

Problematika utvárania socialistickej osobnosti a socialistického spôsobu života

K DIALEKTIKE INDIVIDUA A SPOLOČNOSTI

LADISLAV HOLATA, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

HOLATA, L.: Dialectics of the Individual and Society. Filozofia 40, 1985, No. 3, p.

The author presupposes that the notion „social“ has quite another signification 1, in the dialectics of the social and the natural as 2, in the dialectics of the social and individual. In the analysis he explicates three levels of the social — the clan, historical and class dimension and he concludes that in the first relation (1) the social dominates as the clan form and the historical enters here insofar as it expresses the historical tendency of the growing autonomy of society in relation to Nature, and in the second relation (2) the social dominates as the group (communal) form, while the class and the historical enters here insofar as it expresses the historical tendency of the growing autonomy of the individual in relation to society.

Problematika individua a spoločnosti je veľmi široká a zložitá. Jej riešenie je závislé od riešenia celého radu fundamentálnych filozofických otázok (ak ostaneme len v rovine poznávacích podmienok) spätých s dialektikou prírodného a spoločenského, materiálneho a ideálneho, objektívneho a subjektívneho a pod. V danej štúdii sa pokúšame formulovať aspoň niektoré väzby tejto problematiky s dialektikou prírodného a spoločenského.

Presnejšia pojmová určenosť týchto väzieb nemá len čisto akademický význam, ale vytvára teoreticko-metodologické základy konkrétneho skúmania uvedenej problematiky v špeciálnych vedách (v psychológii, pedagogike, lingvistike a pod.) a môže nepriamo pozitívne ovplyvniť niektoré úseky praxe (propaganda, oblasť pedagogiky, psychologických poradní a školstva).

Na inom mieste sme sa pokúsili v súvislosti s dialektikou prírodného a spoločenského dokázať (podrobnejšie pozri 10), že spoločnosť nie je určené naprosto homogénne a historicky kvalitatívne nediferencované, že „vznikanie sociálnej formy bytia nie je absolútnou negáciou prírodného bytia (punktuálnym ontickým rozpadom na dve absolútne oddelené paralelné rady), ale jeho dialektickou negáciou, kvalitatívne gradovanou postupnou reštrukturalizáciou vonkajších prírodných predpokladov vzniku tohto spoločenského bytia na vnútorné výsledky jeho súcna“. (10, s. 627) Ak teda spoločenský proces ako prírodno-historický proces je kon-

štituuajúcim sa, kvalitatívne odlišnými fázami prebiehajúcim procesom, potom je zrejmé, že ani vzťah individua a spoločnosti nie je konštantný a historicky nepremennivý. Z hľadiska, ktoré tu sledujeme, vystupujú v tomto procese tri stupne spoločenskosti, a teda aj tri stupne vzťahu individua a spoločnosti: 1. spoločnosť v podobe prirodzene vzniknutých spoločenstiev — pospolností (predkapitalizmus); 2. spoločnosť v podobe „sociálneho spoločenstva“, ako tento stupeň označuje Marx (kapitalizmus) a 3. spoločnosť vo vlastnom zmysle (komunizmus). Tieto stupne spoločenskosti nie sú rádovo rovnaké (nie sú to formálno-klasifikačné pojmy), ale podliehajú hlbšej kvalitatívnej štrukturácii.¹

Každý stupeň spoločenskosti v zmysle postupnej kvalitatívne gradovanej reštrukturácie prírodného a spoločenského možno charakterizovať istými odlišnosťami v produkcii a reprodukcii života, špecifickým vzťahom objektívnych a subjektívnych podmienok práce, osobitným charakterom a zvláštnou funkciou výmeny, špecifickou usporiadanosťou spoločenského, politického a duchovného života, ako aj istým typom vzťahov medzi ľuďmi, určitým zvláštnym vzťahom „individua“ a „spoločnosti“.

Na prvom stupni je individuum nesamostatné, je súčasťou „určitého, ohraničeného ľudského konglomerátu“ (2, zv. I., s. 37), „príslušníkom kmeňa“ (2, zv. II., s. 97), „prirodzeným členom obce“ (2, zv. II., s. 102) atď. Individuá sú tu podriadené vzniknutému či historicky modifikovanému spoločenstvu naturálneho či polonaturálneho charakteru. „Čím ďalej sa vraciame späť do dejín, tým väčšími sa nám individuum ... javí ako nesamostatné, prináležiace nejakému väčšiemu celku ...“ (2, zv. I., s. 38) Nielen individuum, ale aj spoločenstvo sú viazané na prevažne prírodné predpoklady. Dominujú tu naturálne a neskôr polonaturálne (v otrokárstve a feudalizme) vzťahy („prírodné bohatstvo“ a pokrvné príbuzenské väzby). „Vzťahy osobnej závislosti (spočiatku celkom prirodzené) sú prvé formy organizácie spoločnosti, v ktorých sa ľudská produktivita rozvíja len v nepatrnom rozsahu a na izolovaných miestach“. (2, zv. I., s. 114) Spoločnosť individua je bezprostredná, prirodzená, keďže pospolné individuum sa „reprodukuje priamo z prírody“. (2, zv. I., s. 114)

Na druhom stupni vystupuje individuum ako súkromný výrobca tovarov. Zatiaľ čo na prvom stupni je reálne spoločenstvo ešte bezprostredne predpokladom výroby, ktorá sama je „výrobou pre bezprostrednú potrebu“ (2, zv. II., s. 116), na druhom stupni má výroba individua súkromný charakter. Výrobok má užitnú hodnotu, ale nie pre výrobcu, pre neho nie je výrobok bezprostredne životným prostriedkom, ale výmennou hodnotou. Životným prostriedkom sa výrobok stáva až vtedy, keď v peniazoch dostal formu všeobecného spoločenského produktu a môže sa tak realizovať v každej forme cudzej, kvalitatívne odlišnej práce. Individuum

