

INDIVIDUALITA PSYCHICKÝCH SYSTÉMŮ

I

Pro pojednání o příslušném tématu bude užitečné připomenout si několik znaků teoretických dispozic, kterých jsme se zatím dotkli. Pojednáváme o sociálních systémech, ne o psychických systémech. Vycházíme z toho, že sociální systémy nesestávají z psychických systémů, a už vůbec ne z živých lidí. Proto patří psychické systémy k prostředí sociálních systémů. Jsou částí prostředí, která je pro tvorbu sociálních systémů obzvláště relevantní. To jsme konstatovali již v předešlé kapitole s pojmem interpenetrace. Tento druh relevance prostředí pro tvorbu sociálních systémů je způsobem ohraničení možného, nezabráňuje však tomu, že sociální systémy se tvoří autonomně a na základě vlastních elementárních operací. Při těchto operacích se jedná o komunikace – a ne o psychické procesy per se, čili ne o procesy vědomí.

Dlouhou dobu si v sociologii zástupci individualistického redukcionismu nárokovali, že mohou ve zvláštní míře získat přístup k elementárním, empiricky uchopitelným základům sociálního života. Jako jednotka pro empirické výzkumy často, ba většinou, funguje „individuum“. Pozorování chování individuí by proto, jak se věří, umožnilo mnohem přímější pohled do determinant tvorby sociálního řadu než statistické agregace, o velkolepých teoriích ani nemluvě.

„Tyto argumenty jsou ale výstižné jen částečně,“ velmi zdvořile poznamenává Bernard Giesen.¹ Já bych to formuloval ostřeji: Jsou špatné ze snadno rozeznatelných důvodů. Pozorovací materiál je sice koneckonců lidské chování, ale ne jako individuální chování. Již Dahrendorf viděl tento problém a ten ho přivedl, s Kantem v zádech, k protikladu svobody a nutnosti.² To je jistě přehnané a dá se to oprávněnit pouze

¹ Makrosoziologie: Eine evolutionstheoretische Einführung. Hamburg 1980, s. 29.

² Srov. Dahrendorf, K.: Homo Sociologicus. 7. vydání. Köln – Opladen 1968.

s pomocí základního předpokladu transcendentálně-teoretické reflexe. Tento kontrast zeslabíme tezí, že jde o rozdílné systémové reference, což znamená o rozdílné vztahy systém/prostředí, tedy také o rozdílné přístupy ke světu. Každý takový systém má svou vlastní „vnitřní nekonečnost“. Žádný není pozorovatelný ve své totalitě a ve svých základech. Proto je principiálně špatné předpokládat, že individua by mohla být lépe nebo každopádně příměji pozorovatelná než sociální systémy. Pokud pozorovatel přičítá chování individuím, a ne sociálním systémům, je to *jeho* rozhodnutí. Nevyjadřuje žádný ontologický primát lidské individuality, nýbrž jen struktury seberefrenčního systému pozorování, případně tedy také individuální preference pro individua, která se potom nechávají politicky, ideologicky a morálně zastupovat, ale nesmějí být promítána na předmět pozorování.³

Proti každému druhu individualistického redukcionismu se vždy namítá, že jako redukcionismus nemůže vyhovovat „emergentním“ vlastnostem sociálních systémů. Dodatečně namítáme, že nejde ani o redukcionismus, nýbrž o (extrémně zjednodušené) vztahování na psychické namísto sociální systémy. Tato skutečnost je změněna, pokud se psychické systémy bez okolků označí jako individua, čili se na ně nahlíží jako na dostatečně charakterizované, když se vyhlásí za nedělitelné. Na druhou stranu kritické poznámky k tomu často zanechávají dojem, jako by se popírala nebo zneuznávala nějaká důležitá skutečnost. Proto dodáme do znázornění teorie sociálních systémů pro tuto teorii spíše marginální kapitolu o individualitě.

Pojetí, že sociální systémy nesestávají z individuí a nemohou být ani stimulovány prostřednictvím tělesných nebo psychických procesů, samozřejmě neznamená, že ve světě sociálních systémů neexistují žádná individua. Naopak: teorie seberefrenčních autopoietických sociálních systémů provokuje právě otázku seberefrenční autopoiesis psychických systémů a s ní otázku, jak psychické systémy svou sebe-reprodukcí, „proud“ svého „života vědomí“, mohou uspořádat z momentu na moment tak, že její uzavřenost je kompatibilní se sociálním systémem.

³ Zde lze mimochodem také velmi snadno poznat principiální slabiny *transcendentálně-teoretických* základů *individuality* (namísto pracovních kategorií rozumu). Podle vlastní teorie pak musejí teoretikové transcendentální sami sebe postulovat jako svobodná, a proto nepoznatelná individua, tedy jako teoretiky, kteří si nenechají dívat do karet.

Jako vždy spočívá jedna z možností teoretického vývoje v tom, že se vyjasní kontinuity a diskontinuity ve vztahu k tradici. Pod pojmem individuum a individualita se nakumulovaly dlouhé a okázalé dějiny, jež zde můžeme načrtnout jen velmi stručně a pouze k objasnění základních opcí.

Již pozdně středověká otázka, co vlastně je individualita individua, vedla k výsledkům, na které dnes můžeme přímo navázat.⁴ Očividně se nemohlo jednat o nějaké dodatečné kvality a stejně tak málo o zvenčení přidělené určení. Spíše muselo být individuum individualizováno prostřednictvím sebe sama a v individuaci pak spočívalo to, že právě toto konstituuje diferenci ke všemu ostatnímu. Po dlouhých terminologických diskuzích definoval již Francisco Suárez⁵ individualitu prostřednictvím seberefrence: „Modus substantialis, qui simplex est et suo modo indivisibilis, habet etiam suam individuationem ex se, et non ex aliquo principio ex natura rei a se distincto.“ Všechny jiné definice selhaly.

Do 18. století však byl pojem individuum ještě věčným pojmem, chápaným jako protipojem ke komplexnímu, a proto rozložitelným jednotkám. Pojmu vládli etymologicky původní význam. Všechno nedělitelné se dalo označit jako individuum; osoba byla jako nedělitelnost racionální substance pouze zvláštním případem. S individualitou duše byla zároveň garantována její nezničitelnost, tedy věčnost života a s ní bylo představitelné, že člověk odpovídá sám za sebe u Posledního soudu. Na tomto terminologickém základě mohlo být hlášáno náboženství a morálka, které se neustále pokoušely člověka motivovat proti jeho bezprostředním zájmům.

Ostatně ještě stavovsky diferencovaná společnost přišla s jistou mistrovskou verzí individualismu, s hrdiny a padouchy. Stačilo udat směr vyniknutí a vztáhnout jej ke všeobecné kvalitativní škále bytí. Sebeorientace byla svázána s být-lepším, ne s být-jiným než jiní. Měla své vyústění směrem nahoru – nebo dolů.

Tím bylo zároveň předběžně rozhodnuto, že ve vztahu k této základní situaci lidské individuality nemůže dojít k žádné historické

⁴ Srov. Assenmacher, J.: Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik. Leipzig 1926.

⁵ Dispositiones Metaphysicae, Disp. VI, 14, cit. dle Opera Omnia Bd. I, Paris 1866. Nové vydání Hildesheim 1966, s. 185.

změně. „I think that human souls, through all periods, are equal,“ tvrdil ještě v roce 1759 Edward Young,⁶ autor, který jistě nebyl veden tradicí. Zcela nová, již sto let standardní antropologie nepokojného neklidu a žádostivosti, zájmů a požitku, vášně a sebelásky⁷ se zprvu tomuto zajišťovacímu pojmu individuality vyhýbala. Teprve transcendentální filozofie proklamovala absolutní zákaz aplikovat věčné pojmy na to, co vlastně člověka konstituuje: jeho sebereferenční, samo sobě zákony dávající vědomí. A teď musel člověk takřkajíc sám vědět, zda je nesmrtelný, nebo ne.

Tato změna byla ovšem připravena prostřednictvím desítky let trvající, specificky německé diskuze o vztahu zvláštního k obecnému. Tato částečně v estetice, částečně v noetice, částečně v antropologii probíhající diskuze viděla svůj problém v otázce, jak lze v konkrétním zvláštním odlišit všeobecně platné.⁸ Přitom se vycházelo z kontinua zvyšující se určitosti, na němž obecné jako více či méně neurčité tvořilo jeden pól a konkrétní věci jako vždy zvláštní druhý pól, a tak se dospělo od člověka obecně prostřednictvím připojení dodatečných specifikací ke konkrétnímu individuu. Toto myšlenkové schéma bylo kompatibilní se stratifikací, protože ve všeobecně lidské stejnosti (a na rozdíl od zvířat a andělů) a na konkretizačních stupních se zároveň daly vyjádřit stavovské rozdíly, národnost atd. Individua byla v této souvislosti myšlena jako konkrétní osoby, a tím jako reálné základy tvorby světa, který měl svůj řád ve všeobecných vztazích druhů.

Palčivá otázka, co je tedy ve zvláštním uchopitelné jako obecné, tuto myšlenkovou konstrukci přivedla k pádu, když se již nemohla držet stavovského řádu. Transcendentální teorii můžeme *stricto sensu* přeskochit; s návratem individualismu do teorie a s reantropologizací transcendentalismu jsou nyní vztahy obrácené: právě individualita je nyní obecným, protože ji má každý bez výjimky. Samozřejmě že

⁶ In: *Conjectures on Original Composition*. In: Young, E.: *The Complete Works*. London 1854. Nové vydání Hildesheim 1968. Sv. 2, s. 547–586. Cit. ze s. 554.

