

V ZAČAROVANOM KRUHU COGITO TENDENCIE A ANTINÓMIE BURŽOÁZNEHO HUMANIZMU

TADEUSZ M. JAROSZEWSKI

Instytut Filozofii i socjologii PAN — Warszawa

Sebauvedomenie ľudí nemôže byť nikdy ničím iným ako ich uvedomeným bytím, a ľudské bytie je ich predmetný proces žitia. Ak sa v ideológii ľudia a ich vzťahy zdajú byť postavené na hlavu ako pri optickom klame, tak tento jav rovnako vyplýva z historického životného procesu ako odraz predmetov na sietnici z ich bezprostredného fyzického životného procesu.

Karol Marx

Sören Kierkegaard bol presvedčený, že ak budeme Descartovu formuláciu cogito ergo sum chápať nielen v zmysle: Myslím, teda som, teda že moje myslenie je pevným a dostatočným dôvodom mojej prítomnosti tu a v tejto chvíli — ale súčasne aj v nasledujúcom zmysle, podľa ktorého existujem, pretože myslím — lebo som mysliacou podstatou vymedzenou mojím individuálnym sebauvedomením — môžeme nájsť východiskový bod pre vystihnutie osobitosti ľudskej existencie vo svete. Pravda, pod jednou podmienkou: ak pod „ja“ rozumieme nielen akési abstraktné „čisté ja“, synonymum všeobecnosti ľudského druhu, ale každého „konkrétneho človeka“. Podľa Kierkegaarda „existujem len jednotlivo, abstrakcia neexistuje“.¹ Dánskemu filozofovi však nešlo o pochybnosť, či je rozdiel napr. medzi pojmi: „ľudský druh“, „dejiny“, „spoločnosť“, „príroda“ — akoby sa na prvý pohľad zdalo. Mal pochybnosti o reálnosti interpersonálnych relácií, vzťahov a procesov, o redukcii celého ľudského sveta na jeho zvláštnu podmetovosť, ďalej o možnosti nájdania nejakých všeobecných znakov patriacich do logického celku „ľudia“, okrem znaku osobitosti daného individuálnou rozdielnosťou jednotlivca cogito. „Vonkajšia“ skutočnosť nebola pre Kierkegaarda podstatnou súčasťou ľudského bytia zúčastňujúcou sa na dialektickom procese konštituovania ľudskej subjektivity — ale naopak, jej ohrozením niečím, čo plodí „strach a úzkosť“.

Martin Heidegger: Otroctvo osamelého autentizmu

Protikladné postavenie sebauvedomenia, vnútorného prežívania (cogito) ako činiteľa konštituujuceho zvláštny svet jednotlivca a vonkajšieho sveta, interperso-

¹ Pozri KIERKEGAARD, S.: Post-Scriptum aux Miettes philosophiques, Paris 1949, s. 50; Werke, t. VIII, Jena 1910, s. 14—21.

nálnych vzťahov a predmetov ako čohosi cudzieho vnútornému svetu, ako jeho ohrozenie, nájdeme rozpracované a ďalej rozvíjané v existenciálnej filozofii M. Heideggera a J. P. Sartra.

Autor *Sein und Zeit* charakterizuje existenciu konkrétneho jednotlivca na základe zásadnej opozície: sveta objektívneho, sveta prírody, materiálnych objektov ako objektivizovaných foriém ľudských vzťahov — a sveta subjektívneho, sveta osôb, ktorému zodpovedá špeciálny názov určujúci ľudské bytie vo svete — *Dasein*² „bytie“. Potrebuje ho práve na charakterizovanie osobitosti existencie konkrétneho človeka. Podľa filozofie Martina Heideggera je ľudská existencia obyčajne vždy spätá s nejakou vonkajšou skutočnosťou, odohráva sa vo svete (je s ním spätá tak silno, že „prebývanie vo svete — ako hovorí — určuje apriórnu štrukturálnokonečnú zložku“ ľudskej existencie), je spätá tak, že si uvedomuje seba ako časť celkovej rozdielnosti i všeobecnosti vonkajšieho sveta. Jednotlivec na rozdiel od jednotlivých exemplárov sveta prírody „si uvedomuje svoje bytie“, jeho autonómiu, zvláštnosť i cudzotu všetkého, čo „nie je moje“, každej vonkajškivosti. Existuje len pre seba — čo značí, že jeho bytie charakterizuje „stály vzťah k sebe samému“, že je „stálou možnosťou pre seba“.³ Hoci ostatných ľudí potrebuje a v podstate musí s nimi spoločne existovať (*Mitsein*) a spolupracovať, nijaká vzájomná autentická komunikácia nie je možná, naopak — spoločný život „gniavi človeka“ a zbavuje jeho existenciu autenticosti.

Toto „bytie stále moje“ predpokladá aj to, že ho nikdy nemôžeme brať ako náhodné, len ako exemplár ľudského druhu, považovaný za „jestvujúci fakt“. V tomto prípade by totiž existencia predstavovala „iba fakt“, teda niečo „neutrálne“. Mne to však nemôže byť ľahostajné, pretože vždy musím posudzovať podľa osobného charakteru jednotlivca a používať osobné zámená: „Ja som“, „ty si“.

Už sám fakt mojej existencie označuje pre mňa slobodné chápanie svojho vlastného bytia, stálej možnosti jeho vnútorného vytvárania, akoby sa pred mnou otváral rad rozličných ciest, rad možností, z ktorých si vyberať je mojou výsadou. Ocitol som sa zrazu slobodný a sám. Sám bez akejkoľvek pomoci musím nadviazať vzťah s ľuďmi a so svetom, do ktorého som vrhnutý. Podľa Heideggera práve toto je ten podstatný rozdiel medzi svetom vecí a ľudským svetom. Veci iba „sú“, pretože im je vlastná pasivita. „Bytie“ je výsada človeka, jeho subjektívna aktivita samostatne si volíaca medzi rôznymi možnosťami konania. O ľudskej existencii sa nedá jednoducho skonštatovať, že „je taká a nie iná“, ani nemôže byť nejakým určitým spôsobom vymedzená, aj keď je pred ňou otvorený celý rad protikladných možností. Vlastná je práve vzhľadom na túto „otvorenosť“ človeka; je možné „vymedziť“ ju zvonku, ale len ako „ničotu“ a „nebytie“, ako to, čo nie je. *Dasein* teda nie je „obyčajná vec“, neobjasňuje sa položením otázky, „čo to je“, ako to robíme vtedy, keď hovoríme o veciach „dom“, „stôl“, „strom“... Vyjadruje práve to existovanie, ktoré je moje, a ako také je mojou možnosťou. *Dasein* — to sú „možnosti“, „projekty bytia“. Človek „existujúci“ určité možnosti

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen 1957, s. 7–21.

³ Tamže, s. 20.

realizuje, iné odmieta, vykonávajúc tak neustály výber. Človek je teda projekciou vlastnej vedomej voľby⁴ a jeho svet je „udávanie významu ničote“, čiže projekcia toho typu, pri ktorej naše snahy, úsilia situujeme do sveta vecí a ostatných ľudí.

