

MARX UPROSTRED DVADSIATEHO STOROČIA

V povojnovej vedeckej i populárno-vedeckej literatúre môžeme nájsť veľmi veľa diel, pokúšajúcich sa — s rozličným cieľom a nerovnakým úspechom — o konfrontáciu otvorených problémov súčasnosti s teoretickým odkazom Karla Marxa. Príležitosť na to poskytlí v posledných dvoch rokoch aj zaokrúhlené marxovské výročia, sto rokov od vyjdenia I. diela *Kapitálu* a stopäťdesiat rokov od narodenia Marxa.

Kniha, o ktorej teraz chceme informovať,¹ nie je príležitostnou publikáciou už aj preto, že je to súbor tematicky sice tesne spojených a na seba nadväzujúcich, ale predsa len relatívne samostatných štúdií, ktoré pôvodne postupne vychádzali v rozpätí niekoľkých rokov. Každá zo štúdií stavia do centra pozornosti niektorý z diskutovaných problémov a v konfrontácii rôznych, často vzájomne sa vylučujúcich názorov s autentickým Marxom hľadá východisko zo sporov, naznačuje smer tvorivého marxistického riešenia. Osobitosť tejto práce však nie je iba v tom, že ide o *marxistickú* konfrontáciu autentického Marxa s rozličnými stanoviskami a názormi súčasných marxistov, ale predovšetkým v tom, že je to *filozofická* konfrontácia. Filozofická povaha tejto práce je daná aj tematikou jednotlivých štúdií, hlavne však je implicitne obsiahnutá v prístupe autora k jednotlivým problémom, v povahe jeho analýzy, v spôsobe kladenia otázok, v hľadaní a objavovaní ďalších ciest a možností tvorivého rozvíjania Marxovho teoretického dedičstva.

Aj keď tým narušíme sled štúdií v knihe, predsa len z hľadiska vyjasnenia základných východísk autora pri kritickej analýze súčasného marxizmu bude účelné

zastaviť sa najprv pri skúmaní podmienok, v akých sa súčasná marxistická filozofia nachádza, a všimnúť si, ako autor vidí príčiny a prejavy deformácií vo filozofickom myslení. Týmito otázkami sa zaoberá v štúdií o vzťahu filozofie a politiky za socializmu. „Chcem znova pripomenúť, píše autor, že na filozofiu sa neďívam ako na odvetvie vedy alebo umenia, ale že ju pokladám za špecifickú formu duchovnej aktivity, ktorej prostredníctvom človek nielen že odhaľuje svoju podstatu a svoje miesto vo svete, svoje schopnosti mení svet a obohacovať svoju vlastnú povahu, ale ktorej prostredníctvom zároveň stimuluje svoje činy zamerané na premenu sveta a tvorivým spôsobom sa na nej podieľa.“²

Pravda, v socialistických krajinách sa často, a niekedy veľmi vehementne upieralo filozofii právo byť špecifickou, relatívne samostatnou a nezávislou formou duchovnej aktivity. Naopak, zdôrazňovala sa jej podriadenosť a závislosť na politike, povinnosť byť slúžkou politiky. Autor zdôrazňuje, že nikde u Marxa nemožno nájsť takéto vymedzenie postavenia filozofie za socializmu. Kde sa teda vzalo? Je organicky späté s ostatnými deformáciami socializmu, resp. s celým systémom stalinizmu, presnejšie so stalinistickým chápaním prechodného obdobia od kapitalizmu ku komunizmu. Ak prechodné obdobie nie je ani kapitalizmus ani socializmus, ale čosi odlišné, potom vzniká možnosť tvrdiť, že buržoázu demokraciu už nepotrebuje, a socialistickú ešte mať nemôže, z čoho akoby „logicky“ vyplýva, že toto obdobie

¹ G. Petrovič, *Marx in the mid-twentieth century*, New York, Anchor Books, Doubleday Co, 1967, pp. 237.

² Tamže, 164.

nepotrebuje demokraciu vôbec, ba že práve nehumánnosť, nesloboda a násilie je tou najvhodnejšou alebo jedine možnou „dialektickou“ cestou ku konečnej opravdivej demokracii, slobode a humánnosti socialistickej spoločnosti.

