego cogito“ nahradiť výpoveďou „Ono myslí vo mne“. Carnap súhlasí s L i c h t e n b e r g o v ý m škrtom výrazu „vo mne“ a teda so škrtom termínu jástva, objektívneho „ja“. Stačí

mu: „Ono myslí“. Ak však „ono“ skutočne myslí, potom sa neobmedzuje iba na jediný pojem „ono“, no potom je totalitou pojmov, potom je totalitou seba predmetnou, akou totalita byť musí. A keďže „ono“ je totalita, ktorá myslí pojmové a seba predmetné, je „ja“. Podobne chcel Descartovo „Cogito“ reformovať aj F. Nietzsche a iní, avšak je jasné, že ide skôr o hru so slovným zmyslom a nie o analýzu predmetného významu, o hru, ktorá si zakrýva jednak *noologicky* nevyhnutnú (1) pojmovú kvalifikáciu poznania, (2) totalistický charakter psychiky a tiež (3) kauzáno-reflexívny vzťah tejto totality k sebe samej. Nedostatočná logická konštitúcia totality ako predmetu poznania nezdá sa škodlivou, pokiaľ obeťou má byť iba *Descartova* principiálna výpoveď, vedie však ku civilizачným a kultúrnym katastrofám, pokiaľ spôsob myslenia nie je schopný analyzovať na primeranej kvalitatívnej úrovni pojmotvorby informácie. Systém osobnosti, ktorá ešte nedisponuje dostatočne logicky konštituovanými principiálnymi kategóriami, nemôže adekvátne reagovať ani vtedy, keď sama sústava spoločenských vzťahov a historická dynamika si takú konštitúciu už vyžaduje. Osobnosť nemôže mať náležité poznanie seba samej a preto ani nemôže konať podľa vnútorných zákonov svojej tvorivej slobody.

Ak uznávame kategóriu totality ako základ dynamických systémov a štruktúr, uznávame aj jej kontinuálne diferencovanú hlbinnú dimenziu, keďže chápeme logiku tejto diferenciácie a potom uznávame, že rozhodujúcim faktorom diania je vývinová dynamika, ktorá ontologicky presahuje onticitu nášho vedomia. Z toho však nijako nevyplýva, že sa možno zrieknuť úsilia o logické vyjasnenie základného poznávacieho pojmového aparátu a že možno zaznať faktora negácie, ktorý vyplýva tiež z nevedomosti, z nejasej logickej konštitúcie pojmov. Úsilie o logické konštituovanie pojmov, o ich ostrosť a analytickú štruktúrovanosť neznamená úsilie o bezpodmienečnú zrozumiteľnosť pre akýkoľvek spôsob a úroveň myslenia a rozhladu. Nie je ani požiadavka nijakého „osvietenstva“ (ktoré bolo práve v pojmotvorbe veľmi úzkoprse, ideologicky často dotieravé a vo veľkej miere uprednostňovalo dnes panujúci typ racionality), ale kategorická požiadavka metodológie, ktorého splnenie nadanými a neodcudzenými ľuďmi umožňuje inak nedosiahnuteľné teoretické istoty a jednotu myslí, pokiaľ existujúce systémy osobností pripúšťajú jednotu záujmov. Systémy osobností nevznikajú však iba pôsobením normálnej antropogenézy, ale tiež vplyvom objektívnej náhodnosti a negácií.

2

Avšak nielen vedecká revolúcia 20. storočia, ale už koniec 19. storočia prináša rôzne formy vzdoru voči nivelizačnej a pojmove pauperizujúcej pôsobnosti pozitivizmu. Antagonizmus osobnostných chápaní a štýlov prejavil sa zvlášť v podobe relatívneho antagonizmu koncepcie freudovskej a bergsonovskej. Napriek pôvodnému zámeru freudizmus predstavuje skôr filozofiu osobnosti než psychológiu. Ako filozofia osobnosti zavádzal síce do svojho uvažovania hlbinný a veľmi neostrý totalistický aspekt, avšak v rozpore s vnútornou logikou tohto aspektu

