

SLOBODA AKO OTÁZKA PRAXE

VASKO KUSIN

Významný prínos k ontotvornému chápaniu človeka, pred zrodom marxistickej filozofie spočíva nepochybne v nemeckej klasickej filozofii.

To'o obdobie „kritickej filozofie“ nastoľuje novú koncepciu človeka ako teoreticko-praktickej bytosí, pravda, koncepciu silne poznačenú idealizmom a metafyzikou. Najväčšiu pozornosť si zasluhuje chápanie práce a praxe. Predstavitelia nemeckej klasickej filozofie vyzdvihujú prácu a prax už na úroveň filozofickej kategórie: sú vyjadrením konania ako procesu spredmetňujúceho duchovnú aktívno-tvornú podstatu, ktorá sa v praktickej činnosti rozvíja, realizuje a sebapoznáva. Toto chápanie ľudskej existencie ako aktívno-tvorného procesu je však iba vyjadrením sebarealizácie a sebapoznávania duchovnej podstaty človeka. V mnohom je chápanie konania ako ontotvorného procesu pozitívnym východiskom pre marxistickú koncepciu človeka ako dejinnej, prakticko-pretvárajúcej bytosí — východiskom kriticky prekonaným a tvorivo rozvinutým klasikmi marxizmu.

Rovnako aj problém ľudskej slobody, intenzívne nastoľovaný klasikmi nemeckého idealizmu, nesie sa v znamení pozitívneho úsilia o správne riešenie, najmä pokiaľ ide o Heglovu koncepciu vzťahu slobody a nevyhnutnosti, o jeho cenné dialektické postrehy a racionálne jadro.

Avšak aj napriek „pozitívnemu obratu“ k človeku, ktorý je znamením tohto obdobia filozofického myslenia, východiská z nastoľovanej problematiky človeka, praxe a slobody zostali verné tradíciám nemeckého idealizmu, všeobecne známe svojou introvertnou povahou, a princípom idealisticko-špekulatívnych systémov tejto filozofie. Na druhej strane nemožno v tejto „kritickej filozofii“ nevidieť úsilia rešpektovať predmetnú skutočnosť, zaradiť dialektiku do vzťahu subjekt—objekt, čo v podstate znamená naznačený princíp antropologizácie prírody, t. j. jednu z hlavných podmienok ľudského sebaoslobodzovania.

V nastoľovaní a v riešení uvedenej problematiky Kant predstavuje východisko. Oproti tradičnej metafyzickej filozofii je toto východisko v znamení pozitívneho obratu k človeku. Prirodzene, je to obrat vyjadrujúci úsilie o autonómnosť človeka, bytosti nadovšetko cnostnej a sebestačnej¹ — spĺňajúcej takto požiadavky osvietenскеj racionálnej filozofie a vyjadrujúcej rousseauovský princíp mravnej hodnoty človeka.

Kantov humanizmus vyjadrený kategorickým imperatívom poznačil sféru ľudského konania mravnovoluntaristickou aktivitou, prekračujúcou vonkajšiu motiváciu. Táto nepodmienená aktivita či nepodmienené rozhodovanie vyjadruje princíp ľudského konania, ktoré je predovšetkým otázkou vôle subjektu, a nie otázkou vonkajšej potreby, a nesie sa v znamení maximálnej ohľaduplnosti voči inej bytosti.² Z tohto hľadiska je morálne konanie človeka podmienkou

¹ KANT, I.: Kritika praktického rozumu, s. 115, Praha 1944.

² Tamže, s. 114—116.

osvedčovania jeho vlastnej podstaty ako „slobodnej“ a „ľudskej“; v praktickom živote je vyjadrením mravnej povinnosti subjektu, ktorá predstavuje vrchol ľudského života: konanej tak, aby sa mravná zásada tvojho konania mohla stať všeobecným zákonom.

