

CIVILIZÁCIA A OSOBNOSŤ

JURAJ CIGER, Ústav marxizmu-leninizmu UK, Bratislava

I. Dialektika a interdisciplinárny prístup k problému

Historická skúsenosť naznačuje bytostnú súvislosť medzi spoločnosťou a ľudským jedincom ako osobou: Podstatou zvláštnej osobnosti je — jej sociálna kvalita. [1, s. 246] Na druhej strane spoločnosť nie je čírym *súčtom* individuí a v *tomto zmysle* „Spoločnosť se neskládá z individuí, nýbrž vyjadruje sumu vzťahů poměrů, v nichž jsou tato individua k sobě navzájem“ [2, s. 228], jednako nie je možná bez svojho obsahu, hromadného individua a o jej dejinách platí, že „*společenské dějiny lidí jsou vždy jen dějinami jejich individuálního vývoje*“. [3, s. 510] Hromadný jedinec, spojený spoločenskými vzťahmi, tvorí takto systém s jeho funkciou dejín, ktorých sa zúčastňuje každý z jedincov. Aj keď izolačno-abstraktné chápanie jedinca a spoločnosti takto zásadne nepripadá do úvahy, jednako sama celistvá konkrétnosť ich vzťahu je preťažená otázkami, ktorých zodpovedanie má rozhodujúci význam pre správanie sa kultúrne, na kultiváciu vlastností orientovaných jedincov a funkciu spoločenských inštitúcií a organizácií. Zodpovedanie otázok vyžaduje však formulovanie kategórií základného významu, akým sa zaoberá filozofia. Preto platí, že sociológia, psychológia a ostatné vedy, ktoré skúmajú problematiku osobnosti, nemôžu zodpovedne pristúpiť k tomuto skúmaniu bez jasnej filozofickej koncepcie vzťahu osobnosti a spoločnosti. [4] Spoločnosť nikdy neexistuje izolovane od jednotlivcov, prvkov svojho obsahu a ani od vzťahov spôsobov ich koexistencie a súčinnosti, ktoré sú konkretizované v inštitúciách, pôsobiacich v záujme zachovania života rodu, utvárania ducha a vývinu spoločnosti. Na druhej strane jednotlivci ako osoby, teda v ich špeciálnej kvalite ľudí, nejestvujú mimo vzťahov spoločenskej súčinnosti. Spoločnosť v historicko-konkrétnom zornom uhle sa tak nikdy neukazuje ako principiálne dobrovoľné združenie ľudí, resp. rodín, spojené iba dodatočne motívmi vzájomnej užitočnosti, ale naopak, ako kvalitu osoby podmieňujúci bio-systém, ktorého zákonitosti si vždy vynucujú riadiace a osobne reprezentované inštitúcie. Existencia riadiacej inštitúcie nie je preto *sama osebe* nikdy predmetom voľby, procesu vzniku, vývinu a zániku, ale jedine jej obsah, forma a spôsob fungovania a jej fyzický reprezentant je súčasne symbolom celku, historicko-funkčnou osobou na rozdiel od ostatných osôb. Epikurova a Rousseauova „spoločenská zmluva“ je preto mýtus myslenia, ktoré chápe spoločnosť iba ako súčet jednotlivcov, zveličuje možnosti „voľby“ a neusmerňuje úsilie ľudí na reálne, zákonitosťou spoločnosti dané možnosti a potreby. „Voľba“ predpokladá hľadanie osôb, ktoré by mohli byť symbolom celku a to znamená predtým proces ich utvárania, prípravy znalosti prostriedkov a cieľov, vysokú úroveň duchovnej kultúry a zmyslu pre život v spoločnosti. Anarchistické tendencie pozorované v niektorých prostrediach, duch kontradiktive voči akémukoľvek a kýmukoľvek uskutočňovanému riadeniu, voči akémukoľvek poriadku, obmedzujúcemu ľubovoľnú biologického egoizmu svedčia preto o duševnom uspošobení ľudí neprimeranom nielen životu v danej civi-

lizácii, v relatívnej štruktúre vzťahov, ale o nie dosť vyzretej kultúrnej spôsobilosti zásadne ľudského života. Chýba dostatočná socializácia osobností, čím sa súčasne v riadiacich subsystémoch uľahčujú protikladné extrémne tendencie k despotizmu, v duchu ktorého osobné chůtky, svojvôľa zastupuje pričasto zákon, pokiaľ je tento výrazom verejného záujmu a vývoja spoločnosti. Stáva sa, že nižšia inštitúcia podvádza vyššiu a obe neplnia zákon. Už tu sa ukazuje význam osobnosti pre civilizáciu, jej hromadného i špeciálneho sformovania. Nastoluje sa tu celý rad problémov týkajúcich sa spoločenskej praxe a osobnosti ako vnútornej stránky tejto praxe. Najmä možno položiť otázku, nakoľko daný stav osobností a správanie ľudí podmieňujú pomery vrátane s tradíciou a výchovou a nakoľko sú to dedičné možnosti a sklony a ďalej do akej miery pomery a sklony možno zmeniť historickou praxou.

Na prvú otázku existujú v podstate tri typy odpovedí. Podľa odpovede prvého typu osobnosť je utváraná dedičným nadaním a sklonmi, ich vzájomným pomerom a mierou, a tak je vlastne výchovou a civilizáciou nezmeniteľná. Jediná možnosť pozitívnej zmeny je zmena dedičnosti. Podľa odpovede druhého typu všetci ľudia sa rodia s rovnakými možnostami, takže všetky rozdiely tvorí iba rozdiel v okolnostiach (od okamžiku počatia), spôsobe a obsahu výchovy. Tretí typ odpovedí berie do úvahy zvláštne i všeobecné momenty dedičnosti, pomerov i spoločenských podmienok, ale nezabúda ani na zjednotenie ich účinku v jedincoch, v ich praxi, čím sa vytvára relatívne samostatný, iniciatívny činiteľ, schopný vovádzať zmeny do spoločenských pomerov, výchovy i procesu utvárania dedičnosti. Odpovedať na tieto otázky a vytvárať spoľahlivé odpovede nie je schopná ani jedna zo špeciálnych vied sama osebe a pritom nestačí analyzovať sociálne problémy len v rovine najvšeobecnejších zákonitostí. (5 s. 57) Naopak, každá môže riešiť svoju časť problému zo svojho stanoviska svojimi metódami a tak prispievať k *interdisciplinárnej odpovedi*, (5, 63) ktorá je práve touto svojou povahou syntetickým filozofickým riešením. Problém, riešiteľný napr. filozofickou úvahou, *syntézou* čiastkových riešení vied, by bol zo stanoviska sociológie čisto problémom prekračujúcim únosnosť jej metód, a riešenie by bolo návrhom, nepremeniteľným príslušnými metódami na hypotézu a teóriu. Tak sociológia, vychádzajúc z analýzy kriticky pozorovaných a dokumentovaných vzťahov, nebude riešiť otázky týkajúce sa súvisu medzi dedičnosťou a správaním, ale skôr bude osvetľovať procesy, ktorými spoločnosť, jej vzťahy a podmienky vplývajú na formovanie určitých čŕt osobnosti. Jej prístup bude preto skôr smerovať k určeniu spoločenských znakov osobnosti, vlastných členom niektorej *spoločenskej skupiny*. (6, s. 26)

Naproti tomu psychológia v poňatí Henri Vallona uskutočňuje výskumy, ktorými zisťuje, že dieťa je spoločenská bytosť už geneticky, biologicky. (7, s. 7) „Sociabilita nie je získaná v priebehu individuálneho života. Je sama osebe biologický fakt, je druhou stranou začiatočnej núdze práve narodeného dieťaťa, absolútnou podmienkou jeho prežitia a vývoja.“ (7, s. 21) To však neznamená, že biologický faktor i keď je nevyhnutný, je aj postačujúci a rozhodujúci. Podľa Vallona „Spoločnosť je obsiahnutá v prirodzenosti človeka, pretože mimo spoločnosti by človek nemohol prejavíť vlohy človeka.“ (7, s. 30) Avšak iba filozofia, skúmajúca základné kategórie teoretického poznania, môže ukázať kategoriálny súvis poznatkov špeciálnych vied a ozrejmiť ich ako dôsledky dialektického systému, ktorého konkrétnym prípadom je spoločnosť a aj osobnosť jedinca.

Táto úloha filozofie nie je však nijakou snahou o posledné slovo, ale

o otvorenie ďalších perspektív s praktickým kultúrno-civilizačným dosahom. Zákony dialektického, vyvíjajúceho sa systému ukazujú, že spoločnosť sama nie je nejakým absolútnym stvoriteľom a ani výlučným demiurgom, ale podlieha iniciatíve skupín, obmedzeniam, relativite času a priestoru, zákonom vývinu. Už Montesquieu postrehol, že každý národ má vlastný spôsob krutosti, no dotýka sa ho iba cudzia neresť. Hovorí, že Turek sa čuduje ľudozrúťovi, pretože tento požíva zabývaných nepriateľov. Sám sebe pripadá humánný, pretože nepriateľov iba zabíja. Otázka, ktorú si kladú sociológovia 20. stor., prečo každý národ je barbarom v očiach druhého národa, sa úzko viaže k problému socializácie jednotlivcej osobnosti, tvorenia mnohonárodnej civilizácie a beztriednej spoločnosti. Socializácia sa tu ukazuje ako rozmerná skutočnosť, ktorá má svoje relatívne, viac-menej ohraničené pole, za hranicou ktorého cudzí už nie je človek, alebo aspoň je tým nebezpečnejší, čím je schopnejší a ľudsky plnší. V svojom sociálnom poli, doma láskavý a starostlivý „homo sapiens“, muž či žena, sa za hranicami tohto pola nezriedka mení na bezohľadnú bestiu, chťivú každej krivdy voči druhému a ktorá v bezmocnosti pluje, pohŕda a zazerá, prípadne sa pretvaruje, kým pri vhodnej príležitosti najmä v cudzom prostredí vraždí, lúpi a znásilňuje. V miernejšej podobe sa tento vzťah opakuje aj v rámci samotného pola sociability a vedie k rodinkárstvu, lokálpatriotizmu, konfesijnému šovinizmu, rodovej pýche. Diferenciácia ľudí podľa sociálneho pola veľmi vyniká napr. pri ľuďoch žltej a čiernej pleti, na prvý pohľad nerozoznateľných od seba. Číňan sa napr. veľmi prekvapí, ak ho držíme za Japoneca a Dahomejčana, ak si ho zameníme za Malgaša. (6, s. 27) Čím sa tu ľudia od seba líšia, nie je ani tak vonkajší vzhľad a povaha, ako skôr práve naznačené „pole sociability“ či „sociálne pole“, povedomie spoločenskej príslušnosti, relatívne vyvinutejšej vzájomnosti. Samo toto pole úplne stačí, aby sa dvaja úplne podobní ľudia, skupiny, národy nemohli dohodnúť o spolupráci a súžití, ale aby sa naopak, s najväčšou úprimnosťou chceli znivočiť. Keďže ide o tradíciu, ustálené vnútorné predely medzi ľuďmi, dá sa očakávať, že pri duchovnej stagnácii a úpadku pole sociability sa bude skôr zužovať, naproti tomu pri kultúrno-civilizačnom rozmachu čo najväčšieho počtu schopných ľudí, pri ich životnom zážitku slobody všestranného vývoja sa bude rozširovať.