zdôrazňoval namiesto fylogeneticko-antropogenetického zamerania ľudského druhu zacielenie na príjemný pocit života, koncentrované v sexuálnom inštinkte, ktorý nedostatočne rozlišuje od pudu. Inštinkt je práve forma uplatnenia pudových tendencií, ktoré pramenia vo vývojovom bioprocese. V ríši života rodové prežitie sa nerealizuje v každom prípade sexualitou, takže sexualita zjavne patrí ku spôsobu realizácie tendencií rodového prežitia. Na tomto základe treba správne rozlišovať medzi sexuálnym inštinktom a generačným pudom, a vidieť, systémovú normálnu podriadenosť inštinktu generačnému pudu natoľko, že uplatňovanie sexuality neodporuje reálnym generačným možnostiam v zmysle vývinovej tendencie druhu. Sexuálne inštinkty a generačný pud tvoria taký širší a hlbinnjší systém, v ktorom dominantou je práve pud generačný, a to nie inak u zvierat ako u človeka, hoci u človeka sexualita dostáva aj funkciu spoločenskú a relatívne samostatnú hodnotu priateľstva a radosti. Táto sa však v normálnom prípade nemôže uplatňovať na úkor konštruktívneho, spoločensky orientovaného postoja, pretože celý širší generačný systém je začlenený do ešte *hlbinnjšieho* a širšieho systému všestranného vývoja druhu. Nedostatočné rozlišovanie inštinktu od pudu viedlo však Freuda k tomu, že *stereotypné opakovanie, vlastné inštinktívnemu reagovaniu, prenáša na sám pud*, ktorý je takto zbavený svojej evolučnej projektivity, možnosti nielen opakovania, ale tiež prinášania zmien. V dôsledku takého stotožnenia mohol Freud namiesto fylogeneticko-antropologickej vývinovej tendencie ako dominantu pudovovítálnej hlbinnnej vrstvy uznávať svoj „Lustprinzip“, ktorý však dominuje iba v psychologicko-psychoanalytickej stránke sexuálneho systému inštinktov. Táto tendencia k rozkoši môže strhnúť na seba charakterologickú dominantu jedine u človeka, keď sa predtým abstraktívne a regulačne vyčlení z hlbinných generačných a evolutívno-druhových systémov. Takýto posun dominanty, značiaci zdôraznenie životne nepodstatnej tendencie, je primeraný stavu a úrovni motívov, teda tiež stavu a úrovni intelektu spolu s vedomím, pretože u človeka racionálne kvalifikovaný motív získava prevahu nad systémom nepodmienených reakcií a tendencií. Hlbinná dominancia „Lustprinzipu“ je preto iba špekulatívnou projekciou do nevedomia, do pudovovítálnej štruktúry, ktorá — práve tak ako u živočíchov — aj u človeka, je ovládaná fylogenetickou tendenciou ľudského zamerania. Túto tendenciu pritom nemožno chápať iba v zmysle H a e c k l o v h o biogenetického zákona, podľa ktorého ontogenéza je opakovaním fylogenézy, ale práve v zmysle vývoja, ktorý v sérii relatívnych opakovaní prináša nové.

Túto skutočnosť dobre pochopil práve H. B e r g s o n. Preto zdôrazňuje s nepochybnou správnosťou vnútornú logiku vývinovej dynamiky človeka ako v oblasti fylogenézy, tak v oblasti ontogenézy ako článku fylogenézy, ktorej tvorivú, na rod a tým na hrdinstvo orientované zameranie odporuje izolovanému pôžitku ako najvyššiemu zmyslu. B e r g s o n pochopil antagonizmus kreatívnej a eudaímonidnej tendencie ako dominant a v tomto ostáva jeho trvalá, avšak skalená zásluha, a to podstatne, zabsolútnením empiristickej, prudentistickej racionality ako prirodzeného stavu ľudského rozumu.