Ľudské konanie v duchu etických ideálov, ako ho postuluje Kant vo svojej koncepcii praktického rozmyslu, má byť znamením toho, že človek, realizujúc kategorický imperatív, prekonáva hranice prírodnej bytosti a povznáša sa na úroveň ľudskej kvality. V tejto Kantovej myšlienke spočíva zárodok novej antropologickej koncepcie filozofie.³

Táto Kantova koncepcia človeka je teda i koncepciou slobody — človek je podľa neho skutočne slobodný až v „mravnom svete“. Oproti Rousseauovi je to však svet ľudskej civilizácie, ľudskej vlády nad prírodou. V takomto stave ľudského bytia sa človek stáva „účelom pre seba“.

Kantovo chápanie ľudskej slobody zostáva verné vtedajším buržoáznym princípom spoločenského života s dôrazom na jeho morálno-ideový aspekt. Slobodné konanie je vyjadrením „zhody s večným morálnym zákonom“ a predstavuje akt realizácie „čistého rozumu“.

Táto koncepcia slobody, ktorá je vlastne iba koncepciou „mravnej slobody“, vyjadruje na jednej strane oživenie metafyziky. Na druhej strane však nemožno jej uprieť pozitívny význam: je impulzom nového, spoločensko-praktického chápania človeka, ktoré vo vtedajšom filozofickom myslení predstavovalo „opozíciu“ voči mechanistickomaterialistickej koncepcii človeka. Kant predsa len ponechal človeku jeho vlastnú špecifickosť, znemožňujúcu zredukovať ľudskú činnosť na mechanickú prírodnú kauzalitu. Človeka zosubjektívizoval, vytvoril v ňom priestor pre slobodu voľby, rozhodovania a — i keď abstraktne chápanej — zodpovednosti.

Toto však spôsobilo, že Kant zopsychologizoval pojem slobody. Človek svoju slobodu cíti iba v mravnom konaní, ktorého účelom je realizácia najvyššieho mravného dobra. To znamená, že slobodu nechápe v súvislosti s reálnym praktickým bytím, ani ju nechápe v súvislosti s prírodnou kauzalitou, ktorá je, ako sám hovorí, mimo subjektu, mimo jeho pravej slobody.⁴

Kant, ako aj všetci jeho nasledovníci, izoluje ľudskú slobodu od spoločensko-historického vývinu a nevidí jej plný rozvoj v pozitívnom odstránení súkromnovlastníckych vzťahov. Slobodu konštituuje v autonómnej vôli subjektu.⁵ Jej problém nie je teda problémom dejinnej praxe, nie je otázkou pozitívneho, tvorivého ľudského spredmetňovania. Nie je to teda sloboda v ontologickom zmysle, nevyhnutne spätá s materiálnou ľudskou činnosťou ako hlavným momentom slobody. Centrálny pojem v jeho koncepcii slobody je mravnosť — pojem vyjadrujúci abstraktný humanizmus. Na druhej strane ide tu o vedomú ľudskú aktivitu usilujúcu sa o vylepšenie medziludských vzťahov: kategorický

³ VÁROSOVÁ, E.: Novoveká racionalistická filozofia. Antológia z diel filozofov, s. 37—38, Bratislava 1970.

⁴ KANT, I.: C. d., s. 126—127.

⁵ Tamže, s. 164.

imperatív „má byť“ v tom zmysle vyjadruje reálny predpoklad „stať sa“, t. j. byť morálnym a slobodným.

Pri realizovaní kategorického imperatívu (morálnej povinnosti), ku ktorému zaväzuje človeka jeho vlastná aktívna ľudskosť, vonkajší svet predstavuje podľa Kanta iba prostriedok, v ktorom mravne aktívny subjekt nachádza svoje osvedčenie a utvrdenie.

Toto chápanie prírody ako prostriedku, zmyslového materiálu a či prekážky sa objavuje v oveľa intenzívnejšej podobe aj u Fichteho. Pravda, s oveľa väčším dôrazom na praktickú aktivitu subjektu, na jeho reálnu činnosť zameranú na prekonávanie prírody. Máme na mysli Fichteho koncepciu vzťahu empirického Ja — pôvodne čistého a bezpodmienečného⁶ — a Neja (prírody), prostredníctvom ktorého sa čisté Ja zmyslovo a empiricky uvedomuje.⁷

Táto potreba ontologizácie čistého, ničím nepodmieneného Ja nachádza svoj pôvod v Kantovej praktickej filozofii, v jeho koncepcii praktickomorálneho Ja, ktorá naznačuje do značnej miery pozitívne ontotvorné chápanie človeka.

