

K OTÁZKE SLOBODY

RÓBERT ROŠKO

Naši pracujúci, ktorí na vlastnej koži pocítili, čo to znamená podrobovať sa vôli vládnucej buržoázie, sami dnes predstavujú vládnucu vôľu a čoraz intenzívnejšie sa zapájajú do budovania novej spoločnosti. Z ich aktívneho vzťahu k životu, no najmä z potreby rozhodovať o veciach, ktoré svojim významom ďaleko presahujú rámec čisto osobného záujmu, rodí sa snaha skončiť s empirizmom, ovládnuť vedu, zmocniť sa teórie, snaha, ktorá sa u nás prejavuje skutočne v masovom meradle.

K tým filozofickým otázkam, ktoré našich pracujúcich obzvlášť zaujímajú a o ktorých často a živo diskutujú, patrí aj otázka slobody. A je to prirodzené. Veď v otázke slobody sa zbiehajú všetky závažné spoločenské problémy, ktoré na prechode od kapitalizmu ku komunizmu riešime a sama idea slobody je iba všeobecným vyjadrením toho, čo sa u nás pred našimi očami každý deň a každú hodinu odohráva. Pritom si treba uvedomiť, že sme všetci i priamo osobne na tejto otázke zainteresovaní. Nech už totiž pracujeme na ktoromkoľvek úseku nášho života, v priemysle či poľnohospodárstve, v politike či kultúre, všade sa zúčastňujeme veľkého boja za víťazstvo slobody, všade bojujeme za slobodu. A tak diskusie o slobode nemajú a ani nemôžu mať odľahčený, akademický ráz. V nich si vlastne ujasňujeme zmysel nášho života a práce a zamýšľame sa nad tým, čo treba nevyhnutne robiť i ako to treba robiť, aby sme sa nerozhádzali s „duchom času“.

Veľký záujem o otázku slobody privádza našich pracujúcich k štúdiu diel klasikov, ktorí pojmu slobody venovali mimoriadnu pozornosť a postupne ho z rôznych strán osvetlili a ozrejmili. Veľmi by sa však žiadalo spracovať otázku slobody monograficky, vo forme systematického výkladu. Bolo by to potrebné tým skôr, že monografie, ktoré už existujú (napr. *Sloboda* od R. Garaudyho), nie sú po metodologickej stránke celkom podarené a obvykle trpia i neujasnenosťou predmetu teórie slobody.

Predmet teórie slobody sa chápe niekedy príliš široko, inokedy zas príliš úzko. S prvou alternatívou sa stretávame práve v knihe R. Garaudyho. Omnoho častejšie však narážame na zúžené chápanie. Dochádza k nemu vtedy, keď sa proces slobody neberie v celej svojej zložitosti a mnohostrannosti, ale len z tej či onej stránky, izolovane od ostatných. Tak sme napríklad svedkami veľmi rozšíreného zjavenia, že pri vysvetľovaní slobody sa často uplatňuje výlučne gnozeologické hľadisko a zabúda sa na ostatné.

Treba rozhodne súhlasiť s tým, že na to, aby sme získali skutočne adekvátny pojmový odraz procesu slobody, nestačí analyzovať tento proces iba z jedného, čo ako významného aspektu. No na druhej strane adekvátny odraz nedosiahneme ani vtedy, keď sa uspokojíme s aritmetickým súhrnom mnohých aspektov. Pri takomto metodologickom postupe môžeme totiž v najlepšom prípade skonštruovať rad pojmov slobody

(napr. etický, právny, gnozeologický a pod.), avšak nikdy sa nám nepodarí pochopiť slobodu naozaj celistvo, ako jednoliaty, dialektický proces. A o to práve ide.

Cieľom nášho skúmania je práve takýto sceľujúci, zjednocujúci pohľad na otázku slobody. Bez toho, žeby sme ignorovali mnohostrannosť skúmaného procesu, sústredíme sa predovšetkým na jeho jednotu. Pokúsime sa zistiť, čím je tento proces daný, ako a prečo k nemu dochádza, čo je jeho vnútornou hybnou silou a pod. Začneme najvšeobecnejšími určeníami.

1. DIALEKTIKA SLOBODY AKO DIALEKTIKA PRÁCE

Keď si potrebujeme objasniť nejaký pojem, obyčajne začíname tým, že si vymedzíme hranice jeho platnosti. Takýto postup je veľmi účelný a s obľubou sa používa. Umožňuje totiž zachovať pri rozvíjaní témy taký sled analýz, pri ktorom sa vyjde z najvšeobecnejších a najabstraktnejších zistení a postupne sa prechádza k stále konkrétnejším a obsažnejším.

Z hľadiska slobody je takýmto všeobecným a abstraktným práve zistenie, ktoré spravidla nechýba ani v jednom pojednaní o slobode, zistenie, že sloboda je kategória *spoločenská*.

Keď hovoríme, že sloboda je spoločenská kategória, tak to predovšetkým znamená, že objektívnym protipólom tejto kategórie je spoločnosť, že sú ním spoločenské zákonitosti. Len tie javy, ktoré podliehajú spoločenským zákonom a ktoré sú teda špecificky spoločenské, podliehajú i zákonom slobody. Sme oprávnení uvažovať o slobode človeka, o slobode určitej spoločenskej triedy či vrstvy, o slobode národa, no nie o slobode kameňa, stromu, rieky a pod. Uvažovať o slobode inak než vo vzťahu k spoločnosti by bolo veľmi nesprávne a malo by to za následok porušenie významovej stránky kategórie slobody.

Pravda, v hovorovej reči sa nezriedka stretávame s tým, že sa sloboda uvádza do súvislosti — napríklad — so zvieratmi. O niekom sa povie, že si žije voľne, slobodne ako vták. Treba však zdôrazniť, že v tomto spojení sa sloboda nepoužíva vo svojej historicko-logickej funkcii, ale vo funkcii metafory, cieľom ktorej je nájsť a podčiarknuť analógiu medzi určitým správaním sa človeka a určitým správaním sa vtáka, pričom sa táto analógia opiera o vonkajšiu, čisto zmyslovú podobnosť a ani si nenárokuje nijaké iné práva.

No s prípadmi takéhoto rozšíreného používania kategórie slobody stretávame sa i v dejinách filozofie. Tak napr. Thomas Hobbes, anglický materialista XVII. stor., zahrnuje pod slobodu okrem ľudskej spoločnosti aj celú organickú a anorganickú prírodu. Tečúca voda, ktorá nenaráža na prekážky, je podľa neho tak isto slobodná ako človek, ktorý sa nestretáva s prekážkami pri ukájaní svojich žiadostí.

Je celkom prirodzené, že takéto univerzálne rozšírenie platnosti slobody muselo sa spätne odraziť v ochudobnení jej obsahovej a významovej stránky. Sloboda sa tu redukuje na jednoduchý mechanický pohyb a uskutočňuje sa iba ako „nedostatok prekážok“, čo je nepochybne sploštením a zjednodušením problematiky. Odstrániť toto zjednodušenie možno len vtedy, keď budeme používať kategóriu slobody v jej skutočne adekvátnom, historicky jedine oprávnenom vzťahu, vo vzťahu k spoločenskej forme pohybu.

Avšak tým, že konštatujeme spoločenský charakter slobody, ani zďaleka neriešime ešte všetky dôležité otázky, ktoré so slobodou súvisia. Pri tomto konštatovaní nám stále uniká to, čo je z teoretického hľadiska najzávažnejšie — vlastná podstata problému.

Keď si totiž položíme otázku, v čom spočíva skutočne zásadný rozdiel medzi rozmanitými teóriami slobody, budeme musieť priznať, že vôbec nie v odlišnej odpovedi na otázku vymedzenia hraníc platnosti slobody. Rozširovanie platnosti kategórie slobody na celú prírodu bolo spojené s mechanistickou etapou vo vývoji filozofie a dávno už patrí minulosti. Dnes by sme sotva našli vo filozofii niekoho, kto by hájil podobné stanovisko. A ak sme napriek tomu svedkami toho, že nielenže neexistuje jednotná teória slobody, ale že rôzne teórie slobody sú si navzájom protikladné, privádza nás to k záveru, že táto protikladnosť vyplýva z protikladného poňatia práve *spoločenskej podstaty* slobody, t. j. z diametrálne odlišného prístupu k vysvetľovaniu spoločnosti a dejín.