Dôsledkom chápania ľudskej existencie ako vytvárajúcej sa cez sebauvedomenie cogito je podľa Heideggera pochybovanie o akejkoľvek užitočnosti individuálneho života, vyplývajúce z nášho miesta vo svete prírody a medzi ostatnými ľuďmi.

Autentický život je podľa Heideggera možný len vtedy, ak individuum pochybuje o príkaze a každej inšpirácii, ktorá má „vonkajší pôvod“ a ktorá človeka len „odosobňuje“.⁵

Autentický človek je človek, ktorý neprijíma nijaké obmedzovanie, „existenciu“ zvonku, je vždy zameraný udržať si úplnú slobodu, neobmedzované rozhodovanie. Autentický človek je človek, ktorý si uvedomuje, že „je ničota“, a hodnotí celý svoj život z hľadiska tejto ničoty. Heideggerov autentický človek je slobodný — aj preto, že nepodlieha tlaku nijakého „musím“, nemyslí v kategóriách nanútených mu zvonku, jasne chápe, že jeho skutky „odrážajú len jeho samého a nič viac“, že nie je možné autentické komunikovanie s ľuďmi, ale len „spolužitie“ (Mitsein), založené na porozumení, náklonnosti a vzájomnej nekomunikovateľnosti. Heidegger však uznáva, že človek potrebuje aj iných ľudí, ak majú byť zaručené fyzické možnosti jeho života. Materiálnu prax však nechápe ako základ existencie a rozvoja každého jednotlivca a základ ľudských vzťahov, v ktorých sa formujú a završujú zvláštnosti jednotlivca. Naopak, chápe ju — „v špinavožidovskej forme ako uspokojovanie „triviálnych potrieb“ človeka, umiestňujúc ju na vonkajšiu stranu ľudskej existencie.

Heidegger zdôrazňuje aj to, že každý človek by chcel nejakým spôsobom nadviazať kontakt s inými, spolužiť s nimi. Máme však sklony brať iných „ako nástroje“ určené na realizáciu svojich egoistických túžob. Takže zoskupovanie sa ľudí vnucuje človeku úlohu inštrumentu pre realizáciu vlastných cieľov. Najmä preto, ako aj pre nemožnosť transsubjektívnej komunikácie medzi ľuďmi, nie je možná nijaká autentická spoločnosť ľudí, ale len ich koexistencia.

Nasledujúca Heideggerova pochybnosť o možnosti autentickej spoločnosti a spolupráci ľudí sa týka nedostatku všeobecne platných príkazov a morálnych hodnôt v historických rozmeroch, ako aj „čiastkových“, týkajúcich sa tej či onej spoločenskej skupiny. Každá „nadsubjektívna“ univerzálna etika je len ohrožovaním existencie jednotlivca, akýmsi všemocným „musím“, ktorý mu nanucuje kolektív.

Pre Heideggera platí jediný „príkaz“, ktorým sa má jednotlivec riadiť, je to jeho vlastné svedomie. V každej situácii je schopné určiť, čo treba robiť, nečaká od nikoho pomoc, „nevšíma si ani Boha, ani náhrady zasvätené mu spoločnosťou“. Rozhodujúc sa tak a nie inak, nikdy nebude mať záruku, že sa rozhodlo.

⁴ Tamže, s. 12, pozri tiež s. 244, 250, 260.

⁵ Obširnejšiu charakteristiku názorov M. Heideggera na ľudskú existenciu nájdeme v článku. Konceptja žycia autentycznegu Martina Heideggera, „Etyka“ č. 4, 1969.

správne. Stále ho budú sprevádzať pochybnosti a strach, že všetko, čo koná, je „absurdné“.

Voliac si autentické žitie, volíme si stály nepokoj a starosť, prameniáciu práve z tohto vedomia absurdnosti nášho bytia a z nášho ohraničenia.

Ak by sme chceli viesť autentický život, museli by sme najprv uniknúť davu, vládúcemu spôsobu života, mysleniu vzniknutému v kolektíve, museli by sme vydeliť seba ako jednotlivca, žiť v súlade so sebou, v ustavičnom uvedomovaní si svojej ničotnosti a úzkosti „ako bytie k smrti“ (Sein zum Tode) — to je kvintesencia Heideggerovej koncepcie autentickosti.⁶

Naše cogito nás uzatvára do nepreniknuteľného začarovaného kruhu osamoteného žitia, existencie smerujúcej k svojmu zániku.

J. P. Sartre: „Iní sú pre nás peklo“

Aj Jean Paul Sartre je presvedčený, že každú analýzu ľudskej skutočnosti musíme odlišovať od cogito, čo značí „od ľudskej subjektivity, ktorá je identická so sebauvedomením človeka“. Naše sebauvedomenie predsa predpokladá existenciu akéhosi podvedomého bytia, „bytia o sebe“, za javmi a existenciu ľudského, identifikovateľného sebauvedomením, ktoré nazývame „bytím pre seba“⁷. Sartre tu nadväzuje na už spomínanú Heideggerovu ideu o ľudskej existencii, ktorá sa odohráva vo svete vecí, ale je mu zároveň protikladná. Dáva jej však nový, originálny význam.

Podľa Sartra veci a „bytie o sebe“ to je to, čo sa nachádza za sebauvedomením, to, čomu neprislúcha nijaké cogito, nijaký vnútorný význam, to, čo „nič neprežíva, nič nekoná, nespráva sa“⁸, o čom môžeme povedať len to, že „sa nachádza tu, pred nami“, čo môžeme vziať, všimnúť si, že „je“, a použiť to pre svoje ciele. Jedine ľudské vedomie „zvonku“ dáva veciam zmysel, vracia im podstatu, „objektívizuje“ ich ako „predmet“, ako čosi, čo nepatrí do sféry vedomia, do jeho východiskového sveta zážitkov, a čo existuje objektívne, v pozadí, a čo sa cez vedomie postupne prejavuje.⁹ Zásadne odlišná je podľa Sartrovej mienky pozícia ľudskej osobnosti. Konkrétne ľudská bytosť nie „je“ tak ako vec, ale vedome „existuje“. „Každá vedomá existencia jestvuje len ako uvedomenie si existencie.“¹⁰ Ľudská existencia je teda totožná s naším sebauvedomením, s vnútorným prežívaním s cogito. Je slobodou, nenachádza v nás nič, čo nebolo pred ňou. Naša existencia je teda „identická s uvedomením si existencie“, je to „bytie pre seba“, je odlišná od sveta vecí ako „bytie osebe“, je to „podstata slobody zbavená podstaty“¹¹ a preniká slobodou ako „škárrou“, je „otvorom do bytia“. Určujúc samu seba cez neustálu voľbu rôznych možností, je ľudská existencia opakom pasivity a vonkajšej determinovanosti, ktorá je charakteristická

⁶ Pozri HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit, s. 126—127, 284—287, 375—385, tiež Vom Wesen des Grundes, Sade 1929.