⁷ Blíže viz Luhmann, N.: *Frühneuzeitliche Anthropologie: Theoriotechnische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft*. In: Luhmann, *Gesellschaftsstruktur*, sv. I, s. 162–234.

⁸ Sociologicky to lze interpretovat na pozadí seberozkládající se stratifikované společnosti, která pro vkus a úsudek sice ještě předpokládala příslušnost k vrstvě jako jistotní základ, ale nemohla už pro to poskytnout žádná přesvědčivá kritéria. K tomu srov. přechod k diskuzi obecného ve zvláštním Baeumler, A.: *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*. 1923. 2. vydání Darmstadt 1967.

novohumanističtí myslitelé až po Hegela a Marxe se s tvrzením, že každý je individuum, nespokojí; ale přesto z toho vycházejí, a tím jsou postaveni před otázku, jak tato pouhá kvantitativní obecnost, tato pouhá celistvost může být obsahově naplněna.⁹ Nyní musí záležet na tom, jak individuum v sobě realizuje obecné, lidství, svět. A to je pro Humboldta, ano, ještě i pro Hegela otázkou vzdělání.¹⁰

19. století se s velkým úsilím snažilo individuu poskytnout jeho právo, a přesto ho svázat v určitých mezích. Teoreticky nebyly tyto pokusy příliš úspěšné. Na úrovni popisů společnosti, které nyní lze nazvat ideologiemi, už od dvacátých let 19. století vedly ke kontroverzím mezi „individualismem“ a „socialismem“ (později: „kolektivismem“), které ustrnuly v pouhém protikladu. Individuum samo, nemusí přece nezbytně být „individualistou“, přitom zůstalo nezohledněno. A pokud obecné mohlo nyní být nabídnuto pouze jako ideologie, nebyla ani to možnost, jak individuum získat pro společnost. Bylo po něm požadováno uskutečnění obecného ve zvláštním jako sebeuskutečnění, ale právě tento program se již nedá smířit s realitou psychických a sociálních systémů.

Začínající sociologie, zaujatá problémem prosadit se vůči jiným vědám a v neposlední řadě psychologii, se zprvu potýkala s protikladem individualismu a kolektivismu. Nemohla se plně postavit ani na jednu, ani na druhou stranu, ani například šmahem převzít utilitaristické pozice ještě holistických (empiricky dále nerozložitelných) totalitních pojmů. Její hlavní činnost spočívala v pokusech zprostředkovávat mezi individualistickými a kolektivistickými pozicemi, a tak se vyhnout politicko-ideologickému boji. Pro to nejvýznamnějším podnětem bylo: nechápat vztah individua a jednotlivce podle zájmových protikladů, nýbrž jej formulovat jako stupňující se vztah – což byla teoretická změna, na kterou bylo možné navázat výzkumný program, jenž se věnoval

⁹ Explicitně nadhazeno Marxem v kritice Hegela z podnětu par. 308 *Rechtsphilosophie*. Viz: *Kritik des Hegelschen Staatsrechtes* (par. 261–313). In: Marx, K., Engels, F.: *Historische-kritische Gesamtausgabe*. Frankfurt 1927. Nové vydání Glashütten 1970. Sv. I, s. 401–553. Citace ze s. 539.

¹⁰ „Poslední úkol našeho zde-bytí: opatřit pojmu lidství v naší osobě během doby našeho života tak jako po ní (ani slovo o „nezničitelnosti“, N. L.) prostřednictvím stop živého působení, které po sobě zanecháme, tak velký obsah, jak je možné, tento úkol se dá vyřešit pouze prostřednictvím spojení našeho Já se světem do co nejobecnějšího, nejživějšího a nejvolnějšího vzájemného působení.“ von Humboldt, W.: *Theorie der Bildung des Menschen*. Werke. Sv. I, 2. vydání. Darmstadt 1969, s. 235.

specifickým podmínkám stupňování (nebo naopak úpadku) individuality a solidarity, svobody a státnosti zároveň. Tento teoretický postoj je fixován Durkheimovým *De la division du travail social* (1893), ale výzkumný program zůstává nerealizován. Nedokázal by ani odpovědět na otázku, co vlastně je „individuum“ a jak samo sebe umožňuje za měnících se společenských podmínek.

Spíše se výzkum orientoval na jeden důsledek: že difference individua a společnosti je nyní přesunuta do individua samotného jako difference osobní a sociální identity. K tomuto účelu zde byl citován Mead. Ale i nezávisle na Meadovi je považováno za akceptované, že na individualitu nelze nahlížet jako na čistou vlastní činnost individua, tedy ne jako na pouhou reflexi sebe sama.¹¹ Tím se však opakuje binární paradigma uvnitř individua, aniž by se objasnilo, které problémy tím mají být ošetřeny. Při pouhém „jak – tak“ samozřejmě nelze zůstat. „Obecné“ je rekonstruováno jako „sociální“, svět je dán prostřednictvím druhého. To může být heuristicky výhodné, avšak v otázce vztahu Já k Obecnému a Zobecnění Já se takto nedostaneme ani o krok dál.

Těž u Habermase vyvstává tento problém: činí sice ve formě teoretických klauzulí všechna předběžná opatření pro to, aby individuum, které se angažuje v komunikaci orientované na porozumění, *mohlo* libovolně zkoušet, zda důvody *může* uznat jako obecně závazné, ale co to *udělá*? A pokud se tomu alter vyhne, má ego přesto pro sebe akceptovat to, co podle jeho mínění pro sebe muselo akceptovat alter? Nebo jinak řečeno: kdo má začít s rizikem angažování se v obecném – například s odzbrojením? A pokud se to přenechá každému jednotlivci, může pak někdo od sebe očekávat, že začne s obecným životem?¹²

¹¹ Srov. např. Durkheim, E.: *Leçons de sociologie: Physique des mœurs et du droit*. Paris 1950, s. 68.

¹² Z hlediska techniky teorie je tento problém u Habermase zneškodněn, pokud ne vyřešen, tím, že v pojmu základ se shodují kognitivní a motivační komponenty. Základům vůbec nelze rozumět, aniž by se k nim zaujal afirmativní či negativní postoj. (Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Sv. I. Frankfurt 1981, s. 191.) Taková pozice však nutí (pouze za cenu vlastní inkonzistence) k odpovídající orientaci jednání. To ale v tomto ohledu vylučuje individualitu; poněvadž individualita je získávána právě prostřednictvím orientace na *diferenci* poznávání a motivů. Že se nesmíme nechat *nutit* prostřednictvím *vlastního* úsudku, je základ *svobody* řídit se jím. Jinak by všechny motivy byly navázané na stroj světa. Nebo jinak řečeno: Není nutné se prostřednictvím úsudku distancovat od světa, stačí to udělat prostřednictvím motivů.

Jako výjimka z tohoto převažujícího teoretického vzorce sociálně generalizované, ale právě tím deindividualizované osobní „identity“ si pozornost zaslouží především teorie obecných systémů jednání Talcotta Parsonse. Zde je, na první pohled, zajištěno jasné oddělení osobních a sociálních systémů. Ty jsou, vždy s ohledem na jinou funkci, subsystémy obecného systému jednání. Pokud by Parsons položil otázku, co tedy je obecné ve zvláštním individuu, mohl by odpovědět: jeho přínos k emergenci jednání. Pak ovšem emergence jednání potřebuje teoretické objasnění a to zpětně působí na to, co funguje v každém systému, tedy i v psychickém systému, jako obecné. Pro komplexitu parsonsové teoretické konstrukce je příznačné, že je zde možná dvojí odpověď. Na jedné straně je totalita toho, co je nutné k emergenci jednání, vyjádřena ve čtyřfunkčním schématu. Psychický systém tedy musí, aby mohl přispět k emergenci jednání (nebo každopádně: aby svůj příspěvek mohl systematizovat), sám o sobě plnit čtyři funkce. Kromě toho je orientace na základní hodnoty v tomto schématu podchycena jako *speciální* funkce, totiž jako funkce latent pattern maintenance. Tato funkce je hierarchicky nadřazena ostatním. Sem by musela tradiční celostní mystika každopádně umístit hegelovský stát. Rozhodující pro otevřenost parsonsového systému je to, že to vždy zůstává pouze jedním z mnoha příspěvků k tvorbě systémů a že čtyřfunkční schéma se v každém parciálním systému postará o to, že i všechny ostatní funkce si jak interně, tak v externích vztazích systému přijdou na své. Ohledně těchto požadavků Parsons mluví o interpenetraci. Pak ale interpenetrace není *konstitutivní* pro individualitu ani v kulturním, ani v sociálním ohledu. Spíše jsou interpenetrace pouze následnými jevy systémové diferenciace a poslední zárukou systémovosti psychických systémů (smíme říct: individuality psychických systémů?) je teze, že jinak nemohou být znaky pojmu (!) jednání naplněny.