Fichte, vychádzajúc z Kantovho autonómneho konania, povyšuje čisté Ja na princíp tvorivosti; cez praktické sebaspredmetňovanie čisté Ja, našej skúsenosti neprístupné, vystupuje ako činnosť-slobodný vôľový akt, nekonečná slobodná tvorba, ktorá však má ľudský zmysel iba v praktickej sfére života, v akte sebaobjektivizácie. Objektivizovaním sa čisté Ja stáva empirickým, schopným zmyslovo rozhodovať a stať sa zhodným s absolútnym bytím, t. j. so svojim pôvodom ako čisté Ja.⁸

Avšak každé praktické konanie je motivované sebavedomým zámerom, t. j. na začiatku akéhokoľvek konania stojí slobodné rozhodnutie, ktoré predstavuje *princíp slobody*. Je to vedomé konanie a jeho právomocou je *vôľa*.

Hlavný dôvod tohto slobodného konania spočíva v ňom samom — konanie je objektivizovaním sebauvedomenia, ktoré — vo vlastnom sebaspredmetňovaní — sa pozoruje, vníma ako slobodná činnosť, prekonávajúca materiálny svet, ktorý si Ja zvolilo ako prekážku, aby v nej nachádzalo vlastné činnosťné uplatnenie. A tu je naznačený — hoci nejasne — aj druhý, oveľa závažnejší a reálnejší aspekt slobody, ktorý Fichte vymedzuje princípom ľudskej aktivity; prostredníctvom nej sa človek (ľudstvo) povznesie z ríše prírodnej nevyhnutnosti do ríše pravej slobody. Toto je však možné iba za predpokladu *rozporu* medzi empirickým Ja a čistým Ja; pud čistého Ja po identite tento rozpor znižuje, modifikuje svet vecí a uvádza ho do súladu so sebou samým (zárodok myšlienky antropologizácie prírody), avšak táto úloha je nekonečná a — touto svojou nekonečnosťou — ľudstvu patrí.

Pozitívnym prínosom vo Fichteho koncepcii slobody je spätosť tohto pojmu

⁶ FICHTE: Základy všeobecného vedoslovía. (Novoveká racionalistická filozofia, s. 558—568. In: Antológia, zv. 6. Bratislava 1970.

⁷ Fichte vymedzuje čisté Ja takto: „Nie je síce pravda, že čisté Ja je produktom Ne-ja — tak nazývam všetko to, čo je iné než Ja, čo je mu protikladné... je však pravda... že Ja si nie je, ani nemôže byť vedomé seba inak než vo svojich empirických určeníach a že tieto empirické určenia nevyhnutne predpokladajú niečo mimo Ja.“ (Pojem vzdelance, s. 24, Praha 1971.)

s prírodou, s jej pretváraním a teda s konkrétnou ľudskou činnosťou.⁹ V podstate však v chápaní práce zostal verný idealizmu. Práca, cieľavedomá aktivita — tento Fichteho kategorický imperatív — je odvodená od nášho autonómneho vedomia.

Fichteho koncepcia jednoty jastva a prírody pre svoj praktickoaktívny moment znamená značný pozitívny prínos pre ďalšie filozofické rozvíjanie a prehĺbovanie antropologickej koncepcie prírody a ontologickej jednoty subjektu a objektu. Tento myšlienkový prínos vyvrcholil v Heglovi, a pozitívne ho prekonal i tvorivo ho rozvinuli klasici marxizmu.

Uvedené pozitívne zárodky v úsilí transcendentálnej filozofie, najmä však pokiaľ ide o Heglov prínos, tvorivo prehĺbil Marx svojím kritikizmom a nastolením nových ontologických východísk. Postuluje teóriu bytia ako praxe a vychádza z človeka ako činného subjektu dejín, z historicky vytvorených podmienok. Nosným pilierom v Marxovej ontológii je revolučné chápanie praxe, vyjadrujúcej dialektickomaterialistickú koncepciu človeka.