⁷ SARTRE, J. P.: L'Être et le néant; essai d'ontologie phénoménologique, Paris 1957, s. 17—29; tiež s. 52—53, 115—129.

⁸ Tamže, s. 20—34.

⁹ Tamže, s. 34.

¹⁰ Tamže, s. 20 a 29.

¹¹ Tamže, s. 76.

pre svet vecí. „Ojbavenie sa ‚bytia pre seba‘ — hovorí Sartre — zodpovedá túžbe jednotlivca po zrušení náhodnosti svojho bytia, táto túžba však vedie k negácii ‚bytia o sebe‘, k chápaniu našej existencie nie ako náhodnej, ale ako slobody“¹², ako čohosi, čo sa nedá zvonku vymedziť, pretože je to vnútorná seba-realizácia, sebaurčenie. „V tom, čo je osebe — pokračuje Sartre — niet vôbec bytia, ktoré by si vo vzťahu k sebe zachovávalo odstup. V takto chápanom bytí nemá miesta rozpornosť, dvojakosť (...). To, čo je osebe, je plné samého seba (...), je zomknuté (...), niet v ňom najmenej trhliny, najmenej škáry, do ktorej by mohlo vniknúť nebytie.“ Človek je tým, čím je pre seba, je „nepokojom, stálou negáciou je pochybnosť, ničota, je popretím bytia, popretím toho, čo je osebe“¹³.

Ľudské sebauvedomenie môžeme vymedziť len vo vzťahu k bytiu ako k jeho negácii. „To »nič« je sama ľudská skutočnosť“¹⁴. „Sloboda — hovorí Sartre — nie je bytie: je bytie človeka, teda jeho nebytie.“¹⁵

Vedomie človeka ako radikálny protiklad sveta vecí, „bytia o sebe“, ako to, „čo nie je, ale jestvuje“, nemôže byť — pokračuje Sartre — akási „podstata, substancia, povaha, compositum znakov a atribútov“. Nemôže byť vymedzené inak, len cez negáciu sveta bytia, vecí, teda ako „ničota“, ako „nebytie“ (le néant), ako to, „čo nie je, ale môže byť“.¹⁶

Svetu vecí, „bytia o sebe“ človek pripisuje determinizmus, obmedzenosť vyplývajúcu zo situovania v čase a v priestore, prispôsobovanie sa konaniu, ktoré uskutočňuje. Naopak, svet ľudskej existencie, „bytia pre seba“ sa vymyká všetkým kauzálnym výkladom a vymedzovaniu, či už vedeckému, alebo tzv. bežnému. Nemožno mu pripisovať nijakú povahu ani atribúty.

Spomínaný radikálny protiklad medzi „svetom vecí“ a „svetom podmetovým“ smeruje v Sartrovej filozofii k určitým dôsledkom v chápaní ľudských schopností, do radu všeobecných záverov, mystifikujúcich skutočné miesto človeka vo svete:

- k ilúzii absolútnej „autonómnej voľby“ jednotlivca a úplnej negácii determinizmu, či už na poli psychofyzickom, alebo spoločensko-historickom,
- k negácii významu spoločenského a historického situovania jednotlivca,
- k pochybnostiam o možnosti autentického „spolužitia“ ľudí, ako aj akýchkoľvek hodnôt a noriem ľudského spolužitia.¹⁷

Vstup „iných“ do subjektívneho sveta nášho cogito u Sartra značí „koniec našej slobody“.

Ak je teda naša existencia totožná s vnútorným prežívaním cogito, potom je radikálne protikladná svetu vecí, a nemôžeme poznať náš zvláštny svet. Tak, ako svet vecí „zvonku“, nespredmetňujeme ho a teda neničíme jeho podstatu. Netýka sa to len empirického bádania príčiny a správania sa ľudí, ale aj všetkých

¹² Tamže, s. 124.

¹³ Tamže, s. 124 a tiež v *l'Existentialisme est un humanisme*, Paris 1952, s. 6—9.

¹⁴ SARTRE, J. P.: *l'Etre et le néant*, s. 230.

¹⁵ Tamže, s. 516.

¹⁶ Tamže, s. 73—76 a s. 680.

¹⁷ Všeobecná analýza Sartrových názorov v tejto otázke je v úvode do výberu z jeho esejí pod názvom *Co to jest literatura* (PIW, Warszawa 1968).

individuálnych pokusov „vyjsť v ústrety“ inej osobe, „ponoriť sa do nej“ aj v takých medziľudských vzťahoch, ako je priazeň, láska.

Snažiac sa poznať nejakého človeka, pokúšame sa „zaradiť ho“, snažíme sa vplývať, pôsobiť na neho, aby sme vystihli „podstatu“ jeho reakcií, považujeme ho teda „za vec“, za nôž alebo kalamár. Odosobňujeme a reifikujeme ho tiež iným spôsobom. Snažíme sa „mať ho pre seba“ (poznatie je teda podľa Sartra totožné s prisvojovaním, s privlastňovaním si predmetu poznania), považujeme ho za nástroj, za prostriedok, čo znamená, že ho reifikujeme. Je teda znakom vecí, že sú nám dané iba na to, aby sme ich poznali, vládli nad nimi, využívali ich pre svoje ciele, urobili z nich svoje nástroje, podriaďovali si ich ako objekty našej manipulácie, spredmetnili ich. Človek, ktorý pomáha, teda prestáva byť iba „pre seba“, stáva sa človekom „pre mňa“.

Podstata vzťahu medzi dvoma vedomiami je teda — podľa Sartra — nie spoluzitie, *L'être avec*, heideggerovské *Mitsein*, ale zabránenie podmetnosti, „konflikt“. ¹⁸ Druhý človek býva daný nie ako bytie „pre seba“ vo svojom vnútornom prežívaní podmetnosti, ale ako „bytie pre iného“, ako bytie chápané z hľadiska iného človeka. Vstupujúc do priestorovo cudzej podstaty, zmrzačíme ho, robíme v ňom škáru, cez ktorú mizne podstata jeho sveta, zabráňujeme jeho slobode. „Ak sa dívam na druhého človeka — mieni Sartre — prekážam mu, negujem pohyb jeho slobody, ničím jeho podmetnosť, usmrcujem ho (...)“ ¹⁹. On môže pre mňa jestvovať len ako predmet, ako mŕtva vec, nemôžem uchopiť jeho predmetnosť, keď je to ničota, teda čo sa neprejavuje, čo nemôžem spozorovať. „Druhý je v podstate neuchopiteľný — čítame v *La nausée* — vymyká sa mi, keď ho hľadám, a ovládne ma, keď chcem pred ním utiecť.“ Podobná reifikácia sa uskutočňuje aj vtedy, keď sa ja sám stanem „objektom záujmu „druhého“, zaskočený jeho zvedavosťou prestávam byť sebou. Ani ochranná maska, ktorú by som chcel použiť, nepomáha, odhaľujem pred ním kohosi úplne iného, pociťujem buď pýchu, alebo hanbu, že som taký, akého ma videl. Ja, ktorý často beriem sám seba ako slobodné bytie, teda nie ako „určitú povahu“, nie ako úplnú zhodu s tým, čím som, stanem sa pre druhého človeka „kalendárom na stole“, „stromom ohýbaným vo vetre“, a napokon — predmetom. Pociťujúc za to hanbu alebo pýchu, sám sa reifikujem, „mojím prvotným hriechom je jestvovanie druhého človeka“, zároveň hanba alebo pýcha za to, že „sám seba chápem ako prirodzenosť (...)“.

