

MARXIZMUS A ĽUDSKÉ INDIVIDUUM¹

Diskusia o najnovšej Schaffovej knihe v Poľsku bola natoľko rozvetvená a živá, že sa nám na prvý pohľad môže zdať ako by k nej už nebolo takmer čo dodať. Lenže príznačnou črtou tejto diskusie bola nielen jej šírka a otvorenosť, ale aj značná protirečivosť vyslovených stanovísk: na jednotlivosti i na základné chápanie niektorých fundamentálnych problémov, ktoré autor rieši. To nám umožňuje pridať sa k diskusii, podoprieť a rozviesť niektoré stanoviská, doplniť ich o ďalšie zorné uhly.

Schaffova práca vzbudila teda už pri svojom prvom vydaní v Poľsku — ako to dokumentuje v doslove knihy aj Andrej Kopčok — ozvenu ako máloktoré marxistické filozofické dielo za posledné roky. Boli hlasy za, a boli hlasy proti. Všetky sa však napokon museli zhodnúť na tom, že autor nastoľuje závažnú spoločenskovednú problematiku, ktorá je pre ďalšie osudy súčasného socializmu i jeho vedeckej teórie eminentne dôležitá.

No a pokiaľ ide o „tábory“, ktoré sa v poľskej diskusii o Schaffovej knihe objavili, možno sa k nim vysloviť hneď na začiatku: Na základe celkovej tendencie knihy, usilujúc sa pochopiť o čo v nej autorovi predovšetkým ide, priklonil by som sa oveľa viac k názorom, že Schaffova kniha je „zvlášť verným a presvedčivým pokusom neporušiť klasickú podobu marxistickej doktríny“, ako k názorom,

podľa ktorých „Schaffova práca vycvára marxizmus“.

Na prvý pohľad je až nepochopiteľné, ako sa mohlo takéto diametrálne odlišné hodnotenie tejto knihy vnútri marxistických kruhov vôbec objaviť. Ak však nevychádzame iba z abstraktného marxizmu, ale vezmeme do úvahy jeho konkrétny historický vývin — povedzme aspoň za posledné desaťročia — je nám aj takéto prudko protirečivé hodnotenie podobného diela lepšie pochopiteľné.

Nebudeme nášmu čitateľovi, ktorý má — vďaka iniciatíve prekladateľov — Andreja Kopčoka a Róberta Rošku a tentoraz i vďaka pohotovosti Vydavateľstva politickej literatúry v Bratislave — slovenský text Schaffovej práce už viac ako pol roka v rukách, opakovať obsah a zameranie knihy. Všimnime si (z nášho hľadiska a na základe našich domácich poznatkov a skúseností) skôr niektoré námietky, ktoré sa proti knihe vyslovili v poľskej diskusii. Ako podľa nás obstoja?

Jednou z najzávažnejších námietok bolo, že Schaff vo svojej práci podáva a zobrazuje jednotlivca, individuum príliš individualisticky, bez ohľadu na konkrétne prostredie, v ktorom žije, v konečných dôsledkoch teda odtrhnuto od reálnej spoločnosti.

Nazdávam sa, že táto výčitka neobstoja. V samotnom texte práce niet na ňu dôkazov.

Schaff, pravda, keďže sa tentoraz zamerával na individuum, neanalyzuje a nepopisuje spoločenské skupiny, kolektívy, triedy, masy. Avšak z toho nevyplýva, že

¹ Ku knihe Adama Schaffa *Marxizmus a ľudské individuum*. Preložili Andrej Kopčok a Róbert Roško. Doslov napísal Andrej Kopčok. Vydalo Vydavateľstvo politickej literatúry, Bratislava 1966.

by na ich existenciu zabúdala. Jednoducho sa na ne v tejto práci nezameriava. Skúma jednotlivca. Ich reálnu existenciu však neignoruje. Predpokladá ju.

Na druhej strane je v práci nepreberné množstvo priamych dôkazov, podľa ktorých autor chápe, ba ustavične zdôrazňuje, že „individuum je spoločenským individuum“ (str. 59, 67–68, 70, 94–95 i mnohé ďalšie). Predmetom i východiskom Schaffovej práce je jednotlivec, avšak jednotlivec konkrétny, reálny, aj keď, pravda, (veď akože v takejto práci ináč?) iba teoreticky vykreslený a chápaný. Nejde tu teda o abstraktné, iba v mysli vydedukované, ale o reálne *spoločenské* individuum, ktorého východiskom je jednotlivé ľudské individuum, pričom „toto individuum sa chápe od začiatku v spojení s ostatnými individuami, čiže spoločnosť“ (94–95).

Aj osobnosť človeka „je spoločenskej povahy, nie je daná, ale sa utvára, je procesom, nie je výtvorom nejakých nadľudských síl, ale je vlastným výtvorom spoločenského človeka, produktom ľudskej autokreácie“. Pričom marxizmus podľa Schaffa „hoci odmieta metafyzické chápanie osobnosti v personalizme, uznáva teórii osobnosti ako individuality“, jej jedinečnosť a autentickosť. Aj keď teda „individuum nie je monádou, ale naopak je k spoločnosti prikuté tisícami rozličných vzťahov a je jej produktom“ (podč. J. U.), ako neopakovateľný celok je určitým svetom osebe, ktorý sa stráca spolu s jednotlivcom. Preto marxizmus, ktorý odmieta metafyziku existencializmu, nepopiera zrejmy fakt, o ktorom existencializmus hovorí“.