Pri vysvetľovaní obsahu slobody ako spoločenskej kategórie nutne sa totiž musí prejavíť celková svetonázorová orientácia filozofa, jeho základný postoj k svetu, jeho filozofický náhľad na spoločnosť a dejinný vývin. To či ono riešenie otázky slobody závisí od toho či onoho chápania podstaty spoločenského diania, čo je zasa určované dobovou a triednou zaradenosťou filozofa. A tak hlavným protirečením, v rámci ktorého sa odohráva teoretický boj o vedecké pochopenie otázky slobody, je protirečenie medzi materialistickým a idealistickým poňatím dejín, protirečenie, v ktorom progresívnu, vedeckú stránku reprezentuje materializmus.

K tomu, aby sme proces slobody skúmali naozaj vedecky, nestačí teda skúmať ho ako proces spoločenský. Musíme ešte dbať na to, aby sme sa pritom pevne pridržali materialistického hľadiska, t. j. aby sme k skutočnému priebehu dejín nič nepri-
dávali, ani z neho nič neuberali.

Na otázku, čo je spoločnosť, odpovedá Marx v známom liste P. V. Annenkovovi. V tomto liste sa hovorí, že sa na spoločnosť treba dívať ako na „produkt vzájomného pôsobenia ľudí“. A keďže pod vzájomným pôsobením ľudí rozumieme spoločenskú činnosť ľudí v najširšom zmysle slova, musíme preskúmať práve povahu tejto činnosti, aby sme mohli stanoviť zákony spoločenského vývinu a tým i zákony, ktoré určujú dejinný vývin slobody.

Už pri letmom pohľade na hociktorú spoločnosť v hociktorej dobe zistíme, že činnosť ľudí, ktorí v danej spoločnosti žijú, je veľmi diferencovaná a s postupom času sa ešte väčšími diferencuje. Za relatívne samostatný druh spoločenskej činnosti môžeme pokladať napr. výrobnú činnosť. Okrem toho existuje ešte činnosť politická, osvetová, vzdelávacia, výchovná, umelecká, vedecká atď. Pritom v každej z uvedených činností treba ešte ďalej rozlišovať. Keď hovoríme o vedeckej činnosti, môže to byť napr. činnosť výlučne v oblasti prírodných vied, alebo dokonca len v niektorej prírodovednej disciplíne a pod. Skrátka to, čo nazývame spoločenskou činnosťou, je natoľko rôznorodé a mnohostranné, že by to v nás veľmi ľahko mohlo vyvolať dojem neusporiadanosti a svojvôle.

A predsa v tejto rôznorodosti existuje určitý pevný systém a poriadok, určitý vnútorný zákon, ktorý všetko zjednocuje a harmonizuje a je len vecou teoretického myslenia, aby bol tento zákon objavený a poznaný. Otázka stojí takto: ktorý druh spoločenskej činnosti je z hľadiska dejín rozhodujúci, a teda z ktorého druhu spoločenskej činnosti máme vychádzať, ak chceme získať správnu, neskreslenú predstavu o celom komplexe spoločenských vzťahov, o vnútornej štruktúre týchto vzťahov a o skutočnom priebehu oslobodzovacieho procesu ľudstva?

Poukázali sme už na zásadný význam materialistického prístupu k skúmaniu spoločenských procesov a netreba preto opakovať, že bez materializmu by bolo odhalenie uvedeného zákona nemožné. Treba však vedieť, že materialistické poňatie dejín je spojené práve s myšlienkou, že z komplexu rôznych spoločenských činností je *pro-*

duktívna činnosť, práca onou činnosťou, ktorá leží v základe všetkých historických procesov.

Marxizmus vychádza z toho, že zákony, ktoré určujú chod dejín, sú totožné s tými zákonmi, podľa ktorých prebieha spoločensko-historický proces práce. Pracovná činnosť ľudí (v zmysle spoločensko-výrobnej činnosti) nie je teda pre spoločnosť čímsi druhotným a odvodeným, čímsi, čo možno pri riešení teoretických otázok spoločenského vývinu obísť alebo ignorovať, ale naopak, vyjadruje to, čo by sme mohli nazvať hlavnou stránkou alebo vlastným obsahom dejín. Spoločnosť začína tam, kde začína práca a je v každom okamihu svojej existencie bytostne spätá s prácou, s pracovnou činnosťou ľudí. Bez tejto činnosti, ustavične sa obnovujúcej a čoraz dokonalejšej, by nebolo ani spoločnosti, ani dejinného pokroku a nebolo by ani slobody.

Zaiste sa netreba rozširovať o tom, akú prevratnú úlohu zohráva práca v živote ľudí. Na obrovský význam práce pre biologické utváranie človeka poukázal už Engels vo svojej známej štúdií *Podiel práce na poľudštení opice*. No nejde len o biologické následky. Spolu s prácou a v dôsledku práce vznikol vo svete kvalitatívne nový druh pohybu — ľudská spoločnosť a dejiny. Bola to práve práca, ktorá umožnila človeku vydeliť sa z ostatnej prírody, stať sa spoločenskou bytosťou, ustavične zlepšovať svoje životné podmienky, víťaziť nad slepými, nepriateľskými silami okolitého sveta a podrobovať si ich, slovom, rozširovať a prehĺbovať svoju slobodu. Lebo sloboda začína tam, kde začína práca a dosahuje sa prácou.

„Filozofi určovali dosiaľ slobodu dvojakým spôsobom“ — čítame v *Nemeckej ideológii*; „jednak ako moc, ako vládu nad okolnosťami a pomerami, v ktorých individuum žije — tak ju určujú všetci materialisti; jednak ako sebaurčenie, ako odpútanie sa od skutočného sveta, ako výlučne imaginárnu slobodu ducha — tak ju určujú všetci idealisti...“¹ Marxistické poňatie slobody nadväzuje na materialistické tradície v tejto otázke. Rozsah moci nad vonkajším svetom, t. j. nad prírodným a spoločenským prostredím človeka, je podľa marxizmu rozhodujúcim ukazovateľom toho, aký stupeň slobody vo svojom vývine spoločnosť dosiahla. Marxizmus však nezostáva len pri tom. Na rozdiel od starého materializmu, ktorý nebol schopný odhaliť skutočné zákony spoločensko-historického procesu slobody, zameriava sa predovšetkým na túto stránku veci a po prvé v dejinách filozofického myslenia ju naozaj vedecky vysvetľuje.

Na počiatku dejín boli ľudia voči vonkajším silám bezmocní. Bol to stav všeobecného zotročenia a neslobody. Už vtedy však existoval prostriedok, ktorý ľuďom umožňoval útočiť na vlastnú bezmocnosť. Týmto prostriedkom bola práca. Za všetky úspechy, ktoré sme dosiahli v tisícročia trvajúcom procese sebaoslobodzovania, vďačíme svojej schopnosti pracovať, schopnosti rozvíjať výrobu hmotných statkov. Kategória slobody a kategória práce sú tak pevne spojené a tak sa navzájom preplietajú, že ich nemožno od seba odlúčiť. Dialektika slobody je dialektikou práce.

Práca je špecificky ľudským vyjadrením vzťahu, ktorý existuje medzi človekom a prírodou. O práci možno povedať, že je to spôsob, ktorý človeku umožňuje vymaniť sa z otrockej závislosti od prírodného prostredia, ktorý mu umožňuje toto prostredie ovládnuť a prispôbiť si ho. No v práci nevstupuje človek iba do vzťahu s prírodou. Povedľa tohto vzťahu a súčasne s ním ocitá sa človek aj vo vzťahu s iným človekom, vo vzťahu spoločenskom, výrobnom. Produkcia materiálneho života jednotlivcov je neodmysliteľná od pracovnej súčinnosti jednotlivcov, je neodmysliteľná od ich všeobecnej vzájomnej závislosti, podmienenanej touto súčinnosťou. A to znamená, že na to, aby boli ľudia slobodní, musia ovládnuť nielen prírodu, ale aj seba samých, musia pod-

¹ K. Marx—B. Engels, *Spisy III*, Praha 1958, 303.

riadiť kontrole nielen výmenu látok medzi sebou a prírodou, ale aj výmenu činností a produktov týchto činností medzi sebou navzájom. Kde k takejto obojstrannej kontrole nedôjde, tam sa práca nestáva zdrojom slobody, ale zdrojom zotročenia, tam sa pracovný proces osamostatňuje a nadobúda povahu deštruktívnej, slepej sily, účinky ktorej sú rovnako nepredvídateľné a katastrofálne ako účinky nepodmanených prírodných živlov.