Podobne aj láska, priateľstvo alebo priazeň sú napadnuté týmto prvotným hriechom „cudzoty“. Nemôžem napríklad vyjsť v ústrety inému človeku a dať mu niečo zo seba, aby som ho neokradol o jeho slobodu. „Dať niekomu niečo — píše Sartre — značí vziať ho do otroctva, dávať — znamená zničiť to, čo sa dáva, aby si toho, komu dávaš, urobil svojím otrokom.“ ²⁰

V každom našom vzťahu k iným, teda aj v lúboštnom vzťahu neprichádza do úvahy autentické zblíženie dvoch ľudí, aj keď často „druhý nie je mnou“, odporuje mi, a je „popretím môjho ja“. Buď on, alebo ja sám sa snažíme iba

¹⁸ SARTRE, J. P.: *L'Être et le néant*, s. 479–488 a s. 501–503.

¹⁹ Tamže, s. 298–299 a s. 313.

²⁰ Tamže, s. 313.

premeniť sa „v nástroje“ svojich túžob, teda sa reifikujeme.²¹ Rešpekt pred láskou druhého človeka je len prázdne „slovo“²². Preto nie je možná ani autentická pohlavná láska dvoch ľudí, ani akékoľvek autentické spoločenstvo medzi partnermi, založené aspoň na vzájomnom želaní si dobra. Všetky medziľudské vzťahy sa môžu vyjadriť len dvoma slovami: „konflikt“ a „osamotenosť“.

Sartre sa v tejto otázke stotožňuje s názorom A. Camusa, že „to, čo nás viaže s inými bytosťami, nazývame láskou výlučne z hľadiska ustáleného spoločenského názoru, za ktorý sú zodpovedné knihy a legendy“²³. Podľa Sartra to, čo si niektorí predstavujú ako „spoločenstvo“, v akom sa nachádzajú galejníci, ktorí síce naraz, ale v podstate osamotene dvíhajú nanútené jarmo. Všetko iné môže byť len „preludom“ odoberajúcim autentickosť našej voľby, odvolávajúc sa na fiktívnu „koexistenciu“. Človek „odsúdený na slobodu“ musí podľa Sartra žiť autentickým životom, a teda životom osamotenej existencie, musí konať — pretože je posudzovaný výlučne podľa svojho konania — svojím konaním však nemôže zradiť vlastnú slobodu kvôli prijatiu nejakej „dôvery“, ani hľadať svoje zbožštenie v láske či v styku s iným človekom.

Je jasné, že tieto Sartrove názory sú zovšeobecnením skutočne platných skúseností spoločnosti, v ktorých žije. Deformácie jeho koncepcie ľudskej existencie sú odrazom skutočných deformácií ľudského života v buržoáznej civilizácii. Sartre demaskujúc „poľudštenie spoločnosti“ vychádza od analýzy skutočných mechanizmov odosobnenia a reifikácie človeka, ktorú sám skúsil vo svete buržoáznej kultúry 20. storočia. Neskoršie sa pokúša odvodiť z toho aj „obdobie pohrdania“ a brutálneho teroru. Opisuje prejavy nivelizácie a homogenizácie ľudských bytostí a ich sprievodné zjavy ničenia jednotlivcov v dave súčasne s ich odosobnením a vznikaním pocitov osamotenosti, nezmyselnosti a beznádejnosti života — ich svedomí. Pokúša sa svojím filozofickým spôsobom nájsť podstatné mechanizmy fungovania buržoáznej civilizácie a ich charakteristické prejavy: vytváranie náhodných amorfných zhlukov, pozbavených skutočného vzťahu a pocitu autentickej spoločnosti, s ktorými manipulujú prostriedky masových informácií, nivelizujúcich a homogenizujúcich vkusy, názory a povahy jednotlivcov. Ďalej Sartre venuje pozornosť spôsobom ponárania sa existencie jednotlivca do mora maloburžoázných banalít a fráz, do triviálnosti „každodennej existencie“.

Dôrazne poukazuje, ako sa všetky tieto javy rodia z morálneho, ideologického a esteticko-tradičného útlaku, sú pôvodom straty vlastnej individuality, priemernosti štandardných ideí a triviálnosti túžob i spôsobov chápania životnej kariéry; ich vplyv na eliminovanie hlbších humanistických hodnôt v živote jednotlivcov pričiňuje sa o prispôbenie a prospievanie úmyslov banálneho životného štandardu maloburžoázie, považovaného za „prirodzený spôsob bytia“. Je teda nemožné dostať sa zo „začarovaného kruhu“ týchto skúseností, označiť cesty personalizácie medziľudských vzťahov.

Existencia človeka je pre neho neistá samou podstatou, jeho sloboda je ustavičná tragédia výberu, je oblopený ničotou a nemôže sa skutočne zbližiť

²¹ Tamže, s. 310—360.

²² Tamže, s. 503.

²³ CAMUS, A.: *Le Mythe de Sisyphe*, Paris 1942, s. 103.

s iným človekom, pripojiť sa k nejakej ľudskej skupine. Je odkázaný na trvalú samotu. „Sme sami a nič nás neospravedľňuje (...) — hovorí Sartre — nikde nie je napísané, že treba byť čestným. Človek je odsúdený na slobodu. Musí si stále vyberať, rozhodovať sa. Jeho rozhodnutia sú v podstate ťažkosti pre neho aj pre iných“²⁴. Svoje rozhodnutia nemá na čom založiť, lebo „nemá nijaké nevyhnutné morálne práva a povinnosti“. Odtiaľ výrok v *La nausée*, že „všetko je bezdôvodné — záhrada, mesto, ja sám. Ak sa stane, že si to uvedomíme, pocítime závrat v hlave a všetko sa začne chvieť (...); darebáci si to snažia zakrývať pomocou ideí práva. Aké úbohé klamstvo — nikto nemá nijaké právo; sme úplne zbavení podstaty (...)“.

Pocit „straty podstaty“ predurčuje aj ďalšie dôsledky Sartrovej koncepcie ľudskej existencie ako uzavretej v začarovanom kruhu subjektívneho cogito — úplná osamotenosť jednotlivca v jeho morálnej voľbe. Podľa Sartra to pramení nielen z nemožnosti skutočnej koexistencie jednotlivca, ale aj z nemožnosti vybudovania akéhokoľvek nadsubjektívneho nefiktívneho systému hodnôt, ktorý by jednotlivca obklopoval.