Skúmanie najmä primitívnych civilizácií je predmetom etnológie, ktorej ambícia vystihnúť vnútornú logiku medzi rozličnými stránkami pozorovaných spoločností nemusela by štrukturalisticky deformovať metodologickú kategóriu štruktúry, ako sa to predsa do značnej miery deje v dielach Léviho-Straussa. Štruktúra sama osebe je hľadisko komplexného poriadku medzi komponentmi objektu, na ktorý okrem toho hľadáme z hľadiska jeho konkrétnej jednoty ako na celok a z hľadiska jeho správania ako na systém. Už samo hľadisko celku je totožné s hľadiskom súvzťažnosti medzi charakteristikou diferencovanosti a súvislosti. Je teda hľadiskom základného vzťahového dialektického protirečenia, ktoré ako objektívne implikuje svoj materiálny obsah, jeho dialektickú diferencovanosť i jednotu. Štrukturalizmus umele, „ideologicky“ obmedzuje logiku samej kategórie štruktúry, a tak ani bytostne s touto kategóriou dostatočne nesúvisí. Sama snaha nájsť vnútornú logiku určitého čiastkového civilizačného systému, rekonštruovať jeho model s vystihnutím jeho vývinových tendencií a základných „mechanizmov“ je postup, aký sa uskutočňuje napr. vo vzorových vedách. Takou bola donedávna fyzika, a to od jej novovekej renesancie. V tomto duchu sa nesie aj etnológmi kladený problém vzťahu medzi

civilizáciou a osobnosťou. Napríklad Ruth Benedictová študovala život domorodcov v Severnej Amerike a Oceánii, vychádzajúc z hypotézy, že určitému typu civilizácie, štruktúre vzťahov prislúcha určitý typ osobnosti. Zistila zaujímavý protiklad medzi typom civilizácie indiánskeho kmeňa Zuňi a Kwakiutl. Zuňi, o ktorých sa častejšie aj neskôr zmienime, uznávajú múdreho človeka, pre ktorého rozjímanie je základnou životnou činnosťou, naproti tomu pohŕdajú rivalitou a svárom, osobnou iniciatívou získajú majetok. Kwakiutlovia naopak vysoko hodnotia človeka, ktorý sa presadil voči odporcovi, zvíťazil nad prekážkami, povýšil sa ponížením druhého a ovládaním prostredia. Pre urážku dopustí sa aj vraždy príbuzného. (8)

Tieto a podobné výskumy naznačujú, že osobnosť jednotlivcov zodpovedá v hlavných črtách forme civilizácie spoločnosti, ku ktorej jednotlivci prináležia a rozvíja sa podľa ideálu ustáleného v tejto civilizácii. Zároveň však svedčia, že daná civilizácia existuje prostredníctvom svojich členov a ich osobností. Vzťah medzi úhrnom jednotlivcov, ktorí tvoria spoločnosť a medzi spoločnosťou, ktorá určuje model osobnosti, by preto nebol pochopiteľný najmä bez filozofickej kategórie celku obsiahnutej v systéme, ktorý je vždy viac než *aritmetický* úhrn komponentov. Je vždy hromadnou skutočnosťou, ktorej additívnosť úhrnu je prekonaná, dialekticky negovaná vnútorným súvisom komponentov. Aj keby sme do aritmetického úhrnu počítali sám súvis komponentov, chápali by sme ho vtedy ako samostatnú skutočnosť, medzisúvis, a nie ako princíp celku. Vnútorný súvis *oddelené* chápaného medzisúvisu s ostatnými komponentami bol by vždy nevyhnutne viac než medzisúvis. „Spoločnosť“ ako druh „celku“ je preto vždy viac než úhrn jej jednotlivcov práve tak ako podľa známeho názoru K. Marxa oddiel jazdy je vždy viac než číry úhrn jazdcov, ktorí tento oddiel tvoria. Jednota tvorená v danom prípade praktickou synergiou, súčinnosťou vyžaduje jednotný model osobnosti ako v každom jednotlivcovi prítomný *plán* spoločenských vzťahov, ktorý *motivuje* praktickú, diachronicke sa rozvíjajúcu skutočnosť vzťahov. Ak by nebolo plánu v jednotlivcoch, nebolo by synergie, nebolo by spoločnosti *na úrovni modelu*, ale nebolo by tohto plánu, keby pred jeho vznikom, vytvorením a ustálením nebolo spoločnosti a jej súčinnosti *na vývinovo nižšom stupni*. Rozvinutie vzťahu medzi spoločnosťou a osobnosťou v diachronickej dimenzii v kategórii „sledu“, v dimenzii časovej následnosti, v ktorej prebiehajú vývinové zmeny, vnáša do vzťahu racionálnu prehľadnosť, zrozumiteľnosť.

Benedictovej výskum, chápaný z pozície dialektiky, so silou výnimočnej názornosti ozrejmuje spoločensky všeobecne významný problém vzťahu medzi rôznymi modelmi osobnosti, ustálenými v rôznych civilizáciách. Tak napríklad Zuňi so svojím ideálom múdrosti a kolektivismu, presadený medzi Kwakiutlov, uznávajúcich individualistický ideál zvíťazil nad rivalom, bol by ocenený ako patologický prípad. Ba dokonca Zuňi, doma známy ako veľmi agresívny, medzi Kwakiutlami by bol bezvýznamný slaboch. Naproti tomu Kwakiutl, doma málo agresívny, mierny, v kmeni Zuňi by vyzeral ako zúricec a zachádzalo by sa s ním ako s bláznom. Takto normalita v kmeni Zuňi sa stáva patológiou v kmeni Kwakiutl a naopak. (6, s. 28) Jednako tu treba podotknúť, že napriek nepochybným antagonistickým vzťahom, nedorozumeniam medzi osobnosťami protikladných kultúr a civilizácií, nešlo by tu o skutočnú patológiu, ale o jej fikciu, uplatňovanú silou rozhodného zmýšľania. Ani v jednom prípade by nešlo o chorobu, ba ani o úchylnosť či hlúposť. Teda by tu nebolo skutočnej poruchy fyziologického základu duševných funkcií, ale charakterologický antagonizmus,

nedorozumenie, až nenávisť medzi rôznymi modelmi osobnosti, vlastnými duševne zdravým, schopným ľudom. Nenávisť medzi rôzne vyhranenými sústavami postojov osobnosti je pritom jedna z najostrejších a najničivejších, najviac znemožňujúcich spoluprácu. Tu je potrebná kultúra osobnosti, jej relatívnej unifikácie na primerane vysokej kvalitatívnej úrovni, a tým aj potreba teórie osobnosti a kultúry. Sama psychológia nie je pritom povoláná poskytnúť morálne záväzné motívy utvárania a platnosti primeranej teórie, pretože takáto sankcia vyplýva iba zo základných kategórií teórie bytia.

Človek videný zo zorného uhla týchto kategórií je tvor ustrojený pre maximálne efektívny vývinový proces, a preto zaradený do spoločnosti ako elektrický článok do svojej batérie. Nedostatočne efektívna vývinová energia je funkčná menejcennosť vo vývinovom systéme druhu a spoločnosti. Predstava funkčnej menejcennosti je však skutočnosť, ktorej pravdivosti sa každý bráni s nevyhnutnosťou zákona, či už únikom do fikcie namyslenosti alebo skutočnou prácou na sebe samom. Druhom úniku do fikcie je ponížovanie a nactiutľňanie, druh namyslenosti, ktorá sa maskuje pred sebou a je kompenzáciou duchovnej slabosti. Neresť alkoholizmu svojimi extázami opojenia pramení veľmi často v nepríjemnom zážitku spoločenskej bezvýznamnosti, poníženia a urazenia a odvádzá vývinovú energiu zo sveta skutočnosti do sveta toxicky podmienených zážitkov sebavedomia, sily, významnosti.