¹ Prvé dva stupne sa nachádzajú v „prehistórii ľudstva“ a tretím sa začínajú „skutočné dejiny ľudstva“. Pre marxizmus je najpodstatnejším kritériom diferenciácia pomocou kategórie spoločensko-ekonomickej formácie.

vyrába pre seba len tým, že vyrába pre spoločnosť, ktorej každý člen opäť v nejakom inom okruhu pracuje pre individuum. „Individuá vystupujú voči sebe len ako vlastníci výmenných hodnôt, ako individuá, ktoré si navzájom poskytli predmetné súcno prostredníctvom svojho produktu, tovaru... To, že spoločenská súvislosť, vznikajúca zo zrážky nezávislých individuí, vystupuje proti nim zároveň ako vecná nevyhnutnosť a zároveň ako vonkajšie puto, vyjadruje práve ich nezávislosť, pre ktorú spoločenské súcno je síce nevyhnutnosťou, ale predsa len prostriedkom, teda samým individuám sa javí ako niečo vonkajšie a v peniazoch dokonca ako rukolapná vec“. (2, zv. III., s. 214) Nezávislosť individuálnej výroby, „izolácia“ a „punktuálne osamostatnenie“ individua je tak doplnené spoločenskou závislosťou. „Osobná nezávislosť, založená na vecnej závislosti, je druhá veľká forma, v ktorej sa len začína vytvárať systém všeobecnej spoločenskej výmeny látok, univerzálnych vzťahov, všestranných potrieb a univerzálnych potencíí“. (2, zv. I., s. 114) Spoločenskosť individua nie je bezprostredná, ale sprostredkovaná, a preto Marx označuje kapitalizmus ako „sociálne spoločenstvo“, a niekedy dokonca ako už spoločnosť vo vlastnom zmysle. „Spoločenskosť“ individua tu už nevyplýva z prírodných predpokladov (z kmeňového a pokrvného príbuzenstva a z pôvodnej jednoty subjektívnych a objektívnych podmienok práce), ale z predpokladov vytvorených samým spoločenstvom. Keďže kapitalizmus ruší závislosť postavenia individua od pokrvných vzťahov a „odtrháva deti zeme od jej hrude“, takže premieňa dokonca aj samu prácu so zemou z bezprostredného existenčného zdroja obživy v sprostredkovaný existenčný zdroj obživy, vytvára kapitalizmus *sociálne spoločenstvo*, v ktorom súhrn pomerov nie je určený prírodou, ale je kladený spoločnosťou (2, zv. I., s. 241), a v ktorom prírodná existencia individua ako súkromného vlastníka je negovaná a individuum je „úplne určené spoločnosťou“. (2, zv. I., s. 210)

Aj za kapitalizmu však ostáva spoločenské určenie individua ešte vonkajším, keďže kapitalizmus je „živelne vzniknutou totalitou“ všeobecnej spoločenskej práce (2, zv. III., s. 215) a výmena ako konštitutívny moment tejto spoločnosti predpokladá „všestrannú vzájomnú závislosť výrobcov, ale zároveň aj úplnú izoláciu ich súkromných záujmov a deľbu spoločenskej práce, ktorej jednota a vzájomné dopĺňanie existuje súčasne ako prírodný pomer mimo individuí, nezávisle od nich. (2, zv. I., s. 115)

Až na treťom stupni, kde spoločenskosť výroby nie je sprostredkovaná post festum za chrbtami výrobcov výmenou nezávislých prác, alebo produktov práce, ale kde sa sprostredkúva sám predpoklad, kde „spoločenská výroba, spoločenskosť sa predpokladá ako základ výroby“ a „práca jednotlivca je od samého začiatku kladená ako práca spoločenská“ (2, zv. I., s. 128), teda tam, kde individuá nie sú subsumované spoločenskej výrobe ako mimo nich a nezávisle od nich jestvujúcej danosti, ale kde spoločenská výroba je subsumovaná individuám, „ktoré s ňou za-

chádzajú ako so spoločenským bohatstvom“ a preto „hospodárenie s časom, ako aj plánovité rozdeľovanie pracovného času medzi rozličné odvetvia výroby“ sa stáva „prvým ekonomickým zákonom“ (2, zv. I., s. 130), sa ruší vonkajší zvecnelý vzťah „individuá“ a „spoločnosti“ a uvedomelé univerzálne rozvinuté, spoločenské individuá si podriaďujú spoločenské vzťahy pod vlastnú pospolitú kontrolu. „Tretím stupňom je slobodná individualita, založená na univerzálnom rozvoji individuí, a na tom, že si tieto individuá podriaďujú spoločnú, spoločenskú produktivitu ako vlastnú spoločenskú potenciu“. (2, zv. I., s. 114) Až na tomto stupni sa spoločnosť začína rozvíjať dôsledne na základe výsledkov vlastnej plánovanej a koordinovanej aktivity, nadobúda skutočnú autonómiu voči prírodným predpokladom a spoločenské vzťahy prestávajú byť produktom prírody, a stávajú sa produktom dejín. Komunizmus je tak dôsledným a „skutočným sociálnym spoločenstvom“, spoločnosťou vo vlastnom zmysle. (2, zv. I., s. 24)

Na prvom stupni sú nesamostatné individuá podriadené nejakej prvobytnej pospolnosti, istému prirodzene vzniknutému spoločenstvu, na druhom stupni vystupujú individuá ako samostatné, izolované, „zjednotlivčené“ (vereinzelte) individuá, ako „nezávislé subjekty“, avšak aj spoločenstvo voči nim vystupuje ako „takisto nezávislá, vonkajšia, náhodilá vecnosť“ a na treťom stupni si spoločenstvo podriaďujú ako rozvinuté „uvedomelé spoločenské individuá“. (2, zv. III., s. 214)

Táto sumárna syntetická Marxova formulácia naznačuje nielen kvalitatívne gradovanú genetickú reštruktúraciu „stávania sa prírody človekom“ a vyjadruje tak dialektiku prírodného a spoločenského (tendenciu vzrastajúcej autonómie spoločnosti voči prírode), ale aj dialektiku individuá a spoločnosti (tendenciu vzrastajúcej autonómie individuá voči spoločnosti).² Tieto dve tendencie sú stránkami jednotného prírodno-historického procesu.