Toto ontotvorné chápanie človeka, konštituujuceho sa v spredmetňujúcom vzťahu k prírode, vytvára vedecké chápanie slobody ako ľudskej reality. Prírodné, toto kriticko-dialektické prekonanie transcendentálnej filozofie by nemohlo existovať v danej pozitívnej podobe bez Hegla, v ktorom vlastne vyvrcholil prúd transcendentálnej filozofie.

Konštitutívnym prvkom praxe, ku ktorej dospel Hegel, nie je materiálna činnosť v pravom zmysle slova. Hegel pod pojmom praxe („*prax ducha*“) chápe duchovnú logickú činnosť, imanentnú podstate Ducha. Prostredníctvom tejto „*duchovnej práce*“ Duch stojí nad prírodou. Hegel si však uvedomuje, aj keď z pozícií čistého idealizmu, historický význam práce pre človeka. Zásluhou práce — ako nevyhnutného predpokladu objektivizácie sebauvedomenia — je možné podľa Hegla hovoriť o ľudskom a prírodnom bytí ako o dvoch polárnych dialektických kategóriách.

Práca u Hegla (a napokon aj *prax*) nie je teda vyjadrením materiálneho procesu, ktorým dialekticky pretvárame prírodu a ktorým — na druhej strane — sa pretvára spoločenská objektivita. Hegel síce chápe „...sebauvytváranie človeka ako proces... formuluje podstatu práce a predmetného človeka chápe ako výsledok jeho vlastnej práce... (avšak) Hegel pozná a uznáva jedine prácu abstraktne duchovnú“.¹⁰

Vedomie u Hegla vzniká pred praktickou činnosťou vo forme sebauvedomenia. Prostredníctvom praktickej činnosti, ako sme na to poukázali, sa vonkajškovo prejavuje, čo znamená, že sebauvedomenie sa spredmetňuje. Bez tohto aktu sebaspredmetňovania by sebauvedomenie zostalo iba nikdy nerealizovanou možnosťou reálneho, praktického bytia. Avšak tento akt sebauvytvárania, sebaspredmetňovania u Hegla sa javí len „ako formálny akt, pretože ho pokladá za abstraktný akt, pretože pokladá i ľudskú bytosť len za abstraktnú mysliacu bytosť, za sebauvedomenie... Preto sa obsažná, živá, zmyslová,

⁸ Tamže, s. 25–27.

⁹ Tamže, s. 50.

¹⁰ MARX, K.—ENGELS, F.: Malé ekonomické spisy, s. 128, Bratislava 1966.

konkrétnej činnosti sebaspredmetňovania stáva čírou abstrakciou tejto činnosti, absolútnou negatívnosťou".¹¹

Potreba materiálnej substancializácie sebauvedomenia, resp. ducha sa motivuje požiadavkou ducha skutočne existovať: „... to, čo sme nazvali princípom, konečným cieľom, určením alebo povahou a pojmom ducha, je len niečo všeobecné a abstraktné... Čo jestvuje osebe, tvorí možnosť, mohúcnosť, no nedospeľo ešte zo svojho vnútra k existencii. Aby sa stalo skutočným, musí k tomu pristúpiť druhý moment, a tým je uplatnenie, uskutočnenie, princípom ktorého je vôľa, ľudská aktivita vôbec".¹² Je to vnútorná potreba ducha potlačiť či prekonať prírodu a pretrvávajú prostredníctvom spredmetňovania, práce.¹³