Pri antagonizme Zuñi—Kwakiutl nejde teda o protiklad *duševnej* normality a *patológie osobnosti*, ale o dve koncepcie charakterologickej normality či „pravosti“ (Echtheit), „autentickejšť“. V skutočnosti ani jedna koncepcia, ak by sa stala motivačne *rigídnu*, strnulou, nebola by ľudsky „autentickejšť“, pravou, typickou, vzornou, primeranou vývinu druhu. Typ „Kwakiutl“ má totiž oprávnenie vždy a všade, kde pozitívny vývin druhu a spoločnosti naráža na prekážky ľudského živlu, neschopného spolupracovať a ustúpiť naliehavej potrebe vývinu prostriedkami persúazie, presvedčania a porozumenia. Typ „Zuñi“, ktorý by nebol schopný v primeranom položení so silou správneho odhadu a sebavlády uskutočniť postoje typu „Kwakiutl“, nebol by funkčný v zmysle vývinu a teda plnohodnotný. Podobne typ „Kwakiutl“, ak by v situácii umožňujúcej vlastný vývin vnútra ľudskej podstaty a tiež spoločnosti cestou spolupráce nebol schopný uskutočniť formy života Zuñi, mal by vzhľadom na vývinovú tendenciu druhu a spoločnosti sociopatický, slabošský ráz, a to bez ohľadu na presvedčenie vlastného kmeňa. Typ „Zuñi“ zvyrazňuje totiž *podstatnú* ľudskosť, kým typ „Kwakiutl“ jednu z konkrétnych foriem jej adaptácie na také podmienky, v ktorých vývin sa môže uskutočniť iba cestou boja so zatiaľ škodcom. Typ „Zuñi“ je obrátený smerom *do vnútra* poľa sociability, kým typ „Kwakiutl“ *za jeho hranice*. Oba typy vyjadrujú proti-rečenie dané obmedzenosťou poľa sociability, dialektiku, ktorá je doménou zákona negácie, prekonania hraníc, obmedzeností, neschopností, nedostatkov osobnosti. Nie je však jednoduchým teoreticky bezvýznamným problémom správne hodnotiť situáciu, v ktorej je treba dať prednosť rôznym systémom praxe, roli rozvážneho hospodára, suseda a roli tvrdého bojovníka. Neschopnosť analyzovať situáciu často mrzačí život návalom konfliktov niekedy síce utajených a latentných, ale tým škodlivejších. Mnoho nenávisti pramení z nedorozumenia, predpojatosti, úzkeho obzoru, zo vzájomnej neznalosti, z prázdnoty vedomia, z malej účinnosti myslenia, slabšej koncepcie a silných afektov. Neodpovedať na krivdu privoláva ďalšiu. Lásťavosť a blahovôľa, znak

ušlachtilosti budí dojem hlúposti v prostredí vychytralých a v jadre zlomyseľných ľudí. Bezbrannosť je prameňom krívd.

Protiklad osobnosti a či skôr typu „Zuňi“ a „Kwakiutl“ je historicky sa opakujúcou dichotómiou medzi osobnosťou dominantne orientovanou v krajnom prípade *v smere vývoja najmä vnútra ľudskej podstaty* a či duchovnej špecifikosti a medzi osobnosťou, ktorá sa zameriava predovšetkým na iné hodnoty *bez ohľadu* na súladný, plný vývin. Takouto hodnotou môže byť „úspech“, „víťazstvo“, „zisk“, „rozkoš“, „blaženosť“. Hodnota „víťazstva“ tu už neslúži vývinu ľudskej podstaty, ale ľudská podstata slúži dosiahnutiu opojenia z prvenstva, z prekonania protivníka napríklad v boji o poradie, o spoločenskú moc. Sám osebe boj o poradie je prirodzený, nielen zlučiteľný s nadvládou vnútra ľudskej podstaty, ale v jej záujme, ba podľa okolností aj nevyhnutný. Ale je rozdiel, čomu prvenstvo slúži, aká je jeho funkcia. Kým pri osobnosti typu „Zuňi“ „úspech“ a či „víťazstvo“ značí uplatnenie spoločenského záujmu, pri osobnosti typu Kwakiutl nejde vždy o jednoznačný význam. Agresivita je zlučiteľná aj s čisto emotívnymi hodnotami a tým s voluntarizmom a subjektivismom, uplatňovaním nesvedomitých sympatií a antipatií, záľub, chutí, partikulárnych záujmov bez ohľadu na existenciu a vývin spoločnosti ako celku. Kwakiutl chce, pretože sa mu to páči, aj keď zámer neprospieva prvoradámu verejnému záujmu, ba ani jemu samému, kým Zuňi pôsobí aj proti svojim záľubám, sympatiám, osobnému prospechu a antipatiám. Dichotómia, objavujúca sa v primitívnych spoločnostiach, zisťuje sa aj v pokročilej civilizácii, napríklad v podobe osobnosti „apollínskej“ a „dionýzskej“ v zmysle terminológie F. Nietzscheho. (Sám je zástancom osobnosti dionýzskej, aj keď s podivnou nejednoznačnosťou.) Princíp „Kwakiutl“ zdôrazňuje aj libidinózna koncepcia S. Freuda. Dionýzska, subjektivismus a voluntarizmus zásadne nevylučujúca osobnosť nemusí byť pritom „rozpuštilá“, „nenásytná“, ale práve naopak prísne asketická či už v zmysle mníšskom alebo protestantsko-puritánskom. Krajná, strnulá prísnosť má tu vtedy emotívny význam vyrovnanej životnej nálady a nie význam spoločensky významnej tvorby. To je aj okolnosť, ktorá podmieňuje známu, historickú skúsenosťou preverenú kultúrnu sterilitu askéz a rigorizmov. Tieto ovládajú všetky, vaše okrem ich *podstaty, hlavnej* orientácie na citový zážitok svojho bytia miesto orientácie na *kvalitatívnu plnosť* bytia integrujúceho aj ušlachtilú životnú radosť.

Pravda, sám protiklad Zuňi — Kwakiutl, ktorý nemožno správne porčiť iba ako protiklad morálok triednej spoločnosti, môže byť krajne vyostrený napríklad v podobe stoickej morálky, zdôrazňujúcej povinnosť so značným znehodnotením radosti alebo epikurejskej, zdôrazňujúcej predovšetkým radosť, spokojné *užívanie*, aj keď rozumné a predovšetkým duševné. Takéto zveličenie protikladu je obvyklé v type myslenia, ktoré *zveličuje* rozdiely, *význam deliácií znakov* a ktoré nazývame „metafyzickým“ spôsobom myslenia. Zveličenie významu *povinnosti* je charakteristické aj pre typ myslenia, ktoré nazývame „idealistickým“ a ktoré spočíva v nenáležitom *zveličení, hodnotovom zvýšení významu kategórie „ducha“*, špeciálnej ľudskej kategórie, funkcie a jej rôznych stránok, prípadne aj formou subjektivistického *zvýšenia* tohto významu, príznačného pre subjektívny idealizmus. Tieto chyby, značiace nezachovanie proporcií v myslení matematického princípu, nemusia však byť nevyhnutne spojené s hodnotením vzťahu rôznych kategórií osobnosti. Hlavná dichotómia hodnotovej orientácie osobností je pritom zrozumiteľná z toho, že voľný priebeh akejkolvek tendencie správania sa, záujmu, potreby, záľuby,

túžby a želania je spojený s príjemným zážitkom. Okrem hodnoty, na ktorú je zameraný záujem a ktorá má objektívny štatút, vynára sa tu hodnota subjektívna, sám príjemný zážitok a tým aj možnosť jej prinajmenej *adaptačného*, príležitostného uprednostnenia. Pokiaľ sa nestáva perspektívne najvyššou, celý systém hodnôt usporiadajúcou hodnotou a tým neznemožní tvorivú orientáciu osobnosti, zachováva mieru posilňujúcu životné procesy. Tendencia ku nej je nielen oprávnená, ale pre úplnosť systému hodnôt záväzná. Jej adaptačné uprednostnenie môže však ustrnúť, adaptačný systém hodnôt môže stratiť svoju potrebnú plasticitu, pružnosť, a tak sa vynára antagonistická kategória osobnosti. Oproti typu „Zuñi“, introvertovanému akoby do poľa sociability, sa vynorí typ „Kwakiutl“, extrovertovaný mimo poľa sociability. Boj o poradie *formou zápasu s nepriateľom* sa potom stáva formou vzťahov aj vnútri poľa sociability. O prvenstve potom nerozhoduje výsledok praxe pestovania najmä vnútra ľudskej podstaty, kvalita, ale bojové stretnutie, súboj, úspech, uchvátenie prvenstva aj na úkor kvality.

V zložitosti moderných civilizácií súčasnosti jednota medzi kultúrnym typom osobnosti a civilizácií vzťahov nie je ani zďaleka jednoznačná. Niet tu úplného súladu a všeobecnosti, ale často prudké protirečenia, rozmanitosť, nedorozumenia. Vzťahy, spôsoby koexistencie a súčinnosti ľudí nie sú určované jednotne a vývinovo pôsobiacim celospoločenským systémom a osobnosťou, morálnym faktorom, ale sústavou zaostávajúcich výrobných vzťahov a ich dôsledkami, najmä právnymi a ideologickými. Osobnosť je tu často v nesúlade so spoločnosťou ako celkom, kým súčasne býva v súlade s čiastkovým poľom, poľom sociálnej blízkosti, so svojou vývoj negujúcou triedou, vrstvou, skupinou, rodinou. Protirečenia tu môžu dosiahnuť až silu fyzicky zavŕšeného konfliktu. Právne vzťahy sú tu určované záujmami, zložkami osobnosti mocensky rozhodujúcich tried, ich skupín, nie perspektívou ovládaných. Donucovací aparát, systém brachiálnej moci svedčí najlepšie o existencii napätia, konfliktu medzi mocensky uplatneným usporiadaním vzťahov a osobnosťou ľudí, ktorá sa prejavuje i vysokou kultúrou i vandalizmom, špičkovými výkonmi ducha, ale tiež gangsterstvom i pudovou bezuzdnosťou. „Industriálna spoločnosť“, ktorá zásadne trvá na princípe súkromného podnikania a iniciatívy v ekonomickej oblasti, a teda na určitom, možnosťami obmedzenom princípe tvorivosti, duchovnej aktivity s neľúbosťou hľadá práve na tento princíp v sociálnom poli robotníckej triedy. Tam jej vyhovuje skôr konzumne orientovaná konformná osobnosť, ktorá sa uspokojí s tradíciou a so spotrebným vlastníctvom, s jeho až požívačným využívaním. Nestará sa o zásadné znehodnotenie mnohých ľudí, dané rozpadom spoločnosti na triedy s jeho tendenciou seba-zvečnenia. Tvorivá orientácia v obmedzenej miere sa trpí v úzkom kruhu zvyčajenej intelektuálnej skupiny pri súčasnom ideologickom „opracovaní“ vedúcich kategórií vedy takým spôsobom, aby sa zatemnil ich gnozeologický a svetonázorový význam, ale nestratila použiteľnosť pre špeciálne vedy. V tomto je princíp neopozitivismov, štrukturalizmu a iných smerov. Naproti tomu socialistická spoločnosť, ktorá prakticky v období prechodu ku komunistickej spoločnosti citeľne zdôrazňuje kontrolu v záujme sústredenia síl na plnenie plánu a v obave pred diverziou, v ideologickom pláne v záujme sebazáchovy a vývinu principiálne zdôrazňuje tvorivú orientáciu osobnosti, ktorá by našla plné uplatnenie v komunizme ako v ríši tvorivej slobody. Tu niet principiálneho protirečenia medzi tvorivou osobnosťou a vývinovo zameranou sústavou spoločenských vzťahov, no jednako sú protirečenia, ktoré vyplývajú z dočas-