Ak by sme chceli preveriť, čo hovorí Marx o dvoch fázach komunizmu, našli by sme uňho myšlienky, ktoré naskrze nepotvrdzujú spomenuté názory. Marx predovšetkým odmietal akékoľvek jednostranné kritériá pre odlišenie dvoch fáz (napr. iba ekonomické alebo iba triedne). On nepredpokladal, že by kapitalistická spoločnosť bola nahradená nejakou inou formou triednej, to znamená samo-odcudzenej spoločnosti. Podľa neho ide o prechod od kapitalizmu k humanizmu. Komunizmus je komunizmom do takej miery, do akej miery je zároveň humanizmom. V komunizme prestane byť politika výsadou profesionálnych politikov a stáva sa záležitosťou celej občianskej spoločnosti, ktorá na základe kritickej sebareflexie rieši svoje problémy. A takou kritickou sebareflexiou človeka a spoločnosti je práve filozofia. Autor z toho uzaviera, že filozofia teda bude usmerňovať celú aktivitu spoločnosti vrátane jej politickej aktivity, z čoho, prirodzene, naskrze neplynie, že by politickú aktivitu mala predpisovať filozofia alebo schvaľovať nejaké filozofické forum.

Pokiaľ aj za socializmu zostáva politika výsadou určitej privilegovanej spoločenskej vrstvy s nedostatočnou demokratickou kontrolou zdola, dotiaľ vždy budú existovať snahy podriať filozofiu politike, uprieť jej právo na slobodnú kritickú reflexiu spoločnosti, vrátane politického života. „Môže sa napríklad stať, — píše autor — že niektorí politici, ktorí nie sú schopní pozdvihnúť sa na úroveň celospoločenského stanoviska a ktorí ako riadiaci činitelia sa snažia udržať svoje privilegované postavenie spolu so zodpovedajúcimi materiálnymi výhodami, pochopia odpor filozofie proti privilegiám ako nebezpečenstvo pre seba. Takí politici budú mať úplne negatívny vzťah k filozofii a filozofom, no

budú sa vyhýbať otvorenej diskusii o protikladných postojoch a budú sa snažiť vydávať obranu svojich materiálnych záujmov a privilégií za obranu socializmu proti ‚nesocialistickým‘ snahám.“³

Vzniká otázka, či v podmienkach politických, ekonomických a mnohých iných deformácií socializmu, keď sa filozofii vymedzuje podriadené slúžkovské postavenie voči politike, obmedzuje sa iba okruh „povolených“ filozofických otázok, alebo aj samu filozofiu postihli deformácie v samej podstate. Nie je už dávno tajomstvom, že sa bežne vyskytovalo jedno aj druhé. Aj keď iniciatíva filozofov, ktorá sa slubne začala rozvíjať po XX. zjazde, bola čoskoro utlmená, predsa len aspoň sporadicky, ojedinele, ale miestami aj sústavne pokračuje kritická analýza stalinistických deformácií vo filozofii. Aj práca profesora G. Petroviča je vlastne kritickou konfrontáciou stalinizmu s autentickým Marxovým učením. Len sa žiada poznamenať, že niektoré svoje štúdie o týchto otázkach napísal už pred dvadsiatym zjazdom.

V kritike stalinizmu, resp. stalinistického chápania marxistickej filozofie sa u G. Petroviča stretávame s niektorými aspektami, známymi už z prác iných marxistických filozofov, napr. oddeľovanie dialektického a historického materializmu, dialektiky a materializmu, vzťah marxistickej a nemarkistickej filozofie, riešenie tzv. základnej otázky filozofie, kritika teórie odrazu a mnohé iné. No Petrovičova kritika je presvedčivejšia nielen preto, že kritizované názory pohotovo, umne a vtipne konfrontuje s autentickým Marxovým textom, ale hlavne preto, že jeho argumentácia sa opiera o ucelené dôkladne prepracované nedogmatické chápanie marxistickej filozofie, tak ako ono vyplynulo autorovi zo štúdia Marxových, Engelsových a Leninových diel, ale aj z poznania dejín celého marxistického myslenia a zo štúdia dejín filozofie vôbec. Práve preto Petrovičova kritika nie je súhrnom

³ Tamže, 169.

kritických postrehov o čiastkových otázkach stalinistickej koncepcie filozofie (o pojme hmoty, o základnej otázke filozofie, o teórii odrazu atď., atď.), ale všetky tieto čiastkové postrehy vidí zo stanoviska základného nedostatku stalinistickej koncepcie, a tým je vylúčenie človeka z filozofického obrazu sveta. To najvyššie miesto, ktoré táto koncepcia vymedzila človeku v objektivistickej, odcudzenej, krajne kozmocentrickej schéme sveta, bolo byť výrobou silou, prispôsobovať sa tlaku objektívnych ekonomických zákonov, teda tým, čo ešte Franklin nazval „nástroje vyrábajúcim živočíchom“ a čomu Marx hovoril „ekonomický živočích“.