² Ako vzrastajúca autonómia spoločnosti voči prírode je len relatívna a neznamená v žiadnom prípade ani absolútnu nezávislosť spoločnosti od prírody, ani nevedie k znížovaniu váhy prírodného v spoločenskom vývoji, tak ani vzrastajúca autonómia individuá voči spoločnosti nemá nič spoločné s voluntarizmom a so znížovaním významu spoločenského pre individuálne. Naopak tým, že spoločnosť „ovláda“ čím ďalej tým hlbšie a širšie vrstvy prírody, musia sa hlbšie a širšie prírodné predpoklady stávať výsledkom jej vlastnej aktivity, čo zvyšuje fragilnosť ľudskej civilizácie, ako o tom svedčia aj globálne ekologické problémy súčasnosti. Podobne aj osobnostný rozvoj individuí neznamená, že by sa spoločenské stávalo menej podstatným, či dokonca akcidentálnym. Ferenc Tökei napr. hovorí: „Marx charakterizoval prvé tri základné formy výroby a vlastníctva (teda predkapitalizmus, kapitalizmus, komunizmus v našej terminológii — pozn. L. H.) z hľadiska individuí a pospolitosti tak, že v prvej forme je ešte prírodou daná, prirodzene vzniknutá pospolitost substanciou, jedinci len jej akdenciou; v druhej (v kapitalizme) je pospolitost všeobecnou, ktoré môže samostatne existovať aj oddelene od jednotlivcov; nakoniec v tretej (v komunizme) je pospolitost iba akdenciou jednotlivcov.“ (9, s. 177) Toto tvrdenie je jednak vecne nesprávne, keďže Marxovu čiastkovú charakteristiku orientálneho despotizmu vydáva za charakteristiku vzťahu individuá a pospolitosti v celom predkapitalizme, jednak je mystifikujúce, pretože Marx nikde nerieši vzťah individuá a pospolitosti takouto jednoduchou nepriamou úmernosťou).

Tieto dve tendencie je treba chápať tak v ich jednote ako aj v ich odlišnosti a netotožnosti.

1. Prvá tendencia akcentuje progredujúci pohyb človeka ako rodovej a historickej bytosti. V tej miere, v akej sa prírodné predpoklady stávajú postupne výsledkami aktivít sociálneho súcna, rastie autonómia spoločnosti od prírody, rastie autonómia ľudstva ako rodu a teda aj indivíduí, ktoré ho tvoria.

2. Ľudský rod však nie je nejaká nemá, vnútorne úplne homogénna a absolútne nediferencovaná entita, ale naopak, vnútorne pohyblivá, protirečivá, rôzne odtienená veličina. Postupný rast autonómnosti ľudského rodu preto neznamená, že automaticky rastie autonómia pre každého príslušníka tohto rodu v rovnakom smere a v rovnakej intenzite. Naopak, podľa známeho Marxovho výroku sa rozvoj schopností ľudského rodu v doterajších dejinách realizoval na úkor väčšiny indivíduí, na úkor celých tried a sociálnych skupín, a len v budúcnosti v komunizme sa rozvoj ľudského rodu bude kryť s rozvojom každého jednotlivého individua. Rast autonómnosti individua je tak vždy triedne (skupinovo) sprostredkovaný a determinovaný.

A práve táto okolnosť nás núti urobiť isté terminologické dištinkcie. Ide o to, že nesmieme zamieňať dialektiku prírodného a spoločenského s dialektikou individuálneho a spoločenského. Termín „spoločenský“ má v prvom prípade odlišné obsahové akcentácie a iné významy ako v prípade druhom.

Už sme naznačili, že tak spoločnosť ako aj individuum sú výsledkom dejín a že ich vývoj je kvalitatívne reštruktúrovaný a progresívne gradovaný. Súčasne sme poukázali na to, že dialektika prírodného a spoločenského sa presadzuje tak na strane spoločnosti ako aj na strane individua. Ak je to pravda, nemôže mať termín „spoločenský“ v relácii k pojmu individuálny ten istý význam, ako v relácii k pojmu prírodný. Iba vtedy by sme sa nedopustili logickej chyby, ak by sme stotožnili vzťah prírodného a spoločenského so vzťahom individuálneho a spoločenského, ale len za cenu obsahovej, vecnej nesprávnosti. Nerozlíšenie týchto dvoch rovín „spoločenského“ vedie nevdok permanentne k logickej chybe quaternio terminorum (a to aj v marxistickej literatúre), teda k tomu, že sa ľubovoľne pracuje v rôznych rovinách úvah s významami „spoločenského“, ktoré sú pre danú rovinu neprimerané so všetkými negatívnymi dôsledkami, ktoré z toho nevyhnutne vyplývajú. (6, s. 44) Zdá sa, že toto terminologické nerozlíšenie a pojmová bezstarostnosť tvoria jeden z gnozeologických a teoreticko-metodologických zdrojov neutešeného rozpracovania problematiky človeka a osobnosti.