Jediná podstata všetkých hodnôt môže byť len naša sloboda. Všetky pocity povinnosti sú len projekcie voľby. Len sa mi zdá, že ma ťažia akési spoločenské povinnosti, príkazy solidarity či disciplíny. „Budí ma budík — čítame u Sartra — a pripomína mi, že je mojou povinnosťou ísť do práce. V podstate nemáme nijakú takúto povinnosť.“ Signál budíka „mi ukazuje len možnosť, že by som mal ísť do svojej práce, ktorá je mojou možnosťou“. Reagujúc na signál, obvykle vstanem, pretože už sama činnosť vstávania je upokojujúca a hlas budíka, na výzvu ktorého som hneď na nohách, chráni ma pred strašnou intenciou, že to ja usmerňujem túto vymoženosť prebudiť sa, ja, výlučne len ja. Podľa toho „to, čo by sa mohlo nazývať dennou morálkou, je odlišné od etického strachu“.²⁵

Etická obava podľa Sartra existuje vtedy, ak v bezprostrednom vzťahu k mojej existencii uvažuje o všetkých hodnotách. „V skutočnosti sú to vymoženosti, ktoré žiadajú základy, a tým základom by ani v jednom prípade nemohla byť ich podstata, pretože každú hodnotu, ktorá by svoju ideálnu povahu zakladala na svojej podstate (na svojom „ja“), v tom momente by prestala byť hodnotou a predstavovala by heteronómiu mojej vôle. To len moja sloboda môže byť jediným základom hodnôt a absolútne nič ma neospravedľňuje, aby som ktorúkoľvek z nich prijal.“²⁶ Ako podstata, „cez ktorú existujú hodnoty, som neospravedliteľný. Moja sloboda sa teda nachádza v neustálych mukách, pretože je fundamentom hodnôt bez fundamentov. Nachádza sa v ustavičných mukách pre ten fakt, že hodnoty sa nemôžu odhaľovať bez súčasného pochybovania, pretože možnosť prevrátenia hierarchie hodnôt objavuje sa celkom ako moja možnosť“²⁷.

Nemôžem sa vzdať voľby a prijatia plnej zodpovednosti za túto voľbu. Prijímajúc ju, nemôžem rátať s nejakými vopred ustanovenými hodnotami (do-

²⁴ SARTRE, J. P.: *l'Etre et le néant*, s. 639—640.

²⁵ Tamže.

²⁶ Tamže.

²⁷ Tamže.

konca ani mnou samým) a nemám nikdy istotu, že som postupoval správne. „My, existencialisti — píše Sartre v *l'Existentialisme est un humanisme* — nikdy nehovoríme čia voľba bola ... správna (?) (...), určujeme jedine človeka vo vzťahu angažovania sa (...) sloboda v každej situácii nemôže mať iný cieľ ako túžba po sebe samom. Keď človek pochopí, že hodnoty tvorí osamotene, môže túžiť len po slobode ako základe všetkých hodnôt.“²⁸

Uvedené hľadisko smenuje zjavne k absolutizácii čisto formálnej stránky slobody, k obdivovaniu slobody pre ňu samu, k povoľovaniu angažovanosti „odvahy“ a zatracovaniu klerkizmu či zbabelosti bez toho, aby sa vedelo, pod akým menom a v boji o čo treba byť odvážnym. Ak sa teda proti slobode nenavrhujú iné všeobecné hodnoty, ak sa pochybuje o správnosti určenia „zla“ a „dobra“ — potom je zbytočné pokúšať sa o ozdravenie medziľudských vzťahov, ozdraviť medziľudské vzťahy, zavŕšiť akúkoľvek spoločenskú revolúciu, to, pravda, znamená nahradzovať určitý spoločenský poriadok uznaný za „nespravodlivý“ a teda „zlý“ — poriadkom uznaným za „spravodlivejší“ a teda „dobrý“. Ak sa dáme do prebudovania medziľudských vzťahov, zmiznú aj všetky všeobecné nás a druhých obklopujúce hodnoty, okolo ktorých sú tie vzťahy sformované.

Leszek Kołakowski: Pokus o prekročenie začarovaného kruhu

Na existenciálnu rozdvojenosť človeka, na „cogito individuálne“ (chápané ako „vnútorné prežitie“) a neautentické vedomie „zreifikované“ (cogito spoločenské) nadviazal v poľskej časopiseckej tvorbe L. Kołakowski, ktorý sa zameral na ohrozenie jednotlivca kolektívnym spoložitím cez „objektívizované výtvory jeho vlastných expresií“. Podľa Kołakowského existencia jednotlivca prebieha stále medzi dvoma pólmi autentického života osobnosti a reifikácie depersonalizujúcej život; reifikácie, ktorá je „vyalienovaným výtvorom osobnej expresie jednotlivcov“. Treba teda znovu prinavrátiť „reifikovaným“ výtvorom človeka ich prostý, ľudský zmysel, pozbaviac ich vecnej, nadsubjektívnej a nadradenej podstaty. — Také sú dôsledky filozofickej antropológie L. Kołakowského. Nemožno nespozorovať, že také všeobecné chápanie „reifikácie“ smeruje k stotožňovaniu skutočných foriem odcudzenia vzťahov spoločensko-hospodárskych, politických i výtvorov ľudského vedomia (náboženstvo, spoločenská mytológia) — so všetkými vymoženosťami ľudskej koexistencie či spoločenského boja.

Prvým dôsledkom radikálneho protikladného postavenia „sveta vecí“ a sveta ľudského bytia je, podobne ako u existencialistov, názor o zásadnej nekomunikovateľnosti a nepoznateľnosti života jednotlivcov. Kołakowski stavia pred nás nasledujúcu alternatívu: buď chápeme ľudskú osobnosť ako „časť stálej všeobecnej zákonitosti“ a potom sa „ľudská osobnosť neodlišuje od akýchkoľvek prírodných predmetov, ktoré skúmame z hľadiska pôsobenia všeobecnej zákonitosti — prvých všeobecne platných a stále sa meniacich hodnôt“, buď ich považujeme „za súhrn spoločenských úloh, ktoré pri stálom zovšeobecňovaní sa

²⁸ SARTRE, J. P.: *l'Existentialisme ...*, s. 23.

prejavia ako neopakovateľné v každom jednotlivom prípade, ktoré však v krajnom prípade možno rozložiť na abstraktné termíny“. V týchto prípadoch „chápanie osobnosti nie je potrebné, pretože to, čo často nemôžeme povedať inak, presúvame do okruhu pojmu osobnosti“.²⁹

Hoci „chápanie osobnosti považujeme za spoločiniteľa obsahujúceho prežívanie, alebo za identické s osobnosťou prežívania, teda za niečo, čo nie je dostupné zvonku, lebo človek nie je prístupný, ako ten, ktorý svoje konanie prežíva (...), vedecká a empirická analýza nie je možná“.³⁰ V tomto chápaní je osobnosť „predmetom trvalej metafyzickej špekulácie, ktorá prijíma rozšírenú filozofickú podobu, ale ktorá nemôže prejsť do vedeckej teórie. Alebo máme empirického človeka, ktorého spôsob reagovania v závislosti od rôzneho hodnotenia skúmame, alebo máme do činenia s existenciou identifikovanou s vedomím existencie alebo s tým, čo sa nemôže stať objektom a o čom môžeme výlučne hovoriť iba zachovávajúc stáleho neopísateľného spoločiniteľa“.³¹