Práve týmto pritakaním humeovskej tradície, ktorá ľahko získala súhlas v dogmatizovaných istotách, formovaných v minulosti v obdivnej žiari zлата anglickej

banky a vplyvom „dôkaznej“ sily imperiálnych úspechov, vznikla jedna z rozhodujúcich premís, ktorá viedla s relatívnou železnou logikou k presvedčeniu o rasovej podstate nadmerného výskytu tvorivých charakterov pri určitých etnikách. Vzniká tak „rasistické“ chápanie osobnosti (Gobineau, H. S. Chamberlain, Mc Dougall), ktoré má síce dávnejšie korene, no bolo dotvorené práve domyselným bergsonizmom. Logika a empiristická podstata tohto chápania, ktorého podstatou je práve spomenuté chápanie racionality, ostáva doteraz pre mnohých neznáma, keďže sa nazdávajú, že jeho základom je antropologický pojem rasy. Existuje potom najčastejšie iba snaha čeliť takýmto koncepciám iba represívne, ale bez vniknutia do motívov a tak bez možnosti prekonať prudentistickú racionalitu, ktorá sa neraz prijíma s dôverou aj citovými odporcami rasizmu. Hrozí tak ideová bezmocnosť, ktorá nevylučuje, že sa infekcia prejaví ničivo aj inou formou a pritom jej podľahne aj sám citový odporca rasizmu. Proces barbarizácie osobností, akú možno v medzinárodnom meradle pozorovať u mládeže, miznutie základných kultúrnych a morálnych pojmov naopak hrozí dospieť ešte k horšiemu výsledku, než je ideovo motivovaný rasizmus, a to k etnicistickému šovinizmu, ktorý aj bez ideovej motivácie vie nenávidieť cudzieho, a to jedine preto, že je cudzí, a to tým viac, o čo väčšiu ľudskú hodnotu predstavuje cudzí. Aj keď tento proces nie je bez paradoxov, barbarizácia osobností ruší celkove tvorivú reciprocitu ako ľudsky špecifický princíp sociability a nastoľuje tiež inštinktívnu sociabilitu stádnú a polostádnú, s indolenciou k pojmom, mysleniu, hodnotám, tvorivosti a ľudskosti, s nevyhnutnými tendenciami anarchie i despotie, schopnej v záujme biologickej expanzie akéhokoľvek vraždenia a nenávisťi. Rasizmus je takto iba jednou variantou, akou sa historicky prejavuje prudentistická, v pozitívizme realizovaná racionalita.

Logika ideove motivovaného rasizmu je však so zreteľom na prudentisticky deformovanú racionalitu relatívne nevyhnutná. Tým sa nechce povedať, že by rozhodujúcimi faktormi neboli faktory neideové, ale len toľko, že by účinky týchto faktorov sotva vyzreli do formy, akú umožňuje určitý spôsob myslenia. Ak napríklad Dilthey odhaľuje totalitu ako špeciálnu formu existencie duševná a biologická a konštatuje pojmovú nevyjadriteľnosť tejto totality procedúrami prudentistického spôsobu myslenia, tvorí súhrn osvojujúcich predstáv, na ktorých základe zvlášť hlboko zapôsobí Bergsonova filozofia. Ak rozum je naozaj iba rozumom remeselníka, fabera, empiristického praktika, potom je neschopný vnútornej logickej konštitúcie tejto kategórie, ako tvrdí ostatne aj wholismus, „Lebensphilosophie“, Rothacker, Dilthey a zároveň aj existencializmus tézou o racionálnej nepostihnuteľnosti bytia. Prudentistická racionalita vie chápať mechanistický model reality, kým totalistický model jej pripadá ako iracionálny, ako zrušenie determinizmu a ako nastolenie absolútneho indeterminizmu, absolútnej náhodilosti ako prapodstaty sveta. Nemožnosť racionálnej motivácie tvorivého zamerania osobnosti vyplýva z nemožnosti racionálnej noogenézy kategórie totality, takže ostáva iba tradičná možnosť motivácie príjemným a nepríjemným pocitom života. Taký stav, v ktorom rozhodujúcim motívom je príjemno a nepríjemno, značí však nastolenie subjektivistického zamerania osobnosti, ktoré je — ako dominanta — v antagonizme s tvorivým zacielením. Ak je teda rozum