Výrobné vzťahy, v rámci ktorých pracovný proces prebieha, nezávisia od vôle a vedomia ľudí. Dejinný pohyb týchto vzťahov podlieha zákonom, ktoré veda môže poznať, a vtedy sa stávajú zlozkou slobodnej, uvedomelej činnosti, no môže sa k týmto zákonom aj neprihliadať, a vtedy pôsobia živelne, slepo. Pritom sám fakt odhalenia zákonitej povahy vývinu výrobných vzťahov je historicky podmienený a predpokladá určité, pomerne veľmi dlhé obdobie, keď sa ešte iba vytvárajú podmienky nevyhnutné pre to, aby bolo možné racionálne k týmto vzťahom pristúpiť a pochopiť ich v ich totalite.

Proti človeku ako subjektu pracovnej činnosti stojí teda v pracovnom procese nie jeden, ale hneď dva objekty. Dialektický ráz tohto dvojstranného vzťahu spočíva v tom, že ľudia nemôžu pretvárať prírodu bez toho, aby tým zároveň nepretvárali seba, svoju vlastnú spoločenskú podstatu. A opačne, k zmenám v spoločenskej podstate človeka, t. j. k zmenám v súhrne spoločenských vzťahov, ktoré sú výrazom tejto podstaty, môže prísť až vtedy, keď sa zmení vzťah človeka k prírode. Jedno je podmienené druhým a reaguje na pohyb druhého. Bol to Marx, ktorý po prvé teoreticky preskúmal a objasnil tento protirečivý vzťah dvoch stránok spoločensko-historického procesu práce a interpretoval ho ako dialektiku výrobných síl a výrobných vzťahov.

V ďalšej časti našej štúdie budeme sa zaoberať tými momentmi spoločensko-historického procesu práce, ktoré sú z hľadiska slobody obzvlášť dôležité a ktoré predstavujú kľúč k pochopeniu skúmaného problému.

2. PRACOVNÝ PROSTRIEDOK A SLOBODA

Aby človek mohol žiť, musí ukájať svoje potreby. Musí jesť, piť, šatíť sa, mať strechu nad hlavou a tisíc iných vecí, bez ktorých si život nemožno predstaviť. Niektoré z týchto potrieb sú späté s existenciou človeka ako živého organizmu a svojimi koreňmi siahajú hlboko do biologickej sféry, ostatné sa objavili až v priebehu dejinného procesu a súvisia s človekom ako historicky konkrétnou spoločenskou bytosťou. Keď človek stráca možnosť realizovať potreby prvého druhu, prestáva existovať ako živý organizmus — zomiera. Keď sa mu nedostáva možnosť realizovať potreby druhého druhu, upadá do stavu, v ktorom je olupovaný o výdobytky civilizácie a kultúry a v ktorom sa prestáva zúčastňovať dejinného pokroku ľudstva.

Mohli by sme uviesť nejednu dôtku o tom, že k podobnému vylučovaniu z účasti na progresívnom spoločenskom vývine naozaj dochádza, a to v najmasovejšom meradle, v spoločnostiach, založených na triednom antagonizme. Teraz nás však zaujíma iná otázka. Chceme vedieť, čo všetko musí človek podniknúť, aby sa mu podarilo svoje potreby ukojiť a akým spôsobom ich ukája.

Predovšetkým treba vedieť, že všetko, čo človek pre svoj život tak naliehavo potrebuje, môže získať a aj získava z prostredia, ktoré ho obklopuje. V tomto ohľade nejestvuje nijaký rozdiel medzi človekom na jednej strane a zvieraťom na strane druhej. Príroda je veľkou zásobárňou tak pre jedných, ako aj pre druhých. No sotva začneme skúmať formy, ktoré za účelom pretvárania prírodných látok v životné prostriedky

uplatňuje zviera a ktoré za podobným účelom uplatňuje človek, hneď musíme konštatovať, že sa podstatne od seba líšia.

V *Ekonomicko-filozofických rukopisoch* nazýva Marx tieto formy „spôsobom životnej činnosti“. Zdôrazňuje, že v tomto spôsobe „spočíva celý charakter species“.

Život sa nemôže realizovať inak, než práve v životnej činnosti a prostredníctvom životnej činnosti. Platí to tak o zvierati, ako o človeku. No životná činnosť človeka je neredukovateľná na životnú činnosť zvierata. U človeka sa životná činnosť pozdvihuje na nový, kvalitatívne vyšší stupeň, ktorý nazývame — prácou. Človek sa líši od zvierata tým, čím sa líši práca človeka od činnosti zvierata.

„Práca“ — ako ju definuje Marx v prvom zväzku Kapitálu — „je predovšetkým proces, prebiehajúci medzi človekom a prírodou, proces, v ktorom človek svojou vlastnou činnosťou sprostredkúva, reguluje a kontroluje výmenu látok medzi sebou a prírodou... Uvádza do pohybu prírodné sily patriace k jeho telu: ramená a nohy, hlavu a ruky, aby si prisvojil prírodné látky vo forme vhodnej pre svoj vlastný život.“²

V pracovnom procese objavujeme dva momenty, s ktorými sa nestretávame v žiadnej inej životnej činnosti. Jedným z nich je *pracovný prostriedok*, druhým *pojmové myslenie*. Vo svojej podstate, uskutočňujúcej sa v práci, predstavujú obidva tieto momenty silu, ktorá zasiahla neobyčajne prenikavo a hlboko do prírodného diania a spôsobila, že sa z komplexu prírodných zákonov vydělila úplne nová oblasť, svet spoločenských vzťahov a spoločenských zákonitostí. Človek, nadaný myslením a disponujúci pracovnými prostriedkami, dokázal to, čo nedokázalo ani jedno zviera — podarilo sa mu postupne ovládnuť celú našu planétu a dospieť až k hranici, za ktorou nasleduje dobytie kozmických priestorov.

Prvou zvláštnosťou charakterizujúcou špecificky ľudskú prácu je pracovný prostriedok. Pracovný prostriedok je vec alebo komplex vecí, ktorý človek v pracovnom procese vsúva medzi seba a prírodu, aby pomocou neho pretvoril vhodné prírodné látky na užitočné predmety.

Svojou hmotnou substanciou sa pracovný prostriedok od prírody nelíši a jeho reakcia na rôzne mechanické, chemické a fyzikálne vplyvy je rovnaká ako u všetkých ostatných prírodných predmetov. Avšak svojou formou, ktorú dostáva od človeka, ako aj účelom, na ktorý má byť použitý, prestáva byť pracovný prostriedok púhym prírodným predmetom; tu je už vytrhnutý zo svojej prírodnej súvislosti a začlenený do sféry, v ktorej sa musí podriadiť úplne iným zákonitostiam. Odtiaľ sa stáva jedným z dôležitých momentov spoločenského procesu.

Človek môže pôsobiť na prírodu iba tak, že dáva pôsobiť jednej jej časti na druhú. Pravda, časťou prírody je i on sám, jeho telesné orgány. Ak si chceme utrhnúť jablko alebo sa zmocniť iného ľahko dosažiteľného plodu, celkom postačí, ak pritom použijeme ruky, nepotrebujeme na to špeciálny pracovný prostriedok. No drvivú väčšinu potrieb takýmto jednoduchým spôsobom uspokojiť nemožno. Aby ich mohol človek realizovať, musí sa ozbrojiť pracovným prostriedkom.