1. Aký význam (eventuálne, aké významy) má termín „spoločenský“ v prvej rovine, v dialektike prírodného a spoločenského?

V tejto rovine označuje spoločenskú špecificky ľudský spôsob bytia na rozdiel od spôsobu bytia ostatných súcien a pojem spoločenský viac menej splýva s pojmom ľudský, rodový. Spoločenskú má akoby

povahu antropína a primárne vyjadruje rodovosť človeka na rozdiel od druhovosti všetkých ostatných súcien, vrátane vyšších stavovcov. Súčasťou tejto problematiky je teda dialektika humanity a animality. Špecifickosť marxizmu nespočíva v tom, že by popieral alebo odmietal predstavu všeobecnej ľudskej prirodzenosti, že by neuznával „ľudskú prirodzenosť vo všeobecnosti“, na rozdiel od „psej prirodzenosti“, ale v kvalitatívne odlišnom chápaní tejto všeobecnej ľudskej prirodzenosti. [1, s. 618]

Bez toho, že by sme sa tejto otázke podrobnejšie venovali, treba uviesť aspoň to, že predmarxistická filozofia neuchopila prirodzenosť človeka v jej špecifickosti a dodnes kolíše medzi jej spiritualistickou, sociologickou a naturalistickou interpretáciou. [10] Ľudská prirodzenosť, spoločnosť v zmysle rodovosti človeka sa neredukuje na nejakú duchovnú substanciu (kolektívnu dušu, národného ducha, kolektívne mýty) ani na isté štruktívne časti či momenty prírodného fyziologického, morfológického ustrojenia ľudí (inštinkty, etogramy a pod.). Marx pochopil človeka ako „činné“, „produktívne súcno“ a prvýkrát tak odhalil sféru špecificky ľudskej, spoločenskej predmetnosti. Spoločnosť človeka nie je primárne daná ani genetickou štruktúrou³, ani odlišnými morfológickými či etologickými príznakmi, nie je však primárne ani duchovným fenoménom, ale vyrastá z osobitného spôsobu ľudského bytia ako bytia reálnej kolektivity produkujúcej a reprodukujúcej svoj život. Marx vychádza z „prirodzenej jednoty práce s jej vecnými predpokladmi“ [2, zv. II., s. 86] a diferencuje organický typ vzájomného materiálneho pôsobenia organizmu a prostredia (*konzumačno-adaptívny vzťah*, ktorého hybnosť je daná rozporom medzi dedičnosťou a premenlivosťou druhu) a sociálny typ vzájomného materiálneho pôsobenia ľudí na „reálne, vecné podmienky“ ich produkcie a reprodukcie (*produktívno-adaptatívny vzťah*), ktorého hybnosť je vyjadrená rozporom daného a pretváraného, reálneho a chceného, pomerov a konania atď.). Vývoj tohto špecificky ľudského spôsobu bytia je potom určovaný dialektikou výrobných síl a výrobných vzťahov. Tým je vydelená spoločensko-ľudská realita ako geneticky súvislý, ale kvalitatívne odlišný a relatívne autonómny vývojový región materiálneho bytia, ktorý na rozdiel od objektivity prírody (nevedomé, eventuálne objektívne účelné procesy) sa vyznačuje osobitnou formou objektivity (subjektívne účelné procesy, „ciele si kladúca činnosť“). Objektívna spoločensko-ľudská realita je daná jednotou objektového a subjektového momentu dejín. [11, s. 18–31] Táto forma objektivity je spätá s dvojakým zdvojením človeka (myšlienkovým a spredmetňujúcim, „teoretickým“ a „praktickým“), s jeho sebauvedo-

³ „Fyzologickými parametrami je človek len ďalším logickým článkom v reťazci predchádzajúcej biologickej evolúcie. Objavy molekulárnej antropológie dokázali na základe molekulárnych testov, že vzdialenosť genetickej štruktúry medzi človekom a primátmi je približne rovnaká ako napr. medzi koňom a zebrou... a menšia ako medzi psom a líškou.“ [7, s. 112–113]

mením (hoci spočiatku prevažne rodovým), s istou sebaorganizáciou činnej kolektivity, s intencionalitou a kriticky pochopenou transcendentálnou (ako možnosti prekročiť dosiahnutú konkrétno-historicky určenú podobu konania a sebaapremeny smerom k hlbšiemu zhodnoteniu a zvýznamneniu reality a seba samého), s osobitnou znakovou vrstvou reality ako média ľudského myslenia a komunikácie, atď. „Iba človek komplikuje život ‚činmi‘ vzdialenými od funkcie ‚zachovania života‘. Preto človek skutočne koná a pri každom *takomto* raste svojich možností sa usiluje pochopiť podstatu týchto možností, ako aj ich subjektívne a objektívne predpoklady a hranice. Iba človek je schopný klásť si zmysel vlastného života ako perspektívu, ktorá sa realizuje predmetno-prakticky, t. j. dostať sa nad podmienky bytia a aktívne ich pretvárať. Iba pre človeka sa zmysel života môže nachádzať *mimo* jeho telesného bytia a funkcií, vo svete, dokonca aj v potenciálnom svete, ktorý sa plánovite uskutočňuje v priebehu činnosti.“ (8, s. 83) Nemôžeme tu uvádzať mnohé ďalšie určenia ľudskej prirodzenosti, tým menej ich implikácie. Musíme však uviesť, že tento kvalitatívne nový spôsob bytia je spätý s existenciou a rozvojom *nadindividuálnych*, spoločných spoločenských inštitúcií v najširšom význame slova, teda nielen s istými formami produkcie (výrobné vzťahy, pracovná kooperácia, pracovný návyk a „technologická tradícia“) a sebaorganizácie (samospráva, štát), ale aj s istými spoločenskými formami kumulácie životných skúseností a podobami medziľudského správania a komunikácie (jazyk, etická norma, obyčaj a vôbec významňovacie tradície). Nech už sú tieto inštitúcie ako spoločenské formy akokoľvek rudimentárne (napr. tabu ako individuálne nezvúťornená rodová „etická“ norma) vytvárajú vzhľadom na ostatnú prírodu kvalitatívne odlišnú oblasť bytia, ktorej dynamickosť je neporovnateľná s ostatnými organickými celkami biosféry a ktorej kritériom vývoja už nie sú primárne morfológické zmeny prirodzených orgánov a ich funkčná diferenciacia, ale rozvoj bytostných, produktívnych síl asociovaného človeka. Tento skutkový stav je v súčasnosti formulovaný zákonom asynchronnosti technických a biologických procesov, t. j. „zákonom predstihu vývoja technických a organizačných systémov pred vývojom biologickej organizácie človeka“, ktorý vychádza z vedecky overenej okolnosti, že „ovládnutie umenia vyrábať nástroje určitej materiálnej kultúry a spôsob života spätý s touto technikou viedli ku zmenám v morfológii človeka, ku zvýšeniu objemu a organizácie mozgu s oneskorením niekoľkých stotisíc rokov“. (7, s. 153)