Problém ontologického statusu jednotlivca je podľa Schaffa v rámci marxistickej koncepcie tiež „jasne riešený“. Schaff nielenže zachováva, ale i podčiarkuje tento status. Vychádza z neho ako zo základnej ontologickej danosti človeka:

² Podrobnejšie o tom pozri str. 109–111, z ktorých sú aj citované úryvky.

„... ľudské individuum je súčasťou prírody a spoločnosti a to určuje jeho ontologický status“ (podč. J. U.). Slovom, „je to myslíaca súčasť prírody, ktorá vedome pretvára svet a ako taká je súčasťou spoločnosti. Ako prírodospoločenský celok nepotrebuje na svoje vysvetlenie nijaké iné faktory, ako je objektívna skutočnosť“.

Podľa všetkého ide tu teda o dostatočne jasné, i dostatočne diferencovane vyjadrené marxistické stanovisko o vzťahu jednotlivca a spoločnosti.² Na jeho základe môže Schaff znova obhajovať a adekvátne vysvetľovať aj známu Marxovu tézu, podľa ktorej ľudská podstata nie je nijaké abstraktum pripísané konkrétnemu jednotlivcovi, ale v skutočnosti je súhrnom spoločenských vzťahov. Pochopenie a interpretácia najmä druhej časti tejto tézy stalo sa — ako vieme — v posledných rokoch predmetom častej kritiky i v našich vlastných radoch. Niektoré kritiky dospievajú až k záveru, že spolu s mechanistickou interpretáciou neraz odvrhávajú aj samotnú túto východiskovú teóriu. Marxizmus a marxistické chápanie individua je však na nej založené. Nemožno ju preto zavrhnúť a zároveň sa vyhlasať za stúpenca Marxovej teórie v tejto dôležitej oblasti jeho filozofie.

Problém je však v tom, ako túto teóriu dialekticky pochopiť a aplikovať. Schaff sa práve o to všestranne, a podľa môjho názoru aj veľmi úspešne, vo svojej práci snaží. Usiluje sa problematiku vidieť naširoko a komplexne. Z viacerých strán dokazuje, že „chápanie ľudského individua ako súčasti prírody, ako predmetu, chápanie jednotlivca ako súčasti spoločnosti v tom zmysle, že jeho stanoviská, názory a hodnotenia vysvetľujú sa ako funkcia spoločenských vzťahov, napokon chápanie ľudského individua ako produktu autokreácie, ako výsledku praktickej činnosti ľudí, ktorí tvoria dejiny — to sú hlavné základy marxovskej koncepcie ľudského individua“.

Nie je to podľa autora síce obraz, ktorý

by vyčerpával *všetky* prvky tejto koncepcie, čo nie je ani potrebné, ani možné. Nie je to ani úplná definícia marxistického chápania. O to ani Schaffovi celkom nešlo. Išlo mu najmä o to, aby osvetlil a riešil problém ontologického statusu individua spôsobom, ktorým sa marxistická koncepcia „radikálne líši od konkurenčných antropológií personalizmu a existencializmu“ (83). I keď existencializmus a personalizmus akokoľvek podnetne túto problematiku nastolujú, nemôžu ju v rámci svojho ontologického východiska a celkového filozofického systému na reálnom vedeckom základe riešiť, či už bez subjektivismu alebo náboženského idealizmu.³

Pozoruhodné sú v prvej kapitole Schaffovej práce aj historické a sémantické pokusy o osvetlenie niektorých dôležitých pojmov, pochádzajúcich z terminológie Marxových raných prác, z feuerbachovskej a mladohegelianskej filozofie. Zaoberá sa takto napríklad pojмами: „podstata človeka“, „druhovú podstatu“, „ľudská povaha“, „skutočný človek a pravý človek“,

³ Schaff vo svojej knihe viac rás pripomína, že pôvodne chcel napísať porovnávaciu štúdiu na tému „Marxizmus, personalizmus a existencializmus a koncepcia jednotlivca“. Pri prípravách na túto prácu však zistil, že mu pre ňu chýba ucelenejšie spracované marxistické stanovisko. Musel sa teda pokúsiť najprv o jeho výklad. Prácu na vyššie uvedenú tému môžeme teda od neho ešte čakať. No už aj v tejto práci sa na viacerých miestach vyslovuje o personalistickom a existencialistickom chápaní človeka. Väčšinou ho odmieta a vyvracia. Pokiaľ ide o existencializmus, zotrúva zhruba na stanovisku, ktoré už vyslovil vo Filozofii človeka. Vo vzťahu k súčasnému Sartrovi napríklad aj teraz hovorí o osudoch „nevydareného manželstva existencializmu a historického materializmu v poslednej Sartrovej etape“ (114). Škoda len, že tento svoj názor bližšie nerozvádza ani nezodôvodňuje.