„Otázka o podstate Marxovej filozofie je zameraná na odhalenie toho, čo robí marxistickú filozofiu tým, čím je, základnou ideologickou možnosťou našich čias, kritickým humanistickým myslením moderného človeka o sebe a svojom svete“⁴, píše G. Petrovič. No hneď za tým zdôrazňuje, že to nemožno chápať tak, akoby marxistickú filozofiu bolo možné ohraničiť rámcom humanistickej antropológie. Čistá antropológia je podľa neho nie možná. „To, čomu hovoríme Marxova koncepcia človeka, nie je úzko antropológická, ale taká koncepcia, ktorá vychádza z otázky o človeku a smeruje k základnej otázke o význame bytia. Podstatnou črtou Marxovej filozofie je, že si zachováva takúto kontinuitu a ustavičnú ‚medzihrú‘, konštantný vzťah medzi základnými otázkami ontológie a antropológie (aby sme použili tradičný jazyk). A práve toto je to, čo robí marxistickú filozofiu tým, čím je: radikálnym humanistickým kriticizmom nehumánneho sveta. Korene jej kriticizmu voči nehumánosti tkvejú v humanistickej koncepcii človeka.“⁵

Celá druhá časť knihy je venovaná Marxovej koncepcii človeka. Proti tým, čo vo vyzdvihovaní či uprednostňovaní filozofických otázok ľudskej existencie vidia „čertovo kopyto“ revizionizmu a bohvieakých ešte smrteľných hriechov, G. Petrovič zdôrazňuje, že „sú to nie filozofi, ktorí

vufabrovali otázku „Čo je človek?“, ale že je to významná otázka našej existencie, ktorú filozofia nemôže obchádzať, ak sa nechce vzdialiť od života. „Naša doba viac než ktorákoľvek predtým ohrozuje humanitu človeka tak ako jeho holú existenciu; zároveň mu však ponúka príležitosť realizovať skutočnú ľudskú spoločnosť a plnú ľudskosť. Veľký praktický boj okolo otázky ‚Čo je človek?‘ je dnes hlbší a ostrejší než bol kedykoľvek predtým“⁶. To, že snahy vylúčiť problematiku človeka z marxistickej filozofie nemajú najmenšie oprávnenie, dokazuje G. Petrovič vlastne v celej knihe, najmä však v jej druhej časti, kde analyzuje Marxove úvahy o podstate človeka, odcudzení a slobode.

Analýza pôvodných Marxových textov ako aj názorov iných filozofov — marxistov i nemarxistov sa sústreďuje hlavne okolo jednej otázky: Je povaha človeka daná súhrnom jeho rozličných vlastností, kvalít, aspektov, atď. alebo je niečím viacej než tento súhrn? Poniectorí marxisti — stalinisti často tým argumentujú za vylúčenie filozofickej antropológie z marxistickej filozofie, že každá zo špeciálnych vied skúma určitý špecifický aspekt človeka a teda súhrn poznatkov všetkých vied dáva kompletný obraz človeka. Proti takýmto predstavám o človeku staval Marx ideu človeka ako celostnej bytosti, ktorej povahu nemožno vyčerpať sumou čiastkových aspektov. To, čo robí človeka človekom, je celý spôsob jeho bytia, štruktúra jeho vzťahov so svetom a so sebou samým. Tento spôsob bytia, špecifický pre človeka, označuje Marx slovom „praxis“. Rozumie tým človeka ako tvorivú bytosť, ustavične pretvárajúcu svet okolo seba i seba samú.

Petrovič hľadá teoretické korene onej „sumatívnej“ koncepcie človeka, ktorá dosiaľ prevláda v prácach marxistických filozofov a nachádza ich v teórii faktorov, čiže v teórii, podľa ktorej celý spoločenský život sa roztriedil do rozličných sfér. Naj-

⁴ Tamže, 56.

⁵ Tamže, 65.