Používanie pracovných prostriedkov je pre ľudskú prácu typické a sprevádza človeka od prvopočiatkov dodnes. Samozrejme, na úsvite dejín neboli pracovné prostriedky také dokonalé a natoľko špecializované ako dnes. No aj potreby, ktoré človek vtedy mal, boli neporovnateľne menšie. Potreby sa môžu rozvinúť vždy len natoľko, nakoľko sa rozvinú pracovné prostriedky. Čím dokonalejšie sú pracovné prostriedky, tým účinnejšie môže človek do prírodného prostredia zasahovať, tým väčšie množstvo potrieb môže uspokojiť.

² K. Marx, *Kapitál I*, Bratislava 1955, 200.

Úroveň pracovných prostriedkov je nepochybne aj ukazovateľom toho, aký stupeň slobody dosiahol človek vo svojom vývine. Na pracovné prostriedky sa treba dívať ako na *predmetné vyjadrenie slobody*, ako na slobodu vystupujúcu vo forme predmetnosti. Stupeň slobody je tým vyšší, čím dokonalejšie a rozvinutejšie sú pracovné prostriedky, ktorými ľudstvo disponuje.

Treba však hneď poznamenať, že takéto určenie vzťahu medzi pracovným prostriedkom a slobodou je príliš abstraktné, že sa v ňom stráca ono živé a rozporuplné, čím je tento vzťah v priebehu dejinného vývinu poznamenaný a že existujú hranice, za ktorými stráca platnosť.

Už sme uviedli, že v pracovnom procese nevstupujú ľudia len do styku s prírodou, ale aj navzájom medzi sebou. Vzťah človeka a prírody je sprostredkovaný spoločenskými vzťahmi. Tieto sa menia. Pritom každá kvalitatívne nová forma spoločenských vzťahov sa vyznačuje medziným tým, že sa v nej špecifickým, t. j. len danej forme vlastným spôsobom upravuje pomer medzi osobnými a vecnými podmienkami výroby. Tak napr. pre prvotnopospolnú spoločnosť bolo typické, že tam neexistovalo súkromné vlastníctvo výrobných prostriedkov. V dôsledku toho prvotnopospolná spoločnosť nepoznala antagonizmus medzi spoločenským a individuálnym. Úroveň pracovných prostriedkov, ktoré táto spoločnosť používala, bola preto skutočne objektívnym meradlom dosiahnutého stupňa slobody, a to práve tak vo vzťahu k spoločnosti ako celku, ako aj vo vzťahu ku každému individuu zvlášť.

Situácia sa však mení, keď prvotnopospolná spoločnosť ustupuje triednej spoločnosti. Pre triednu spoločnosť je typické, že sa v nej vecné podmienky výroby oddeľujú od osobných, čo má za následok triedne rozpoltenie spoločnosti. Vytvára sa trieda majetných, ktorá disponuje pracovnými prostriedkami a trieda tých, ktorá nevlastní nič, len svoju pracovnú silu a je preto nútená nechať sa vykorisťovať.

Je jasné, že za takýchto okolností by bolo nesprávne tvrdiť, že v úrovni pracovných prostriedkov, ktoré tvoria základ výroby v triednej spoločnosti, priamo sa zrkadlí stupeň slobody každého jej jednotlivca. Jednotlivec v triednej spoločnosti je vždy príslušníkom určitej triedy a stupeň jeho slobody závisí od toho, do ktorej triedy patrí. Iné však je, ak berieme triednu spoločnosť ako moment v historickom procese slobody. V tomto zmysle a práve len v tomto zmysle je téza o úrovni pracovných prostriedkov ako meradle stupňa slobody správna.

Pokiaľ ide o komunistickú spoločnosť, ktorá prichádza vystriedať kapitalizmus ako posledný a najvyšší typ triednej spoločnosti, nuž tu medzi spoločenským a individuálnym zase nastáva súlad a preto každý pokrok v pracovných prostriedkoch, každé zdokonalenie výroby sa bezprostredne odráža v postavení všetkých jednotlivcov. Za komunizmu nemôžu existovať protirečenia, také typické pre triednu spoločnosť, protirečenia medzi bohatstvom a chudobou, presýtenosťou a hladom, prepychom a biedou, kultúrou a zaostalosťou. Každý človek má rovnakú možnosť užívať plody práce, ktorá sa stáva bezprostredne spoločenskou. Keďže bolo odstránené súkromné vlastníctvo výrobných prostriedkov, sloboda jedného individua nie je obmedzovaná násilím druhého individua, sloboda jednej triedy násilím druhej triedy. A ak možno vôbec ešte hovoriť o určitom obmedzení slobody, tak jedine v tom zmysle, že výroba v komunistickej spoločnosti neustrnie na jednom mieste, ale bude sa ustavične rozvíjať a zdokonaľovať.

Komunistická spoločnosť nepozná vykorisťovaných a vykorisťujúcich, nepozná bohatých a chudobných. V tomto smere má mnoho spoločných čŕt s prvotnopospolnou spoločnosťou. Nie nadarmo sa o prvotnopospolnej spoločnosti hovorí i ako o pracomunizme. Pravda, spoločenská rovnosť, ktorá je príznačná pre vzťahy medzi ľuďmi tak v prvotnopospolnej, ako aj v komunistickej spoločnosti, nevzniká z rovnakých, ale

priamo z protikladných predpokladov a podmienok. V prvotnopospolnej spoločnosti nebolo bohatých a chudobných preto, lebo všetci boli chudobní. Sprievodným znakom všeobecnej rovnosti ľudí v prvotnej spoločnosti je všeobecný nedostatok produktov a nízka úroveň potrieb. Naproti tomu za komunizmu realizuje sa táto všeobecná rovnosť na báze všeobecnej hojnosti a bohatstva, ako aj všestranne rozvinutej náročnosti každého jednotlivca.

Komunistická spoločnosť líši sa od prvotnopospolnej aj povahou zospoločenšenia. Kým prvotnopospolné zošpoločenšenie týkalo sa iba nevelkého kolektívu ľudí, stmeľovaného pokrvnými zväzkami, a ako také malo charakter čisto lokálny, komunistické zospoločenšenie je celosvetové, univerzálne.

Komunizmus teda neznamená návrat k prvotnopospolnej spoločnosti. Komunizmus je vyvrcholením celého doterajšieho vývoja, je najvyšším stupňom v tisícročia trvajúcom postupe ľudstva od otroctva k slobode.

3. CIEĽAVEDOMOSŤ A SLOBODA

Druhou zvláštnosťou, ktorou sa líši práca človeka od činnosti zvierat, je jej cieľavedomosť, jej sprostredkovanosť myslením.

„Zviera“ — hovorí Marx — „bezprostredne splýva so svojou činnosťou. Neodlišuje sa od nej. Je (fakticky) ňou. Pre človeka je sama jeho životná činnosť predmetom jeho chcenia a vedomia. Jeho životná činnosť je vedomá. Nie je tu určenosť, s ktorou by bezprostredne splýval. Vedomá životná činnosť odlišuje človeka bezprostredne od animálnej životnej činnosti.“³

Na rozdiel od ostatného sveta živých organizmov prestáva byť človek bezrozdielnou čiastočkou prírody a stáva sa subjektom, vedomo konajúcou bytosťou. Vo vzťahu k prírode ako k svojmu objektu a teda aj vo vzťahu k sebe samému ako k časti tohto objektu vystupuje človek vedomo účelne, cieľavedome. Kým zviera je vo všetkých svojich životných prejavoch iba objektom, slepo sa podrobuje pôsobeniu prírodných zákonov, v človeku sa uplatňuje popri objektívnej stránke aj subjektívna, človek je jednotou objektu a subjektu.

Pre ľudskú pracovnú činnosť je príznačné, že sa neuskutočňuje ako jednotliaty, bezrozdielny akt, ale že je vždy syntézou dvoch činností, ktoré sa navzájom podmieňujú a podporujú, ale aj vylučujú. Jednou z nich je činnosť telesná, fyzická, druhou duševná. Relatívna samostatnosť každej z uvedených činností je daná jednak špecifickými zákonitosťami, ktoré sa uplatňujú inak v prvom prípade než v druhom, jednak zvláštnou povahou výsledkov, v ktorých každá z činností vyvrcholuje a zaniká.