určitej vývinovej úrovne neschopný racionálne konštituovať kategóriu totality, potom je neschopný motivovať tvorivé zameranie osobnosti. Ak potom napriek vysokej kultúre, ktorej podstatou je kultúra rozumu, v niektorých prostrediach popri najrôznejších degenerovaných typoch pretrvávajú masovo tvorivo zamerané charaktery, potom možno predpokladať, že sa tak stáva proti účinkom kultúry, proti účinkom racionality, proti imperatívu jej motivácií a teda výlučne práve vplyvom mimoriadne silnej dedičnej vývinovej energie, kvalitatívne inak ľudského rázu. Tu potom začína scestný praktický záver, že svet nemožno poľudštiť predovšetkým šírením racionálnej kultúry, keďže nižšie rasy nemajú duševnej kapacity, ktorou by si osvojili tvorivý spôsob myslenia, no naopak rozložiť tým, že netvorivá, subjektivistická osobnosť dostáva do rúk účinnú zbraň zdokonalenia *svojej* racionality na utĺkanie tvorivých osobností. V zmysle tohto záveru svet možno poľudštiť jedine biologickým rozšírením, tvorivosťou a invenčiou čiže intuíciou nadaných rás. Záver je potom aj v dnešnej situácii teoreticky nenáležitý, pretože aj v primitívnom vedomí existuje elementárna kategória totality v podobe pojmu „ja“, neodstrániteľná nijakou pozitivistickou vivisekciou vedomia a schopná logickej konštitúcie.

Z analýzy je zrejmé, že rasizmus sám osebe nespočíva v prírodovedne antropologickom pojme rasy, ale práve v samej podstate empiristickej racionality, ktorá predstavuje jeho určujúci faktor, jeho určujúcu premisnú motiváciu. Vzbura tvorivosti, ktorá však nevládne premyslenými dialektickými technikami myslenia, obrátila sa takto proti osobnostným dôsledkom prudentistickej racionality. Táto vzbura sa však neuskutočnila iba v podobe „Lebensphilosophie“ a rasizmu, ale aj v podobe existencializmu.

3

Už vojna v r. 1914—1918 nastolila s krajnou naliehavosťou ohromnú prázdnotu modernej civilizácie práve v oblasti kultúry osobnosti. Táto vojna zároveň diskreditovala aj naivnonáboženskú svetonázorovú výchovu, postupujúcu v tradíciách neevanjeliumového, v podstate pavelského kresťanstva, ktoré rezignovalo na ježišovský príkaz úsilia o vyššiu rozumovú kultúru v záujme pochopenia mravného zákona. Konflagrácia štátneho a národnostného egoizmu so zvyškom univerzalistického kultúrno-civilizačného povedomia priniesla svoje plody zrútením zásad a istôt, nepodmurovaných spoľahlivými dôvodmi a istotami. Ale nestalo sa tak iba v oblasti istôt teologického svetonázoru. Dezorientované ľudstvo neblúdi len od extrému staršieho k novšiemu a znova naspäť, ale hľadá aj východisko nebývalé. Pozitivistické 19. storočie ustálilo sa na dvoch istotách, a to, že veda svojím pokrokom urobí zo zeme raj a ďalej, že vývoj utvorí na zemi pokoj a spravodlivosť pre všetkých. No svetová vojna ukázala moc vedy v deštrukcii a chytráctve, ktorého praktiky hrozili zapáliť ďalšiu vojnu. Ukázalo sa, že veda a právo bez kultúry osobnosti sú zlo tým mocnejšie a ničivejšie, čím je racionálnejšie. Takto najmä vo Francúzsku a Nemecku, v štátoch najviac zaangažovaných na I. svetovej vojne, nastolila sa s naliehavosťou problematika

osobnosti, tzv. špeciálnej existencie človeka. Nositeľom týchto tendencií okrem personalizmu je práve existencializmus.