⁶ Tamže, 67—68.

známejšie „sféry“ sú: oblasť materiálnych podmienok života, v nich rozhodujúce postavenie výrobných síl a výrobných vzťahov, nad ktorými ako nad základňou spoločnosti sa klenie nadstavba a spoločenské vedomie s rozličnými formami. Rozhodujúci význam medzi všetkými týmito sférami či faktormi má základňa, t. j. výrobné vzťahy.

Teória faktorov vychádza z Marxových prác predovšetkým z jeho úvodu *Ku kritike politickej ekonómie*. Petrovič však porovnáva iné Marxove úvahy o výrobe, štáte, ideológii, triedach atď., s týmto úvodom a dochádza k záveru, že Marx mnohé z komponentov nadstavby pokladal za historicky prechodné (napr. štát, triedy, náboženstvo a pod.) a predpokladal, že aj vzájomné vzťahy medzi nimi sa budú meniť. Autor upozorňuje na Engelsovu prácu *Pôvod rodiny, súkromného vlastníctva a štátu*, kde Engels dokazuje, že pre život členov prvotných spoločností ľudí mal rozhodujúci význam biologický faktor a až s rozvojom výrobných síl nadobúda prevažujúci význam ekonomický faktor. Dôležité však je, že tak počet, ako aj povaha a vzájomný vplyv faktorov sa mení, že tieto zmeny sú historicky podmienené a nemožno ani jeden typ ich štruktúry absolutizovať.

„Teória faktorov, nie je náhodným výsledkom logickej chyby“ — uzaviera autor svoje úvahy. Je prirodzené pre myslenie triednej spoločnosti, že sa pohybuje vnútri hraníc teórie faktorov, pretože ide o samoodcudzenú spoločnosť rzštiepenú na vzájomne nezávislé a protikladné sféry.“⁷

Jednou z foriem samoodcudzenia človeka je odcudzenie rozličných ľudských činností jednej od druhej a všetkých spolu od ich humanity. Prekonanie samoodcudzenia teda znamená prekonanie tejto ich formy. Marx hovorí, že pozitívne potlačenie *súkromného vlastníctva* ako privlastňovateľa *ľudského* života je teda aj *pozitívnym* potlačením všetkého odcudzenia a návratom človeka ku skutočne *ľudským* formám existencie. To, pravda, neznamená,

že zmiznú rozdiely medzi rozličnými stránkami či aspektmi človeka. Znamená to iba toľko, že sa prekoná vzájomné odcudzenie týchto rozličných aspektov celku, že tieto sféry sa nebudú javiť ako samostatné a nezávislé na človeku.

Avšak odstránenie súkromného vlastníctva neodstraňuje samo od seba odcudzenie. „Premena súkromného vlastníctva v štátne vlastníctvo (nech už je to „kapitalistické“, alebo „socialistické“ štátne vlastníctvo) neprináša nijakú podstatnú zmenu do polohy pracujúceho človeka, výrobcu. Odstrániť odcudzenie ekonomického života, to si vyžaduje prekonanie štátneho vlastníctva, jeho premenu v skutočne spoločenské vlastníctvo, a toto možno dosiahnuť iba prostredníctvom samosprávneho organizovania celého spoločenského života samými výrobcami.“⁸

Ak podstata človeka je v tvorivej aktivite, ktorou premieňa svet i seba samého, potom všetko, čo ohrozuje alebo obmedzuje túto jeho tvorivú aktivitu, skrýva v sebe nebezpečenstvo, že stratí svoju ľudskú podstatu. Mladý Marx napísal, že životné nebezpečenstvo pre každú bytosť je v strate seba samej. Nesloboda je teda smrteľným nebezpečenstvom pre človeka, hovorí Marx.

Vzťahom medzi podstatou človeka a jeho slobodou venoval Petrovič celú štúdiu. Sústreďuje sa v nej najmä na preskúmanie troch interpretácií slobody: sloboda ako ignorovanie všetkých vonkajších prekážok a zábran pohybu, aktivite; sloboda ako poznaná nevyhnutnosť; sloboda ako samourčenie.

Záverom svojich poznámok k chápaniu slobody ako súhrnu vonkajších podmienok, pod ktorými niečo existuje, autor zdôrazňuje, že toto chápanie nie je špecifické pre človeka, pretože pre človeka je sloboda nie niečo vonkajšie, mimo čoho môže byť niekto slobodný, ale je to vnútorný špecifický spôsob jeho existencie, bytia.