Podľa Hegla človek nie je subjektom praxe v pravom zmysle slova. Je ním anonymná duchovná energia, t. j. sebauplatňujúca a sebauvedomujúca *idea*. Preto Hegel nechápe slobodu v súvislosti s praxou, ale skôr ako vnútornú potencialitu (a vnútornú hodnotu) sebauvedomovanej bytosti. Sama je iba momentom *poznania* a záležitosťou vedomia¹⁴ a nie organickou zložkou praktickej existencie človeka. „Svetové dejiny sú napredovaním a uvedomovaním si slobody — napredovaním, ktoré musíme spoznať v jeho nevyhnutnosti.“¹⁵ Preto sloboda, ktorej „stupne“ znázorňujú — ako svoj vývojový princíp — svetové dejiny, nie je záležitosťou konkrétnych, reálnych ľudí v ich praktickom bytí, ale záležitosťou ducha; je to sloboda vyjadrujúca ideu vývoja ducha, ktorý, aby dospel k sebauvedomeniu, musí vo svojom vývoji prekonať tri stupne.¹⁶

V princípe Heglova koncepcia slobody spočíva vo vzťahu slobody a nevyhnutnosti, v ich vzájomnej podmienenosti; prirodzene, východisko tejto koncepcie je idealistické. Z nášho marxistického hľadiska Heglom stanovený vzťah slobody a nevyhnutnosti je natoľko *správny*, nakoľko ho Hegel *iba naznačuje*, načrtáva; nesprávny je však vtedy, ak z neho robí definíciu slobody, ak tento vzťah spĺňa podmienky nastolené jeho idealistickým východiskom v koncepcii slobody. Heglova koncepcia slobody je teda iba špekulatívnou koncepciou vývoja slobodného ducha. To, že slobodu a nevyhnutnosť — ako dialekticky protikladné atribúty — dáva do úzkeho, podstatného vzťahu a absolútnym svetovým duchom, nás v tom pevne utvrdzuje. Človek môže byť vo svete riadenom zákonmi prozreteľnosti slobodný iba za predpokladu, že spozná zákony tejto prozreteľnosti. V tom zmysle treba chápať slobodu ako v sebe obsiahnutú, prekonanú a pochopenú nevyhnutnosť.¹⁷ Hegel v tejto súvislosti hovorí: „Isteže, nevyhnutnosť ako taká ešte nie je slobodou, no nevyhnutnosť je predpokladom slobody a sloboda ju obsahuje prekonanú v sebe... Zločinec môže považovať trest, ktorý ho stihne, za obmedzenie slobody, no trest nie je fakticky cudzou

¹¹ Tamže, s. 137.

¹² HEGEL: Filozofia dejín, s. 29, Bratislava 1957.

¹³ HEGEL: Fenomenológia ducha, s. 158—160, Praha 1960.

¹⁴ „Orient vedel a vie len to, že jeden človek je slobodný, grécky a rímsky svet vedel, že niekoľko ľudí sú slobodní, germánsky svet vie, že všetci ľudia sú slobodní“ (HEGEL: Filozofia dejín, s. 108).

¹⁵ Tamže, s. 26.

¹⁶ Tamže, s. 62.

¹⁷ HEGEL: Logika, s. 212, Bratislava 1961.

mocou, ktorej je podriadený, ale iba prejavom vlastného konania, ak to uznáva, je slobodný. Prejavom najväčšej samostatnosti človeka je vôbec to, keď sa považuje za úplne určeného absolútnou ideou.¹⁸

Touto koncepciou slobody poskytol Hegel subjektu slobodu voľby a rozhodovania¹⁹, ktorá proti živelnej slobode — sloboda ako údel²⁰ — znamená veľký pokrok ľudstva. Je to uvedomelá sloboda (subjektívna), konštituovaná rozhodovaním či mravným konaním, ktorá potrebuje pre seberealizáciu vonkajšie prostriedky.²¹

Podľa Heglovho názoru je teda skutočná sloboda subjektívna: konanie spočíva v subjektívnom rozhodovaní — v uplatňovaní subjektívnej vôle.²² To má byť, podľa Hegla, princíp duchovného života buržoáznej spoločnosti. Pravda, táto subjektívna sloboda je nemysliteľná bez súkromného vlastníctva (a štátu), v ktorom, ako hovorí Hegel, sloboda „požíva svoju objektivitu“²³. V súkromnom vlastníctve sa subjektívna sloboda a suverénna vôľa objektivizujú. Vlastníctvo je teda podľa Hegla inštitucionalizáciou slobody jednotlivca.²⁴

Heglova koncepcia vzťahu slobody a nevyhnutnosti nestala sa základom pre marxistické chápanie slobody, hoci určitá tendencia prijímať túto tézu, existovala. Pravda, treba v tejto Heglovej koncepcii vidieť aj to pozitívne, z ktorého kriticky vychádzali Marx a Engels.