Svojou telesnou prácou spôsobuje človek zmeny v hmotnom svete prírody. Tam, kde pred započatím fyzickej práce existuje pracovný predmet, ktorý v svojej bezprostrednej forme nie je schopný uspokojiť potrebu človeka, objavuje sa na jej konci pracovný výsledok, produkt práce, ktorý takúto schopnosť má. Zákony, na základe ktorých prebieha proces pretvárania pracovného predmetu na predmet spotreby, sú objektívnymi prírodnými zákonmi, a to práve tak z hľadiska predmetu, ktorý je menený, ako aj z hľadiska človeka, ktorý ho mení.

Svojou duševnou prácou nezasahuje človek bezprostredne do predmetného sveta. Duševná práca líši sa od fyzickej práve tak povahou látky, s ktorou prichádza do styku a s ktorou narába, ako aj povahou procesu, v ktorom sa táto látka podrobuje

³ K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*. Citované podľa knihy Marx-Engels o umení a literatúre, Bratislava 1954, 44.

zmenám. Kým telesná práca prebieha na základe objektívnych zákonov prírody, zákony, ktoré sa uplatňujú v duševnej práci, sú zákonmi myslenia, zákonmi logiky. Výsledkom duševnej práce je pojem alebo komplex pojmov, ktorý vznikol na základe použitia existujúceho myšlienkového materiálu a logických postupov, v priebehu ktorých sa tento materiál modifikoval a menil.

No okrem rozdielností, ktoré jestvujú medzi telesnou a duševnou prácou, možno medzi nimi objaviť aj mnohé styčné body. Zákony, podľa ktorých prebieha myšlienková činnosť človeka, líšia sa od zákonov, podľa ktorých prebieha jeho predmetná činnosť, svojou formou, nie však obsahom. Ide o dva rady zákonov, vecne totožných a iba výrazove rozdielných (F. Engels). To, čo v prvom prípade vystupuje ako vec, v druhom prípade vystupuje ako myšlienkový odraz tejto veci, ako pojem. Zmena predmetu, ku ktorej dochádza vo fyzickej práci človeka, odohráva sa v myslení ako zmena pojmového odrazu tohto predmetu, ako jeho ideálna zmena.

Netreba dokazovať, že z dvojice uvedených zmien je bezprostredne prakticky účinnou jedine predmetná zmena. Človek by mohol tisíckrát zopakovať vo svojej predstave akt pretvorenia hliny na tehly a škridlice, tisíckrát by mohol z týchto tehál a škridlíc vybudovať dom v svojej hlave a predsa by bol nútený spať pod holým nebom, keby zostal len pri tom. Hmotné potreby človeka môžu byť uspokojené len hmotnými prostriedkami a k tomu, aby ich získal, musí človek svojou fyzickou prácou zasahovať do skutočnej, objektívne existujúcej prírody.

To však neznamena, že myšlienková činnosť je zbytočná a že nehrá nijakú úlohu v celkovom pracovnom procese. Právý opak je pravdou. Aby človek mohol zmeniť niektorú stránku vonkajšieho sveta materiálne, musí ju zmeniť najprv vo svojom vedomí, v predstave, ideálne. Fyzická práca začína tam, kde končí myšlienková práca a celý jej priebeh je určený výsledkom, ku ktorému človek dospel v myslení — cieľom. Práve v takomto sklbení obidvoch foriem ľudskej činnosti spočíva to, čo nazývame cieľavedomou prácou človeka, jeho vedome účelnou činnosťou. A v tom treba vidieť i onú zvláštnosť odlišujúcu prácu človeka od činnosti zvieratá. „Pavúk“ — píše Marx — „vykonáva úkony, ktoré sa podobajú úkonom tkáča a včela zahabuje stavbou svojich voskových buniek nejedného staviteľa — človeka. Ale aj najhorší staviteľ sa odlišuje od najlepšej včely tým, že skôr než začne stavať bunku z vosku, vystaval ju už vo svojej hlave. Na konci pracovného procesu vychádza výsledok, ktorý na začiatku tohto procesu existoval už v robotníckej predstave, t. j. ideálne. Robotník nielen mení formu predmetu daného prírodou, ale zároveň uskutočňuje v ňom uvedomený cieľ, ktorý ako zákon určuje spôsob a charakter jeho činnosti a ktorému musí podriadiť svoju vôľu.“⁴

Vyčlenením dvoch stránok zo súhrnného pracovného procesu, rozlíšením fyzickej a duševnej práce, dostali sme sa k otázke, ktorá má z hľadiska skúmania ľudskej slobody mimoriadny význam. Ak je totiž predmetná činnosť človeka sprotredkovaná duševnou činnosťou, ak človek vstupuje do pracovného procesu s pojmovou výzbrojou, vynára sa problém, akým podmienkam musí táto pojmová výzbroj zodpovedať, aby sa výsledok fyzickej práce nerozhádzal s výsledkom duševnej práce, ale aby sa s ním zhodoval.

Netreba nijako dokazovať, že k tomu, aby sme si mohli privlastňovať titul slobodných ľudí, musíme predovšetkým vedieť dosiahnuť, aby sa výsledky našej práce a nášho úsilia nerozhádzali s našimi plánmi. Kde k podobnej disharmónii dochádza, kde je predpoklad v konečnom výsledku negovaný a marený, tam o slobode nemožno

⁴ K. Marx, *Kapitál I*, Bratislava 1955, 201.

hovoríť. Bolo by predsa nezmyselné nazývať slobodou stav, v ktorom nevládne človek prírode, ale príroda človeku.

Tým, že sa človek v pracovnom procese riadi a kontroluje myslením, je daná nesmierna možnosť prenikavého zásahu do prírodného prostredia, možnosť jeho účinného ovládnutia. No od možnosti k skutočnosti nevedú vyšliapané chodníky. Táto téza je dokazovaná celými dejinami ľudskej spoločnosti a o jej správnosti sa presvedčujeme aj dnes. Aby k uskutočneniu existujúcich možností naozaj došlo, na to je potrebné splniť celý rad najnevyhnutnejších podmienok. A jednou zo základných podmienok je, aby sa človek naučil vytyčovať nie fantastické, nie iluzórne, ale pravdivým poznaním podložené ciele.

Splniť sa môžu iba tie ciele, ktoré sú motivované pravdivým poznaním. Sloboda človeka, skúmaná z tohto hľadiska, je neodlučiteľná od pravdy, je neodlučiteľná od procesu, v ktorom sa človek tejto pravdy zmocňuje. Čím hlbšia je pravda, tým väčšia je i sloboda. Každý nový krok na ceste k slobode musí byť podopretý zdokonalením a rozšírením poznania.

No prehlbovanie pravdy — to je proces, v ktorom človek postupuje od javového, náhodne sa utvárajúceho povrchu objektívneho sveta, k jeho vnútorným, podstatným a nevyhnutným súvislostiam. Ľudia by sa naozaj neodlišovali od zvierat, keby sa vo svojej činnosti riadili iba tými popudmi, ktoré prichádzajú zo zmyslov, keby neboli schopní prekročiť hranicu zmyslového nazerania. Sloboda začína tam, kde k takémuto prekročeniu dôjde. Slobodná činnosť je tá činnosť, ktorá je určená nie náhodou, ale nevyhnutnosťou. Len keď sa človek vyzbrojí poznanou nevyhnutnosťou, môže predvídať a vytyčovať reálne, uskutočniteľné ciele.

Otázka vzťahu slobody a pravdy je teda otázkou vzťahu slobody a nevyhnutnosti. Skúmať dejinný proces slobody znamená skúmať ten proces, v ktorom sa nevyhnutnosť, pôvodne stojaca nad človekom a proti človeku, postupne premieňa v slobodu. Niektorými stránkami tohto problému sa budem zaoberať v nasledujúcej kapitole.