Kořakowski sa pýta, či je možné „akési iné tretie hladisko, ktoré by človeka považovalo nielen za jednotlivca, to značí nielen za stály súhrn rôznych determinácií, ale neuzatváralo by si cestu k budovaniu obrazu osobnosti cez redukciu života jednotlivého autoreflexívneho, to značí do existencie, ktorá je identická s vedomím jednotlivca. Myslím, že je možné takého hladisko, ale môže byť len normatívne“.³²

Podľa Kořakowského môžeme v Marxových názoroch nájsť skutočné myšlienkové základy pokúšajúce sa vybudovať koncepciu osobnosti a súčasne pokus o kritiku „hladiska subjektívneho personalizmu“, ktorý osobnosť uzatvára do akéhosi nekomunikovateľného „cogito“. Sú to jednak „pokusy týkajúce sa axiologickej problematiky“³³, pokusy protikladného postavenia voči individuálnej etike personalizmu akejsi priamo arbitrálnej etiky kolektivistckej a jej zodpovedajúcej hierarchie hodnôt. Akceptovanie tejto marxovskej axiológie však nemôže byť — podľa Kořakowského — rovnoznačné akceptovaniu názoru o akejkoľvek možnosti vedeckého poznania sveta osobnosti. Kořakowski tvrdí teda a priori (po Heidegerovi a Sartrovi), že:

1. svet vnútorného prežívania jednotlivca je neprekročiteľný a nekomunikovateľný;

2. už samo stanovenie jednotlivcej osobnosti za „predmet“ bádania alebo pozorovania zvonku vedie k jej „reifikácii“, a teda k pozbaveniu predmetnosti, depersonalizácie.

Treba však poznamenať, že Kořakowski nasledujúc existencialistov značne špekuluje s mnohovýznačnosťou slova „predmet“ v rôznych jazykoch (označuje to raz za materiálnu vec, inokedy to, čo sa skúma, pozoruje). Prostredníctvom sporu o tejto mnohovýznačnosti môže každý bádateľ ľahko pozbaviť ľudskú osobnosť výčitky reifikácie.

²⁹ Diskusný príspevok L. Kořakowského v diskusii o osobnosti, *Zeszyty Argumentów*, č. 5—6, 1963.

³⁰ Tamže.

³¹ Tamže (pozri tiež KOŘAKOWSKI, L.: *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 83—137).

³² Tamže.

³³ Tamže.

Neprijateľný je aj pokus charakterizovať Marxove polemiky s individualistickou koncepciou ľudského bytia tak, že prebiehajú výlučne v „morálno-axiologickej“ rovine. Zásadnú opozíciu medzi marxizmom a „subjektívnym personálizmom“ nie je možné ohraničiť len do „axiologickej“ roviny, pretože sa výrazne prejavuje aj v rovine „ontologickej“, ktorá je zovšeobecnením výskumov empirických vied zaoberajúcich sa situovaním človeka v prírode a v spoločenskom vývoji. Na základe marxizmu možno jasne formulovať trvalé hodnoty tých či iných spoločenských javov, hodnoty určujúce voľbu smerov diania, postuláty týkajúce sa emancipácie osobnosti, osobné vzory komunistického človeka, ďalej spôsob výstavby vedeckej teórie osobnosti na empirickom základe.

Názor Kořakowského o nemožnosti vybudovať takú teóriu spočíva v podstate na ľubovoľnom základe, že „ľudské bytie sa konštituuje vnútorným prežívaním“. Odrhujúc „subjektívny svet prežívania“ jednotlivca od jeho objektívneho konania v prírode a v spoločnosti a teda od predmetnej praxe (na báze ktorej sa utvára sebauvedomenie, cogito), umele oddeľujúc „vnútorný mikrosvet človeka“ od jeho vonkajších expresií a od objektivizácie, Kořakowski môže tvrdiť, že „neexistuje spôsob pochopiť naše osobné žitie zvonku“.

Absolutizujúc našu slobodu, chápajúc ju nie ako stály proces zdolávania odporu hmoty a spoločenských ťažkostí, nie ako proces stáleho ovládania samého seba a objektivizovaných skutkov svojho konania, stáleho zdokonaľovania medziľudských vzťahov založených na vedomí o skutkoch nášho konania (čo dáva šance na zdolávanie náhodnosti života a rozširovania sféry nášho slobodného pôsobenia), ale ako imanentnú, raz navždy danú možnosť voľby — Kořakowski môže hovoriť o totálnej nepredvídateľnosti a nevypočítateľnosti nášho konania, o paradoxnosti a „nezmyselnosti“ ľudských dejín. Jedným slovom prijímuc úplne nekritický existencialistický model človeka a jeho schopnosti vo svete, musí dôjsť k záveru, že osobný život človeka sa vymyká každej vedeckej analýze, každému diskusnému vymedzeniu.

Problém je aj v tom, že tento predpoklad sa nedá verifikovať vo svetle ustálených vied o človeku: psychológii, pedagogike, fyziológii vyššej nervovej činnosti, sociológii a pod. Je výrazom metafyzickej absolutizácie jedinej straty ľudskej existencie, jej vnútorného prežívania, sebauvedomenia jednotlivca — a teda arbitrárnou deformáciou skutočného života.

Individualita konkrétneho ľudského bytia, hoci prežívaná subjektívne, je dostupná vedeckým výskumom vykonávaným zvonku subjektívneho ja — pomocou skúmania rozličných objektívnych foriem expresie, subjektívnosti v spoločenskom živote. A tiež bezprostredne — použitím ankiet, testov, rozhovorov, ako aj introspekciou a inými „subjektívnymi“ technikami, ktorými sa zaoberá všeobecná psychológia a sociológia. Zlučovanie techník „objektívnych“ a „subjektívnych“ dovoľuje nám viac či menej adekvátne, ale vedecky, verifikovať konštruovanie základných znakov skúmanej ľudskej osobnosti.

Okrem toho, berúc do úvahy metodologický postulát, ktorý hovorí, že významy plnenia spoločenských úloh cez jednotlivca, či „vonkajšie“ determinácie iného druhu nie je možné chápať jednostranne nedialekticky, nie je možné, obrazne povedané, súčasne vylievať decko z vane spolu s vodou a negovať vý-

znam spoločenských hodnôt rozvoja osobnosti. Celý vývoj človeka prebieha spoločensky. Počínajúc mladistvým vekom, keď sa utvárajú základné črty ľudského charakteru, jednotlivec je v menšom či väčšom stupni aktívnym spolupracovníkom svojej osobnosti, aktívnym komponentom kolektívneho života. Tak isto je zodpovedný za svoje činy. Rozvoj osobnosti vlastne prebieha v určitých, pre jeho život špecifických spoločenských situáciách. Určitý spoločenský systém môže napomáhať — alebo brzdiť — rozvoj jej osobných schopností, talentu. Objektívne miesto jednotlivca v spoločnosti určuje rozsah možností jej konania. Patriac do tých spoločenských tried, určujú sa skutočné, a nie „vymyslené“ záujmy, vytvára sa pevná spolupatričnosť a smery angažovania, ktoré sú výsledkom skutočnej situácie a nie iba subjektívnou voľbou. V objektívnych spoločenských reláciách tohto typu sa vlastne utvára ľudská osobnosť ako celostná a zároveň dynamická štruktúra.