Koncepcia slobody klasikov marxizmu je síce vyjadrením vzťahu slobody a nevyhnutnosti, ale je objektivizovaná *praktickým dianím*, ľudským osvojením prírody. Je to sloboda vo vzťahu k ľudskej praxi, ktorá je najpodstatnejším vyjadrením poznania a ovládania objektívnej ľudsko-prírodnej skutočnosti, a sama je znamením praktického prekonávania tejto uvedomovanej nevyhnutnosti. Poznanie nevyhnutnosti, ako ho chápali Marx a Engels, je iba predpokladom slobody. Jej reálnou skutočnosťou je ľudsko-spoločenská prax, ktorá je vyjadrením ľudského *praktického* ovládania nevyhnutnosti. Za absencie pojmu praxe sloboda — v zmysle poznanej nevyhnutnosti — zostáva iba prázdnu abstrakciou: poznaná nevyhnutnosť je len poznanou nevyhnutnosťou,²⁵ nie však slobodou, ktorá by vyjadrovala praktické prekonávanie tejto nevyhnutnosti v záujme ľudských cieľov.

Iba v tom zmysle a za tejto podmienky klasici marxizmu nadväzujú na Hegla a kriticky rozvíjajú jeho koncepciu vzťahu slobody a nevyhnutnosti.²⁶

¹⁸ Tamže, s. 212.

¹⁹ HEGEL: Filozofia dejín, s. 108—113.

²⁰ Podľa Hegla živelná sloboda súvisí s animálnym bytím, t. j. „s prvou prirodzenosťou“ (s. 46); skutočnú slobodu „treba najprv nadobudnúť a získať, a to nekončným sprostredkovaním disciplinovania, vedenia a chcenia...“ (s. 47). A ďalej: „Požiadavkou slobody je, aby subjekt vedel, že je slobodný, aby prispel k tomu svojím podielom, lebo jemu záleží na jej realizácii“ (s. 437) vo Filozofii dejín.

²¹ Tamže, s. 27.

²² Tamže, s. 437.

²³ Tamže, s. 46.

²⁴ Tamže, s. 437.

²⁵ Pozri štúdiu HLÁVEK, A.: Engels a problém slobody, Filozofia 2, 1971, s. 138.

²⁶ ENGELS, F.: Anti-Dühring, s. 93—95, Bratislava 1954.

Prax, ako ju vymedzuje Marx, nevyhnutne v sebe obsahuje vzájomnú spätosť slobody s poznaním nevyhnutnosti, jej objektívnych zákonitostí. Iba za predpokladu *praxeologického* chápania slobody možno túto vzájomnú spätosť uznávať a považovať ju za pozitívne vedecké zdôvodnenie koncepcie vzťahu slobody a nevyhnutnosti, prirodzene, koncepcie ontologizovanej praxou ako formou ľudskej existencie, ako životného procesu ľudí.

Táto koncepcia slobody, ktorej nosnými piliermi je Marxovo chápanie praxe a ľudskej podstaty ako praktickej existencie, teda existencie vo forme praxe, je vyjadrením revolučného princípu *praktického* boja za oslobodenie človeka.