Tato teorie, jak se zdá, zcela rezignovala na prvek sebereference, který dosud této tematice dominoval.¹³ Nahrazuje to v architektuře teorie prostřednictvím orientace na klíčové difference, s nimiž je konstruován čtyřfunkční model. V tom spočívá také specifická modernita této teorie: *nezačíná* jednotou, ale diferencí. To však platí poznáním, že jí jde pouze o *pojem* jednání; že je formulována pouze z perspektivy *pozorovatele*; že může být pouze *analytickou* teorií. Neuchopuje tedy

¹³ K tomu srov. také Luhmann, N., Parsons, T.: *Zur Zukunft eines Theorieprogramms*. Zeitschrift für Soziologie, 9 (1980), s. 5–7 (především 12).

to, co se děje v černých skříňkách systémů, a proto také neobdržíme odpověď na otázku, v jakém smyslu a s jakými ohraničeními jsou individua individui pro sebe sama.

Velmi stručný přehled teorií individuality má tedy následující výsledek: Pokud se držíme prvku sebereferece, vynoří se problém, že se musí sdělit, za jakých omezení sebereferece konstituuje individualitu. Tato otázka byla v tradici sloučena s problémem podmínek přijatelné individuality, s uskutečněním obecného v individuálním životě, se zřetelem k celosti a je v této formě dnes asi stěží reaktualizovatelná.¹⁴ Pokud se oproti tomu prvku sebereferece vzdáme, budeme uvedeni do původního postavení pozorovatele, jenž nedokáže podat vysvětlení své vlastní individuality, čili nedokáže říct, jak to, že je schopen pozorovat. Otázka zní, zda jsou tímto možnosti vyčerpány.

III

V teorii autopoietických systémů lze vystopovat výchozí body pro nové uchopení problému individuality psychických systémů. To, zda a jak se lze dostat ze známých obtíží filozofie sebereferečního vědomí (například u fichtovského přístupu), se musí ponechat pozdějšímu přezkoušení. Pro následující úvahy je především důležité, že pečlivě rozlišuje autopoiesis sociálních systémů a autopoiesis psychických systémů¹⁵ (ačkoli obě operují na bázi smyslové sebereferece) a že nelze například usilovat pouze o nové odůvodnění pro individualistický redukcionismus.¹⁶ Spíše může být základní pojem uzavřeně-seberefereční reprodukce systému přímo aplikován na psychické systémy; to znamená na systémy, které reprodukují vědomí prostřednictvím vědomí a přitom jsou postavené samy na sobě, tedy neobdržíjí vědomí zvenčí ani ho nevydávají ven. Pod „vědomím“ by přitom nemělo být chápáno nic substanciálně daného (k čemuž nás neustále

¹⁴ K tomu srov. Theunissen, M.: *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit: Zur Kritik des gegenwärtigen Bewusstseins*. Berlin 1982.

¹⁵ S tímto rozlišováním jsou vyloučeny pozice, které vědomí považují za základní sociologický pojem. Aby byl uveden pouze jeden zřetelný doklad: „perhaps the most important concept in the social sciences is the concept of consciousness“ (Brittan, A.: *Meanings and Situations*. London 1973, s. 11).

¹⁶ V obou ohledech se Peter M. Hejl rozhoduje opačně. Hejl, P. M.: *Sozialwissenschaft als Theorie selbstreferentieller Systeme*. Frankfurt 1982; Hejl, P. M.: *Die Theorie autopoietischer Systeme: Perspektiven für die soziologische Systemtheorie*. *Rechtstheorie*, 13 (1982), s. 45–88.

svádí jazyk), nýbrž pouze specifický modus operandi psychických systémů.

Vzhledem k situaci prostředí nemůže být pochyb o tom, že psychické systémy jsou autopoietické systémy – a to sice ne na bázi života, nýbrž na bázi vědomí. Užívají vědomí pouze v kontextu svých vlastních operací, zatímco všechny kontakty s prostředím (včetně kontaktů s vlastním tělem) jsou zprostředkovány nervovým systémem, tedy musejí použít jiné úrovně reality. Již nervový systém je uzavřený systém, a už proto musí i s vědomím operující psychický systém být výlučně postaven na sebekonstituovaných prvcích.¹⁷ Jakkoli chceme označit elementární jednotky vědomí (ponechali jsme rozlišování myšlenek a pocitů stranou a mluvíme o představách¹⁸), pouze uspořádání těchto prvků může produkovat prvky. Představy jsou nutné, aby se došlo k představám. Tento kontinuální proces nové tvorby představ z představ sice lze uměle zastavit – ale jen s tím efektem, že se pak přeruší svérázné, směrem ven orientované časové vědomí, které určitým způsobem čeká na to, že reprodukce představ bude znovu obnovena, a připravuje možnost k tomu ve smyslu virtuální pozornosti.

Důležité přípravné práce k teorii na vědomí založené autopoiesis psychických systémů učinil Edmund Husserl a vyplatí se na chvíli se zastavit, abychom mohli ocenit blízkost k transcendentální filozofii a odstup od ní. Shoda spočívá především v pohledu na časovost – nejen na časovou závislost! – vědomí, tedy v tezi, že vědomí se všemi svými retencemi a protencemi vždy operuje v přítomnosti a v ní nemůže mít žádné trvání. Musí se neustále samo udržovat a nahrazovat (což pak Derrida nazve jako *différance*). Již v *Logische Untersuchungen* jsou však přehozeny výhybky, které následné analýzy přivádějí do formy transcendentální teorie. Spočívají ve způsobu, jak je určen vztah vědomí a komunikace (tedy psychických a sociálních systémů).¹⁹

Husserl vidí komunikaci striktně z pohledu jednotlivého vědomí jako jednu z jeho možných operací. To posunuje pojem vědomí do teoreticky privilegované pozice. Vědomí může propůjčit komunikaci

¹⁷ K tomu srov. Roth, G.: *Cognition as a Self-organizing System*. In: Bense, F. et al.: *Autopoiesis, Communication and Society: The Theory of Autopoietic Systems in the Social Science*. Frankfurt 1980, s. 45–52.

¹⁸ K tomuto účelu by bylo možné se odvolat na Gottloba Fregeho, musí se však abstrahovat od (spíše náhodné) definice představy jako „vnitřního obrazu“. Má se jednat o jakýkoli prvek, který identifikuje vědomí jako operativní jednotku produkce dalších prvků.

¹⁹ Zde navazujeme na tvrzení z kapitoly 4, III.

výrazovou hodnotu a význam, avšak pokud chceme vědět, jak je to možné a co to znamená, musíme nejprve analyzovat vědomí samotné jako „osamělý duševní život“. Přitom narazíme na problémy sebereference, tedy na struktury, jimž je ve vědeckém myšlení oné doby odeprána kvalita „empirického“. V souvislosti s tím není sebepokračování vědomí viděno jako empirická realita. Na toto funkcionální místo teorie nastupuje pojem ideality, jenž apodikticky zaručuje bezpodmínečnou opakovatelnost představ, tedy neustálou bohatost obsahu transcendentálního života. Tak potom fenomenologie může být navržena jako přísná věda, která s vypracováním takových idealit kopíruje onu smyslovou bohatost, která vědomí umožňuje jeho transcendentální život, přičemž „život“ není nic jiného než metafora pro to, co nazýváme jako autopoiesis. Fatální difference empirického a transcendentálního rozděluje jednotu autopoiesis vědomí. Je udržitelná jen tehdy, pokud se předpokládá, že vědomí je jediným případem autopoietického systému. Pokud ale vstoupí do hry život a komunikace v sociálním systému, musí být celá teorie přepsána směrem k mnohosti systémových diferencí, a pak ztrácí smysl přisuzovat jedné z těchto systémových referencí prioritu jako transcendentálnímu subjektu. Důsledkem je to, že difference empirického a transcendentálního může být ponechána stranou i u analýzy vědomí jako již zbytečné zdvojení daného fenoménu.

Vraťme se však k teorii psychicko-autopoietických systémů. Vydeme-li z tohoto konceptu, nemůže být individualita ničím jiným než cirkulární uzavřeností této sebereferenční reprodukce.²⁰ V reflexi (která sama o sobě je jedním z mnoha procesů vědomí, jenž je pouze příležitostně aktualizován) se tato uzavřenost jeví jako předpoklad-sebe-sama vědomí. Ví, co je, jen díky tomu, že ví, co je. Ale nejprve a před veškerou reflexí vždy existuje sebereference na úrovni bazální operace, v níž jedna představa produkuje druhou a je představou jen tehdy, když to dělá. Už na této úrovni bazálních operací je pak rozhodnuto, že vědomí neví, co neví, nevidí, co nevidí, nemíní, co nemíní – že právě pro tuto negativitu v prostředí neexistuje žádný ekvivalent.

²⁰ Maturana a Varela u stejné teze, že autopoiesis je individualita, silněji odkazují na imperativ sebezáchovy. Srov. v německém překladu Maturana, H. R.: *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*. Braunschweig 1982, s. 192. Důvodem je v každém případě fakticita uzavřené reprodukce, která může být pozorována jako difference prostředí, a ne norma nebo hodnota být a zůstat tím, čím jsme.