4. NEVYHNUTNOSŤ A SLOBODA

Otázka vzťahu slobody a nevyhnutnosti bola nastolená dávno pred vznikom marxistickej filozofie. To však neznamená, že marxizmus spolu s otázkou prevzal od filozofických predchodcov aj jej riešenie. Podobne ako v mnohých iných prípadoch, aj tu nadväzuje na existujúcu myšlienkovú látku kriticky, prehodnocuje ju a podstatne ju mení. Ak je namieste hovoriť v tejto súvislosti o ideovej kontinuite, potom je ešte potrebnšie podčiarknuť, že táto kontinuita berie na seba formu negácie, ktorá svojím významom a dosahom znamená skutočný teoretický prevrat.

O správne pochopenie vzťahu slobody a nevyhnutnosti musel marxizmus bojovať na dvoch frontoch. Bolo treba vyporiadať sa jednak s náhľadom, podľa ktorého uznaním slobody popierame nevyhnutnosť a potvrdením nevyhnutnosti odmietame slobodu (metafyzika), jednak s náhľadom, podľa ktorého sloboda a nevyhnutnosť sa síce nevylučujú, no nevylučujú sa údajne preto, lebo obidve sú svojou povahou ideálne (idealizmus).

Prvé riešenie sa historicky uplatnilo v alternatíve deterministického a indeterministického učenia o ľudskej vôli. Stúpenci indeterminizmu tvrdili, že sloboda človeka spočíva v možnosti rozhodovať sa bez akéhokoľvek vonkajšieho popudu. Slobodní sme vraj potiaľ a natoľko, pokiaľ a nakoľko dokážeme konať na základe ničím nepodmienennej vôle. Slobodná vôľa je tá vôľa, ktorá kauzálny rad otvára, ktorá vyvoláva ďalšie následky, no sama nie je vyvolaná nijakou predchádzajúcou príčinou. Ako je boh prvou príčinou existujúceho sveta, tak je slobodná vôľa prvou príčinou jednotlivých akcií,

ktorými človek do tohto sveta zasahuje. O indeterministicky pochopenej slobodnej vôle Feuerbach povedal, že je „divotvorcom“ a „čarodejom“, schopným predviesť „vždy a všade akýkoľvek majstrovský kúsok“.⁵

Učenie o slobodnej vôle je dielom teológie a cieľom tohto učenia bolo teoreticky odôvodniť a podprieť biblický mýtus o dedičnom hriechu. No stretávame sa s ním i mimo rámca vlastnej teologickej literatúry, v traktátoch subjektívne idealistických filozofov. Či už je to Berkeley alebo Kant, Nietzsche alebo Bergson, u každého z nich môžeme konštatovať (samozrejme v zjменной filozofickej forme) snahu „vedecky dokázať“ prioritu a autonómnosť slobodnej vôle človeka, jej výlučný a určujúci charakter.

K otázke vzťahu slobody a nevyhnutnosti pristupujú indeterministi idealisticky a metafyzicky. Domnievajú sa, že zachráni slobodu, ak odmietnu nevyhnutnosť, ak umožnia ľudskej vôle prijímať rozhodnutia z nej samej, bez prihliadania na objektívne existujúce zákony. V skutočnosti však odsudzujú túto vôľu k najotrockejšiemu porobeniu sa nevyhnutnosti a k najotvorenejšej neslobode. Nemôže byť totiž sporu o tom, že ignorovaním objektívnej zákonitosti neutrpí táto zákonitosť, ale práve ľudia a ich sloboda, ich túžby a ich želania. Indeterministickým ideálom nie je človek, podriaďujúci si nevyhnutnosť tým, že sa sám v určitom zmysle tejto nevyhnutnosti podriaďuje, ale človek, ktorý aj v najneznámejších podmienkach zotročenia môže o sebe vyhlásiť, že je slobodný, lebo jeho vôľa sa toto zotročenie nijako nedotýka. Tu sa už, pravda, doktrína o slobodnej vôle naplno odhaľuje, tu už nemôže zakryť svoj triedny charakter a svoju sociálnu funkciu. Jej poslaním je odvrátiť porobených ľudí od otrockých pút a za žiadnu cenu nepripustiť, aby si títo ľudia položili otázku, čo musia *nevyhnutne* podniknúť, aby sa z otroctva vymanili.

Učenie o slobodnej vôle bolo významnou ideologickou oporou stredovekého vykořisťovateľského systému a ako také nemohlo uniknúť teoretickej kritike zo strany tých spoločenských síl, ktoré boli povolané vyniesť nad stredovekom oriešok smrti. Konceptiu indeterministicky odôvodňovanej slobodnej vôle podrobili kritike mechanickí materialisti — ideológovia nastupujúcej buržoázie. Východiskom ich kritiky bolo rázne odmietnutie indeterminizmu a vyhlásenie zákona kauzality za všeobecný a univerzálny princíp vzťahujúci sa práve tak na javy duševné, ako aj hmotné. Ak predstava ničím nepodmienennej vôle vôbec mohla vzniknúť, bolo to — podľa ich náhľadu — spôsobené tým, že človek pri sebaopozorovaní nevynakladal dostatočne veľké úsilie, aby odhalil za každým svojím rozhodnutím určitú príčinu, ktorá k nemu viedla. Pozorným skúmaním takúto príčinu vždy nájdeme, a to je dôvod, ktorý nepochybne svedčí proti uznávaniu slobodnej vôle a vyvracia od základu každé tvrdenie o jej realite.⁶

Pri riešení otázky vzťahu slobody a nevyhnutnosti nevyhol sa však mechanický materializmus jednostrannostiam. Ak na jednej strane celkom oprávnenne vystúpil proti teologickej koncepcii absolutizujúcej slobodu, sám upadol na druhej strane do obdobného extrém, tým, že položil dôraz na opačnú stránku protikladu, že zabsolutizoval nevyhnutnosť. V záujme zachovania nevyhnutnosti musela padnúť aktivita ľudskej vôle a jej miesto musel zaujať človek trpný sa podrobujúci vonkajšej determinácii. O človeku Holbach výslovne hovorí, že je „v každom okamihu svojho trvania pasívnym nástrojom v rukách nevyhnutnosti“.⁷

⁵ L. Feuerbach, *Vôľa v prírodnej nevyhnutnosti, Vybrané spisy z gnozeológie a etiky*, Bratislava 1958, 289.

⁶ Pozri P. H. Holbach, *Systém přírody*, Bratislava 1955, 67.

⁷ Tamže, 67.

Neschopnosť mechanického materializmu preklenúť priepasť medzi slobodou a nevyhnutnosťou bola podmienená neschopnosťou odlíšiť nevyhnutnosť od náhody. Mechanickí materialisti sa domnievali, že náhodnosť je čisto subjektívna kategória, že je to taký príčinný vzťah, ktorý zatiaľ uniká nášmu poznaniu. Aj na rozdiel medzi nevyhnutnosťou a náhodnosťou dívali sa teda subjektívne. Jestvuje iba všeobecné zrefazenie javov, pričom každý kauzálny vzťah je rovnako nevyhnutný, ak ho poznáme a rovnako náhodný, ak sa realizuje bez nášho vedomia. Tým, že neodlíšili nevyhnutnosť od náhody, redukovali mechanickí materialisti nevyhnutnosť na náhodu, ponúkali človeka, aby sa vo svojich rozhodnutiach riadil nie nevyhnutnými, ale náhodnými motívmi.

Áký je však rozdiel medzi vôľou, ktorá sa opiera o náhodnosť, a medzi vôľou, ktorá prijíma rozhodnutia zo seba, nerešpektujúc zákony vonkajšieho sveta? Akú má prednosť vôľa v koncepcii mechanistického determinizmu pred vôľou v koncepcii idealistického indeterminizmu? Zrejme žiadnu. V obidvoch prípadoch je človek zbavený akejkoľvek možnosti predvídať následky svojej činnosti a musí sa plne spoľahnúť na priazeň osudu.

Prvý, kto v dejinách filozofie nestaval slobodu proti nevyhnutnosti, bol Spinoza. No jeho riešenie neprekračuje rámec mechanistického nazerania na determinovanosť javov a postrádame v ňom vývinový aspekt. Až v nemeckej klasickej filozofii, a to najmä v Heglovom filozofickom diele, dostáva sa otázke slobody a nevyhnutnosti nové objasnenie.