Zdôrazňovanie slov „celostná“ a „dynamická“, teda pevných, trvalých črt štruktúry osobnosti každého človeka, trvalých mechanizmov jeho vývoja, netreba chápať vo fatalistickom zmysle slova. Osobnosť je pevná štruktúra otvorená aj sebe samej. Ustavičná voľba svetonázoru, politických, etických či iných názorov môže mať pre všeobecného jednotlivca taký podstatný význam, že je zviazaná s negáciou podstatných znakov osobnosti z najbližšieho okolia jej života a utvorením sa črt novej osobnosti s iným stanoviskom. Vývoj jednotlivca nikdy nie je jednoznačný, fyzikálne determinovaný určitou špecifickou psychickou štruktúrou, tak ako nie je jednoznačne determinovaný ani vonkajším spoločenským dianím. Práve vďaka tomu môžeme hovoriť o morálnej zodpovednosti človeka.

Dopúšťajúc sa určitej morálnej voľby, jednotlivec nie je „opustený“ v tom zmysle, v akom ho nachádzajú existencialisti. Človek môže nachádzať „na zemi vzory“, ako by mal žiť. Môže tieto vzory hľadať vo vývojových tradíciách celej ľudskej kultúry a v národných udalostiach, môže ich nachádzať i v hodnotách a morálnych povinnostiach, ktoré vypracovalo robotnícke hnutie.

Úplne opačne chápe otázku Kołakowski. Pre neho prijatie určitej spoločenskej ideológie či hierarchie hodnôt je len ďalším prejavom „depersonalizácie a reifikácie ľudského života“. Považuje teda bežný príspevok jednotlivca do akéhokoľvek hnutia nazývaného ideológiou s univerzálnymi hodnotami, riadiacou sa určitým usporiadaním systému noriem a morálnych povinností za smerovanie „k strate morálnej zodpovednosti“, za jej premenu na obyčajný objekt manipulácie — ergo za nový prejav „reifikácie“, v ktorej sa jednotlivec stáva nie základom morálnej voľby, ale „objektom zásahov chápaných ako nástroj“.³⁴

Kołakowski vo svojich výskumoch na tému morálnej voľby nadväzuje na Sartrova a Heideggerovu etiku. Už sme si všimli, že pre existencialistov platí za jediný základ všetkých hodnôt len naša sloboda. Každý pocit obmedzenia je len projekcia voľby jednotlivca. Už sme zdôraznili že dôsledok tohto stanoviska je absolutizácia čisto formálnej straty slobody, obdivovanie slobody pre ňu samu, vyzdvihovanie odvahy bez vysvetlenia v mene čoho a v boji o čo treba byť odvážnym. Táto absolutizácia chápania „zodpovednosti“ v existencialistickej etike,

³⁴ Pozri KOŁAKOWSKI, L.: Kultura i fetysze, s. 147—191.

jej čisto formálny charakter, ktorému chýba autenticnosť a sloboda morálnej voľby, zanedbávajúca naopak problém skutočného základu tejto voľby — robí Koľakowskému starosti. Oprávnené dokazuje, že „už budovanie na samej idei zodpovednosti je aktom nezodpovedným a ak táto formálna hodnota nebude zlúčená s nejakým jadrom patriacim do materiálnej etiky, eliminuje alebo redukuje sa tým úplná ľubovoľnosť v praktickej realizácii“.³⁵

Koľakowski vyčíta ešte Sartrovi „nihilizmus a morálny subjektivismus“. Vывodzuje z uvedeného, že na základe názorov v *l'Être et le néant* „každý slobodný čin je ospravedlniteľný“.³⁶ Podľa existencialistickej situačnej etiky sa teda svet stáva v určitom zmysle terčom, na ktorom každá vypustená strela padá len do stredu, pretože každé jeho miesto je stredom.

Koľakowského „vzbura“ proti existencializmu je však typickou „vzburou na kolenách“. Odvolávajúc sa najmä na „neopakovateľnosť“ a vzájomnú „neoveriteľnosť“ morálnych situácií, hlása (spolu s existencialistami) názor o nemožnosti vybudovať akýkoľvek systém všeobecných hodnôt. Existencialistickú ideu, formálne chápanú ako „zodpovednosť“, nahrádza Koľakowski rovnako formálnou ideou „tvorivého nepokoja“ jednotlivca a „tvorivej hodnoty“ neopakovateľných morálnych situácií jednotlivca. Brániac sa snahe vytvoriť nejaký intersubjektívny systém povinností hovorí, že „nami zvolené rozhodnutie nemôže ako hora prísť k nám v podobe všeobecného systému hodnôt a noriem“.³⁷ Čo viac, snahy vytvoriť taký systém a hierarchiu hodnôt považuje za „podozrivé machinácie“ tyranov a oportunistov. Ak podľa Koľakowského si každý „systém hodnotenia“ nárokuje pre jednotlivcov bezpečnú a dokonalú ochranu morálneho života, potom každý „monizmus hodnotenia je prejavom degradácie duchovného života“.

Je zrejmé, niet takého ideálneho systému hodnôt, ktorý by zodpovedal všetkým okolnostiam, do akých sa jednotlivec dostane. Nič to však nemení na fakte, že je možné trvale predvídať typické morálne situácie, že je možné hovoriť o trvalej hierarchii hodnôt, ktorými sa jednotlivec v týchto situáciách má riadiť. Je pravda, že mnoho morálnych volieb má konfliktový charakter. Sám fakt zrážania sa hodnôt, či morálneho konfliktu neospravedľuje ľubovoľnosť konania — pretože aj hodnoty sú nerovnako veľké a často si možno vybrať „menšie zlo“ či „väčšie dobro“.

Koľakowského názor, že každý človek si musí sám určiť svoju existenciu, verifikujúc tak dané schémy, že je povinný vziať na vlastné plecia svoju časť zodpovednosti za budúcnosť civilizácie — je koncepcia v určitom zmysle správna a plodná. Pretože odopieranie možnosti vybudovať nejaký systém hodnôt a povinností nadsubjektívneho charakteru a prikazovania každý raz vytvárať nové hodnoty — je nebezpečná vec smerujúca do morálneho relativizmu.

Ak človek prijímajúc akékoľvek slobodné rozhodnutie musí zároveň rozhodovať o iných ľuďoch, neobmedzuje tým aj slobodu iných ľudí? Ak naše činy spolu-

³⁵ Tamže, s. 160.

³⁶ Tamže, s. 159—163.

³⁷ Tamže, s. 185.

utvárajú osudy iných jednotlivcov, či celých spoločností, aké potom majú byť kritériá týchto činov, môžu vôbec byť iba ľubovoľné, subjektívne?