Proto realita vědomí není nikdy dána jako taková, nýbrž pouze tak, že operace vědomí kontrolují samy sebe.²¹

Podobně jako pro reflexi to platí i pro sledování cílů psychických systémů. Též stanovení cílů se objevují pouze ve vědomí a předpokládají jeho autopoiesis. Cíle stanovují konec pro určité sekvence; ale to je možné pouze tehdy, pokud tento konec není koncem sebepokračování vědomí; a to platí tím více, čím více dosahování cílů vyžaduje kontingentní, libovolnou kombinatoriku. Proto nemůže vědomí sledovat svou vlastní autopoiesis, protože to by znamenalo ji ukončit.²² Tuto cirkulární uzavřenost, do níž je vloženo všechno určité, na ni spolupůsobící, tedy nazýváme individualitou, protože je, tak jako veškerá autopoiesis, nedělitelná. Může být zničena, může skončit, ale nemůže být modifikována. Je petrifikovaná a nezbytná, pokud vůbec a dokud existuje vědomí. Dodatečně však vyžaduje jako podmínku činnosti nejméně diferencí a limitaci. Návazné představy musí být možné rozeznat od toho, co v daném okamžiku právě naplňuje vědomí; a musejí být v ohraničeném repertoáru, protože by nebyl možný žádný postup, který by ještě byl rozeznatelný jako souvislost, pokud by v daném okamžiku bylo všechno možné a stejně pravděpodobné.

Skrze diferencí a limitaci se vědomí samo nutí k tomu, aby přehlíželo ke svému prostředí. Na jeho styčných plochách musejí být generovány informace, které mu pokud ne vnutí, pak alespoň přiblíží nejbližší představy. Jeho uzavřenost vynucuje otevřenost. Přitom otevřenost neznamena hned stimulovatelnost prostřednictvím prostředí, jako by ve smyslu starší psychologie vedle idejí ještě existovaly přímo

²¹ K tomu srov. von Foerster, H.: *On Constructing a Reality*. In: Preiser, W. F. E. (ed.): *Environmental Design Research*. Sv. II. Stroudsburg Pa. 1973, s. 35–46.

²² K tomu srov. rozlišování toku myšlenek a na cíl orientované řeči u Friedricha D. E. Schleiermachers. Hermeneutik und Kritik. (editor Manfred Frank) Frankfurt 1977, s. 178: „U toku myšlenek dochází jako v řeči k neurčitému přechodu od jedné myšlenky k druhé bez nezbytného spojení, je nekonečný. U uzavřené řeči je určitý cíl, k němuž se všechno vztahuje, jedna myšlenka nutně určuje ostatní, a pokud je dosaženo cíle, pak je řada u konce. V prvním případě převažuje individuálně, čisté psychologično, v druhém vědomí určitého postupu k cíli...“ Na rozdíl od Schleiermachersa ovšem psychično kontinuitního toku myšlenek nechápeme pouze jako vztah k vlastní vnitřní nekonečnosti ani jako vztahy vždy aktuální části k celku, nýbrž jako onu cirkulární uzavřenost reprodukce systému prostřednictvím sebe sama, a tím jako podmínku inkluze ukončitelných epizod.

k prostředí vztažené pocity. To by bylo s uzavřeností inkompatibilní. Spíše odkázanost na diferenci a limitaci znamená jen to, že vědomí je vystaveno osvědčování v prostředí a umí si to představit. Přízpůsobuje například diferenci vlastního systému a prostředí a může pak podle této difference jednat s představami jako s informacemi.

Autopoiesis vědomí je tudíž faktickou základnou individuality psychických systémů. Leží mimo všechny sociální systémy – což by nemělo bránit v přiznání, že její sebereprodukce má vyhlídku na úspěch pouze v sociálním prostředí. Autopoiesis je však (také jako autopoiesis vědomí) slepá, totiž je fascinována následující, již ohlášenou představou. Její pozornost může být odkloněna sama na sebe, ale pouze tehdy, když se na okamžik dokáže představit. Tím ovšem téma individuality není vyčerpáno. Terminologicky teorie autopoiesis rozlišuje mezi prováděním autopoiesis a pozorováními, resp. popisy. Autopoietické systémy mohou pozorovat a popisovat prostřednictvím jiných systémů, ale také prostřednictvím sama sebe; a pozorování/popis neznámá nic jiného než vztah k nějaké diferenci za předpokladu limitovatelnosti, což znamená: na diferenci v některé také zcela jinak možné sféře rozlišování.²³

Pozorování psychických systémů neimplikuje nezbytné pozorování jejich vědomí, to musí být výslovně zdůrazněno tváří v tvář rozšířenému, ale neuváženému názoru.²⁴ Pozorování, která vytvářejí tento vztah, jsou obvykle označována jako „pochopení“ a pochopení, jež se orientuje na diferenci vědomého/nevědomého, je obzvlášť řídkým, obzvlášť náročným, obzvlášť na teorii odkázaným případem.

Individuální systém může pozorovat a popisovat sám sebe, pokud pro to dokáže organizovat diferenci a limitaci. Může tyto předpoklady své autopoiesis zahrnout do imaginace. Kapacita (pravda, minimální) jednotlivé představy vystačuje na to, abychom měli na mysli ještě

²³ Zda tu ještě argumentujeme v Maturanových intencích, lze zpochybnit, navíc už konsekvantní temporalizace provádění autopoiesis, její postavení na událostech jako prvcích, Maturanu překračuje. Tuto otázku ponecháme jiným a náš argument nebudeme podpírat odkazem na nějakého autora, nýbrž odkazem na věc samotnou.

²⁴ K pozorování jednání viz také Warringer, C. K.: *The Emergence of Society*. Homewood Ill. 1970. „The observation of action as I have defined it here does not imply that the structured act nor the meaning identified are what the actors now have in their minds. We may wish to make this inference, but this is a separate operation from observation and has nothing to do with the objectivity of the observational procedure.“ S. 24.

něco jiného. Individuum se může popisovat jako Bavor a vědět, že to vylučuje, aby bylo Prusem. Otázkou je, zda se individuum může popsat i jako individuum. Tím by svou vlastní individualitu použilo jako vzor sebepopisu, v popisu by pouze zjistilo, že se reprodukuje jako individuum a že se tím segreguje z okolí. K čemu by sloužil takový sebepopis, pokud by se tím jen zjistilo, co beztak probíhá, a to pouze s prostředky tak jako tak probíhající autopoiesis vědomí, tedy též pouze po její trvání? Nemusí individuum, aby dostalo smysl pro takový sebepopis, současně výměnou akceptovat něco „obecného“? Nemusí, když ne hned dát pojmu lidství v sobě největší možný obsah, pak přece doufat v to, že bude něco víc, nejen prosté provedení autopoiesis samotné? Proč by jinak tak jako tak probíhající reprodukce vědomí byla znovu duplikována v procesu pozorování a popisu?

Mohly by to být například *sociální* podmínky, co k tomu dává podnět?

Tato otázka nás přivádí k problému „sociální identity“, sociální konstituce sebepopisu psychických systémů. Na rozdíl od autopoiesis a sebezpozorování/sebeopisu jsme získali pomocný prostředek, abychom tento problém vysvětlili. Nyní nejde o otázku, zda a jak evoluční objevení se a zachování vědomí psychických systémů předpokládá společnost. Jakkoli podmíněna svým prostředím, je autopoietická individualita uzavřeným systémem. Jinou otázkou je, které sociální podněty vyžaduje takový systém, aby mohl sám sebe pozorovat a popisovat. Autopoiesis se buďto odehrává, nebo neodehrává – tak jako biologický systém buďto žije, nebo nežije. Sebeopis je oproti tomu proces, který se může artikulovat a modifikovat a který pro to vyvíjí sémantiku, s níž může systém vědomě operovat. Pouze proto může a musí individuum užívat vzorce, rozlišování, označení, s nimiž může získat nebo odmítnout sociální rezonanci. A zde vyvstává otázka, zda a za jakých společenských podmínek je mu důraz na individualitu umožněn, nebo dokonce nucen jako sebepopis.

S touto otázkou také lze vstoupit do dějin vývoje sémantiky individua/individuality/individualismu. Hypotéza by zněla, že dějiny pojmu odrážejí proces, v němž je individuum postupně umožňováno brát za základ individualitu jejich sebepopisu. Heroismus by pak byl první pokus – určený pouze pro několik způsobilých a spíše k demoralizaci mnoha. Po něm následuje kult géníů, jež už nerozlišuje práce a vyjádření individuí pouze pod zorným úhlem jejich větší a menší dokonalosti, nýbrž dodatečně bere do úvahy individualitou podmíněné

rozdíly provedení a inovativní kvality, to však je ještě sociálně zajištěno prostřednictvím „vkusu“.²⁵ „Homme universel“ a orientace na obecné v člověku by byla přechodná fáze: Zde už je umožněna inkluze všeho, ale ještě je svázána s kulturním podmíněním, které v konečném důsledku musí způsobit, že individuum přechází do obecného. Adekvátně zde individua, která se snaží odpovídat jim již připisované individualitě, tendují k odchylce: identifikují svou autopoiesis s metodikou zla, s šokováním normality, s avantgardismem, revolucí, s obsesivní kritikou všeho etablovaného a podobnými sebestylizacemi. I to se ovšem mezitím stalo napodobitelným gestem, a proto se to jako vzor pro sebepopis individua jako individua stalo nevhodným. Zdá se, že to platí pro všechno, co nyní ještě je možné, také a právě pro jednohlasný, monotónní nářek o ztrátě smyslu. Dokládá tento příběh to, že vzestup individua byl úpadkem, a to, že připisovat individuu schopnost popisovat se jako individuum vede do nesmyslna? Nebo jen, oslnění kulturním imperativem prvotřídnosti, nesprávně vidíme, do jakých forem se rozpadá individuum, pokud je diferenciace psychických a sociálních systémů hnána tak daleko, že individuum může svou individualitu použít pouze k sebepopisu?