⁴ Už v úvode napríklad poukazuje na to, ako je „dnes všeobecne známe, že psychológia je Achillovou pätou marxistického bádania spoločenských problémov“ (48).

„celostný človek“, i niektorými ďalšími.

Aj tu autor náležite dokumentuje *svoje spoločenské chápanie individua*: „Podstata človeka“, to znamená súbor črt, ktoré charakterizujú triedu predmetov označovaných menom „človek“, súvisí podľa Marxa spočiatku s druhom, ktorého exemplárom je každá „druhovú bytosť“, a potom už zrejme so spoločnosťou. Spoločnosť vstrebáva do seba črty biologického druhu, ale umožňuje úplnejšie pochopiť „podstatu človeka“, lebo k biologickým črtám dodáva špecificky spoločenské črty“ — píše Schaff na str. 95. Vyvracia pritom mienku, podľa ktorej vraj Marx „povahu človeka“ chápal historicky „ako súbor črt, ktoré sa menia a závisia od konkrétnych podmienok, pričom „podstatu človeka“ chápal ako súbor rôznych a všeobecných črt, ktoré sa nemenia počas celého vývinu druhu *homo sapiens*“.

Schaff sa tu dovoľáva Fromma. Tu i na iných miestach zdôrazňuje bezpodmienečnú *nevyhnutnosť skúmania individuálnej a spoločenskej psychológie ľudí*, v záujme dotvárania marxistického chápania človeka, i všestrannejšieho pochopenia tvorby ľudských dejín.⁴

Pri čítaní tejto časti práce, ktorá je filozoficky osobitne zaujímavá, vidno, ako tu Schaffovi aj pri výsostne antropológickej problematike napomáhali jeho predchádzajúce sémantické štúdie. Umožnili mu, že na jednej strane mohol primerane oceniť rané Marxove práce pri teórii individua a spoločnosti, na druhej strane berie mnohé Marxove pojmy a výroky z tejto (i neskoršej) doby s patričnou vedeckou rezervou, nie doslovne a dogmaticky. Vyslovuje sa za *primerané* (neprehnané) ocenenie Marxových rukopisov, pričom v nich vidí najmä veľkú, dodnes nevyčerpanú, *inšpiratívnu* hodnotu. Avšak zároveň tam aj upozorňuje, že mladý Marx je často veľmi nejednoznačný a nejasný, „jeho vtedajšie práce sú ťažko čitateľné, ak vôbec sú čitateľné“. Ba nerozpakuje sa napísať ani to, že Marx „používal vo svojej mladosti nemožno nabubrený, táravý štýl“ (52).

Inde, pri rozборе niektorých pojmov, poukazuje na to, že Marx v tomto období svoju terminológiu „nepoužíva ani dôsledne, ani presne“, „nevyznačoval sa sémantickou precíznosťou a prázdnosťou výrazov, ktoré používal“ (94, 96).

Schaff to, myslím, oprávnene pripomína tým autorom, ktorí berú niektoré Marxove výroky a pojmy z tejto doby tak školácky a doslova, že sa im stráca ich inšpiratívna úloha. Namiesto nej z litery týchto raných textov vytvárajú a dedukujú ďalekosiahle, notabene súčasné, filozofické koncepcie.

Niemenej povšimnutiahodné sú Schaffove jednoznačné tvrdenia, že každá „filozofická antropológia je očividne ideologickej povahy“. Autor tu — okrem iného, priamo či nepriamo — odpovedá aj tým filozofom, ktorí sa nazdávajú, že súčasný „útek“ od historického materializmu k filozofickej antropológii (alebo niekedy už jednoduchá zámena týchto názvov) poskytuje záchranu pred ideológiou, ktorá v minulosti filozofiu už neraz kompromitovala. Ideologický ráz filozofickej antropológie (v marxizme založenej na historickom materializme) síce ani podľa Schaffa neznamená, že „z antropológických téz vyplývajú *bezprostredne* praktické, najmä politické závery, ale sprostredkujúci vzťah je v danom prípade nepochybny“. „Práve preto je filozofická antropológia v palbe ideologického boja a je bojiskom rozličných smerov a prúdov“. Má veľký vplyv „na formovanie spoločenského ideálu ľudí a v konečnom dôsledku na ich správanie a spôsob spoločenskej činnosti“ (114).

Druhá kapitola Schaffovej práce, nazvaná *Jednotlivec a jeho výtvory*, je venovaná problémom odcudzenia — alienácie. Hlavnou námietkou z radov viacerých oponentov v poľskej diskusii bolo, že Schaff si celkom neprípustne rozšíril rozsah pojmu odcudzenia, a tým ho fakticky nahradil inými pojmami, ktoré už vlastne nepatria do klasického pojmu odcudzenia. Z takéhoto nejednotného a protirečivého chápania pojmu odcudzenia potom vyplývajú aj

nedorozumenia, vyskytujúce sa pri diskusiách o odcudzení v socialistickej spoločnosti.