Marxovo chápanie praxe geneticky pramení z revolučného hnutia, ktorého cieľom je zmeniť staré buržoázne formy činnosti ľudí, nahradiť ich kvalitatívne novými, komunistickými formami. Komunistická prax predstavuje nastolenie nových vzťahov činných ľudí k spoločenskoprírodnej objektivite. Komunistická forma činnosti a ľudskej existencie vôbec znamená premenu námezdnjej práce na samostatnú slobodnú činnosť a všestranný rozvoj indivíduí.²⁷

Dočerajšia ľudská prax, historicky determinovaná výrobnou činnosťou a súkromnovlastníckymi vzťahmi bola v znamení vlády týchto vzťahov nad indivíduom (fakt odcudzenia). V dôsledku toho bol človek postavený pred historickú úlohu: „Namiesto vlády pomerov a náhodnosti nad indivíduom nastoliť vládu indivíduí nad náhodnosťou a pomermi... Táto úloha, určená terajšími pomermi, spolu súvisí s úlohou usporiadať spoločnosť komunisticky.“²⁸

II

Dialektika subjektu a objektu je výrazom spoločensko-ľudského spredmetňovania: človek ako praktickočinná bytosť zapojuje do činnosti všetky svoje „bytosťné sily“, t. j. súhrn svojich schopností, duševných a fyzických síl. Toto spredmetňovanie predstavuje ľudskú aktivitu „poludšťovania“ prírody — na jednej strane; je však aj tvorbou spoločenských vzťahov, spoločenského bytia, spoločenskej kultúry, a svojím predmetným charakterom vytvára súčasne *praktické* možnosti ľudskej slobody (alebo neslobody). Prirodzene, máme na mysli pozitívnu stránku ľudského spredmetňovania, ako ju chápal Marx vo svojej kritike Heglovej filozofie.

Sloboda ako všeobecný predpoklad ľudského bytia, konštitujúca sa v praktickočinnom pôsobení ľudí, nie je otázkou akejsi „osobitnej oblasti“, nie je ani „stavom osebe“ či záležitosťou subjektívnej vôle, ale je vždy otázkou *dejinnej praxe* (ako na to v mnohých súvislostiach poukázali Marx a Engels) ako aktívnotvornej formy ľudského bytia, ktorého imanentným procesom je humanizácia a sebaoslobodzovanie.

Formulovaním problému slobody ako otázky praxe nastoľujeme koncepciu,

²⁷ MARX, K.: Kapitál, diel III, s. 368, Praha 1956.

²⁸ MARX, K.—ENGELS, F.: Nemecká ideológia, s. 388.

v ktorej ide o aspekt *podstaty* a o sám *princíp* ľudskej slobody. Je ako ľudský problém (ako jadro ľudského fenoménu vyskytujúceho sa vo všetkých formách bytia) rovnako aktuálna, či už ide o slobodu jednotlivca, sociálnu skupinu, alebo tzv. celosvetový subjekt. Toto koncepčné vymedzenie nastolenej problematiky nás vedie k tomu, že fenomén slobody budeme analyzovať vo vzťahu a z hľadiska dejinnej praxe. Teda nie iba v úzko vymedzenom vzťahu k nevyhnutnosti, a v jej teoretickom poznaní alebo z hľadiska morálnych či právnych zákonov.

Sloboda z hľadiska praxe vyjadruje proces humanizujúceho, praktickotvorného ľudského zvládnutia predmetného sveta vo sfére ontologickej jednoty subjektu-objektu. V tom zmysle vystupuje problém slobody v marxistickej filozofii ako problém ľudskej skutočnosti, vytváranej v procese ľudského spredmetňovania. Sloboda ako organická zložka praktickej existencie subjektu existuje vo forme predmetného vzťahu, ktorý je jej vyjadrením a ktorý spĺňa prirodzenú podmienku čínorodosti a zmysluplnosti.

Iba v predmetnom vzťahu (človek—svet) sa utvrdzuje človek ako slobodná (alebo neslobodná) bytosť. Iba cez tento vzťah, ktorý je v podstate v znamení ľudskej vlády nad prírodou, možno chápať otázku slobody — prirodzene z aspektu praxe, o ktorý nám teraz ide — ako otázku praxe, ako otázku praktického spôsobu ľudského bytia. V praxi a iba cez ňu sa stáva sloboda ľudskou skutočnosťou, výslednicou pozitívneho, aktívno-tvorného úsilia humanizovať svet. Iba v tomto vzťahu, ktorý je v princípe pozitívnym vyjadrením ľudského spredmetňovania a tvorby, stáva sa sloboda reálnou možnosťou. V nej sa človek ako historická a praktická bytosť utvrdzuje — so všetkou svojou ontickou danosťou — ako bytosť prekonávania a ľudského sebarozvoja.