IV

Forma, v níž se individuální psychický systém vystavuje kontingenci svého prostředí, může být zcela obecným způsobem označena jako *očekávání*. Jde tedy o tutéž formu, která je použita i k tvorbě sociálních struktur. V jednom případě je vytvořena jako vědomí, v druhém jako komunikace. Pojem očekávání musí být adekvátně uchopen, aby mohlo být zahrnuto psychické a sociální použití a závislost jednoho na druhém. Těž závislost všech očekávání na historických podmínkách, které mění právě tuto souvislost psychických a sociálních tvorb očekávání, zatím ponecháme otevřenou. Ve vztahu k psychickým systémům chápeme pod očekáváním formu orientace, s níž systém vnímá kontingenci svého prostředí ve vztahu k sobě samému a jako vlastní nejistotu ji přebírá do procesu autopoietické reprodukce. Očekávání odůvodňují ukončitelné epizody toku vědomí. Jsou, jak bylo vyvozeno výše,²⁶ možné pouze na základě jistoty, že autopoietická reprodukce

pokračuje dál. Jsou jako spolupůsobení při umožnění objevení se nových prvků momentem autopoietického procesu a zároveň jsou v něm tak zakomponovány, že přechod ke zcela jiným vůdčím strukturám stále zůstává možným. Při veškerém soustředění na konkrétní smyslové struktury zůstává vědomí alarmovatelné a není nikdy zcela vydáno smyslu; je možné ještě spolupozorovat takřkajíc kontury realizace smyslu (to, čemu William James říká „fringes“).

Očekávání sonduje nejistý terén s na něm zakusitelnou diferencí: Může být naplněno, ale to nezávisí jen na něm samotném.

Neurčitelné prostředí, které se v uzavřených operacích čisté autopoiesis vůbec nevyskytuje, je v této formě přivedeno k tomu, že se vyjadřuje způsobem, jemuž systém může rozumět a operativně jej použít, tím, že to navrhne a potom zaznamenává, zda k očekávanému došlo nebo ne.

Tvořit očekávání je primitivní technika. Může být ovládána takřka bez předpokladů. Nepředpokládá, že víme (nebo dokonce: že můžeme popsat), kdo jsme, ani že se vyznáme v prostředí. Lze přistoupit k očekávání, aniž bychom znali svět – nazdařbůh. Nezbytné je pouze to, že očekávání je autopoieticky aplikovatelné, což znamená dostatečně předběžně strukturovat přístup k návazným představám. Poskytuje potom následný zážitek jako naplnění očekávání nebo jako zklamání očekávání s takto předběžně strukturovaným repertoárem dalších možností chování. Po nějaké době vědomého, prostřednictvím sociálních očekávání obohaceného vedení života se již zcela libovolná očekávání nevyskytují. S normálním postupem od představy k představě člověk nepropadne ničemu zcela abnormálnímu. Nezbytně se orientuje na příběh vlastního vědomí, jakkoli svérázně může probíhat; a již určitost tohoto právě aktuálního prožívání zajišťuje, že v diferencí k němu mohou být vytvářena nelibovolná očekávání. Proto jsou pak k dispozici sociálně standardizované typy, s nimiž lze udržet hrubou orientaci.

Očekávání se dají zhustit do *nároků*. To se děje prostřednictvím posílení sebevazeb a bytí-dotčeným (Betroffensein), které jsou vkomponovány do difference naplnění/zklamání, a tím dány všanc. I toto je možné takřka bez předpokladů, ovšem pouze s adekvátně zvýšeným rizikem. Adekvátně je proces vnitřního přizpůsobení naplněním, resp. zklamáním, komplexnější a v systému se objevuje jako *pocit*²⁷. Při

²⁵ Typickým příkladem je Ludovico A. Muratori. Della perfetta poesia italiana. 1706. Cit. dle vydání Milano 1971.

²⁶ Srov. kap. 7, III.

²⁷ „Pocitem“ zde není rozuměna nedefinovatelná kvalita zážitku (například v rámci klasické triády rozum/vůle/pocit), nýbrž *interní* přizpůsobení *interním* situacím psychických systémů. Perspektivami příslušného výzkumu se zde nemůžeme

přechodu od očekávání k nárokům se zvyšuje šance a nebezpečí tvorby pocitů, tak jako naopak pocity mohou být utlumeny, pokud se vrátíme k pouhým očekáváním. Hranice je plynulá a posunovatelná v procesu; jde spíše o dimenzi, která přijímá kvalitu očekávání, resp. nároků, vždy podle toho, jak jsou svázány vnitřní interdependence.

Rozlišování očekávání a nároků umožňuje řešit otázku, co se psychologicky děje, pokud *individuálně* odůvodněné nároky jsou stále více i *sociálně* legitimovány; a pokud sociální řád individua dokonce povzbuzuje, pokud dokonce zastupuje jejich individualitu jako nárok: jako nárok na uznání a jako nárok na podporu toho, na co právě máme chuť. Toto „new right to be what one pleases“²⁸ se zdá dnes být naprosto samozřejmé. Ale jak je možné a jak k tomu dochází, že individuum může odůvodnit své nároky na svou individualitu – takřkajíc požadovat královské právo: tel est mon plaisir.²⁹

Nejprve budeme vycházet z toho, že nároky musejí být tímto způsobem vybalancovány, protože jinak by neodpovídala rovnováha a nebylo by možné sociální porozumění. To je však pouze sociální, nikoli psychický požadavek. Nebo jinými slovy: individuum nebude mít těžkosti, pokud si nárokuje domýšlení zásluh. Ze sémantiky zásluha/merite/merit lze tedy vyčíst i povahu nároků. Stratifikované společnosti tímto vztahem manipulují, vylučují z nároků vyšších vrstev na jejich zásluhy, a už v tom je spatřována zásluha, žít adekvátně dobrý (ušlechtilý) život ve vyšší vrstvě. Pokud se to však už nezdá být nezbytným a pokud difference ušlechtilého a podlého již jako taková neimplikuje přiřazení zásluh, nedá se rovnováha nárok/zásluha na celkové společenské rovině obnovit. Do určité míry přichází na pomoc peněžní mechanismus, jenž umožňuje transfer zásluh do (zcela odlišných) nároků. Zásluha a nárok nacházejí svou syntézu v příjmu. Zároveň s tím se může stále více vžívat to, že se odůvodňují nároky na vlastní přání, vlastní představy, vlastní cíle, vlastní zájmy. Stavíme dům tak, jak ho chceme mít. Legitimací (a to znamená: s odstraněním všech

blíže zabývat. Mělo by stačit upozornění, že na základě zde uvedeného funkcionálního pojmu pocitu se dá očekávat, že kvality pocitů mizí, pokud jsou nároky redukovány na pouhá očekávání; a stejně tak pokud jsou naplňovány nebo zklamávány rutinně. To potvrzuje pohled na literaturu o lásce a ukazuje se to na klasickém topos nestability pocitů.

²⁸ Klapp, O. E.: *Collective Search for Identity*. New York 1969, s. X.

²⁹ Původ této arbitrární formule by byl hoden studie. Zdá se, že má sociální původ, což znamená, že byla nejprve vztažena k alter egu. „Si eis placuit“, s touto zdvořilostní floskulí se římský magistrát obracel na senát.

komunikačních překážek) nároku na „seberealizaci“ odpovídá společenský systém sociálně-strukturálnímu vnějšímu postavení individua, tedy skutečnosti, že se všemi jeho nároky a zásluhami už nemůže být akceptováno v žádném ze společenských parciálních systémů.

Co však toto všechno znamená pro individuum samotné? Očekávání, jak jsme řekli, organizují epizody jeho autopoietické existence a nároky reintegrují takové epizody do psychického systému. Z toho vyplývá, že individuum je v silnější míře vystaveno vlastním pocitům, pokud nároky nemohou být rutinizovány. Proto je moderní společnost ohrožena více, než se všeobecně myslí, emocionalitou. Na druhé straně jsou individua pobízena k tomu, aby mluvila o sobě a o svých problémech. Pokud je akceptováno, že individuum své nároky nemůže založit pouze na zásluhách, nýbrž také a především na sobě samém, musí to vést k sebepopisům. Slepě probíhající autopoiesis vědomí proto nestačí, musí být „identifikována“ jako vztažný bod pro výpovědi, to znamená: musí být možné s ní jednat jako s diferencí k jinému. To je však v psychickém systému možné pouze jako realizace autopoiesis – tedy jako ukončitelná a transcendentální epizoda, s nejasnými okraji, s alarmovatelností, s možností odvedení pozornosti atd. Individuum se nutí k reflexi a k sebeznázornění (které nikdy nemůže „odpovídat“). Dostává se proto do těžkostí, hledá pomoc a rozvíjí dodatečný nárok na chápavé, když ne terapeutické zacházení s jeho nároky. Tento poslední nárok na pomoc u základů nároků je tak absurdní, že je možné ho uznat a stejně tak i odmítnout. To druhé považoval za radno lékař v „Cocktail Party“ T. S. Eliota s odůvodněním, že tato nemoc je příliš obecná pro nárok na ošetření. Na rozdíl od toho, jak se to chápe ve freudovské psychologii sublimace, se vytěsňené obecné nevrací do vědomí zlepšené, ale zhoršené: jako nemoc.