ného spôsobu riadenia a stavu osobností. Napríklad v jednotlivých obdobiach sa nečelilo dostatočne ideologickým ťažkostiam vysokou koncepciou funkčnosťou škôl a tvorením podmienok pre túto funkčnosť nepreťažovaním s vysokou metodologickou kvalitou v oblasti výskumu základných pojmov, nevytvárali sa dobré materiálne podmienky, nesústredovali sa nadaní ľudia, zatrpknutí nezriedka na vidieku, kam sa utiahli pre možnosť získania bytu. Každoročne je aj mnoho „nahnevanych“ mladých ľudí, ktorí sa nedostali na vysoké školy, hoci práve *technicky* spresnená kontrola vedomostí, spôsobilostí a postojov by im v mnohých prípadoch umožnila vlastný reálnejší odhad schopností a spoločenskej použiteľnosti. Veľkú väčšinu by orientovala na povolania, ktoré by vyhovovali jej skutočným schopnostiam, životným i ideovým postojom. Odium by potom nepadalo na učiteľa ako skúšobného komisára, na komisie a riadenie. Vplyv subjektivismu by bol veľmi obmedzený a význam funkcie učiteľa zvýšený. Rozvinutá kultúra myslenia a osobnosti by umožnila účelnejšiu prácu s ľuďmi, zosňala by z mnohých stigmy neprajníkov socializmu a mnohých by napomenula, ktorí, hoci aj nevedomky, jednako vytvárajú prekážky vývinu. Netreba si tu klásť ružové okuliare. Kultúra myslenia by nevyhnutne viedla ku kultúre a teórii kritiky, ktorá je v niektorých prípadoch skôr zveličovaním významu alebo hľadaním blamáže, skôr viny než pravdy, pokusom o spoločenské zvýhodnenie alebo znehodnotenie, bojom žalobníkov o pozíciu a poradie neraz prostredníctvom fikcií, konexií, chytania za slová, poloprávdy. Strach „nezadať si“ pôsobí na úkor pravdy, pre socializmus vždy užitočnej. Je nezriedka málo uznalivosti a mnoho nepravosti v ideovo pôsobiacich kruhoch.

Kým pre kapitalistický systém spoločenských vzťahov osobnosť „apollinského“ typu, tvorivá, ako obsah „masovej kultúry“ predstavuje už sama osebe živelný plán prekonania negácií spoločenského systému a teda nebezpečie, pre socializmus je naopak predzvestou Marxovho *humanistického* komunizmu, jeho reálneho obsahu, všestrannej slobody ľudí beztriednej spoločnosti. Jej antagonistom je osobnosť prevažne konzumná, zameraná na zisk, pôžitok a moc, na únik pred kontrolou, vystrojená virtuálne všetkými postojmi a technikami konkurečnosti, zákernosťou a nenávisťou voči všetkému, čo nie je dostatočne povahovo nízke. O naplnenie zmyslu svojho života bojuje *všetkými prostriedkami* pri súčasnom zastieraní tejto skutočnosti. Z tejto kategórie postojov sa potom rodí aj terorizmus, zločinnosť a bezohľadnosť, úplatkárstvo, intrigy, narkománia. Takejto osobnosti jej postoje pripadajú ako „rozum“, kým postoje tvorivej osobnosti ako hlúposť a pošetilosť, hoci vskutku sama je v princípe rafinovanou chytráckou biedou ducha. Ťažko je žiť osobnostiam vyššieho kultúrneho typu a, úroveň bez priamo vyisľujúcej ostražitosťi a temer krajného odstupu.

Vzťah osobnosti a spoločnosti je daný dialekticky rozpornou skutočnosťou, že osobnosť je subjektívnou stránkou individuálne diferencovanej spoločenskej praxe. Preto aj osobnosť môže byť — aspoň provizórne — definovaná ako viac-menej bohatý a premenlivý systém rolí. [9, s. 413] Prax ako sústava rolí, vnútorne podmienená a riadená osobnosťou, smeruje vždy k realizácii hodnôt, a preto v histórii vždy existoval problém hodnotovej orientácie ako charakteristickej pre formy spoločenskej praxe. Vždy vznikalo napätie medzi tvorivou a konzumnou hodnotovou orientáciou osobnosti. Tvorivá orientácia uzatvára síce v sebe aj konzumnú stránku, hodnotu „šťastia“, ale podriaďuje ju celkovo kladnému postoju k existencii a vývinu spoločnosti. [10, s. 132] Naproti tomu konzumná orientácia, ktorá si zaslúži tvorbou hodnôt, exis-

tenciu a vývin spoločnosti považuje skôr za prostriedok jednostranného, emotívneho, emotívno-zmyslového vyžitia. Boj o dominanciu jednej z týchto orientácií je preto vývinove nevyhnutným a predstavuje dialektický konflikt medzi kladom a záporom, abstraktným a konkrétnym chápaním i praxou vývinového sebauskutočňovania človeka a spoločnosti.

Konkrétne chápanie, aj keď používa prísnu koncepcnosť, nestráca z dohľadu súvislosť stránok, vzájomnú podmienenosť a hierarchiu, kým abstraktnému chápaniu sa strácajú práve mnohé súvislosti, podstatný celok skúmaného objektu. Podmienenosť sa nezriedka vidí prevrátena a skutočná hierarchia sa ruší. Spoločnosť v konkrétnom, dialekticko-vývinovo a dialekticko-materiálne určenom bytí podporuje už svojou základnou zákonitosťou tvorivú orientáciu osobností. Ide tu o tvorivosť pod vedením vnútornej stránky ľudskej podstaty, duchovnej charakteristiky ľudského psychična a nie iba niektorej jej stránky, jednej jej oblasti. Jednostranná tvorivosť môže byť totiž spojená s celkovou konzumnou orientáciou osobnosti. Netýka sa samého jadra ľudskej duchovnej funkcie, spojenej s vyjasňovaním najzákladnejších pojmov a s kultúrou svedomia, čiže s komplexným postojom tvoriacej vzájomnosti. Spoločnosť svojou základnou zákonitosťou otvoreného systému, so svojimi vývinovými tendenciami odporuje konzumnej absolutizovanej orientácii. Konzumnosť, kult príjemného pocitu života, „plnej čaše“ užívania odporuje nevyhnutným odriekaniami, obmedzeniam emotívno-zmyslového vyžitia v záujme životného diela. Také odriekanie si vynucuje záujem o existenciu a vývin spoločnosti ku konkrétnej plnosti bytia na najvyššej kvalitatívnej úrovni ducha a tým aj vývin tých duševných schopností, ktoré sú u ľudí zriedkavé a najmenej vyvinuté teda schopností svetonázorovej pojmotvorby, ideácie. Dejiny *kultúr*, spoločenských úsilí o *zušľachtienie* vlastností človeka a *civilizácií*, úsilí o kultúre primerané *spoločenské vzťahy* sa preto vyznačujú právnymi i ideologickými riešeniami tohto špecificky ľudského problému. Človek, ktorý vznikom pojmovo kvalifikovaného vedomia stratil reguláciu inštinktami, musí mať teóriu a či jej náhradu, aby mohol s relatívnou účelnosťou riadiť svoj vzťah medzi tvorením a užívaním, povinnosťou a zábavou. Preto filozofia v jej špeciálnej svetonázorovej funkcii, podmienená vývinom myslenia v procese spoločenskej praxe, rieši od počiatku nielen problém kritického a ontologického vedomia, pojmotvorby, ale najmä problém hodnotenia a jeho odbornej kazuistiky. Pretože v systéme kritického a ontologického vedomia základným pojmom je dialekticky protirečivá kategória celku, určená obsažným vzťahom súvisu, filozofia usiluje o poznanie bytia zo zorného uhla celku a principiálne smeruje k formovaniu tvorivej, na celok orientovanej osobnosti. Filozofia sa tu javí ako zákonitá, vrcholne tvorivá a historicky usmerňujúca funkcia vývinujúcej sa spoločnosti.

II. Osobnosť a sociálno-psychologické procesy

V prvej časti naznačené úsilie je však neprestajne ohrozované nerovnomernosťou, pretržitosťou zjavného vývinu, relatívnou prvoradosťou konzumu za príslušných podmienok, tendenciami zotrvačnosti a úpadku, negatívneho to vývinu, reakciou na vývin a na podriadenosť jedinca celku, tendenciou k extrémom.

V súvislosti s parciálnou a aj inak nedostatočnou kultúrou i schopnosťou

myslenia, s praktickými dôsledkami takého stavu, s nepochopením dialektiky ako metódy, s egocentrickými postojmi, ako aj so zvýraznenou obranou proti požiadavke historickej angažovanosti vznikajú preto tendencie preceňovania konzumu a zároveň postoje jeho nedoceňovania pre sám proces vývinu a fungovania tvorivosti. Obe krajnosti odporujú vývinu a manifestujú sa morálnym nihilizmom i abstraktnou koncepciou morálneho správania, spôsobu praxe určeného hodnotvou orientáciou.

Takto sa stáva pre výchovu a kultúru veľmi naliehavým problém teoretického vyjasnenia, filozofickej syntézy, poznania podstaty osobnosti, osoby, individuality a „ľudskej podstaty“, definovanej Karlom Marxom v jej „skutočnosti“ ako „úhrn spoločenských vzťahov“ a neraz mylne stotožňovanej s „osobnosťou“ a osobou, jedincom. (11, s. 18) Riešenie problému osobnosti v rovine filozofie osobnosti, syntéza poznatkov špeciálnych vied prostredníctvom základných, filozoficky presvetlených kategórií teoretického poznania sa stáva základom pre celý rad teoretických výskumov, významných pre spoločenskú prax, predovšetkým pre sformovanie etiky a ozrejenie jej všeobecnej záväznosti.