Hegel odmietol pokladať slobodu za absolútne protikladnú nevyhnutnosti a zdôraznil, že na slobodu sa treba dívať ako na poznanú nevyhnutnosť. V slobode sa nevyhnutnosť ani neruší, ani v nej nezaniká. Naopak, len pri jej plnom zachovaní dostáva sa sloboda zo štádia, v ktorom je púhou možnosťou, do štádia, keď sa už stáva skutočnosťou.

Pokým naše rozhodnutia neuvedieme do súladu s tými dôvodmi, ktoré vyplynuli z vyčerpávajúceho pochopenia nevyhnutnosti, pokým sa pred nami nejasne črtajú mnohé zdanlivo rovnako prijateľné riešenia a my sa nevieme s istotou rozhodnúť ani pre jedno z nich, stále ešte zotrávame v područí vonkajšieho prinútenia a nemôžeme o sebe povedať, že sme slobodní. Slobodnými sa stávame len vtedy, keď svoje rozhodnutia oprieme o pevný základ poznanej nevyhnutnosti.

Stávať otázku tak, či je ľudská vôľa slobodná, alebo či podlieha nevyhnutnosti, považoval Hegel za nesprávne. Dokazoval, že uvedená alternatíva je výsledkom metafyzického postoja tých, ktorí ju nastolili a že ide o abstrakciu, ktorá nezodpovedá skutočnému stavu vecí. Vzťah slobody a nevyhnutnosti je podľa neho dialektický, čo znamená, že sa obidva protiklady navzájom podmieňujú a prechádzajú jeden v druhý.

Hegel sa díval na otázku historicky. Sloboda nie je mechanickým stavom kludu, je to dialektický proces, postupujúci od stupňa k stupňu. V tomto procese sa sloboda obohacuje a rozširuje, a to tou mierou, akou sa obohacuje a rozširuje poznanie nevyhnutnosti. A čo je dôležité, na slobodu sa nemožno pozerať ako na atribút osihoteného individua. I keď individuum zohráva v tomto procese nemalú úlohu, i keď uvažovať o slobode mimo individuí a nezávisle od nich nemožno, predsa je to v svojej podstatne nadindividuálny, všeobecnohistorický proces.

Opierajúc sa o dialektickú metódu vyslovil Hegel neobyčajne cenné a pravdivé myšlienky o slobode a jej spojení s nevyhnutnosťou, o slobode ako vývinovom procese. Tieto myšlienky sa stali základom, z ktorého vychádzal a na ktorý neskoršie nadväzoval i marxizmus. No bolo by mylné sa nazdávať, že marxizmus mohol z Hegla jedno-ducho preberať, bez toho, aby súčasne nekritizoval a neopravoval.

Hegel nebol len dialektik, ale aj idealista. Jeho schopnosť dívať sa na veci historicky bola oslabovaná neschopnosťou vysvetľovať dejinný pohyb týchto vecí materialisticky. Dialektická metóda, ktorú vytvoril, naráža uňho na metafyzický systém, ktorý jej nedovoľuje naplno sa rozvinúť a prerásť v skutočne adekvátny, v skutočne vedecký odraz najvšeobecnejších zákonov sveta.

Podľa Hegla je síce nevyhnutnosť čímsi objektívnym, od ľudskej vôle nezávislým, no nie je to nezávislosť objektívne existujúcej hmoty od poznania. V Heglovom systéme nepoznáva človek prírodu a vôbec v ňom nejde o prírodu a o človeka v reálnom zmysle slova. U Hegla sa všetko transformuje, všetko dostáva iný, neskutočný, nadpozemský, posvätný ráz. Príroda berie na seba podobu absolútnej idey a človek vystupuje ako najdokonalejší a najvlastnejší výtvar tejto idey. Aj poznávacia schopnosť človeka nadobúda uňho zvláštny, mystický charakter. Človek poznáva prírodné zákony nie preto, aby ich vedome uplatňoval pri vytyčovaní praktických cieľov, nie za účelom dokonalejšieho uspokojovania svojich životných potrieb. Za poznávacou činnosťou človeka „odhaľuje“ Hegel sebapoznanie absolútnej idey.

Človek — podľa Hegla — prepadá ilúziám, ak sa nazdáva, že svojím myslením sprostredkúva vlastné, ľudské účely. Samozrejme, nemôže pritom neísť aj o účely čisto ľudské. No poznanie má ešte iný, vraj podstatnejší a ďaleko hlbší zmysel. V tomto inom, „hlbšom zmysle“, nevystupuje už človek ako bezprostredný a výlučný cieľ seba samého, ale stáva sa prostriedkom čohosi druhého, stáva sa nástrojom v rukách absolútnej idey. Prostredníctvom poznávacej činnosti človeka získava absolútna idea stále jasnejšiu predstavu o svojej nevyhnutnosti a tým aj vyššiu a úplnejšiu slobodu.

Heglova koncepcia slobody a nevyhnutnosti je presiaknutá idealizmom. Dialektický proces, ktorý sa medzi slobodou a nevyhnutnosťou rozvíja, je vtiesený do kazajky logických zákonov a nesiahá za ne. Nejde v ňom o objektívnu nevyhnutnosť hmotných vecí, ale o objektívnu nevyhnutnosť ideí odtrhnutých od individuálnej poznávacej činnosti a v tejto odtrhnutosti zabsolutizovaných a zbožštených. Sloboda sa tu chápe len ako poznanie nevyhnutnosti, a nie súčasne i ako predmetné ovládnutie sveta, ako moc človeka nad prírodou.

Heglova kritika, zameraná proti metafyzicky pochopenej slobodnej vôli, aj keď v mnohých ohľadoch správna a hlboká, nebola teda korunovaná úspechom a sama musela byť podrobená kritike. Tejto úlohy sa zhostili vodcovia proletariátu — Marx a Engels. Až marxizmus prekonáva všetky metafyzické a idealistické obmedzenia, ktorými trpeli predchádzajúce doktríny a až marxizmus podáva prísne vedeckú, na základe dialektického materializmu budovanú teóriu slobody a nevyhnutnosti.

Základným, univerzálnym nedostatkom všetkých predmarxistických koncepcií slobody bol ich výlučne kontemplatívny charakter. Až do vzniku marxizmu sloboda sa vždycky spájala len s teoretickou, duševnou činnosťou človeka a za túto hranicu sa nešlo. Ani idealisti, ani materialisti nedokázali pochopiť obrovský význam pretvárajúcej praktickej činnosti pre samo poznanie. Z každej svojej úvahy o poznaní túto činnosť automaticky vylučovali: Malo to za následok jednak to, že sa zdroj a hybné sily myslenia nespávne hľadali mimo človeka, napr. v absolútnej ideji, ako sme to mohli pozorovať u Hegla, jednak to, že sa poznatky pokladali za jednoduchý produkt pasívneho nazerania na prírodu, ako sa to markantne prejavilo v mechanistickom materializme.

Keď sa Plechanov zamýšľal nad otázkou, čím sa líši marxizmus v tomto bode od Feuerbachovho materializmu, správne poznamenal, že podľa Marxa naše „ja“ poznáva objekt tak, že naň pôsobí, zatiaľ čo podľa Feuerbacha celkom stačí, ak naše

„ja“ tento objekt necháva pôsobiť na seba. „Pravda“, — pokračuje Plechanov — „na obranu Feuerbacha možno povedať, že aj v procese *nášho pôsobenia* na predmety poznáme vlastnosti týchto predmetov len potiaľ, pokiaľ ony zo svojej strany na nás pôsobia. V obidvoch prípadoch *mysleníu* predchádza *vnímanie*, v obidvoch prípadoch najprv *vnímame* ich vlastnosti a až potom o nich *premýšľame*. No nie toto popieral Marx. Jemu nešlo o ten neodškriepiteľný fakt, že vnímanie predchádza mysleniu, ale o to, že človek získava popudý k mysleniu predovšetkým tými vnemami, ktoré prijíma v procese svojho pôsobenia na vonkajší svet.“⁸

Ak máme vystihnúť ono nové, čo marxizmus do teórie slobody a nevyhnutnosti vniesol, musíme predovšetkým poukázať na ďalekosiahly význam kroku začleňujúceho do tejto teórie ľudskú predmetnú činnosť. Tým, že myšlienkovú činnosť spojil marxizmus s činnosťou materiálnou, že materiálnu činnosť označil za prvotnú, kým poznaniu prisúdil úlohu sprostredkovávať prax myslením, vznikla možnosť — po prvý v dejinách filozofie — správne nastoliť a pravdivo riešiť otázku vzťahu slobody a nevyhnutnosti.