Marxizmus tak zdôrazňuje nielen genetický súvis spoločnosti a prírody, ale trvá i na ich štrukturálnej diskontinuite. Predpoklad kvalitatívnej homogénosti prírodného a spoločenského (rodového) je pre marxizmus neprijateľný. A nielen to. Keďže Marx pochopil človeka ako činné súcno a v spôsobe výroby (v dialektike výrobných síl a výrobných vzťahov) odhalil špecificky rodovú relatívne autonómnú a súčasne bazálnu, objektívnu oblasť pohybu a somopohybu spoločnosti (striedania

spoločensko-ekonomických formácií], objavil aj nekonštantnosť vzťahu prírodného a spoločenského, a teda aj nekonštantnosť spoločenského (rodového). Ani spoločenskosť (rodovosť) človeka nie je homogénna, raz navždy daná, ale historicky premenlivá a kvalitatívne gradovaná. Ľudská prirodzenosť vo všeobecnosti je reálne vždy „ľudskou prirodzenosťou historicky modifikovanou v každej epoche“ [1, s. 618], je vývojovo a historicky určenou spoločenskosťou. Tak ako prírodné a spoločenské (rodové) nie sú len kvantitatívne diferencované varianty toho istého, ale kvalitatívne odlišné a vývojovo progredujúce modifikácie toho istého (materiálneho bytia prírody v širokom význame), tak ani dejiny nie sú kombinatorické variácie na tú istú a raz vždy danú tému, ale kvalitatívne odlišné a vývojovo progredujúce modifikácie toho istého (rodovosti, ľudskej prirodzenosti vo všeobecnosti). Pritom ani jednu z týchto historických fáz alebo typov spoločenskosti (konkrétne historicky situovaná rodovosť, historicky modifikovaná ľudská prirodzenosť v jednotlivých spoločensko-ekonomických formáciách alebo v predkapitalizme, kapitalizme a komunizme) nemožno identifikovať so spoločenským vo význame rodovosti či ľudskej prirodzenosti vo všeobecnosti.⁴

Ukazuje sa tak, že v rámci prvej tendencie, v dialektike prírodného a spoločenského, ktorá je vyjadrená premenou *prírodno-historického* procesu na *prírodno-historický*, proces, má termín „spoločenský“ dva významy: spoločenskosť ako rodovosť a spoločenskosť ako konkrétne historický typ rodovosti. V tejto rovine je akcent kladený na vzťah prírody a spoločnosti a do popredia vystupujú kvalitatívne stupne v reštrukturácii prírodného spoločenským, rodovým, zatiaľ čo vzťahy vnútri rodu (hoci aj na istom stupni historického vývoja) sa predpokladajú, ale neexplikujú. Pokiaľ sa však v rámci tohto významu explikujú aj diferenciácie vnútri rodu, presahuje táto významová akcentácia do druhej roviny.

2. Činné pochopenie človeka Marxom však aj v tejto druhej rovine umožnilo pochopiť, že vnútorodové vzťahy človeka sú kvalitatívne odlišné od vnútrodrohových vzťahov v organickej oblasti. V rámci druhej tendencie musíme teda pozornosť obrátiť k vnútornej štruktúre jednotlivých typov spoločenskosti a skúmať spoločnosť ako stelesnenú súvislosť indivíduí, ako vnútorne prečlenenú kolektivitú produkujúcu a reproduktujúcu svoj život. V tejto rovine vystupuje spoločenskosť už nie primárne vo väzbe na prírodné, ale vo vzťahu k indivíduu.

Vzťah ľudského indivídua a ľudského rodu je kvalitatívne iný ako vzťah biologického jedinca a biologického druhu. Vývoj biologického jedinca je zásadne určený fylogenetickým programom, ktorý je v ňom

⁴ Bolo by možné ukázať ako sumativizmus, ahistorizmus a individualizmus celej buržoáznej ideológie teoreticko-metodologicky vyplýva z buržoázneho typu spoločenskosti, kde voči „nezávislým subjektom“ vystupuje spoločnosť ako „nezávislá, vonkajšia, náhodilá vecnosť“, a z jeho stotožnenia s ľudskou prirodzenosťou ako takou.