Medzerovitá koncepcnosť v otázkach osobnosti pôsobí zvlášť nepriaznivo na sformovanie etiky a pochopenie jej sankcií. Tu nepomôže nadšenie ideálom, pretože rozhoduje ozrejenie súvisu mravnej praxe a podstatných záujmov, neoddeliteľných od človeka a podmienok jeho bytia. Najmä stotožňovanie „ľudskej podstaty“, „osobnosti“ a jedinca (12, s. 81, 171) znemožňuje pochopiť osobnosť. Jej duchovno-psychologicko-spoločenským jadrom je *vnútorná a vonkajšia stránka ľudskej podstaty*, uskutočňovaná dnes v jej *základe* z dedičných možností, „*životných síl*“ v podmienkach a vzťahoch *výchovno-pestúnskej praxe*. Jej základ vzniká pôsobením tejto praxe pravidelne v prvých 2—3 rokoch života. Preto nie je nič divné na fakte, že vnútro ľudskej podstaty, princíp osoby je *funkčnou*, vnútornou vlastnosťou, závislou v jej *uskutočnení*, premene možnosti na skutočnosť, od spoločenských vzťahov a aj *takto* je ich výsledkom a východiskom ich ďalšieho formovania. *Štrukturalistické* chápanie Marxovej výpovede o ľudskej podstate ako úhrne spoločenských vzťahov ignoruje dialektický pojem „*skutočnosti*“ a tak podstatu absolútne stotožňuje s *objektívne* kontrolovateľným súvťahom spoločenských vzťahov, spôsobov koexistencie, s princípom spoločnosti a zbavuje ju momentu intraindividuálnej vlastnosti, *geneticky* v jej uskutočnení z možnosti závislej od *družnej práce*. V takom chápaní vnútorný „človek mizne“ práve tak, ako kedysi „mizla hmota“, keď sa rozplývala jej mechanická koncepcia. V ideologickom boji sa tak využíva každá sofistika, nedostatok koncepcnosti, ak môže zatemniť perspektívy vývinu. Reakcia na vývin, reprezentovaný v našej epoche úsilím o socializmus, o vytvorenie spoločenského systému, ktorý by vylúčil katastrofické disfunkcie kapitalistického poriadku a súčasne zachoval a zdokonalil podstatné hodnoty minulosti vyjadrené pojmom slobody vývinu ľudí, zameriava svoje úsilie na subjektívnu stránku praxe, na formovanie osobností, vedomia, motívov. Deje sa tak na základe správneho postrehu, že objektívne zákony spoločenského bytia pôsobenia cez ľudskú prax, teda cez osobnosť „dušu“ a „vedomie“ ako cez *bezprostrednú* a riadiacu subjektívnu podmienku a stránku praxe. Využíva sa pritom duchovná zotrvačnosť, omrzlosť frustráciami a prechmatmi, slabá svetónázorová koncepcnosť ľudí, ľahkosť znižovania kultúrnych požiadaviek, tradičné návyky. Pôsobí duchovná bezradnosť, ktorá opustila tradičné istoty a nezískala nové, a zákonitostí, že každá akcia budí reakciu. Primitívna, bio-

logickými sklonmi ovládaná osobnosť chce všetko „šťastie“, všetky hodnoty tu a ihneď, žije bezohľadne okamžiku, nestará sa ani o minulosť a ani budúcu dimenziu času. V tomto je váha staršieho rafinovaného hesla „odproletarizovať proletariát“ a zmysel buržoázneho propagovania konzumizmu, bezideologickej, freudizmu, rôznych futurologických koncepcií, ktoré predpokladajú okolo r. 2000 podstatný úpadok zmyslu pre verejné záujmy a teda aj záujmu o socializmus. Tzv. „mikropolitika“ sa zameriava v tomto smere na formovanie politickej osobnosti, na politickú socializáciu. [13] Na základe radikálne neprehĺbenej koncepcie, viery v kultúrnu nepremeniteľnosť živočíšne stigmatizovaného hodnotového vedomia pôsobia aj knihy Daniela Bella, R. Arona, S. Lipseta, Hermana Kahna a i. Ideológiu spochybnenia socialistickej perspektívy, medzerovitosti ideácie, poznateľnosti zákonitostí s určitou kritikou kapitalistickej skutočnosti a staršej fázy novopozitivistického agnosticizmu je aj „popperizmus“, pôsobiaci v Nemecku cez Hansa Alberta. [27] Priamo teórie osobnosti sa týka dielo E. Fromma [14] s charakteristickou bystrosťou v chápaní detailu, ale nefundovanosťou, zveličovaním protikladov, iluzívnym syntetizovaním Marxa a Freuda. Koncepcie „technokracie“ a či „expertokracie“, „industriálneho človeka“ počítajú s postupnou degradáciou úzko špecializovanej, humanistického vzdelania zbavenej osobnosti. [15] Všade možno pozorovať *nevyjasnenosť principiálnych pojmov*, ktorá je priamo systematická a pôsobí dojemom, že má základnú *ideologickú funkciu*. Formálne dokonale prepracovaný detail, uspôsobenie relačnej kategórie pre špeciálny výskum sa druží s polovičatosťou svetonázorovej a gnozeologickej stránky. Chráni to ideové piliere tradičného poriadku a koncepcie osobnosti, jej hodnotového vedomia, ktoré sú nezlučiteľné so základnými domyslenými kategóriami vedy, čo naopak podporujú kreatívno-evolučnú orientáciu osobnosti, historický vývin princípu osoby, jej zmysel pre právo a odpor k deklasovanosti.

Kritika nedialektickej koncepcie by nebola úplná, keby sa nepodotklo, že jej najúčinnjším pomocníkom je do istej miery aj vlastná nepriebojnosť v rozpracovaní systému dialektických kategórií a ich vzťahov k logike a metodológii vied. Prejavuje sa to tiež v neprehĺbenom chápaní vzťahu medzi „spoločnosťou“ a „osobnosťou“. Obe síce úzko spája kategória „ľudskej podstaty“, ale súčasne ukazuje na rozhodujúci historický význam prvotnej výrobnéj praxe. *Výrobná prax* ako určujúci moment *spoločenského bytia* existovala v jej *antropogenetickej* forme ako funkcia *predľudskej* formy *združovania inteligentných predľudí*, z ktorého sa práve v súvislosti s vývinom vnútra *hromadnej* ľudskej podstaty začala vyvíjať vlastná *spoločnosť* ako súhrn objektívnych *ľudských vzťahov* a podmienok *ďalšieho* celkového vývinu ľudí. Presne preto platí, že pre *vývin osobnosti*, a to predovšetkým cez „uskutočnenie“ vnútra ľudskej podstaty z dedičných „možností“, rozhodujúci geneticko-historický význam má *spoločenské bytie*, materiálne bytie spoločnosti, spoločnosť ako subjekt výrobnéj praxe, teda jej základná spoločenská prax, z ktorej sa antropogeneticky zrodila aj sama spoločnosť. Spoločenská prax je vždy systémom individuálnych praxí, súbornou aktivitou čiastkových činností, takže aj hromadná ľudská podstata ako funkčná, kvalifikovaná vnútorno-vonkajšia skutočnosť koexistencie ľudí, výsledok vzájomného pôsobenia musí byť v jej hromadno-vnútornej stránke iniciatívnym princípom. Schematické formulácie určenosti „osobnosti“ „spoločnosťou“ vyvolali jednak kritiky neoprávnene adresované marxizmu, jednak sú jednostrannou sociologizáciou a jednak znemožňujú pochopiť Marxom zdôraznený *tvorivý vzťah osobnosti k spoloč-*

čenským vzťahom a podmienkam. Základom chybnjej koncepcie je zanedbanie významu osobnej praxe ako relatívne osamostatnenej od biologicína svojou spoločenskostí a od spoločnosti svojou biologickou stránkou. Osobnosti, akými boli klasici marxizmu, napriek výsostne neproletárskym podmienkam svojho osobného vývoja a svojmu spoločenskému zaradeniu sa práve preto mohli slobodne postaviť za *historické* záujmy robotníckej triedy — ako subsystému spojenému vzťahom k prostriedkom výroby — v záujme vývinu spoločnosti ako celku.

Zjednodušená koncepčnosť privádza aj k ustrnulému a zjednodušenému chápaniu vzťahu medzi spoločenským vedomím a bytím. Spoločenské bytie ako materiálne bytie spoločnosti je dialektickým protikladom spoločenského vedomia, myšlienkového obsahu spoločenských komunikácií, ak bytie chápeme ako subjekt spôsobu výroby, výrobnej praxe a vzťahov. Spoločenské vedomie ako relatívny protiklad bytia sa potom v smere svojej ideologickej funkčnosti historicky prispôbuje charakteru výrobných vzťahov, podmienených v konečnom rade stupňom výrobných síl, najmä ich ľudskej a tiež masovej komponenty. Niet organizovanej ľudskej praxe a vzťahov bez motivácií a teda aj bez spoločensky zovšeobecnených ideí. No spoločenské bytie je nielen dialektickým protikladom, ale práve preto aj dialektickým *súvisom* so spoločenským vedomím a spolu s ním sa stáva spoločenským bytím v *širšom zmysle*, nielen subjektom *výrobnej praxe*, ale celej *historickej praxe*, teda aj revolúcií s ich *historickou negáciou negácie*, prekonávaním *nedostatkov* staršej historicko-spoľoenskej praxe.