V této situaci může individuum zvolit východisko, neprohlásit za nemocné sebe samo, nýbrž společnost. Repertoár, který je pro to k dispozici, sahá od anarchismu přes terorismus až k rezignaci – od nároku na libovolné jednání až po nárok nebýt konfrontován s žádnými nároky. Jistě: toto jsou do extrému hnané literární verze, nikoli ty ze skutečného života. Skutečně individuum si pomáhá prostřednictvím vytvoření kopií (příležitostně také prostřednictvím kopírování oněch extrémních modelů). Žije jako „homme-copie“ (Stendhal). Protest proti tomu je stejně tak marný jako protest proti moci.³⁰ V kontextu

³⁰ Obojí je mimochodem propagováno (a snad kopírováno?) takřka současně. „Born originals, how comes it that we die copies?“ tvrdí se u Edwarda Younga.

sociálních systémů pod zorným úhlem sociální inovace ve vědě, umění a technice může mínění znít jinak, psychické systémy však mohou kopírovat pouze individuálně a nikdo nemůže popřít nějaké Emmě Bovaryové její individualitu. Záliba v novém, ono „vero nuovo e maraviglioso dilettevole“,³¹ se vztahuje k sociálně ceněné diferencii, jež vyplývá z temporalizace komplexity společenského systému.³² Nemá žádnou bezprostřední (nebo nanejvýš jako kopii vytvořenou) psychologickou funkci.

V

Na základě předešlých analýz se nyní vracíme k problému, jaký význam je sociálním systémům připisován pro konstituci individuálních psychických systémů. Není pochyb o tom, že psychické systémy a sociální systémy vznikly cestou koevoluce. To se ukazuje už na společném používání smyslu ke znázornění a redukci komplexity (komplexity vlastní a komplexity prostředí). Stejně tak jistá je ale i autopoietická difference: to, že psychické a sociální systémy v sebereferenční uzavřenosti své reprodukce (tedy i v tom, co pro ně je vždy „jednotou“) nemohou být vztaženy k sobě navzájem. Oba používají vždy rozdílné médium své reprodukce: vědomí, resp. komunikaci. Pouze za tohoto předpokladu se dá příslušná reprodukční souvislost pochopit jako kontinuitní dění, které přivádí samo sebe k jednotě. Jinými slovy, neexistuje žádný autopoietický supersystém, jenž by obojí mohl integrovat jako jednotu: žádné vědomí se nestane komunikací a žádná komunikace se nestane vědomím.

Teprve za tohoto předpokladu je smysluplné ptát se, jak komunikace spoluúčinkuje v autopoietické reprodukci vědomí. V terminologii předešlé kapitoly jde o jeden případ interpenetrace. Sociální systém dává vlastní komplexitu, jež obstála v testu komunikační ovladatelnosti, k dispozici psychickému systému. Evolučním výdobytkem vyvinutým pro tento transfer je jazyk. Psychické procesy nejsou jazy-

Conjectures on Original Composition. 1759. In: Young, E.: The Complete Works. London 1754. Nové vydání Hildesheim 1968. Sv. 2, s. 547–586 (citace ze s. 561). A: „L'Homme est né libre, et par-tout il est dans les fers“, u Jeana-Jacquesa Rousseaua. Du contrat social. 1762. Cit. dle Œuvres complètes. Sv. III (éd. de la Pléiade). Paris 1964, s. 347–470 (cit. ze s. 351).

³¹ Muratori, s. 104.

³² Srov. Luhmann, Temporalisierung von Komplexität, s. 235–300.

kové procesy, ani myšlení v žádném případě není „vnitřní řeč“ (jak se to neustále mylně tvrdí³³). Chybí „vnitřní adresát“. Neexistuje žádné „druhé já“, žádné „sám“ v systému vědomí, žádné „me“ oproti „I“, žádná dodatečná instance, která by veškeré jazykově zformované myšlení potom zkoušela, zda bude přijato či odmítnuto, a jejíž rozhodnutí by se vědomí snažilo předvídat. Všechno to jsou teoretické artefakty, indukované prostřednictvím pochopení řeči (resp. paralelně k tomu: reflexe) jako intencionální aktivity. Patrně existují interní sebestopisy, jež slouží zjednodušení reflexe. Každý zná své jméno, své datum narození, aspekty svého vlastního životopisu atd. Ale tyto sebestopisy nejsou použity jako alter ego, jako adresát komunikace. Chybí však jakékoli použití symbolů s funkcí objasnit „sám“ (Selbst), co mu chce sdělit „já“ (Ich).³⁴ Pokud se dostatečně nepředpojatě dbá na to, co se skutečně děje, když se vědomí v jazykové formě posunuje k dalším představám (například: zatímco píší tady toto), není dáno nic více a nic méně než jazykové strukturování postupu od představy k představě. To například umožňuje zmenšení diskrétních jednotlivých představ na formát jednotlivých slov, rozmnožení možností rozvětvení a alternativ, ukončení a plynulý přechod k novému začátku. Jazyk převádí sociální do psychické komplexity. Ale nikdy není průběh vědomí identický s jazykovou formou ani s „použitím“ jazykových „pravidel“ (což je v případě živých systémů autopoietika reprodukce strukturovaného průběhu, ale nikdy neexistuje pouze jako použití struktury).³⁵ Je nutné

³³ Srov. jako základní nárys, jenž o daném problému již dále vůbec neuvažuje, Charon, J. M.: Symbolic Interactionism: An Introduction, an Interpretation, an Integration. Englewood Cliffs N.J. 1979, s. 86. Každopádně je nutné vyhnout se tomu, abychom toto pojetí označili jako „fenomenologii“. Husserl sám by to odmítl z dobře propracovaných důvodů, jelikož „vnitřní řeč“ by vyžadovala použití symbolů a sebe prezentující se vědomí na to není odkázáno. Srov. Logische Untersuchungen, II, 1, par. 8, cit. dle 3. vydání Halle 1922, s. 35. Tento argument má zásadní význam pro teorii transcendentálního vědomí. (K tomu srov. Derrida, J.: Die Stimme und das Phänomen: Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls. Frankfurt 1979. Především s. 96, 113, 125.). Vylučuje to jakýkoli pokus o kombinaci husserlovské a meadovské teoretické tradice.

³⁴ To byl především Husserlův argument.

³⁵ Vlastně by ani nebylo nutné poznamenávat, že pro pojem jazykového aktu platí pravý opak (Searle). Jazykový akt není vztažen na psychické, nýbrž na sociální systémy; označuje také elementární událost, ale právě v jiné systémové referenci. Proto se zde shodují intence, smysl a schopnost opětovného poznání. Vděčí za svou událostní kvalitu ne reprodukci individuálního vědomí, nýbrž reprodukci srozumitelného použití jazyka.

pouze se pozorovat při nezávazném myšlení, při hledání objasňujících slov, při zkušenosti nedostatku přesnějších jazykových výrazových způsobů, při oddalování fixace, při naslouchání zvukům, při pokušení nechat se rozptýlit nebo při rezignaci, když k ničemu nedojde, a hned uvídíme, že je přítomno mnohem víc než jazyková sekvence smyslů slov, jež se dá vyextrahovat do komunikace. I myšlení musí spolu-realizovat bezmyšlenkovité sebepokračování vědomí a jen takto může vědomí potvrdit jeho vlastní existenci.

Co to však znamená tehdy, když jazykově formované představy spolupůsobí na autopoiesis vědomí, spolu-realizují ji, ale nemohou ji nahradit? Psychický systém tím získává něco, co lze nazvat jako *schopnost tvorby epizod*. Může diferencovat a přerušovat operace. Může skokově přecházet z jednoho jazykově-myšlenkového kontextu do druhého, aniž by ukončil sebeprodukci vědomí, aniž by zabráňoval možnosti dalších představ stát se vědomými (Bewustwerdmöglichkeit). Může vybavit diferenci předtím/potom obrovským a neustále se měnícím exkluzivním obsahem – například ve vlaku číst noviny s měnícími se selekčními horizonty, přitom poprosit nějakého spolucestujícího o oheň (a ne někoho dalšího o něco jiného), zjistit, že to ještě není Kolín atd. S pojmem ze Spencerovy evoluční psychologie to lze formulovat i takto: jazyk zvyšuje „range of correspondence“,³⁶ přičemž to patrně závisí na mnoha dalších podmínkách, zda a jak dalece může tato možnost být vytvořena a psychicky účinně dostupnou.³⁷ Všechno to činí jednotu postupu autopoietické reprodukční souvislosti kompatibilní s neustálou konstrukcí a destrukcí měnících se struktur, jež autopoietický proces obsazují, provádějí, přivádějí k předělům a přechodům, aniž by jej vystavovaly riziku ukončení. Pokud se už nemluví, lze ještě pořád mlčet. Pokud se už nemluví, lze ještě pořád podřimovat. A bez této jistoty by asi nikdo neměl odvahu vydat se nějakému slovu, nějaké větě, nějaké myšlence.