Existencia vo svojej kategoriálnej podstate je vzťah, ktorým ktorákoľvek vec neguje svoje nebytie. Pokiaľ ide o človeka, existenciou človeka ako človeka je práve to, čím človek trvá vo svojej špecifite, a teda predovšetkým ľudské vedomie a osobnosť. V tomto ľudskom vedomí existencia je však vzťah, ktorým človek-vedomie neguje nielen svoje nebytie, ale všetky svoje obmedzenosti, nedostatky a najmä všetku nezmyselnosť, ktorá vzniká zo zrážky s nevyhnutnosťami sveta, do ktorého je človek akoby „vyvrhnutý“. Existencia je tak proces neprestajného negovania faktora negácie v rámci možností, ohraničených nevyhnutnosťami. Je to proces neprestajného sebatvorenia, slobody, vkladania zmyslu do života, do utrpenia, do smrti, podstupovanej „so vztýčenou hlavou“. Je to zápas proti ničote, bezcennosti a nezmyselnosti napriek tomu, že niet možnosti odstrániť konečnú deštrukciu, zánik, smrť, ničotu. V tomto slobodnom vzdore, rozhodnutí proti zlu je podľa toho podstata človeka. Existencia vymedzená touto slobodou je takto, čo kedysi vyjadrovali menom „spásy“, t. j. záchrany pred zlom, večnou smrťou, ničotou i ničomnosťou, nezmyslom. Je to spása, v ktorej treba uprostred tragiky vložiť do radosti i bolesti, do života i smrti hrdinský zmysel.

Existencializmus takto kladie prst na dôležitú stránku dialektiky života, v ktorom „*media vita in morte sumus*“. V zdôraznení sebatvorivej podstaty osobnosti je jeho veľká zásluha, aj keď samo zdôvodnenie je nesprávne, nihilistické. Úsilie existencializmu je veľmi sťažené a často znemožnené práve tým, že rieši dialektiku života bez dialektického spôsobu myslenia, ktorého odporcom je práve Søren Kierkegaard. Odpor Kierkegaardov k Hegelovi je pritom tým paradoxnejší, že sám Hegel nedostatočne odlíšil paradoxnú dialektiku *ontologického* nihilizmu od vlastnej pozitívnej dialektiky ako vnútorného dynamickeho zákona konkrétnych totalít.

Pre existencializmus nemá v prvom rade význam poznanie „všeobecných podstát“ fenomenologických predmetov, poznanie logiky vecných znakov empirickej skutočnosti, ako ho svojou intencionálnou analýzou mienil dosiahnuť E. Husserl v napodobení jednej stránky descartovskej metódy. Existencializmus preberá od Husserla brentanovskú podstatu intencionálneho aktu, projektívne zamierený proces poznávania, ktorým sa potenciály nášho vedomia menia na aktualitu vedomia. Existencializmus síce nepopiera tzv. husserlovské „zátvorky“, ale prakticky ich ruší, pretože chápe vedomie v jeho životnopsychologickej konkrétnosti, jedinečnosti, zážitkovosti, začlenennej do determinácií sveta, v ktorých prebieha zápas o zmysel života. Existencializmus pritom nie je nevyhnutne reakciou človeka, ktorý stratil náboženské perspektívy, keďže napr. Étienne Marcel je prvotnejší existencialistický filozof Francúzska než J. P. Sartre a Merleau Ponty. Existencializmus predstavuje bez ohľadu na vzťah ku náboženskosti, ktorej podstata je ideologická a nie existenciálna, druh filozofického vytrezvenia z pozitivistického pokroku a humanitárstva.

Existencialistický návrat k otázkam osobnosti zo špeciálneho zreteľa tvorivej osobnosti by bol veľkým ziskom, keby sa táto tvorivosť chápala v jej ontológii

otvoreného systému, špecifikujúceho totalitu človeka a nepotrebovala u existencionalistov — pre ich metodologickú bezradnosť — svoje odôvodnenie z absolútnej náhodnosti a či indeterminovanosti absolútneho nebytia, ktorým sa v rámci gnozeologickej transcendentality sveta, existencionalistami uznávanej, stáva každé fenomenologické, relatívne nebytie, každá potencialita. Prvok agnosticizmu, ktorý existencionalizmus do seba preberá, mení tak fenomenológiu nebytia na jeho nihilistickú metafyziku.