Som presvedčený, že ani táto námietka voči Schaffovmu postupu zväčša neobstojí, aj keď na nej „niečo je“. Prikláňam sa k názoru, že Schaffovo chápanie alienácie je „v súlade s *metódou* marxizmu“, ako už v poľskej diskusii konštatoval Jan Jarosławski, i niektorí ďalší diskutéri. Pod pojem odcudzenia zahŕňa Schaff — správne — *každý* výtvor človeka, *ktorý má tendenciu alebo je schopný postaviť sa napokon proti človeku*. Pravda je teda, že Schaff v tomto duchu rozširuje iba príruke, redukcionistické chápanie alienácie, príznačné pre zjednodušenú marxistickú teóriu v nedávnej minulosti. Slovom, to chápanie, ktoré *všetky* príčiny alienácie redukovalo iba na ekonomickú príčinu, spočívajúcu v súkromnom vlastníctve výrobných prostriedkov.

Neobstojí ani výčitka, že Schaff chápe odcudzenie opäť individualisticky, opisujúc, ako sa spoločenské výtvory človeka vymykajú spod kontroly jednotlivca a nie spod kontroly spoločnosti ako celku alebo jednotlivých tried. Takéto prehliadania rozdielov, majúce potom za následok aj prehliadanie podstatných rozdielov medzi kapitalistickou a socialisticou spoločnosťou síce súčasnej marxistickej teórii hrozí, nemožno ho však v tomto prípade pripisovať Schaffovi, ktorý sa usiluje o interpretáciu problematiky v Marxovom duchu. Neignoruje rozdiely v alienácii vyplývajúce z ekonomických a triednych protikladov, neraz už podčiarkol ich fundamentálnosť, ale zároveň ani neredukuje na ne všetky formy a možnosti odcudzenia. Hlavná forma odcudzenia v kapitalizme súvisí, pravda, so súkromným vlastníctvom. Okrem nej jestvuje však ešte aj celý rad ďalších možností a foriem alienácie, vyplývajúcich zo života ľudí v novodobej spoločnosti a zrejme vôbec zo spoločenského života. Jestvujú aj tak povediac *ideové* formy odcudzenia, na ktoré skvele poukázal už Feuerbach, napríklad v téze, že človek si

stvoril boha, ktorý sa potom v jeho živote postupne premiňal na samostatnú a nad ním stojacu hrozivú silu.

K výtvorom človeka, ktoré sa môžu postaviť nad človeka a proti nemu, nepatrí teda iba to, čo poznáme pod pojmami „tovarový fetišizmus“, „fetišizmus vecí“, ale k výtvorom človeka (ľudí), ktoré sa môžu postaviť nad človeka a proti nemu, môže patriť aj štátna mašinéria, rozličné inštitúcie, ktoré si ľudia (pôvodne vždy obyčajne na podporu svojich záujmov) vytvárajú a v ktorých sa združujú. A k týmto výtvorom, majúcim samostatnú a tvrdú moc nad človekom, môžu napokon patriť aj rozličné ideologické mýty, ktoré si človek vytvoril a ktoré ho zotročujú.

Už z toho, čo sme doteraz povedali, vyplýva zdôvodnenosť Schaffovho širšieho chápania odcudzenia. „K odcudzeniu výtvorov človeka, medzi ktoré treba zahrnúť nielen hmotné statky, ale aj duchovné statky a medziľudské vzťahy, dochádza v ideologickej, spoločensko-politickej, ako aj ekonomickej oblasti“ — píše autor na str. 127. Schaff potom bližšie skúma tieto jednotlivé oblasti. Od náboženskej a ideologickej alienácie prechádza k variáciám spoločensko-politickej alienácie a od nej k „základu základov“, k ekonomickej alienácii. V otázke odcudzenia štátu sústreďujú sa mu „ako v šošovke všetky otázky spoločensko-politického odcudzenia“ (132). Dokumentuje, kde všade zakladatelia vedeckého socializmu hovorili o odumieraní štátu. Ako charakteristickú črtu zisťuje, že sa „stanovisko klasikov marxizmu v tomto ohľade nemenilo takmer počas celej evolúcie ich názorov“, od Svätej rodiny cez Biedu filozofie, Manifest komunistickej strany, Anti-Dühringa, Kritiku Gothajského programu i Kritiku Erfurtského programu, cez Pôvod rodiny, súkromného vlastníctva a štátu až k Leninovej práci Štát a revolúcia. „Keď Stalin neskôr túto tézu pozmenil, znamenalo to najčistejší revizionizmus, ktorý podkopával jeden z pilierov revolučného obsahu marxizmu“ (133).⁵

V ďalšom texte sa poukazuje ako fetišizmus a alienácia úzko spolu súvisia, ale nie sú totožné. Fetišizmus je podľa Schaffa *dôsledok* alienácie. Schaff tu i inde postuluje filozoficky. Filozoficky nastoľuje otázky, aj odpovedá na ne. Teoreticky odhaľuje nebezpečenstvá súčasného vývoja nielen v kapitalizme, ale aj v našej vlastnej spoločnosti — v záujme jej ďalšieho rozvoja.⁶