Tak důležité je jazykové formování vědomí: sociální systémy působí i jiným, méně zprostředkovaným způsobem na psychické systémy. Především se musí připomenout naplnění a zklamání očekávání a nároků, přes něž může být vědomí sociálně dirigováno, ačkoli (a právě

³⁶ Spencer, H.: Principles of Psychology. Sv. I. 1899. Nové vydání Osnabrück 1966, s. 300.

³⁷ To je pak částečně, ale pouze částečně, otázkou jazykové kompetence samotné. K tomu viz známé rozlišení *restricted* a *elaborated codes* u Basila Bernsteina. Class, Codes and Control. 3 sv. London 1971–1975.

protože) samo specifikuje očekávání, aby se orientovalo. Tímto způsobem může například vzniknout určitý typ vědomé jistoty usuzování a cítění, i něco jako vkus, který se zároveň ověřuje na objektech a na sociální rezonanci usuzování. Nemožnost dát úsudku jazykové vyjádření pak může být spolu-vědomě spolu-užívána jako svérázný druh převahy.³⁸

Pokud se tento koncept bere za základ na vědomí spočívající autopoiesis psychických systémů, je snadné získat přístup k pro sociologii dosud obtížnému (a proto takřka neprozkoumanému) problémovému okruhu, totiž ke světu pocitů.³⁹ Pocity přicházejí a zmocňují se těla vědomí, pokud je autopoiesis vědomí ohrožena. To může mít různé příčiny, například vnější ohrožení, diskreditaci sebeznázornění, ale také pro vědomí samotné překvapivé angažování se v nových směrech, například v lásce. V každém případě nejsou pocity žádnou k prostředí vztahenou reprezentací, nýbrž *interními* adaptacemi na *interní* problémové situace psychických systémů,⁴⁰ a přesněji: na interní problémové situace, které mají co do činění s průběžnou produkcí prvků systému prostřednictvím prvků systému. Pocity nejsou tvořeny nutně nahodile a spontánně; k pocitovým reakcím může být člověk více či méně disponován.⁴¹ Jsou nicméně nestabilní, protože odeznívají s opětovným-navrácením-do-pořádku sebepokračování vědomí. Obojí, disponovatelnost

³⁸ K tomu existuje hojná literatura ze 17. a z počátku 18. století – například s odůvodněním úsudku provokativním „je ne sais quoi“ – které zanechává dojem, jako by tímto způsobem bylo znovu hledáno na takřka již ztracené pozici odůvodnění pro přirozenou převahu příslušníků vyšších vrstev, zatímco současně odborná literatura (a především právnícká literatura) o stratifikaci již zdůrazňovala umělost celkového systému.

³⁹ To, co může sociologie říct k tomuto tématu, se dá shrnout těmito slovy: mezera ve výzkumu! Nebo také: nutnost nekonvenčních metod. Srov. Denzin, N. K.: A Phenomenology of Emotion and Deviance. Zeitschrift für Soziologie, 9 (1980), s. 251–261. Opravdu, tato oblast se vymyká přímému sociologickému přístupu. Sociologie by se však mohla zabývat komunikací pocitů, jejich stimulací, pozorováním, uskutečňováním, ochlazováním atd. v sociálních systémech, ale ne pocity samotnými. Dobrým vzorem je Goffman, E.: On Cooling the Mark Out. Psychiatry, 15 (1952), s. 451–463.

⁴⁰ S Karlem H. Pribramem by se možná poněkud opatrněji dalo říct: „These internal adjustments are felt as emotions.“ Pribram, K. H.: Languages of the Brain. Englewood Cliffs N.J. 1971, s. 208. Ke zde míněnému neurofyziologickému aspektu se hned vrátím.

⁴¹ K této otázce srov. Hochschild, A. R.: Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structures. American Journal of Sociology, 85 (1979), s. 551–575.

a nestabilita, je pro sociální zpracování vzniku pocitů důležité danosti; avšak tyto svéráznosti pocitu vyplývají z jeho psychické, ne z jeho sociální funkce.

Při pohledu na jejich funkci se pocity dají srovnat s imunitními systémy; jako by přebíraly právě imunitní funkci psychických systémů.⁴² Zajišťují vzhledem k vznikajícím problémům další provádění autopoiesis – zde ne života, nýbrž vědomí – s neobvyklými prostředky a užívají zjednodušený diskriminační postup k tomu,⁴³ aby umožňovaly rozhodnutí bez ohledu na následky. Dají se také, bez přímého vztahu tohoto dění k prostředí, zvyšovat nebo zeslabovat vždy podle zkušenosti vědomí se sebou samým.

Patrně nejdůležitější pohled však je to, že u všech těchto pocitů jde v podstatě o jednotné, stejnorodé dění.⁴⁴ To nevyplývá pouze ze zvýšené interdependence s tělesným děním, při kterém se prožívají pocity,⁴⁵ nýbrž také z imunitní funkce, která právě pro garanci autopoiesis proti nepředvídatelným poruchám nemůže mít připravený vlastní pocit pro každý případ. Jednotnost pocitu lze zjistit v biochemické oblasti; pocit je však nicméně víc než interpretovaná biochemie: Je to sebeinterpretace psychického systému s ohledem na pokračovatelnost jeho operací.

Známa rozmanitost rozdílných pocitů je proto uskutečněna až sekundárně, teprve prostřednictvím kognitivní a jazykové interpretace;

⁴² Zde musím bohužel předběhnout. Ke konceptu a systémově-teoretické interpretaci imunitních systémů vzhledem ke stejnému problému v případě sociálních systémů kapitola 9.

⁴³ To je často zaznamenáváno. Viz jen Easterbrook, J. A.: *The Effect of Emotion on Cue Utilization and the Organization of Behavior*. *Psychological Review*, 66 (1959), s. 183–201: „...that the number of cues utilized in any situation tends to become smaller with increase in emotion.“ Na druhou stranu je stejně tak známo, že pocity též mohou stupňovat senzibilitu pro specifické informace.

⁴⁴ Parsons užívá stejnou skutečnost obsahové prázdnoty afektu zcela jiným způsobem, totiž k interpretaci „affect“ jako symbolicky generalizovaného média. Parsons však nevztahuje toto médium, tak jako paralelně k němu „intelligence“, speciálně k systému osobnosti, nýbrž k obecnému systému jednání. Srov. především *Social Structure and the Symbolic Media of Interchange*. In: Parsons, T.: *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York 1977, s. 204–228 (citace ze s. 214). Dále k tomuto zajímavému hledisku Parsons, T., Platt, G. M.: *The American University*. Cambridge Mass. 1973, s. 83. „Affect is contentless in a sense parallel to that in which intelligence is contentless.“

⁴⁵ Tento pohled se vrací k Williamu Jamesovi. Pro experimentální ověření srov. Schachter, S., Singer, J. E.: *Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional State*. *Psychological Review*, 69 (1962), s. 379–399.

je tedy, jako veškerá tvorba komplexity psychických systémů, sociálně podmíněná. To pak platí tím více pro všechno, co by bylo možné označit jako „kulturu pocitů“: pro zjemnění podnětů a výrazové formy tvorby pocitů. Taková přeformování pocitů slouží na jedné straně už jejich sociální kontrole, na druhé straně jsou ale též zatíženy problémy autenticity. Ten, kdo může říct, čím trpí, už zcela není v situaci, kterou chce vyjádřit. Tak vznikají zvláštní problémy nekomunikovatelnosti – vůbec ne pocitů, ale pravosti pocitů – které se dotýkají sociálních systémů, ale mohou též působit psychicky zatěžujícím způsobem.

VI

Zde pro jazykovou a emoční sféru pouze velmi stručně načrtnuté úvahy o psychické relevanci sociálních systémů⁴⁶ by mohly nabídnout východisko pro zkoumání psychických důsledků a především o reflexi jako zátěži moderního individualismu. Jistě, problém nelze uchopit jednoduše jako ústup podílu na *conscience collective* v individuálním vědomí (při současném zvyšování kopírovatelnosti?), jako by zde šlo o posun uvnitř jedné konstantní sumy možností. Už vůbec nepomáhá brát za základ učení o dvou identitách, jedné osobní a druhé sociální – nehledě na to, že žádné individuum se samo takto duálně neidentifikuje a ani žádný pozorovatel by nebyl schopen tyto identity odlišovat.⁴⁷ Spíše by se vyplatilo vrátit se ke Spencerovi a u již dané autopoietické individualizace psychologické efekty evoluce charakterizovat jako „greater complexity of correspondences“.⁴⁸ To vede k hypotéze, že strukturování autopoiesis klade větší požadavky, že vyšší kontingence a vyšší nestabilita budou muset být vyrovnány, že více závislostí bude vnímatelných, že více indiferencí bude nezbytných a že se vším tím bude selekce Já obtížnější.

Musí proto nyní přijít na řadu filozofie reflexe a musí se empiricky očekávat, že reflexe směrem k vlastní Já-identitě bude o to pravděpodobnější? Pokud se tato otázka položí empiricky, budeme muset

⁴⁶ O sociální relevanci psychických systémů budeme v následující kapitole pojednávat pod pojmem *osoba*.