Marxizmus vychádza z toho, že sloboda je komplikovaný spoločensko-historický proces prebiehajúci na báze objektívnej nevyhnutnosti a zahrnujúci všetky stránky ľudskej pracovnej činnosti. Ani jedna stránka nie je z neho vyňatá a všetky sa uplatňujú podľa povahy, ktorá je im vlastná. Svojím myslením zmocňuje sa človek nevyhnutnosti ideálne, poznáva ju. No samo poznanie nezabezpečuje ešte slobodu. Tým, že sa nám podarí zachytiť nevyhnutnosť subjektívne, v pojmoch, vôbec si túto nevyhnutnosť nepodrobíme a i naďalej jej ponechávame príležitosť pôsobiť dokonca v smere krajne pre nás škodlivom. Poznanie, vytrhnuté z celkového procesu práce, izolované od ostatných jeho zložiek, je absolútne neschopné čeliť vonkajším silám, je neschopné tieto sily kontrolovať a usmerňovať.

V počiatočných štádiách spoločenského vývinu pokúšali sa ľudia pôsobiť na prírodu čarovaním, zaklínaním, rôznymi magickými formulkami. Príroda zostala voči týmto pokusom hluchá. Príroda však zostane hluchá aj vtedy, keď nahradíme fantastické formulky starovekých mágov pravdivými poznatkami súčasnej vedy, no nepôjdeme za tieto poznatky ďalej. Aj najpravdivejší poznatok, ak ho vyabstrahujeme z jeho organickej súvislosti s ostatnými zložkami práce, prejaví úplnú bezmocnosť a neprivedie ani najmenšiu zmenu v hmotnom prírodnom prostredí.

„Vedenie je moc“ napísal kedysi Francis Bacon. Treba však dodať, že k tomu, aby sa takouto mocou stalo, musí zostúpiť z vysokého teoretického neba a spojiť sa s praktickou, predmetnou činnosťou, musí byť touto činnosťou pohltенý. Sloboda sa neobmedzuje len na poznanie nevyhnutnosti. Sloboda je taký proces, v ktorom človek na základe poznanej nevyhnutnosti do objektívneho sveta prakticky zasahuje, mení ho, prispôsobuje ho svojim potrebám. Až predmetnou zmenou stáva sa proces slobody úplným a dovŕšeným.

Sloboda sa realizuje v dialektickom procese práce. V tomto procese sa stretávajú, prelínajú, navzájom podmieňujú a prechádzajú jedna v druhú činnosť praktická a činnosť teoretická. Oboma uvedenými činnosťami pretvára človek nevyhnutnosť existujúcu „osebe“ a „pre seba“ v nevyhnutnosť „pre nás“. Pravda, nevyhnutnosť nemožno ovládnuť naraz. Na to je potrebné, aby sa cyklus teoretickej a praktickej činnosti znovu a znovu reprodukoval, stále na vyššom stupni. V tomto vzostupnom cyklickom procese dochádza k prehlbovaniu a rozširovaniu tak poznania, ako aj praktického vy-

⁸ G. V. Plechanov, *Osnovnyje voprosy marksizma*, Izbrannyje filosofskije proizvedenija III, Moskva 1957, 136—137.

užívania objektívnej nevyhnutnosti. Pritom platí, že je to práve praktická, predmetná činnosť, ktorá naznačuje ďalší smer teoretických výskumov a ktorá podnecuje človeka k tomu, aby vždy znovu premýšľal a objavoval.

Vo vzťahu k teórii vystupuje teda prax ako prvotná, určujúca. No existuje i spätné pôsobenie. Každý nový poznatok, ku ktorému teória dospeje, každý nový zákon, ktorý veda odhalí, popoháňa dopredu praktickú činnosť, nedá jej ustrnúť na jednom mieste. Tak vzájomnou podporou teórie a praxe sa uskutočňuje to, čomu vravíme pokrok, čo nazývame spoločensko-historickým procesom slobody.

Bolo by však nesprávne sa nazdávať, že tento vzostupný cyklický proces poznávania a praktického využívania objektívnej nevyhnutnosti možno redukovať na rovnomerný, lineárny pohyb. Nič takého. Ide o pohyb, plný neočakávaných zvrátov a ozajstných revolúcií.

Časove neskorší cyklus práce je o to ľahší, že nemusí začínať všetko odznova, z ničoho, že môže vychádzať z dosiahnutej úrovne vied a techniky. Ten diel poznanej a ovládnutej nevyhnutnosti, o ktorý museli predchádzajúce generácie tuho bojovať, padá k jeho nohám bez toho, aby bolo treba pohnúť pritom čo i len prstom. No každý nový cyklus práce stojí zároveň pred úlohou rozšíriť a zväčšiť onen získaný diel a tu naráža na rovnaké ťažkosti a prekážky. Ba čo viac, úlohy sa ešte stupňujú. Čím rozmernejší je totiž kruh vyznačujúci už ovládnutú nevyhnutnosť, tým väčšiu, mnohostrannejšiu a rôznorodejšiu prácu treba vykonať, aby sa tento kruh ďalej rozšíril. Nevyhnutnosť je nevyčerpatelná, a sloboda, o ktorú sa človek usiluje, môže byť vždy len relatívna, aj keď mnohonásobne prevýši svoju dnešnú úroveň.

V závere tejto kapitoly, ktorá je súčasne i záverom našej štúdie, pokladáme za potrebné opustiť rovinu čisto teoretických úvah o vzťahu slobody a nevyhnutnosti a aspoň stručne naznačiť, ako sa tento vzťah v dejinách konkrétne utváral. Všimneme si pritom dvoch vecí, ktoré navzájom tesne súvisia: jednak otázky rozvoja slobody so zreteľom na prírodnú nevyhnutnosť a jednak otázky rozvoja slobody so zreteľom na spoločenskú nevyhnutnosť. Nemôže byť totiž pochyb o tom, že len tá spoločnosť, ktorej sa podarí ovládnuť obe tieto sféry, stáva sa všestranne a skutočne slobodnou.

Pokiaľ ide o prvotnopospolnú spoločnosť, možno povedať toto: vzťahy medzi ľuďmi sú veľmi jednoduché a priehľadné. Kontrolovať tieto vzťahy nie je ťažké. Rozhodne nemožno tvrdiť, že by sa ľuďom, žijúcim v tejto spoločnosti, vymykal pracovný proces z rúk, že by sa obracal proti nim ako cudzia, nepriateľská sila a zotročoval ich. Príčinou zotročenia prvobytných ľudí bola ich nemohúcnosť vyporiadať sa s prírodnou nevyhnutnosťou, a nie so zákonmi spoločenskej výroby, s rozdeľovaním práce a vý-
robov.

V ďalšej vývinovej fáze slobody, v podmienkach triednej spoločnosti, sa obraz podstatne mení. Ľudia sa vymaňujú spod nadvlády prírodnej nevyhnutnosti, krotia ničivé prírodné sily, čoraz úspešnejšie sa boria so živlami, no na druhej strane začínajú byť stále tvrdšie a neznesiteľnejšie gniavení slepo pôsobiacimi spoločenskými zákonmi. Tento „presun“ vyvrcholuje za kapitalizmu. Kapitalizmus vytvára mohutné prostriedky na ovládnutie prírody človekom, no nie je schopný poradiť si s chaosom vnútri spoločnosti, nie je schopný kontrolovať a riadiť spoločenský proces výroby.

Skutočnými vládcami nad prírodou i spoločnosťou sa stávajú ľudia až po víťaznej socialistickej revolúcii, keď sa k moci dostáva robotnícka trieda vedená svojou politickou stranou. Až socialistickou revolúciou — podľa Engelsových slov — vstupuje ľudstvo z „ríše nevyhnutnosti“ do „ríše slobody“.