Nedostatočná dialektická pružnosť bez presnej logickosti vedie k strnulosti, ktorá nechápe *relatívnu samostatnosť* procesov spoločenského vedomia a tým aj kultúry osobnosti. Vzniká iluzívna predstava, že socialistický spôsob výroby sám svojím živelným pôsobením pretvorí ľudské povahy v zmysle socialistického humanizmu, vytvorí presvedčenosť v *deklaratívne* prezentované názory, prekoná individualistické snahy o bezpracný blahobyť na úkor spoločnosti a jej vývinu, zbaví maloburžoázných návykov, odstráni z riadenia spoločnosti voluntarizmus a subjektivizmus a vôbec otvorí socializmu cestu k srdcu a rozumu veľkej väčšiny občanov. Ideologická práca sa stala preto často iba propagáciou dennej politiky, abstraktným, od *fundovania a histórie* oddeleným vysvetľovaním poučiek bez úsilia o teoretické rozvíjanie a *hlboké pochopenie* na základe sústavne *pestovanej* pojmotvorby, koncepčnosti. Uprednostňovalo sa rozvíjanie *profesionálnej spôsobilosti*. Bol tak narušovaný princíp jednoty teórie a praxe. K svetonázorovej výchove sa pristupovalo *doktrínársky a mentorsky* bez výchovy človeka ako aktívnej osobnosti, bez súčasného kultivovania iniciatívy jeho ducha, bez etického uvedomenia, pestovania citu a sily vôle; nakoniec aj bez súladu s *historickými* záujmami robotníckej triedy a s kultúrnymi hodnotami, dosiahnutými v minulosti ľudstva. „Zjednodušený“ marxizmus sa v primitívnom myslení menil na vulgárny materializmus, na ideológiu maloburžoázie, ktorej *životné formy* si nevzdelané povahy osvojovali tým dychtivejšie, čím viac narastal ich materiálny dobrobyt a sociálna istota.

Jednako relatívna samostatnosť neznamená úplný hiatus, prerušenie, podstatný nesúvis. Skutočne jednotlivec existuje a pôsobí len ako relatívne samostatný člen spoločnosti ako celku, vždy spojený s celkom *cez* svoje bližšie prostredie, rodinu, etnikum, *triedu* a podmienky života. Spoločenské bytie v jeho celej konkrétnosti pôsobí potom ako systém, ktorý má svoje trvalé *vývinové tendencie* a prechodné formy. Systém sa potom prejavuje aj *proti* želaniu jedincov, starajúcich sa o jeho fungovanie. Súčasnosť napríklad pri-

niesla potvrdenie marxistickej analýzy kapitalizmu, ktorého vleklá kríza, ktorá nezanikla ani v paradoxnom rozkvele minulých desaťročí, ba ani predtým v ostrej disciplíne pod povrchom *triedne rozvráteného* fašizmu, dostala teraz formy nebývalej mnohostrannej hospodárskej depresie. Úsilie kapitalistických spoločností za ovládnutie trhov a za maximálny zisk bez ohľadu na osudy ľudí a spoločnosť ako celok dospieva zákonite k následkom, ktoré znivočili všetky predpovede buržoázných futurologov zo sklonku minulého desaťročia. Nesmierny výrobný potenciál ostáva v mnohých smeroch nevyužitý. Hodnoty nemožno investične použiť a distribuovať jedine preto, lebo tomu bránia práve *mechanizmy súkromného vlastníctva výrobných prostriedkov*. Tieto mechanizmy určujú aj zásadu, aby si každý pomohol sám na úkor ostatných ešte predtým, kým si ostatní pomôžu na jeho úkor. To už je zásada, ktorá sa priamo týka osobnosti, hoci ju možno podľa charakteru jedincov realizovať v rozpätí medzi plným vnútorným súhlasom a nesúhlasom, s „ťažkým srdcom“ ušľachtilých jedincov. Takíto jedinci môžu aj do istej miery vzdorovať, ba dokonca prejsť na stranu odporcov systému, ale prakticky musia v systéme žiť.

Už zásada pomôcť si sám na úkor iných ukazuje, že historicko-spoločenská prax má svoju subjektívnu, štatisticky zákonitú stránku, svoju mentalitu, v ktorej sa určitý moment vývinu ducha a povahy udržuje spätným pôsobením pomerov, utvorených na základe historického stupňa vývinu ducha a povahy v sústave výrobných síl spoločnosti. Ľudia venujú svojho ducha predovšetkým *naliehavejším praktickým úlohám, kým všeobecné otázky svetonázoru a ducha podliehajú zväčša tradícii, zvyku, čo sa prejavuje v ustrnutí myslenia v kontrolovanom okruhu, v zaostalosti hodnotového vedomia a postojov*. Práve preto prax určitých vzťahov, vekmi utvrdená, stáva sa odolnou, akoby práve ona bola ľudskou podstatou. Tak sa zväčša združuje povahový a filozofický primitivizmus s bystrosťou a presnosťou v určitých oblastiach praxe. Jednako napríklad vývoj výrobných síl spoločnosti, ľudskej a najmä masovej komponenty týchto síl nerozvíja len výrobné schopnosti, ale v súvislosti s výrobnými vzťahmi vovádza ľudí do mnohostranných foriem triedneho boja a tým aj do konfliktu napríklad s náboženstvami, pokiaľ sú ideovou sankciou robotníkom neprijateľných pomerov. Tak sa potom stalo, že robotnícka trieda európskeho Západu sa prevažne už v 19. stor. odnáboženštila. Roľnícke obyvateľstvo, nositeľ starých tradícií, odchádza dnes vo zvýšenej miere do miest, hoci vedecko-technická revolúcia podstatne znižuje potrebu prílivu nových pracovných síl, ba skôr vyžaduje odliv z priemyselných centier. (24) Migráciou sa uvádzajú do pohybu masové procesy zmien osobnosti s politickými a často s chorobnými i dissociaľnými následkami, takže sa problémom musia venovať teoreticky i prakticky viaceré organizácie.

Ani v našich pomeroch nechýba problematika migrujúceho a presadeného obyvateľstva. Roky industrializácie a socializácie poľnohospodárstva sú spojené s veľkou migráciou z dedín do miest. Podľa sčítania z r. 1970 žije na dedinách priemerne viac robotníkov a inteligentov než roľníkov. (16, s. 59, 18—19) Na Slovensku existujú aglomerácie, v ktorých iba 1/5 obyvateľstva pracuje v mieste bydliska. (17, s. 113) Pritom väčšina roľníkov sa v prvých rokoch kolektivizácie prejavovala skôr negatívne ako pozitívne. Terajší stav je postupným prekonávaním maloburžoázných prvkov socialistickými črtami. (18, s. 128, 137) *Rurálny* charakter hodnotových orientácií spojený so *sociálnou mobilitou, obmedzením komunikácie a interakcie, prenikania mestských pru-*

kov spôsobu života a s výrazným individualizmom je dnes narúšaný skutočnosťou, že dedina predstavuje formu osídlenia obyvateľstva prevažne zamestnaného v priemysle mimo bydliska. (19, s. 186—187) Avšak presnú typologickú charakteristiku spôsobu života súčasnej dediny nemožno v jej vývojovej dynamike údajne vystihnúť pre *nedostatočný empirický materiál*. (19, s. 189) Na Slovensku však naďalej pokračuje *lokálno-regionálna štýlotvornosť* v živote, v normách a hodnotových orientáciách s postupným smerovaním k integrácii. (20, s. 87) *Na okraji záujmu sociologického výskumu je pritom vplyv tradícií, hodnotovej orientácie, prevládajúcich noriem, svetonázoru, teda oblast spoločenského a individuálneho vedomia*. (21, s. 30) Jednako sa zvýrazňujú určité zmeny. Niekďajšia základná hodnota „vlastníť pôdu“ sa mení na „zaistenie si stavebného pozemku a postavenie moderného rodinného domu“, „mať auto“, „vzdelat deti“ avšak skôr z hľadiska *spoločenskej prestíže*. (22, s. 183) V tomto prípade ide však skôr o prispôbenie tradičných hodnôt rurálneho, značne feudalistického charakteru novým podmienkam a nie natoľko o ich vnútornú, pozitívno-kvalitatívnu zmenu. *Bol by súčasne potrebný prieskum hodnotových orientácií a postojov obyvateľstva presídleného do miest* a zrovnanie s vývinom na Morave a v Čechách. Podľa výskumu uskutočneného v juhomoravskom kraji medzi hodnotami na prvé miesto u vedúcich pracovníkov dedín sa dostalo „kludné rodinné zázemie“, kým — podľa odhadu — u podriadených skôr „dostatok peňazí“ a „dosiahnutie vysokého životného štandardu“. Na poslednom mieste v rebríčku hodnôt je u vedúcich kádrov „stála a nemenná práca“ a „spoločenská angažovanosť“. U podriadených „svedomitý a zodpovedný prístup k problémom“ a „spoločenská angažovanosť“ má podľa odhadu *nulovú hodnotu*. Z materiálnych hodnôt u vedúcich kádrov je na prvom mieste „zdravie“, základná hodnota, u podriadených „voľný čas“, na druhom „zdravie“, na treťom „kultúra, rekreácia, cestovanie, šport“, čiže prakticky zábavné činnosti. (23, s. 192—194) Zdá sa, že do kategórie „malomeštiactva“ zahrnujú sa dnes aj formy zmýšľania, súvisiace s relatívnou „vykorenenosťou“ a ťažkosťami prispôbenia sa požiadavkám vyššej mestskej kultúry, čím sa úloha napomáhania správneho vývoja skôr sťažuje, ak sa vôbec prakticky a teoreticky rieši. Bezohľadný vzťah obyvateľstva mnohých sídlisk k okolitej prírode a prostrediu pri mimoriadnej starostlivosti o interiéry bytov je v tomto smere príznačným signálom.

Sociálno-psychologický a sociologický výskum obyvateľstva napríklad francúzskych dedín plasticky zvyrazňuje závislosť skupinových čŕt charakteru od spoločenských vzťahov a podmienok. Vidiecka populácia tvorí predovšetkým skupiny, v ktorých každý je každému známy. Okrem roľníkov do dedínskej spoločnosti patria remeselníci, obchodníci, honorácia; platí v nej hierarchizácia podľa sociálno-ekonomickej stupnice, mocné prestížne záujmy spolu s príbuzenskými, ideologickými väzbami a existenčnými závislosťami. Pôvodne išlo o pevne štrukturovanú a stabilnú spoločnosť, v ktorej každá zmena prebiehala veľmi pomaly. Každá novota prichádzala z mesta, móda, zvyky, piesne i technika. Jedinec je tu ovládaný tendenciou ostať verný sebe, ako aj obrazu, aký si iní o ňom utvorili, nemeniť sa. (24, s. 14—15) Typ dedínskej spoločnosti trval neporušene od stredoveku až do konca 19. stor. a charakterizovala ho nedôvera k cudzím. Skúmať vidiecky život dotazovaním je preto aj dnes najnevďačnejšia úloha. Odpoveď nebýva ani áno ani nie, prevládajú žaloby a úsilie starostlivo skryť svoj život a city, klamať a dôverivého celkom zviešť z cesty. (24, s. 24) Vidiečan prísne rozlišuje „my“ a „oni“. „Oni“ —

to je mesto, robotníci, vláda, všetci „nevidiečania“. (24, s. 216—217) Predovšetkým „štát“ je pre vidiečana vtelenie „tých druhých“. Politika sa posudzuje s nedôverou a pohŕdaním. (24, s. 217) Voči obyvateľom miest a vôbec voči „tým druhým“ vidiečan žije v sebe cit morálnej nadradenosti ako kompenzáciu za kultúrne mínusy. Súdi, že „oni“ sú ľahkomyseľní, plytkí, nezasluhujú dôveru. Ba sú nečestní, pretože žijú vo svete, v ktorom sa úspech získava obratnosťou a podvodom, (24, s. 210) kým vidiečan musí hájiť život poctivou robotou.