Okrem už spomenutých možností poukazuje autor aj na ďalšie možnosti alienácie. Napríklad na alienáciu vyplývajúcu z práce, najmä zo súčasného charakteru pracovného procesu; alienáciu vyplývajúcu zo súčasnej inštitúcie rodiny, alienáciu národa a národných citov, ktorá môže z prílišnej „lásky“ k vlastnému kmeňu, národu, vlasti, viesť k nenávisti k príslušníkom iných kmeňov a národov, k nacionalizmu alebo až šovinizmu a rasizmu, ako čomusi zásadne nehumánnemu a nepriateľskému človeku, jeho všeobecnej ľudskej podstate.⁷

⁵ Ani tu pritom neobstojí námietka, že Schaff v častiach o odcudzení štátu hovorí o štáte ako takom, všeobecne a odsúva tým do pozadia podstatné rozdiely medzi buržoáznym a socialistickým štátom. Tieto rozdiely naopak predpokladá, považuje ich za evidentné a dávno osvetlené. Zameriava sa však na tie otázky alienácie, ktoré do istej miery plodí každá štátna moc. A pokiaľ ide o socialistický štát, poukazuje celkom oprávnenne predovšetkým na tie, ktoré plodí zdeformované chápanie funkcie socialistického štátu s nerozvinutou alebo potlačenou demokraciou.

⁶ Tým viac sú preto „nepochopiteľné“ niektoré ozveny na jeho prácu, ktoré odzneli predovšetkým z politických kruhov. Ide predsa o odhaľovanie nebezpečenstiev socializmu v záujme ich eliminácie.

⁷ Jednotlivé javy alienácie môžu vzniknúť dokonca aj zo súčasného spôsobu a možností vedeckobádateľskej práce, z rastúcej úzkej špecializácie vedcov a vedeckej práce, z nevedomovania si spoločenských súvislostí a dôsledkov vlastných vynálezov, z toho, že sa skvelé vynálezy ľudského génia môžu napokon obrátiť proti svojmu tvorovi, proti človeku a ľudstvu. Rastúca špecializácia vedie okrem toho k dezintegrácii osobnosti a celstvejšieho po-

V dôsledku toho všetkého je len logické, že „s alienáciou sa teda stretávame aj v socialistickej spoločnosti. I s takou, ktorá je bežnou, ešte neprekonanou relikviou minulosti, ako aj s takou, ktorá organickejšie, trvalejšie súvisí s podmienkami nového zriadenia. Problém rozhodne existuje a musí sa stať predmetom úvah a reálnej pozornosti“ (150). Hlavnou črtou slobody človeka v tejto koncepcii je vnútorná možnosť voliť alternatívy, rozhodovať sa pre rozličné možnosti. Autor sa pritom nechce púšťať do riešenia metafyzickej otázky, čo je sloboda, vedome obchádzajúc túto otázku, ide mu nateraz viac o to, ako dosahovať slobodnú voľbu, ako pre ňu rozširovať priestor. Zásadne pritom polemizuje s heslom Gabriela Marcela „Človek proti dejinám“.

Pútavé sú tu myšlienky, v ktorých autor v súvislosti s rozborom vyostrených konfliktných situácií poukazuje na prípady „odsúdenia človeka k slobode“ v situáciách, v ktorých sa človek musí rozhodnúť, musí voliť, hoci by sa najradšej (keby mohol) nerozhodoval. V súvisi s otázkami slobody nastoľuje Schaff aj neprijemnú otázku cenzúry v socialistickej spoločnosti. Vidno, že chce vychádzať z jestvujúcich pomerov, no niektoré názory v tejto časti (napr. na str. 172) sú podivuhodné. Myslí si, že sú až príliš diplomatické i opatrnícke. Na cenzúru v socializme sa tu vyslovuje zhruba nasledovná požiadavka: „Nezasahovať nikdy viac, ako je potrebné!“ To však v tejto podobe dozaista uzná

znania, zatiaľ čo postulát plne rozvinutej ľudskej osobnosti predpokladá práve opačný postup: univerzalitu a integritu. Nie náhodou sa už v antike a potom najmä v renesancii zjavovali požiadavky (a ideály) všestrannosti človeka. Je to dnes už vývojom prekonaný, nenávratne stratený a neuskutočniteľný ideál, alebo sa možno k nemu v novej podobe vrátiť? — pýta sa Schaff v poslednej kapitole svojej práce. Zaujima ho otázka, ako možno zabezpečiť sice dokonalú profesionálnu úroveň práce, ale prekonať mrzaciai profesionálny kretenizmus.

každý len trocha inteligentnejší (a nielen socialistický) cenzor. Lenže *koľko* a čo je tu *potrebné*? V tom sa názory obyčajne diametrálne rozchádzajú! Preto sa objavujú vážne pochybnosti nielen o zásahoch, ale i o užitočnosti a potrebe tejto inštitúcie *pre* socializmus a v socializme: v tej podobe a celkovom zameraní činnosti, ako ju doteraz poznáme.