uložený a ktorý sa v ontogenéze aktualizuje. Ak je pravda, že v prípade ľudského rodu je fylogenéza anatomicko-morfologických zmien prirodzených orgánov organizmu a mechanizmu inštinktívneho správania podriadená „fylogenéze“ technologických premien umelých orgánov človeka (výrobných nástrojov a všeobecne výrobných síl) a konania kooperujúcej kolektivity (výrobných vzťahov), prestávajú byť zákony fylogenézy všeobecným explikačným prostriedkom „fylogenézy“ (dejinnosti) ľudského rodu a zákony ontogenézy univerzálnym explikačným prostriedkom „ontogenézy“ (individuálneho životného procesu) ľudského individua. Toto podriadenie nie je absolútne a nemá nič spoločné s podceňovaním či dokonca ignorovaním prírodnej úrovne človeka a spoločnosti. Veď prírodný vývoj človeka sa predsa nezastavuje v momente, keď sa utvoril relatívne ukončený anatomicko-morfologický celok, ale v súvislosti s aktívnym produktívno-adaptačným vzťahom človeka ku svetu a k sebe samému nadobúda iné formy prejavu. Pritom na úrovni rodu sa presúva ťažisko z morfologických zmien orgánov v antropogenéze (v užšom slova zmysle) smerom k funkčnej diferenciácii a nuansovanosti relatívne ustálených morfologických orgánových tvarov človeka v dejinách. Aj individuum prechádza fázami individuálneho vývoja (počatie, narodenie, dozrievanie, zrelosť, starnutie, staroba), ale status individua a často aj sama možnosť individuálneho vývoja nie je primárne daná silou a objemom genofondu, ale jeho miestom v sociálnych štruktúrach a činnou aktualizáciou a inováciou nadindividuálnych spoločenských štruktúr, inštitúcií, kultúrnych hodnôt, významov, kolektívnej pamäti atď. V rámci rodu teda prestávajú hrať prirodzené, telesné rozdiely dominantnú úlohu (aj telesne menejcenné individuum môže vykonávať významnú sociálnu funkciu). Čím individuum je, alebo môže byť, je závislé od miesta, ktoré zaujíma v diferencovanej kolektivitě a od jeho vlastnej aktivity, zatiaľ čo zvieru narodením bezprostredne získava miesto, charakter, spôsob života atď. To, čo je „produktom fyzického druhu“, nemožno vydávať za to, „čo je produktom výlučne sebauvedomeného druhu“. Telo nerobí z človeka nositeľa určitej sociálnej funkcie, príroda nerobí bezprostredne kráľov a párov tak, ako robí oči a nosy. [4, zv. I., s. 334] Ľudský rod je tak diferencovaný nielen v zmysle historického typu rodovosti, ale aj v zmysle vnútorného usporiadania každého jednotlivého historicky dosiahnutého typu spoločenskosti. Táto vnútorná usporiadanosť je objektívna a v každom type rodovosti rozdeľuje individua do skupín s určitým sociálnym miestom a s určitou sociálnou funkciou. Keďže spoločnosť je vždy kooperujúcou kolektivitou, princípom tohto usporiadania je vzťah k výrobným prostriedkom a historicky najzákladnejšou štruktúrou tejto kolektivity je skupinová (eventuálne kmeňová), najmä však *triedna štruktúra*. Všetky ostatné rozdiely individuí (etnické, demografické, kohortové, profesiové, záujmové, atď.) sú touto štruktúrou modifikované, podmienené a koniec koncov určované.

A tým sa dostávame k významu spoločenského v rovine druhej tendencie, tendencie vzrastajúcej autonómie individua voči spoločnosti. Pretože rast autonómnosti individua nie je ani automatický, ani rovnomerný a rovnorodý pre všetky individua kooperujúcej kolektivity, ale skupinovo, predovšetkým však triedne sprostredkovaný a určený, neznamená tu termín „spoločenský“ už prednostne rodovosť človeka, ani len historickú modifikáciu tejto rodovosti (hoci je jej imanentnou podstatnou stránkou), ale skupinový (eventuálne kmeňový) *triedny* v zmysle konkrétne historickej vnútornej usporiadanosti rodu, v zmysle základnej štruktúracie tejto kolektivity. (5, s. 29, 37)

Až v tejto rovine a s takto akcentovaným významom vlastne možno hovoriť o dialektike individua a spoločnosti. Vzťah individua a spoločnosti nie je vzťahom dvoch nezávislých entít, akoby sa individuum nachádzalo mimo spoločnosť a spoločnosť bola niečím mimo usporiadané individua, ktoré ju tvoria. Spoločnosť nie je pre Marxa ani sumou individuí, ale súbor (ensemble) vzťahov medzi nimi. „Spoločnosť sa neskladá z individuí, ale vyjadruje súhrn vzájomných vzťahov, pomerov, jestvujúcich medzi týmito individuiami. Akoby niekto chcel tvrdiť z hľadiska spoločnosti, že neexistujú otroci a slobodní občania: jedni i druhí sú ľudia. Ale ľuďmi sú práve mimo spoločnosti. Byť otrokom či občanom, to sú spoločenské určenia, vzťahy medzi ľuďmi A a B. Človek A ako taký nie je otrokom. Otrokom je v spoločnosti a prostredníctvom spoločnosti.“ (2, zv. I., s. 228)

Objektivita a kvalitatívne gradovaná kontinuita prírodne historického procesu tak nevyplýva z logiky individuálneho života, ale je určovaná vývojom nadindividuálnych, spoločenských (skupinových, triednych) štruktúr, foriem a inštitúcií, ktoré hoci existujú len vďaka aktivitám usporiadaných a diferencovaných individuí, prekračujú limity každého individua chápaného jednotlivo. Tieto spoločenské štruktúry, formy a inštitúcie vystupujú voči každému jednotlivému individuu ako relatívne nezávislá a každé jednotlivé individuum prekračujúca veličina, keďže vytvárajú historicky premenlivé podmienky, podnety a hranice skupinovo (triedne) štrukturovaných aktivít individuí a logika dejín je tak predovšetkým logikou transformácií a funkčných diferenciacií týchto foriem a inštitúcií. Tieto spoločenské formy umožňujú na jednej strane prekročiť prirodzené limity individua (časová obmedzenosť života individua a prirodzené limity jeho síl a energií) a tým vytvárajú predpoklady pre kumuláciu skupinovej práce, zručnosti, skúsenosti, kolektívnej pamäti, teda predpoklady kontinuity dejín a ich otvorenosti a na strane druhej vedú k diferenciacii a rozvoju bytostných síl človeka, ktoré sa v súvislosti s deľbou práce a s ňou späťou sebaštruktúraciou a diferenciaciou človeka otvárajú a prehlbujú tým viac, čím ďalej tento proces pokročil. Tieto spoločenské formy, štruktúry a inštitúcie zabezpečujú tak nielen „fyzickú“ kontinuitu procesu, ale aj kontinuitu „kultúrnu“, keďže akumulovaná skúsenosť, diferenciacia a špecializácia funkcií a veľkosť

vytvorených hodnôt prekračuje prirodzené praktické i duchovné potencie každého individua (hoci spočiatku skôr virtuálne ako reálne).