Vidiečan tradičného typu nepochybuje o záväznosti tradície, o jej samovoľnosti a určujúcom význame pre spôsob života a práce. Jedine mnohoročný úspech nejakej novoty ho môže pohnúť k jej prijatiu. Technické novoty nadobúdajú politický význam, a preto sa okolo nich rozvíja hra dedinských rivalít. Novota je dobrá a zlá podľa toho, kto ju prijíma, alebo zamieťa. (24, s. 57) Novinka je vlastne prijatá iba vtedy, keď sa už nejaví novou. Dedinskí ľudia, vynaliezaví v detailoch, nie sú vynaliezaví, pokiaľ ide o novoty.

Veľkú úlohu má u nich otázka prestíže. Sedliak vo Francúzsku s päťtimi dobrými dojnícami je malým sedliakom, kým s ôsmimi zlými už veľkým. Prestíž sa tu meria jednak veľkosťou kapitálu, jednak vernosťou tradícií. V konzervatívnej spoločnosti dediny autoritu si zachováva a stupňuje iba ten, kto je najlepším stelesnením tradičných hodnôt. (24, s. 58) Jednotlivec pritom získava svoju „povešť“ od rodiny, jeho spoločenská pozícia mu je skôr prisúdená než získaná. Každé úsilie vyhnúť sa prisúdenej spoločenskej úlohe by narazilo na živý odpor. Celý život je nútený prebiehať podľa obrazu, ktorý si dedinské prostredie urobilo o niekom podľa prisúdenej či uznanej pozície. Syn je dedinou nútený stotožniť sa s otcom (24, s. 59) a každé úsilie o vlastnú úlohu a pozíciu naráža na iróniu a nevieru. Rešpektovanie tradícií zaručuje trvanie prestíže založenej na dedičnom pozemkovom vlastníctve. Idea niečím „sa stať“ tu neexistuje, existuje tu iba idea niečím „byť“. Byť sebou v zmysle tradičnej predstavy, „svoje si držať“, je prvý imperatív vidiečana, kým niečím sa stať je nezvyklé, nebezpečné a morálne trestné. (24, s. 200) Prítom vidiečana ovláda individualizmus a sláva každého sa zakladá na tom, čo ho odlišuje od iných. Jeho záujem o pôdu vyplýva z historickej skúsenosti prenášanej tradíciou. Kto pracoval na cudzej pôde, nebol nezávislý a bol prípadne sluhom majiteľa. (24, s. 67)

Obraz tradičného zmýšľania vidiečana nám hovorí skôr o feudálnych ako buržoáznych výrobných vzťahoch. Výrazne sa tu uplatňuje najmä dedičnosť spoločenského postavenia, bezvýznamnosť jedinca, ak nie je zaradený do skupiny s uznanou funkciou a ak neúčinkuje podľa tradíciou ustáleného očakávania. Vnášanie inovácií a rušenie tradičných predstáv je tu previnením, na ktoré sa uplatňujú sankcie zneváženia. Porušiť schválený spoločenský rebríček, prejsť z ovládaných na vládnúcich je „vínou“.

Tradičná dedina je spoločnosť s pomalými zmenami. Osobnosť vidiečana charakterizuje preto skôr vernosť než hybnosť a prispôsobivosť. Ak sa preto treba prispôbiť rytmu spoločnosti s rýchlymi zmenami, musia sa meniť sociálne a psychologické „mechanizmy“, pretvoriť štruktúra osobnosti, a vtedy dochádza ku vzniku dezorientácie. (24, s. 61) Práve tradičná osobnosť, rozvinutá v procese tradičnej praxe a zaostaná v svetonázorovom myslení a tvorivej sebakontrolle, má najmenej podmienok pre také pretváranie. Osobnosti formované tradíciou vidia v takom procese iba nebezpečenstvo, neistotu a dobrodružstvo. (24, s. 61)

Citované výskumy sa týkajú súčasných roľníkov vo Francúzsku, avšak v ich črtách poznávame s prekvapením ešte nedávnu duchovnú tvár našich vidiečanov, o ktorej sa občas z neinformovanosti nazdávame, že je národným svojrázom, svojbytnosťou. Socializačný proces na našej dedine sa netýkal iba výrobných vzťahov, ale podstatne zasiahol samu duchovnú podstatu dediny, vynútil si procesy, reakcie a stavy osobnosti, ktorých dôsledky čiastočne dodnes pretrvávajú mnohotvárne protirečivým spôsobom. Veľký počet vidieckych obyvateľov opustil svoje staré sídla, prešiel do miest a zmenil spôsob života. Vzniká otázka, do akej miery primerane k vonkajším zmenám a dejinám vznikla aj zmena vedomia a osobnosti a v akom smere. Z pozorovania života možno predpokladať, že aj naša vnútorná migrácia obyvateľstva má svoje závažné, a nie vždy pozitívne dôsledky v štrukturácii osobnosti obyvateľov našich prevažne novo osídlených miest. Podľa analógie cudzích výskumov migrujúceho vidieckeho obyvateľstva možno podľa pozorovania predpokladať aj u nás závažné zmeny osobnosti spôsobené akoby *transplantáciou* jedincov. Známe sú napríklad krízy *totožnosti*, čiže *krízy vedomia* osobnej celistvosti a iniciatívy, ktorá umožňuje hrať aktívnu úlohu vo svete nátlaku a zmien. Transplantovaní vidiečania sa v niektorých prípadoch v novom položení cítia karikatúrou ich pôvodnej osobnosti, akou boli v pôvodnom prostredí, do ktorého boli morálne vrastení. Pritom niet zraňujúcejšej skutočnosti, ako je strácanie vlastnej totožnosti, vedomie, že jedinec je len torzom svojej minulosti, je so sebou v rozpore a bez možnosti vyvíjať aktivitu podľa vlastnej predstavy. [25] Vznikajú mnohotvárne transplantáčnne poruchy, mnohotvárne neurotické príznaky s ďalekosiahlymi charakterovými zmenami a poruchami, z ktorých sa niektoré stávajú aj trvalými. Niektoré dostanú dokonca charakter psychózy a chorobného vývinu osobnosti. Vývoj výúsťuje v jednotlivých prípadoch až do disociálnosti a kriminality. *Najčastejši dôsledok je zosilnené upnutie sa na tradičné hodnoty vidieckeho života. Zmena sídla takto nevedla k prispôsobovaniu sa pulzu civilizácie ale práve k zatvrdnutiu postoju, proti smerovaniu vývoja.*

Normálny proces, ktorým migrant vstupuje do vzťahu s novým prostredím a dobou, je vzťah recipacity, vzájomnej výmeny hodnôt. V tom prípade migrant si postupne osvojuje („interiorizuje“) hodnoty novej skupiny, uvoľňuje citové a kultúrne zväzky s minulosťou a prijíma mentalitu, city, morálku nového prostredia, jeho záľuby, spôsoby, mienky a zvyklosti. Niekedy však proces recipacity nenastáva už i pre odstup k novému prostrediu alebo pre odpor samého prostredia a migrant sa stáva *charakterove ustrnulým*. Usiluje sa nemeniť sa, ostať „*verný sebe*“, čiže predstavám svojej minulosti. *Je paradoxné, že práve takto jedinci sú považovaní za charakterných, hoci odmietajú vývin, zdokonaľovanie, rast.* Nechcú súhlasiť s budúcnosťou, ak by sa vymkla z rámca tradičných predstáv. Sama prítomnosť sa prežíva ako slepá ulička a či zlé provizórium. Migrant sa preto oddáva kľčovitým prejavom situáciou vyvolaného sebaobdivu, prejavom hysterického, depresívneho, revendikatívneho a perzekučného typu, ktorý sa stáva časom trvalou pohotovosťou charakteru. Títo ľudia sa dostávajú do stavu akejsi chronickej zúrivosti. Vznikajú výbuchy zlosti a agresívne krízy voči sebe i iným, a to často z nepatrných motívov. Tempo zžitia sa s novým prostredím býva rôzne, bývajú ťažké konflikty a nastáva i rozpad rodiny. „Vykorenenosť“ niektorých dostáva definitívny charakter s pohotovosťou pokračovať sexuálne, morálne a sociálne normy. Stúpa

dokonca počet incestu, *obnova tradičných zvyklostí, opúšťaných dokonca už v pôvodnej domovine.* (26, s. 2245—376)