V celej svojej práci, najmä však v druhej a tretej kapitole, podčiarkuje Schaff filozofickú líniu: od teocentrizmu k antropocentrizmu. Výborne mohol pritom nadväzovať nielen na Marxa, na jeho výroky: pre človeka „je koreňom vecí“ sám človek, „najdôležitejšou bytosťou pre človeka je človek“ a pod., ale i na Marxovho významného predchodcu Feuerbacha, na jeho antropocentrizmus. Antropocentrizmus pritom — ako sa tu opäť potvrdilo — nemusí znamenať, že človek je stredom vesmíru okolo ktorého a *pre* ktorého sa všetko krúti, nemusí viesť k subjektivistickej filozofii, podľa ktorej celý svet je len *pre* neho v tom zmysle, že bez neho by nejestvoval. Nesporné však zostáva, že bez človeka svet iba *je, existuje*. Existoval pred ním a bude existovať prípadne i po ňom. Avšak *zmysel*, význam (hodnotenie) mu môže dať iba človek. Antropocentrizmus teda znamená, že človek je (z hľadiska človeka, ľudstva) ústredným, centrálnym prvkom a činiteľom vo svete. Bez neho by svet mohol iba byť, nemal by však zmysel. Pretože „zmysel“ je vyslovene ľudský rozmer, ľudská kategória, ľudský pojem a hodnotenie sveta.

Teoreticky celkove slabšia je v Schaffovej práci kapitola o marxistickom humanizme. Autor jej zrejme nateraz nevenoval toľkú pozornosť ako niektorým iným otázkam. Obsahuje preto známe veci, hoci ani tie nezaškodí občas pripomínať. Sústreďuje sa najmä na pojem „reálny humanizmus“, pochádzajúci od Marxa a aj tu zdôrazňuje, že „každý humanizmus je ideológiou“ (182). Pokúša sa tiež o akúsi všeobecnú definíciu humanizmu, podľa ktorej „pod humanizmom rozumieme najmä taký sy-

stém reflexie človeka, ktorý tým, že človeka pokladá za najvyššie dobro, usiluje sa v praxi zabezpečiť najlepšie podmienky pre ľudské šťastie“ (182). Opakuje, že „základom základov Marxovho socializmu je idea autoemancipácie proletariátu“, pričom „východiskom marxistického socializmu je človek, človek je aj jeho cieľom“ (186—187).

Oveľa podnetnejšia, akútnejšia — ale aj spornejšia — je potom problematika, ktorú Schaff opisuje v poslednej kapitole svojej práce, nazvanej *Komunizmus a ľudské individuum* a napokon aj v osobitne sformulovanom *Závere* svojho diela.

Najstručnejšia definícia komunizmu podľa Schaffa znie: „*Komunizmus = humanizmus v praxi*“ (197). U nás sa pritom v posledných rokoch veľa diskutuje, či bolo správne postulovať akéhosi „nového“, „socialistického“ a „komunistického“ človeka. S poukazom na jestvujúcu — dobre známu — skutočnosť v morálnom profile súčasných ľudí, žijúcich v socialistických krajinách, sa táto teória väčšinou odmieta. Kritizuje sa ako utopický postulát, neberúci ohľad na tvrdú skutočnosť, v ktorej tu súčasný človek ešte žije. Argumentuje sa aj tým, že takáto požiadavka ignoruje dejinnú kontinuitu a že je vôbec ilúziou vytvoriť akéhosi „nového“ človeka. Je prekvapujúce, že Schaff aj po týchto pochýbnostiach a závažných námietkach — hoci ináč príkro odmieta a kritizuje rozličné utopické vizionárstvo v marxizme, nevynechávajúc z tejto kritiky ani viaceré Marxove predpovede — píše: „Nemožno upustiť od postulátu *sformovania nového komunistického človeka*, aby sme zároveň neupustili od komunizmu... Požiadavka formovania novej tvárnosti komunistického človeka zostáva teda neporušiteľná, zatiaľ čo možno a treba korigovať predstavy o tom, ako túto požiadavku uskutočniť“ (209).

Pri čítaní týchto a podobných vyhlásení sa človek znova a znova diví tomu, ako mohli nad Schaffovou knihou vznikáť v niektorých politických kruhoch toľké roz-

paky. Veď práve z ideologického hľadiska sa až úzkostlivo usiluje zotrvať na marxistickom stanovisku, aj keď je to stanovisko, pravda, v rozpore s niektorými minulými i súčasnými interpretáciami marxizmu. Schaff napríklad vyvracia názory o „novej triede“, o „červenej buržoázii“ za socializmu, aj keď sa usiluje otvorene vidieť problémy nových sociálnych a vládnych vrstiev tejto spoločnosti. Niektoré stanoviská formuluje až príliš ohladuplne, diplomaticky, miestami až konformne. Na str. 221 napríklad medziiným píše, že aj „v socialistických krajinách sa vytvára elita moci, ktorá, *pochopiteľne* (podč. J. U.) využíva privilegované spoločenské postavenie“. A v zápätí k tomu dodáva: „*Vec je úplne prirodzená a spoločensky odôvodnená* (podč. J. U.), a nevedno, prečo by sa mala zahaľovať hanblivým mlčaním“ (221). Schaff síce ďalej poukazuje na nebezpečenstvá, ktoré existencia tejto skutočnosti „skrýva v sebe“, nepochopiteľné však aj tak zostáva, prečo by mal byť tento jav v socializme až natoľko „prirodzený“, dokonca „nevyhnutný“, ako to autor konštatuje?