Nikto nie je osamelý ostrov — rozhodujúc sa, angažujeme seba, ale angažujeme aj iných. Každé naše rozhodovanie, každé konanie či odmietnutie konať sa dotýka snáh, záujmov a osudov iných ľudí a často nielen jednotlivcov. Či neprijmeme svoje rozhodnutie iba my sami? Je jasné, že len my sami ponesieme morálnu zodpovednosť za naše činy a nikto nás tejto zodpovednosti (ani za zväženia všetkých za a proti) nemôže zbaviť. Nemôžeme ju ani zvaliť na nejaké vonkajšie príčiny. Ani komformizmus spoločenského života, ani fyzické či morálne prvenstvo nemôže ospravedlniť určité naše konanie (či odmietnutie konať). Nie sme teda vo svojich rozhodnutiach osamotení a odkázaní „na vlastný úspech“ v zmysle, aký týmto slovám pripisuje Kołakowski. Sme článkami určitej spoločenskej skupiny, triedy, národa. Patríme do určitého kultúrneho okruhu, ktorý vypracoval základnú kultúrnu podstatu pre naše rozhodovanie. Tieto hodnoty by sme mali a aj musíme používať, musíme byť im „otvorení“.

Naša účasť na spoločenskom živote vyjadruje rešpektovanie stálych noriem, snáh, ktoré všetci uznávame za správne. Solidárny postoj s utláčanými ľuďmi, prijatie ideálu rovnosti, spoločenskej spravodlivosti a túžba zabezpečovať hodnoty všestranného rozvoja ľudskej osobnosti — ukladajú na nás trvalé povinnosti, ktoré musíme rešpektovať často za cenu odriekania sa alebo obetovania života. Výsledky spoločenského boja určujú hranice našej solidarity a disciplíny.

Prevažná časť našich volieb má a môže mať konfliktový charakter. Volíme si to, čo nám dáva šance väčšieho dobra alebo často len menšieho zla. Je veľmi málo „absolútne dobrých skutkov“ alebo skutkov „absolútne čistých“. Či vzhľadom na to sa máme vzdať konania alebo hovoriť v takých prípadoch len „nie“ — umývajúc si ruky od zodpovednosti, rezignujúc zo snahy do minimalizácie zla a dobra, uzatvárať sa na objektívne snahy a spoločenské potreby. Teda niekedy sa nevyhneme ťažkej voľbe, medzi povinnosťami a normami, alebo či má byť taká voľba absolútne ľubovoľná?

Humanizmus a ochrana ľudskej cti, zodpovednosť za seba a iných, smer spoločenského zangažovania má byť budovaný na hierarchii hodnôt intersubjektívneho charakteru, všeobecných, dôležitých pre patričný stav určitej skupiny ľudí, chrániacich spoločnosť pred egoistickými snahami či dezerciou niektorých jednotlivcov.

Kołakowski namiesto toho protestuje proti akejkolvek „lojálnosti“ jednotlivca či ľudského kolektívu, rozumejúc pod ňou „lojálnosť voči stálemu prirodzenému zoskupovaniu, t. j. iracionálnu (napr. národ)“, ako aj lojálnosť voči „umelému zoskupovaniu“ (zoskupovanie spoločenské, strany, štátnej organizácie). Alebo je pre neho lojálnosť aj tohto typu: „odmietnutie určiť si cieľ osudu cez arbitrálnu doktrinalizáciu osudu“.³⁸

Oproti koncepcii lojálnosti a solidárnosti voči spoločenskému zoskupovaniu postavil Kołakowski etiku „morálneho nepokoja“. Je však možné spozorovať, že je to etika práve tak „formálna“ a „nemeritória“ ako charakterizovaná Sartrova

³⁸ Tamže, s. 168—189.

etika „zodpovednosti“. Kořakowski sa nazdáva, že hľadanie najúčinnejších východísk sa má spájať so stálym morálnym nepokojom³⁹, neobjasňuje však, prečo sa znepokojuje, pred čím a v akých meritórne nadradených hodnotách sa ten „nepokoj“ prejavuje. Navyše nevidí ani možnosť sformulovania týchto nadradených hodnôt.

Týmto spôsobom nahrádzajúc Sartrovu ideu „morálnej zodpovednosti“ ideou „morálneho nepokoja“, ani Kořakowski neprekročil začarovaný kruh situačnej existenciálnej etiky. A to nie je náhoda. Na konci svojho uvažovania v O etýce bez kodeksu tiež píše: „Ľudské hľadisko nám dovoľuje neobmedzene rozlišovať poznanie sveta, ale celý náš svet bude mať len toľko rozmerov koľko my sami. Bude tiež otvorený alebo uzavretý natoľko, nakoľko každý z nás. Možnosť považovať svet za neobmedzenú perspektívu je naša vlastná možnosť, tým je vlastne časť možností otvorených vo svete. Je to obraz sveta z otvorenia, ktorý naplní náš slobodný pohyb, aby otváral nové.“⁴⁰ Nie je možné vychádzať z existencialistickej koncepcie ľudského sveta ako série našich slobodných stanovísk budovať akúkoľvek nadsubjektívnu etiku.

Odtiaľ je aj nihilizmus; aj subjektivistický relativizmus existencialistickej morálky, ktorý Kořakowskému zostal, len dostal iný názov. Nihilizmus iracionálne nemotivovanej, nadsubjektívnej „zodpovednosti“ je jednoducho nahradený arbitrárnym „tvorivým nepokojom“, zaplňaním a tvorením čoraz ďalších „otvorov do sveta“. Za zámienku voči individualistickej a formalistickej etike existencializmu považuje voľbu jedného variantu toho istého existencializmu. Všetky objektívované prejavy a požiadavky spoločenského života sa považujú za „reifikáciu“ ohrozujúcu ľudskú existenciu. Negácia nadindividuálnej „praexistencie materiálnej osobnosti“ vedie k negácii nadsubjektívnej „spoločenskej skutočnosti“.

Marxizmus by sme takto mohli považovať za anarchický voluntarizmus bez akéhokoľvek vzťahu k vedeckej analýze objektívnych zákonitostí spoločenského rozvoja a hodnotenia triedneho boja.

Z týchto záverov vyplýva aj nasledujúca téza, že najmä praktická činnosť marxizmu je činnosťou, ktorá má úspech len z „hľadiska určitej »morálnej voľby«, že marxizmus nie je nič iné ako nový variant vzbury čisto morálneho odporu proti súčasnému svetu, že humanistické ideály marxizmu sú formou historickej utópie“ (pričom slovu utópia dáva Kořakowski historicky pozitívne hodnotenie). Voliac si smery nášho spoločenského angažovania musíme to robiť úplne ľubovoľne, arbitrárne, pretože voľba nášho konania je v podstate nezávislá od akejkoľvek vedeckej analýzy či „vedeckého zdôvodnenia“. Tak sa teda pokus o prekročenie začarovaného kruhu subjektivismu ukázal ako neúspešný.

³⁹ Tamže, s. 188–189.

⁴⁰ Tamže.