⁴⁷ Jedná se, aby tato kritika byla dokončena, tedy pouze o teoretický artefakt, a to sice o pouhý korelát skrze čin chápaného pojmu reflexe, který něco předpokládá jako subjekt a totéž jako objekt a do objektivitu subjektu, aby označil diferenci, potom vsazuje sociální určení.

⁴⁸ Viz Spencer, poz. 36.

přesněji definovat, co je tím myšleno. Pokud se reflexí míní akt a identitou korelátu, vede tato teorie k nad-identifikaci Já. Při překladu do systémově-teoretické terminologie jsou na tomto místě k dispozici pojmy sebezpozorování a sebebopis. U nich je individualizovaná autopoiesis vždy předpokládána jako operace, která je reprodukována také (ale nejen) prostřednictvím sebezpozorování a sebebopisu. Zároveň je myšleno i na nezbytnost sebesimplifikace. Možná lze využít i jednoho návrhu Roberta Rosena a vidět vlastní komplexitu systému právě v tom, že vždy po interakci (zde pak: interakci s prostředím, která je v interakci s prostředím) jsou vytvářeny různé sebebopisy.⁴⁹ Musí se to ještě pak tematizovat jako jednotka, když přece vědomí je samo operativní jednotkou a jinak vůbec nemůže být? Možná je to jediný aktuální problém, vyvinout dostatečnou zručnost pro přechody⁵⁰ a mít připravené možnosti řešení pro případ konfliktů.

Co tím ovšem uchopeno být nemůže, je zřejmě nejdůležitější problém autopoiesis vědomí: problém smrti. Vlastní smrt se může být představit na konci života, ne ale jako konec vědomí.⁵¹ „La mort est une surprise que fait l'inconcevable au concevable.“⁵² Všechny prvky vědomí jsou založeny na reprodukci vědomí a toto Atakdál jim nemůže být odřeknuto, aniž by ztratily svůj charakter jako prvek autopoietické reprodukční souvislosti. V tomto systému nemůže být produkován

⁴⁹ Viz Complexity as a System Property. International Journal of General Systems, 3 (1977), s. 227–232.

⁵⁰ Skoro by se dalo pomyslet na dialektiku: nechat jednotu objevit se v přechodech!

⁵¹ Zajímavé empirické důkazy pro to se nacházejí ve studiích o zkušenostech vědomí v hodině smrti (které samozřejmě ani v nejmenším nemluví o „životě po smrti“). Srov. především Osis, K., Haraldsson, E.: At the Hour of Death. New York 1977; dále Kübler-Ross, E.: Interviews mit Sterbenden. Stuttgart 1969; Moody, R. A.: Life After Life. New York 1976. Ibid., Reflections on Life After Life. New York 1978.

Ve filozofické literatuře podobné chápání nalezneme u Jeana-Paula Sarrtra. L'être et le néant. 30. vydání. Paris 1950, s. 615 a především 624. „C'est parce que le pour-soi est l'être qui réclame toujours un après, qu'il n'y a aucune place pour la mort dans l'être qui est pour-soi.“ Vlastní smrt zůstává pour-soi proto zcela nedeterminovaná (a nejen neurčitá ve svém přesném okamžiku), jelikož k determinaci pro pour-soi vždy patří i prvek budoucnosti. Vlastní smrt proto nepatří k ontologické struktuře pour-soi, je mu pouze čistě fakticky vnucena proto, že někdo jiný ji může pozorovat (a to je možné vědět): „elle est le triomphe du point de vue d'autrui sur le point de vue que je suis sur moi-même“.

⁵² Valéry, P.: Rhumbs. Cit. dle: Œuvres. Éd. de la Pléiade. Sv. II. Paris 1960, s. 611.

žádný prvek bez budoucnosti, žádný konec celé série, jelikož takový konečný prvek by nemohl převzít funkci autopoietického prvku, tedy nemohl by být jednotkou, tedy nemohl by být určitelný. Vědomí tedy nemůže sebe samo opravdu znát jako ukončitelné a přisuzovat si proto, nadále se svolením společnosti, věčný život, pouze při abstrahování ode všech známých obsahů.⁵³ Veškeré ukončení, které to předvídá, je ukončení jedné epizody ve vědomí a v tomto smyslu se i „život na tomto světě“ chápal jako epizoda. Smrt není cíl. Vědomí nemůže dosáhnout konce, prostě a jednoduše přestane. Pokud tedy vedle jednoty autopoiesis existuje „druhá jednota“ totality vědomí, pak to může být pouze tato neakceptovatelná jednota smrti, totiž možnost, že to skončí, obsažená v každém obnovení mizejícího vědomí.

Ačkoli nepřístupně pro vědomí (nebo do jisté míry přístupně pouze jazykově) podléhají i představy o smrti sociálnímu formování. Historicky nový individualismus se od 18. století odráží také ve společensky-typických postojích ke smrti.⁵⁴ Smrt je privatizována, což pak zase vyžaduje, aby smrt ve veřejném zájmu, především smrt ve válce, byla opatřena obzvláštním smyslem.⁵⁵ Zároveň je však také pozornost individua – už jen díky konspiraci mlčících lékařů – odvrácena od jeho smrti; a i když se to nepodaří, předpokládá se, že o tom nebude komunikovat, příslušné pokusy jsou považovány za trapné a nalézají malou odezvu.

Teorie na vědomí založené autopoiesis reformuluje pouze tyto známé skutečnosti. Postuluje svérázný reverzní vztah mezi individualizací

⁵³ Možná zde měl také Simmel před očima tuto takřkajíc strukturálně vyčištěnou autopoiesis, když nesmrtnost definoval jako onen stav duše, „v němž už neprožívá, v němž její smysl již tedy není prováděn na obsahu, který by spočíval v nějakém smyslu mimo ni samotnou“. (Tod und Unsterblichkeit. In: Simmel, G.: Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel. München 1918, s. 99–153. Cit. ze s. 117.)

⁵⁴ Srov. Hahn, A.: Tod und Individualität: Eine Übersicht über neuere französische Literatur. Kölner Zeitschrift für Sociologie und Sozialpsychologie, 31 (1979), s. 746–765. Je nutné neustále připomínat, že pro novověk „typické“ v žádném případě nebylo realizováno všude a že by měla být brána do úvahy současnost nesoučasnosti. K tomuto tématu srov. Pardo, I.: L'elaborazione del lutto in un quartiere tradizionale di Napoli. Rassegna Italiana di Sociologia, 23 (1982), s. 535–569.

⁵⁵ Srov. Koselleck, R.: Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden. In: Marquard, O., Stierle, K. (eds.): Identität, Poetik und Hermeneutik. Sv. VIII. München 1979, s. 255–276.

a sémantikou smrti: čím individuálněji se psychický systém chápe a reflektuje vlastní autopoiesis, tím méně si může představit další život po smrti a tím nepředstavitelnější je proto poslední okamžik vědomí. Ani komunikace pak ohledně nepředstavitelného nepomáhá. Přenechává to sobě samému. Tvrději by se difference sociálního systému a psychického systému mohla sotva uplatnit. Ani přítomnost neustálého sebepokračování, ani v ní stále obsažená možnost konce, který může přijít kdykoli, ani pozitivní, ani negativní jednota vlastní autopoiesis nemůže být psychickému systému zaručena sociálním systémem, nebo dokonce z něj být vyjmuta.

STRUKTURA A ČAS

I

Vzhledem k rozsáhlé literatuře o strukturalismu a strukturním funkcionalismu není úplně jednoduché zavést téma a pojem struktury do teorie, jež se nechápe jako „strukturalistická“. Postavení tohoto tématu v posloupnosti kapitol této knihy je už prvním důkazem toho, že systémová teorie pojem struktura pro své sebeznačování prioritně nepotřebuje. To ovšem může klamat, protože znázornění teorie nutně nekopíruje její architekturu. Proto musíme dodatečně zjistit, proč je strukturalistická teoretická opce pro teorii sebereferenčních systémů neakceptovatelná.

Nejprve vyslechneme korunní svědky: Pro Léviho-Strausse¹ se pojem struktura nevztahuje k empirické realitě jako takové, nýbrž k její modelové abstrakci. „Le principe fondamental est que la notion de structure sociale ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci.“² Přitom je bráno do úvahy, což po Hegelovi a Marxovi lze obtížně odmítnout, že také realita produkuje takové strukturní modely: „Modèles faits à la maison; modèles déjà construits par la culture considérée sous forme d'interprétations.“³ Klíčová otázka by pak byla, jaký stupeň svobody ještě má vědecká analýza, pokud má co do činění s realitou, která sama přivedla k modelům, jež již vyprodukovala, vlastní sebepopis. Na tuto otázku, jakkoli se pak rozhoduje v konkrétních analýzách, už nemůže odpovědět strukturalismus, protože odpověď nelze odvodit z pojmu struktura. A to se také zdá být důvodem, proč strukturalistické teorie zůstávají ambivalentní ve vztahu ke kritickému či konzervativnímu, levicové či pravicové aplikaci. Zůstává věcí rozhodnutí, které již není řízené prostřednictvím teorie,

¹ Držíme se pojetí z Lévi-Strauss, C.: La notion de structure en Ethnologie. In: Lévi-Strauss, C.: Anthropologie structurale. Paris 1958, s. 303–351. Přeložil N. Luhmann. Strukturele Anthropologie. Frankfurt 1967.

² Ibid., s. 305.

³ Ibid., s. 309.