Existencionalizmus takto trpí veľmi nežiadúcim krížením dialektickej problematiky a nedialektického myslenia, z čoho vyplýva jeho veľká nezrozumiteľnosť, jeho paradoxnosť vyjadrenia ľudsky až priveľmi presvedčivej problematiky. Táto nezrozumiteľnosť nevyplýva v danom prípade z neschopnosti čitateľov realizovať v sebe abstrakcie textu, ani z neschopnosti filozofov jasne sa vyjadriť, ale práve z toho, že dialektická rozpornosť subjektívneho vzťahu k svetu sa v rámci dialektického spôsobu myslenia mení na paradoxnú rozpornosť, ktorú existencionalista potom len presne vyjadruje. Je to potom obdobná tragédia, akou bolo kríženie dialektiky a empirizmu, spájanie kategórie totality so subjektivistickou osobnosťou, z čoho potom vyplývala dogmatizujúca diskoherencia textov, v ktorých sa jedno tvrdilo a v zápatí bez vsunutia stredného člena aj poprelo.

*

Existencionalizmus iba zdôraznil stránku, ktorá vo filozofii vždy tvorila jej podstatný aspekt. Existenciálny aspekt možno vystopovať u Aurélie Augustina, B. Pascala, R. Descarta, G. Hegela, H. Bergsona. Princíp tvorivosti, ktorým človek reprodukuje svoje ľudské, t. j. uvedomé bytie, je podstatný tiež pre Marxovo chápanie človeka ako dejinného činiteľa.

Jednako však marxistická filozofia osobnosti sa rozvíjala značne rozpačite, pretože táka filozofia predpokladá jasnú kategoriálnu analýzu, konštruktívny vzťah k ľuďom a ovládnutie introspekcie a metódy zžívania sa do životných situácií iných ľudí, všetko to práve tie stránky analyticko-deskriptívnej psychológie, ktoré u nás hynuli atrofiou ex inaktivitate a ktoré napriek osamostatneniu sa psychológie ako odboru ostávali predsa v systéme filozofie.

Voči reflexii a introspekcii vôbec ostávalo u nás v minulosti tabu, hoci samo teoretické myslenie urobíme predmetom výskumu. Veci sa stavali často tak, akoby už reflexia, táto podstata metodologického myslenia, už sama osebe viedla k subjektívnemu idealizmu, hoci práve K. Marx v rámci svojho dialektického praxizmu vychádza z kategórie totality, zmyslovo empiricky danej iba vo vnútornej zmyslovej skúsenosti, a teda poznávanej reflexiou v zmysle analytického pozorovania predmetu poznania. V tomto zmysle je reflexia metodologicky nevyhnutelná oproti „reflexii“ v zmysle špekulatívnosti, logického to dôvodu, ktoré by sa vymykalo z medzí metodologickej kritičnosti. Obe hľadiská na reflexiu sa pričasto mätú, pričom z marxovského odporu ku špekulatívickej reflexii sa vytvára odpor k reflexii ako k podstate gnozeologickeho vedomia. Nepochybne tu najviac pôsobí kontaminácia dialektického spôsobu myslenia s pozitivizmom, ktorý v niektorých prípadoch má ťažkosti s uznaním samého faktu vedomia.