Viaceré kyslé otázky tu i inde autor iba nahryzne a — nedopovie. Nariekad problém elit a egalitérstva, diferencovaných odmiem a sociálnych priepastí (220—222). Posledná kapitola jeho práce je miestami rétorická, deklaratívna, napriek úprimnému boju proti fráze. Tam, kde hovorí, že terajšie socialistické krajiny neprešli dostatočnou školou inštitucionalizovaného buržoázneho demokratizmu a parlamentarizmu (225—226), nedostatočne diferencuje medzi krajinami. Československo napríklad takouto školou do značnej miery prešlo, a predsa sa na ňu v období stalinských metód vlády pri stanovovaní špecifickejšej cesty k socializmu „zabudlo“. Správne však autor požaduje sociologickú analýzu pomerov za tzv. kultu osobnosti, pretože to, čo sa o tomto období doteraz povedalo, je nedostatočné a povrchné.

Vzhľadom na určité dnešné podmienky, domáce i medzinárodné okolnosti budova-

nia socializmu dáva si Schaff otázku: „Môžu si socialistické krajiny v týchto podmienkach dovoliť taký široký rozvoj demokracie, ako by bolo žiadúce? Môžu v tejto situácii zabezpečiť plný rozmach osobných slobôd občana, ako by sa žiadalo?“ A odpovedá: „Nie, nemôžu“ (228).

Na pohľad sa zdá, že sa tu Schaff usiluje stáť na reálnej pôde, nesľubovať viac ako sa „dá“ nateraz u nás splniť. No aj tak je táto jeho odpoveď viac ako sporná. I vtedy, ak berieme do úvahy relatívnosť takých pojmov, ako sú „široký rozmach demokracie“, „plný rozmach slobody“ atď. Mimoriadne čudne pôsobí aj prvá časť nasledovnej formulácie: „Ak socialistická demokracia stojí *dokonca už dnes* (podč. J. U.) po mnohých stránkach vyššie než buržoázna, nijaký rozumný človek nebude tvrdiť, že dosiahla svoje plné a konečné rozvinutie, ani že zmietla všetky obmedzenia slobody“. Nevedno totiž prečo by mala socialistická demokracia stáť „dokonca už dnes“ iba „po mnohých stránkach“ vyššie ako buržoázna, a nie *zásadne* vyššie, tak, ako by sa na historicky vyšší a tobôž socialistický typ demokracie naozaj patrielo. A to nielen z hľadiska obsahu, ale aj foriem demokracie. Obmedzovanie „formálnych“ slobôd za socializmu teda nielenže nie je cnosť, ako správne konštatuje Schaff, ale otázne je, či je to za normálnych mierových okolností aj taká „nevyhnutnosť“, ktorá vyplýva z boja — ako dodáva ďalej.

Nevysvetlené tiež ostáva, prečo sa „správna kultúrna politika“ má okrem „potkýnaní sa na chvoste ustáleného vkusu máš“ vyhýbať rovnako aj avantgardizmu (245). Nehovoriac už o tom, že existuje „avantgardizmus“ a avantgardizmus. Tým skôr je to nejasné, že o niekoľko strán ďalej (247) už autor o novátorstve hovorí ináč, a správne.⁸

Práca sa opäť značne teoreticky zlepšuje tam, kde autor predpokladá určité, hoci aj len hypotetické a sporné vízie blíz-

kej budúcnosti (251—254). Niektoré časti *Záveru* sú však naozaj trochu patetické a vizionárske — ako autor podvedome tuší: Človek s veľkým Č dnes. „vystupujúc po schodoch k trónu biblického boha, zmocní sa jeho žezla“. Alebo: Nijaká doba pred nami „neprekypovala takými vidinami novej budúcnosti ako teraz, keď sa bytie ľudí vyrovná bytiu mýtických bohov“ (266).

To sú, pravda, viac-menej jednotlivosti a štylistické obraty. Vcelku aj napriek výhradám niet pochybností, že Schaff už roky významne zasahuje do súčasného marxistického filozofického myslenia. Podnetne ovplyvňuje nielen poľskú, ale aj našu terajšiu filozofiu. Kniha *Marxizmus a ľudské individuum* možno miestami aj protirečí niektorým autorovým názorom, vysloveným v predchádzajúcej práci *Filozofia človeka*; poväčšine je však hlbšia, teoretickejšia a analytickejšia. Určite je prínosom do našej súčasnej filozofickej literatúry. Prínosom nielen knižným, ale aj veľmi živým a aktuálnym.