Pritom je treba dať si pozor, aby sme toto spoločenské neabsolutovali, aby spoločnosť nevystúpila voči individuu ako abstrakcia. Nezávislosť týchto spoločenských foriem od individuí je totiž len relatívna. Aj individuum je relatívne autonómne, pokiaľ je „činným súcnom“ a jeho aktivita je nezastupiteľná. Miera autonómnosti individua sa na začiatku dejín blíži nule, nikdy však nie je nulová (aspoň v dimenzii rodu) a jej objem a intenzita v dejinách rastie, hoci nehomogénne a sociálne diferencovane. „Spoločenské dejiny ľudí sú vždy len dejinami ich individuálneho vývinu, či si to ľudia uvedomujú alebo nie“. (3, zv. I., s. 247) Spoločnosť má len relatívne nadindividuálny charakter a koniec koncov limituje konkrétne historický obsah a rôzne špecializované podoby individuálnych aktivít, nevylučuje však, ale naopak, predpokladá individuum ako konečný zdroj možných inovácií a prekročenia už dosiahnutého stavu. Individuum nie je pasívnym derivátom fixovaných spoločenských vzťahov, foriem, konvencií a noriem, ale samo aktívne organizuje priestor svojej aktivity. Nie je len určované, ale sa aj sebaprojektuje a sebaurčuje. Zásadne platí, že spoločenské určuje individuálne, ale to neznamená, že by spoločenské vyčerpávalo všetky možnosti voľby konkrétnych foriem každodenného bytia skupín či individuí. Spoločné, spoločenské nie je mŕtva a nepohyblivá schéma, akýsi anonymný extrakt foriem životnej činnosti apriori. Nie je to kadlub, v ktorom sa odlievajú unifikované jednotky individuálneho či skupinového jestvovania a správania. Aj spoločenské je živé a pohyblivé a reprodukuje sa len tak, že sa reprodukuje zvlášť a individuálne. Spôsob konania a myslenie individua má autonómnú hodnotu a má tak formatívny vplyv na to, v akej podobe sa spoločenské, (skupinové) reprodukuje. Individuum nie je všemocné, nie je však ani bezmocné a pokiaľ svojim životným procesom vyjadruje a realizuje podstatné stránky života svojej sociálnej (triednej) skupiny, je štruktúrnym momentom dejín. „Individuum“ a „spoločnosť“ sú komplementárne stránky jedného celku a ich relatívnu autonómnosť nie je možné bagatelizovať práve tak, ako nemožno ich protikladnosť absolutizovať. Spoločnosť (skupina, trieda) existuje len prostredníctvom aktivít individuí, ktoré ju tvoria, a individua sú tým plnohodnotnejšie, čím viac spoločenských určení si dokážu osvojiť a spracovať. Individuum sa stáva individualitou v tej miere, v akej je schopné vyjadriť a realizovať poznanie a konanie, ktoré sú z hľadiska spoločnosti (skupiny, triedy) podstatné a pre jej ďalšiu existenciu a napredovanie nevyhnutné, ktoré však doposiaľ iné individua neaktualizovali a nerealizovali.⁵

Tým je možné analytickú časť našej úvahy relatívne uzavrieť. Jej

⁵ Z nerešpektovania tejto dialektiky vyplýva neriešiteľná antinomickosť individua a spoločnosti, ako sa s ňou stretáme v buržoázných individualistických a pseudokolektivistických teóriách (napr. v teóriách davu).

obsahom bol proces postupnej konkretizácie pojmu spoločenský. Prvý význam tohto pojmu akcentuje rodovosť človeka, „ľudskú prirodzenosť vo všeobecnosti“, ako špecifický, činný produktívny spôsob ľudského bytia (princíp genetickej súvislosti a štruktúrnej diskontinuity, nehomogénnosť prírodného a spoločenského) a zahŕňa všetkých ľudí. Druhý význam akcentuje historickosť človeka, „ľudskú prirodzenosť historicky modifikovanú“ ako konkrétne historický typ spoločenskosti (princíp historizmu, nehomogénnosť, kvalitatívna progredujúca gradovanosť historického procesu) a zahŕňa len ľudí určitého typu spoločenskosti (napr. predkapitalizmus, kapitalizmus, komunizmus, alebo jednotlivé spoločensko-ekonomické formácie. Tretí význam akcentuje vnútorodovú konkrétnu historickú štrukturáciu človeka ako reálneho subjektu dejín (princíp triednosti, nielen „diachrónna“ ale aj „synchronná“ nehomogénnosť spoločenskosti) a dotýka sa len určitej časti ľudí určitého historického typu spoločenskosti (implicitne v sebe však obsahuje aj osobnostný rozmer individua, individualitu). Tieto tri významy nemajú status troch samostatných nezávislých významov, keďže sa vzájomne vnútorne predpokladajú a predstavujú skôr tri vrstvy jedného a toho istého významu. Preto im nemožno prideliť tri samostatné nezávislé termíny. Súčasne však tieto významové akcentácie majú v rôznych súvislostiach rôznu dominanciu a preto ich treba terminologicky rozlíšiť: spoločenský (rodový), spoločenský (historický), spoločenský (triedny, skupinový).

Ak teda trváme na tom, že termín „spoločenský“ má iný význam v dialektike prírodného a spoločenského (1), ako v dialektike individuálneho a spoločenského (2), potom to možno vyjadriť tak, že v prvom vzťahu (1) dominuje spoločenské ako rodové, a historické sem vstupuje, potiaľ, pokiaľ vyjadruje kvalitatívne gradovanú tendenciu vzrastajúcej autonómie spoločnosti voči prírode, a v druhom vzťahu (2) dominuje spoločenské ako skupinové, triedne, a historické sem vstupuje potiaľ, pokiaľ vyjadruje tendenciu vzrastajúcej autonómie triedne diferencovaného individua voči spoločnosti.