Neberie sa ohľad, že systémovo nerozpracovaná, iba tvrdiaca a neargumentujúca filozofia nemôže obstáť vo svetovej súťaži a že práve marxistický praxizmus musí principiálne vychádzať zo zrejmosti potreby činu, implikujúceho praktickú istotu sveta činu a tým dialektickú logiku tohto sveta, pretože metafyzičnosť tohto sveta s absolútnymi rozdielovými intervalmi medzi faktami, zbavené kategórie totality, by sa vedecky nevyhnutnej analýze prejavila ako paradoxnosť, a tým neistota. Kritici samého plánu filozofie osobnosti nebadali, čo je marxovskou formou „Cogita“, aj keď sa toto u Marxa analyzuje v zmysle praxe ako vzťahu medzi subjektom a objektom a nie hneď v zmysle kategoriálnej analýzy. Nemožno od marxizmu dištancovať dokonca aj Hegelovu *Wissenschaft der Logik*. Tabuizovanie reflexie je preto skôr nedorozumením než systémovou prekážkou rozvoja filozofie osobnosti. Jej jedinou prekážkou by mohla byť subjektivistická osobnosť, pretože filozofia osobnosti odhaľuje práve tvorivú ľudskú podstatu, nezlučiteľnú s dominantným zameraním sa na príjemný pocit života ako na najvyššiu hodnotu, realizovateľnú za každú cenu a proti všetkému.

ФИЛОСОФИЯ И, ЛИЧНОСТЬ

Юрай Цигер

Между философией и проблемой личности существует системная и историческая связь. Философия как открытие теоретического мышления и метанаука представляет собой творческий подход к содержанию сознания, учитывающий динамику отношений и их индивидуальных условий, которые в целом составляют личность. Значение этой проблематики для философии находит свое отражение также в системе философских дисциплин. На первый план выступает эта проблематика в философии периода гуманизма и ренессанса, в центре внимания которой была идея всесторонней самореализации человека, но она остается на сцене и в период дальнейшего развития философии, когда происходит борьба между рационализмом и эмпиризмом, философией просвещения и философией романтизма, позитивизмом и научной революцией XX века, ее ведущей категорией целого и системы. Особенно рационализм и эмпиризм немислим без фона и базы личности. В основе антагонизма разных типов рационализма и философских школ лежит антагонизм разных „личностных” систем. Самый общий антагонизм существует между эвдемонистической и крентивной направленностью личности, которым, как правило, сопутствует соответствующий тип рационализма. Вся история философии вращается вокруг основных гносеологических категорий, логическим стержнем которых является категория целого, решающая также для проблемы личности. Применение этой категории к изучению личности ознаменовало новую эпоху в истории культуры, эпоху, которая имеет все шансы для того, чтобы в ней победила личность творческого типа. Одновременно, применение этой категории в качестве центральной категории научного метода положило конец господству позитивизма. Борьба типов личности находит свое отражение в идейном квасе XX века, в котором экзистенциализм пытается отрицать позитивистское отсутствие личности. Марксизм имеет возможность принять решающее участие в этой борьбе на основании систематической актуализации своих методологическо-дialeктических категорий.

Juraj Ciger

A systemic and historical connection exists between philosophy and the problem of personality. Philosophy as a discovery of theoretical thought and a meta-science represents a creative relation to the contents of consciousness with regard to the dynamics of relations and their individual conditions which, in their integrity, form personality. The role of the problems of personality in philosophy can be seen even in the system of philosophical disciplines. This role is prominent in the renaissance humanistic philosophy whose center was the idea of many-sided realization of man. It does not get lost even in the further developments in which a contention takes place between rationalism and empiricism, enlightenment and romanticism, positivism and the scientific revolution of the 20th century, its leading category of the whole and system. In particular, the understanding of rationalism and empiricism would not be sufficient if their personality background and basis were not understood. In fact, behind the antagonism of various types of rationality and philosophical schools, the antagonism is hidden of different personality systems. The most general antagonism exists between the eudemonistic and creative direction of personality to which usually pertains also a reasonable type of rationality. The whole history of philosophy turns about the basic gnoseological categories whose logical center is the category of totality which is decisive even for the question of personality. The employment of this category in the investigation of personality created a new cultural epoch with the prospects of victory of the personality of a creative type. The employment of category as a central category of scientific method puts an end to the hegemony of positivism. The contention of the types of personality can be seen in the currents of ideas of the 20th century in which existentialism tried to negate the positivistic personality vacuum. Marxism has the opportunity to participate in this contention on the basis of a systematic actualization of its methodologico-dialectical categories.