Napokon by som sa rád zmienil ešte o jednej otázke, ktorej sa autor viac ráz dotýka a ktorá je aj u nás predmetom žiaľ nie vždy chvályhodných a užitočných sporov: Podľa niektorých scientisticky a neopozitivisticky orientovaných filozofov (aj v radoch marxistov) je celá filozofická antropológia viac-menej iba akousi vágnou a hmlistou špekuláciou, novou metafyzikou, zapodievajúcou sa pseudoprotblémami, ktoré nemajú s vedeckou filozofiou veľa spoločného, lebo sa nedajú skúmať exaktnými metódami ani vyjadrovať formalizovaným vedeckým jazykom. Niet pochybností, že aj takáto filozofia sa u nás objavuje a zaslúži si zásadnú kritiku. Ak sa však takýto globalizovaný, jednostranný, zvrchovane výlučný, nadradený a netolerantný postoj zaujme k celej filozofickej antropológii, k samému jej predmetu a špecifickej problematike, potom to môže byť len na škodu diferencovanosti a celistvosti filozofie, jej totálnemu pohľadu na skutočnosť, jej celistvému skúmaniu a zobrazovaniu sveta. Schaff, ktorý okrem

⁸ Neskúmal som, pravda, či tu niektoré nedorozumenia nezavinil neadekvátny preklad.

antropologických problémov dlhé roky študoval aj iné problémy filozofie a napísal o tom viaceru uznávaných prác, vystriha pred takýmto jednostranným nebezpečenstvom.

S oprávnenou rezervou, pravda, pristupuje k „beletrizujúcej filozofii“ a vyslovuje sa jednoznačne za vedeckú filozofiu, t. j. za filozofiu, ktorá neodporuje vedeckým poznatkom, ale vychádza z nich. Zároveň však, akoby na adresu tých, ktorí majú tendenciu podceňovať inú filozofickú oblasť, než je tá, v ktorej sami pracujú, a z tohto hľadiska podceňovať najmä filozofiu človeka, píše: „...rastie význam marxistického humanizmu a marxistickej filozofie človeka. Dnešný ideologický boj za obranu mieru a sociálny pokrok nemá silnejší a účinnejší prostriedok ako humanizmus a filozofiu človeka“ (268). A ďalej: „V táboře stúpcencov marxizmu môžu to nevidieť a proti humanistickej línii v interpretácii marxizmu môžu vystupovať buď ignoranti, ktorí nechápu podstatu marxizmu, alebo konzervatívci a dogmatici, ktorí takisto nechápu podstatu marxizmu...“ (269).

Bez toho, aby Schaff sám podceňoval a zaznával iné oblasti filozofie, dospieva k záveru: „Otázky, ktoré sa týkajú života a jeho zmyslu, i keď sú zväčša nejasné a mnohoznačné, patria po mnohých stránkach k najdôležitejším vo filozofických úvahách“ (254). Na mnohé iné otázky nám môžu dávať odpovede aj jednotlivé vedy, na vyššie uvedené otázky môže odpovedať jedine filozofia, pravda, na podklade vied, vychádzajúc z nich, a nie v rozpore s nimi.

Dozaista ide o to, aby aj filozofia človeka bola čo najvedeckejšia. Schaff však vari presvedčivo, na základe dlhoročného bádania, podotýka, že v tejto oblasti (na rozdiel od iných oblastí, ktoré skúmajú exaktné vedy) sú také špecifické problémy a javy, pri ktorých často nejde ani nemôže ísť iba o prosté zisťovanie *pravdivosti* či

neppravdivosti výpovedí, ale jednoducho o *oceňovanie, hodnotenie*.

Nejde teda o vynášanie, či bagatelizovanie jednej oblasti filozofickej problematiky proti druhej. To je obyčajne vždy zvrchovane ignorantský postup, poškodzujúci *celistvosť* filozofie. Čo sa týka špecifčnosti problematiky filozofickej antropológie, ide o to, aby sa jednoducho uznávalo, čo o nej na základe mnohých bádateľských skúseností ako o prostej pravde konštatuje Schaff: „V tejto oblasti postupuje filozof skôr ako staroveký mudrc, ktorý uvažuje o ľudskom živote, než ako prírodovedec — experimentátor. Jednoducho preto, že postup prírodovedca nie je tu veľmi prospešný: je to iná oblasť uvažovania, a aspoň pri terajšom stave poznania (hoci pochybujem, že akýkoľvek pokrok vedy niečo v tomto smere zmení) nemožno robiť výskum metódami exaktných či prírodných vied. Prírodzene, je to nepríjemné. Osobne by som tiež dal prednosť tomu, aby v tejto oblasti bolo možné povedať niečo istejšieho a určitejšieho. Žiaľbohu, nie je to možné. No tento nepríjemný fakt ani neodstraňuje problematiku, ani nezmenšuje jej význam. A ten, kto sa z urazenosti pre jej nepresný a neurčitý charakter obráti k nej v mene obrany vedeckosti chrbtom, utrpí porážku od protivníka, ktorý sa tejto problematiky ujme a neraz ju úplne zmystifikuje... Nie je to vedecká filozofia, avšak z toho nevyplýva, ako sa zdalo neopozitivistom, že je to filozofia nevedecká. Taký protiklad nemá v danom prípade jednoducho zmysel, lebo sme v oblasti filozofovania, ktoré podlieha iným kvalifikáciám. Z hľadiska logiky bolo by takisto mylné, keby sme zo zápornej odpovede na otázku, či je láska štvorcová, vyvodili záver, že nie je štvorcová“ (257).

Sú to dôležité, hoci známe metodologické poznatky aj pre mnohé naše súčasné a veľa rás školácke „spory“.

Ján Uher