Najzaujímavejšie sú Petrovičove úvahy o slobode, ako poznanej nevyhnutnosti,

⁷ Tamže, 109.

⁸ Tamže, 153.

pretože fakticky dogmatizmus dosiaľ v tomto duchu interpretuje slobodu. Autor rozlišuje tri varianty takejto interpretácie: 1. sloboda je poznanou nevyhnutnosťou; 2. sloboda je prispôsobenie sa poznanej nevyhnutnosti; 3. sloboda je vláda nad prírodou a nad sebou, založená na poznaní vnútornej a vonkajšej nevyhnutnosti.

Prvé dve varianty podrobuje kritickej analýze a dochádza k záveru, že obe sú vnútorne protirečivé a konzervatívne. „Ak všetko sa deje z nevyhnutnosti, potom je prirodzené akceptovať to, čo je a nesnažiť sa to zmeniť. Presne na tomto základe nevyhnutnostné teórie slobody môžu byť a často boli využité ako zbraň konzervatívnych síl želajúcich si zachovať existujúci spoločenský poriadok. Revolučná aktivita sa tak ľahko môže zmeniť na kontra-revolučnú. Ak sa sloboda chápe ako poznanie a akceptovanie osudu, predurčenosti, všeobecnej nevyhnutnosti, potom ‚sloboda‘ je len iným názvom pre dobrovoľné otroctvo“⁹ píše G. Petrovič.

Chápanie slobody, ako samourčenia môže mať tiež rozličnú interpretáciu. Sám autor sa pridáva názoru, že „človek je slobodný len vtedy, ak to, čo je v ňom tvorivé, determinuje jeho činy, ak svojím konaním prispieva k rozšíreniu medziľudských vzťahov. Človek, pravda, žije v spoločnosti, no túto spoločnosť nemožno chápať ako súhrn individuí. Spoločnosť by mala pestovať, stimulovať rozvoj slobodných osobností,

lebo niet slobodnej spoločnosti bez slobodných ľudí. To neznamená, že v slobodnej spoločnosti sú všetci slobodní, pretože slobodu nemožno dať ako dar nikomu, sloboda osobnosti sa dosahuje len prostredníctvom slobodnej tvorivej aktivity. A naopak, v neslobodnej spoločnosti môžu žiť slobodné osobnosti. Neobľomný revolucionár v reľaziach je slobodnejší ako jeho kat, ktorý ho chce zlomiť.

Otázka slobody sa v súčasnosti stavia ako otázka vzťahu slobody a socializmu, slobody a techniky. „Problém slobody v socializme je neporovnateľne dôležitejší, a to tak z hľadiska vnútorného vývoja socializmu, ako aj z hľadiska súčasného sveta ako celku. *Vývoj socializmu ako slobodnej spoločnosti slobodných osobností je najefektívnejšou kritikou kapitalizmu*“¹¹ píše Petrovič.

Vzhľadom na význam problematiky, ktorou sa zaoberá Petrovič v svojej knihe, ale aj vzhľadom na pozoruhodný metodologický prístup autora by bolo iste želané venovať tejto práci analyticky-hodnotiacu recenziu, ktorá by dokázala zároveň určiť jej miesto v prúde emancipačných snáh marxistickej filozofie. Dúfajme, že táto kniha bude môcť vyjsť v českom alebo slovenskom preklade a potom bude príležitosť venovať sa jej dôkladnejšie. Zatiaľ sme sa pokúsili aspoň informatívnym spôsobom priblížiť niektoré myšlienky a úvahy autora. *Elena Filová*

CVEKLOV ÚVOD DO DIALEKTIKY

Zhruba desať rokov po vydaní práce *O materialistickej dialektike* uverejňuje J. Cvekl knižku s podobným obsahom a názvom *Úvod do dialektiky* (Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1968). Tak ako prvá publikácia zohrala ako systematický výklad dialektiky významnú úlohu v protidogmatickom chápaní marxistickej filozofie

a vyjadrila tak potreby vývinu filozofie u nás po roku 1956, reflektuje i táto práca vývinové tendencie nášho súčasného filozofického myslenia. Jej charakteristikou je výrazný príklon k problémom filozofie

⁹ Tamže, 124–125.

¹⁰ Tamže, 127.

¹¹ Tamže, 133.