Kritický stav tradičnej, v podstate ešte feudálnej osobnosti je tým ťažší, čím menej je nové prostredie kultúrne vyrovnanejšie a čím väčšia je jeho vlastná kríza. Pre feudálneho človeka *sociálna rola sa rovná osobnosti: vyvyšovať sa nad svoj stav jej pripadá hriešnym.* Každý má povinnosť poznať svoje miesto, svoju stavovskú príslušnosť, ktorou je daná sociálna hodnota. Osobnosť je podriadená kontrole, ktorá neponechávala miesto iniciatíve, vynaliezavosti. Pre feudálneho človeka revolúcia je hriech, hriechom je prekonať duchovné obzory náboženstva a podrobiť ich pochybnosti. Takáto osobnosť bola už nezlučiteľná s požiadavkami buržoáznej spoločnosti, pretože súkromné podnikanie si vyžadovalo iniciatívu, podnikavosť, energiu. (4, s. 167) Teraz sám buržoázny individualizmus však prekonáva krízu charakteristickú tendenciou „byť taký ako všetci“, krízu duchovnej kultúry, ktorá prudko kontrastuje so skvelosťou prírodných vied a techniky (4, s. 186) a je *systémovou chorobou kapitalizmu, ktorý sa bojí rozvinutých kategórií teoretického poznania a humanizmu, pretože by boli ideovou pohnútkou k prekonaniu spoločenských disjunkcií, plodených inštitúciou súkromného vlastníctva výrobných prostriedkov.* Feudálna osobnosť je týmto stavom dezorientovaná tým citlivejšie, čím nepriateľnejší a pre ňu neuskutočniteľnejší je osobnostný principiálny kódex socializmu, požadujúci čo najvšeobecnejšiu a živú dialektickú kultúru myslenia, nahradenie pojmu falošného nekonečna nekonečnom pravým, nezlučiteľné s ustáleným typom feudálno-teologického myslenia a s jeho obsahom. Ak navyše v ideovom pôsobení socializmu vznikajú nezrovnalosti z nesústavného rozvíjania *dialektickej koncepcie* ako jednej z hlavných presvedčacích síl, bezradnosť ktoréhokoľvek počtívca, hľadajúceho oporu vo filozofii, stáva sa skôr výzvou k nihilizmu, v ktorom tonú najlepšie tradície. Potom vznikajú postoje transformované na hochštaplerstvo zakotvené v tradičnom odcudzení, pestovanom u nás stáročia práve v povahe *vidiečanov.* Už aj tak *úzke pole* sociálnej vzájomnosti, lokálpatriotizmu sa vtedy krajne zúži na vlastnú rodinu, byt, známosti, kým za jeho hranicami je nezriedka nezájum. Konfesijné a národnostné nevraživosťi komplikujú vzťahy často zakrývané nevyhnutnosťou vonkajšieho zmierenia, ktoré ústi do konformizmu.

Tu niet potom iného prvého kroku okrem ostrého svetla dialektiky do oblastí, ktorých zahmlievanie a ignorovanie je taktikou čakajúcich na vyslobodenie z nehybnosti a dokonca návratu minulosti. Dialektická podstata problému v jej *etickej determinácii* ako kľúčový moment *socialistického spôsobu života*, praktického zúčastňovania sa ľudí na socialistickej civilizácii i kultúre s jej vývinove systémovou logikou samej skutočnosti vystupuje jasne do popredia. Bez preniknutia k podstate *pojmovým myslením* nachádzali by sme aj v tejto stránke spoločenskej praxe paradoxy a chaotickosť, pretože morálka je vždy pre určitú skupinu charakteristický a relatívne trvalý prejav vzťahu k sebe, k spoločnosti a prírode, orientovaný dominantným životným záujmom v celej sústave intelektových, vôľových a emocionálnych vzťahov. Jej jadrom sú vždy síce vzťahy kladné, konštruktívne, určené vedúcim záujmom, avšak súbor vzťahov môže byť orientovaný jednostranne a kladné vzťahy môžu byť spoločensky veľmi zúžené. Vedúcim môže byť napríklad záujem o sebauplatnenie, prestíž uplatňovaná na úkor spoločenského záujmu a pole kladných vzťahov môže byť napríklad rodinou, partou a pod. V morálke sa môže uplatňovať inštinkt družnosti, inokedy svedomia, prípadne utilitárny záujem.

Charakter spoločenskosti bude potom buď stádový, individualistický alebo humanistický s rôznymi prechodmi. Všetko môže komplikovať rôzna kultúrna úroveň: ľudia sa nenávidia z nepochopenia, pre rôzny kultúrny rozhľad, úroveň myslenia a ducha, rôzny kultúrny typ, rôznu zaradenosť do skupín. Najväčšie nepriateľstvá tak vznikajú nielen medzi subjektivisticky a tvorivo orientovanou osobnosťou, ale aj medzi ľuďmi, ktorí sa osobne nepoznajú a často o sebe iba počuli, aj to zväčša skreslené a či celkom vymyslené údaje. Najčastejším zdrojom negatívnych vzájomných postojov je príslušnosť k rôznym konfesiám, národnostiam, triedam, k rôznym kolektívom. Pretože materiálne hodnoty tvoria *základné* podmienky života, civilizácie a kultúry a ich spoločenské vytváranie sa musí diať vo formách výrobných vzťahov, triedno-morálne, navzájom protikladné postoje v oblasti spoločenských vzťahov sú základné a môžu *posilňovať*, oslabovať, alebo *deformovať* zameranie k vyšším hodnotám. V tomto je významný faktor stavu osobnej kultúry. Stáva sa, že objektívne záujmy sú v paradoxnom protirečení so zmýšľaním a jeho spoločensko-morálnou stránkou. Napríklad jedinec nateraz v historicko-spoľočenskej pozícii robotníckej triedy nemusí byť ešte *sociálno-psychologickým* typom proletára, čiže človeka práce v pozícii robotníckej triedy a tento nemusí byť dostatočne orientovaný v otázkach svetonázoru a životných záujmov svojej triedy. Pretože morálka je nepísaným zákonom, rôznosť morálok znamená trenice, boje, v ktorých sa ľudia zvyčajne neoceňujú podľa svojej osobnej kvality, ale podľa príslušnosti k nejakej skupine. *Vzťah* sa tu zvyčajne považuje za *kvalitu*. Tieto boje rôznych morálok nie sú ľuďom ľahostajné, pretože znamenajú útoky proti cti inej skupiny, poškodzovanie na životnom diele, pozícii, materiálnych hodnotách, živote. Tu sa uplatňuje celé inštrumentárium intríg, zlomyseľností, vychytralého, v podstate živočíšneho egoizmu. Abstraktná morálka najúprimnejšieho konfesijného presvedčenia sa za hranicou svojho horizontu odrazu premieňa na postoj krutosti, pretože je v podstate disciplínou a autoritatívnou modifikáciou družnosti. Pramení v prírodno-spoľočenskom bytí človeka, hoci nie vždy v súčasnom, ale aj minulom, nie vždy iba spoločenskom, ale aj prírodnom, v málo pestovaných možnostiach pochopiť seba a svet a v historicko-zemepisnej šírke jeho sociálneho poľa. Tak sa živelné vytvára situácia, že možno byť v zmysle V. I. Lenina za „lásku k blížnemu“, ale ju nemožno praktizovať, keď sa na pohladenie odpovie, symbolicky povedané, uhryznutím ruky. Skutočná, filozofickým poznaním ozrejmená „láska“ je však tvorenie a aj sám rozum, ktorý zo skutočnosti osebe tvorí skutočnosť pre nás, je podstatnou jej zložkou. Biedna by bola „láska k blížnemu“, ktorá by videla v rozume princíp zla a vo vývine vedomia previnenie.

LITERATÚRA

1. MARX, K. — ENGELS, F.: Spisy I. Praha 1956.
2. MARX, K.: Rukopisy Grundrisse I. Praha 1971.
3. Dopis K. Marxe P. V. Aněnkovovi. In: Marx, K. — Engels, F.: Spisy 27. Praha 1968.
4. KON, I. S.: Sociologie osobnosti. Orbis, Praha 1971.
5. SIRÁCKY, A. — RYCHTAŘÍK, K.: Sociológia myslenia a činu. Bratislava 1976.
6. MENDRAS, H.: Éléments de sociologie. Paris 1967.
7. ZAZZO, R.: Psychologie et marxisme. La vie et l'oeuvre d'Henri Vallon. Paris 1975.
8. BENEDICT, R.: Echantillons de civilisations (Patterns of culture). Gallimard, Paris 1950.

9. ZAZZO, R.: La personne et les rôles chez l'enfant. In: Problèmes de la personne. École Pratique des hautes Études. Paris 1973.
10. SIRÁCKY, A.: Umierajúca civilizácia. Petrovec 1946.
11. MARX, K. — ENGELS, F.: Spisy 3. Praha 1958.
12. GARAUDY, R.: Marxismus XX. století. Praha 1968.
13. HYMAN, B. H.: Political socialisation. New York 1958. LANE, R. L.: Political Life. Glencoe 1959, Political Ideology. New York 1962.
14. FROMM, E.: Der moderne Mensch und seine Zukunft. Mainz, Frankfurt 1960.
15. WHYTE, W. H.: Herr und Opfer der Organisation. Düsseldorf 1958; PARKINSON, C. N.: Favoriten und Aussenseiter — Eine Studie über den Erfolg in Wirtschaft und Gesellschaft. Hamburg 1967.
16. BAUCH, V.: Zrod družstevných roľníkov — jedna z ciest zbližovania obidvoch našich národov. Sociológia 10, No 1, 1978. Charvát, L. F.: Vývoj sociálne triednej štruktúry československej spoločnosti v podmínkach socialistickej výstavby. Sociológia 10, No 1, 1978.
17. PISCA, L.: Sociálna politika a sociálna mobilita. Sociológia 10, No 2, 1978.
18. BARTKO, J., HASPRA, R.: Formovanie socialistického spôsobu života družstevného roľníka. Sociológia 10, No 2, 1978.
19. LALUHA, L.: K zbližovaniu spôsobu života mesta a dediny na Slovensku. In: Současná vesnice. Brno 1978.
20. FILOVÁ, B.: Etnografická problematika výskumu súčasnej vidieckej rodiny: In: Současná vesnice. Brno 1978.
21. PODOLÁKOVÁ, K., PODOLÁK, J.: Možnosti spolupráce etnografie a sociologie při výskume způsobu života v současnej dedine. In: Současná vesnice. Brno 1978.
22. PRAVDA, A.: Formovanie nových hodnotových orientácií na súčasnej dedine. In: Současná vesnice. Brno 1978.
23. BURIAN, A.: Změny hodnotových systémů zemědělského obyvatelstva. In: Současná vesnice. Brno 1978.
24. MENDRAS, H.: La fin des paysans. Paris 1967.
25. CRÉPON, I.: Ce migrant que nous aliénons, essai sur la psychopathologie des migrants par Ives Crépon (...). Présences No 126, 1^{er} trimestre, Juin.
26. Les perturbations mentales chez migrants, L'information psychiatrique, Mars 1975, Vol. 54, No 3.
27. Das 118. Jahrzehnt — Eine Teamprognose für 1970 bis 1980 — 26 Original Beiträge. Hamburg 1969.