Tieto pojmové dištinkcie treba využiť nielen pri kritike rôznych typov naturalizmu a sociologizmu buržoáznej proveniencie, ale aj pre budovanie pevného marxistického teoreticko-metodologického základu konkrétnych, najmä spoločenských vied tým, že sa kriticky poukáže na nekoherentnosť ich východísk a odhalia sa rezíduá týchto jednostranných deformácií (v psychológii, pedagogike, kulturológii a inde). Ale to bude predmetom ďalšej štúdie.

LITERATÚRA

1. MARX, K.: Kapitál. Zv. Bratislava 1979.
2. MARX, K.: Rukopisy „Grundrisse“. Zv. I., II. a III. Praha 1971—1977.
3. MARX, K. — ENGELS, F.: Vybrané spisy. Zv. I.—V. Bratislava 1977.

4. MARX, K. — ENGELS, F.: Spisy. Praha 1956 a n.
5. ABUTCHANOVA—SLAVSKAJA, K. A.: Dialektika človečeskej žizni. Moskva 1977.
6. VOLOŠINOV, V. N.: Marksizm a filosofija jazyka. Leningrad 1929.
7. SOUKUP, M.: Strategie rozvoje zemské civilizace. Praha 1984.
8. IVANOV, V. P.: Tudsá činnosť, poznanie, umenie. Bratislava 1982.
9. TÖKEI, F.: K teórii spoločenských foriem. Bratislava 1982.
10. HOLATA, L.: Materialistický monizmus a interpretácia spoločensko-historickej skutočnosti ako prírodno-historického procesu. In: Filozofia 1982.
11. HOLATA, L.: Marxisticko-leninská filozofia. In: Antológia z diel filozofov. Zv. X. Bratislava 1977.

O ДИАЛЕКТИКЕ ИНДИВИДА И ОБЩЕСТВА

Ладислав Голата

Автор анализирует отношение индивида и общества в связи с отношением природы и общества. Он исходит из того, что понятие „общественный“ в диалектике общественного и природного (1) имеет иное значение, чем в диалектике общественного и индивидуального (2). Автор анализирует понятие „общественный“ путем постепенной конкретизации. Первое значение этого понятия акцентирует родовую принадлежность человека, „человеческую природу вообще“ как специфический, деятельный, продуктивный способ человеческого бытия (принцип генетической связи и структурной прерывности, неоднородность природного и общественного) и охватывает всех людей. Второе значение акцентирует историчность человека, „человеческую природу исторически модифицированную“ как конкретно-исторический тип общности (принцип историзма, неоднородность, качественно прогрессирующая ступенчатость исторического процесса) и охватывает лишь людей определенного типа общности (напр., докапиталистические общности, капитализм, коммунизм или отдельные общественно-экономические формации). Третье значение акцентирует внутривидовую конкретно-историческую структурализацию человека как реального субъекта истории (принцип классовости, не только „диахронная“, но и „синхронная“ неоднородность общества) и касается лишь определенной части людей определенного исторического типа общности (однако, само собой разумеется, что оно содержит в себе и личностное измерение индивида, индивидуальность).

В первом отношении (1) доминирует общественное как родовое, а историческое вступает в него лишь постольку, поскольку оно выражает историческую тенденцию возрастающей автономии общества по отношению к природе и во втором отношении (2) доминирует общественное как групповое, классовое, а историческое вступает в него постольку, поскольку выражает историческую тенденцию возрастающей автономии индивида по отношению к обществу.

ZUR DIALEKTIK VON INDIVIDUUM UND GESELLSCHAFT

Ladislav Holata

Der Vf. analysiert den Bezug Individuum — Gesellschaft im Zusammenhang mit dem Bezug Natur — Gesellschaft. Er geht davon aus, dass der Terminus „gesellschaftlich“ in der Dialektik des Gesellschaftlichen und Natürlichen (1) eine andere Bedeutung hat als in der Dialektik des Gesellschaftlichen und Individuellen (2). Er analysiert den Begriff gesellschaftlich mittels sukzessiver Konkretisierung. Die erste Bedeutung dieses Begriffs akzentuiert die Gattungshaftigkeit des Menschen, „die menschliche

Natürlichkeit im Allgemeinen“ als spezifische, tätige, produktive Weise menschlichen Seins (das Prinzip des genetischen Zusammenhanges und der strukturellen Diskontinuität, die Inhomogenität des Natürlichen und Gesellschaftlichen) und schliesst alle Menschen mit ein. Die zweite Bedeutung akzentuiert die Geschichtlichkeit des Menschen, „die historisch modifizierte menschliche Natürlichkeit“ als konkret historischen Typ der Gesellschaftlichkeit (das Prinzip des Historismus, Inhomogenität, qualitativ fortschreitende Graduiertheit des historischen Prozesses) und schliesst nur Menschen eines bestimmten Typus von Gesellschaftlichkeit (z. B. Präkapitalismus, Kapitalismus, Kommunismus oder einzelne sozial-ökonomische Formationen) mit ein. Die dritte Bedeutung akzentuiert die konkret historische Strukturierung des Menschen innerhalb der Gattung als realen Subjekts der Geschichte (das Klassenprinzip, nicht nur „diachrone“ sondern auch „synchrone“ Inhomogenität der Gesellschaft) und bezieht sich nur auf einen bestimmten Teil von Menschen, eines bestimmten historischen Typus der Gesellschaftlichkeit (implizite enthält sie aber die Persönlichkeitsdimension des Individuums, die Individualität).

Im ersten Bezug (1) dominiert das Gesellschaftliche als das Gattungshafte, Gattungsgemässe und das Historische tritt hier nur insofern auf als es die historische Tendenz der stärkerwerdenden Autonomie der Gesellschaft gegenüber der Natur und im zweiten Bezug (2) dominiert das Gesellschaftliche als das Gruppengemässe, das Klassenmässige und Historische tritt hier nur insofern auf als es die historische Tendenz der stärkerwerdenden Autonomie des Individuums gegenüber der Gesellschaft zum Ausdruck bringt.