Konkrétny akt tohto procesu, prejavенý v plnej miere, ktorý je historicky neodvratný, spočíva, ako na to poukázal Marx, v ľudskej emancipácii, v nastolení nového, plne zhumanizovaného spoločenstva — komunizmu — ktorý od základu zmení spoločenský charakter ľudskej činnosti, práce a praxe. A teda sám spôsob ľudského jestvovania. Charakter ľudskej činnosti sa stane skutočným výrazom pozitívneho prejavovania, osvedčovania ľudských bytostných síl.²⁹

Prirodzene, majúc na mysli vymedzenie pojmu praxe klasikmi marxizmu, dištancujeme sa od *praxistickej* koncepcie praxe; táto koncepcia praxe vyplýva z úlohy praxistov zodpovedať — v súčasnosti na najnaliehavejšiu otázku — kto je človek. Pravda, človek „ako taký“, človek vôbec, ľudská bytosť mimo určitej historicky konkrétnej situácie. Marxovo chápanie človeka ako zmyslovej, prakticky činnej bytosti, existujúcej vždy v určitých spoločenských vzťahoch a teda spoločenskej bytosti, nachádzajúcej svoje ľudské uplatnenie iba v rámci spoločnosti, ustupuje z praxistickej koncepcie človeka feuerbachovskému antropologizmu. Dôkazom toho je úsilie praxistov neriešiť problematiku ľudskej praxe v súvislosti s konkrétnym, menlivým, v každom dejinnom období iným životným procesom ľudí, ale na základe akejsi nespútanej, slobodnej, individu-

²⁹ MARX, K.—ENGELS, F.: Malé ekonomické spisy, s. 94.

álnej činnosti. Táto spontánna činnosť je vyjadrením tzv. autentického humanizmu, t. j. humanizmu vôbec. Je vlastná samému človeku — človeku v zajatí univerzálnej aktivity, „človeku praxe“.

Koncepcia „človeka praxe“, v najrozvinutejšej forme rozpracovaná Gajom Petrovičom, zodpovedá úsiliu praxistov, vyjadrujúc takto ich programovú plat-formu, hľadať, objavovať „filozofiu humanistickej praxe“.³⁰

„Človek praxe“, ako ho chápe Petrovič, nie je bytosťou praxe v Marxovom zmysle. Tvorivú silu „človeka praxe“ — ako rozhodujúcu zložku jeho slobody — chápe Petrovič ako záležitosť čisto individuálnu, imanentnú povahe „človeka praxe“, jeho vnútornej sily. Zdroj tejto tvorivej sily nevidí Petrovič v spolupráci s inými ľuďmi, vo vzájomnej kooperácii: nevidí pozitívnu stránku práce, ľudského spredmetňovania. Vidí v práci princíp negácie ľudskej tvorby — prácu totiž kladie do metafyzického protikladu k tvorbe. Podľa neho práca nezrodila tvorbu, ale naopak, tvorba zrodila prácu: „Keby sme sa pustili do čistej empirickej analýzy toho, čím bol človek v priebehu dejín, zistili by sme, že skôr bol všetkým iným ako tvorcom. Ľudstvo vynaložilo najväčšiu časť svojho života na prácu a práca je pritom *negáciou tvorby* (podč. VK), práve tak ako tvorba negáciou práce. Práca nevytvorila tvorbu... ale tvorba vytvorila prácu.“³¹ Petrovič v analýze tvorby ide ešte ďalej: „... Tvorba je koniec koncov to isté, čo aj sloboda... sloboda a tvorba sa majú doplniť a korigovať zodpovednosťou...“³²

V konečnom dôsledku to znamená: ak tvorba predchádza prácu a sama je to isté, čo aj sloboda, potom sama sloboda nemá nič spoločné s prácou; sloboda predchádza prácu, tú prácu, ktorá je základnou formou ľudskej praxe. Sloboda je teda záležitosťou „zodpovednosti“, ako hovorí Petrovič; problémom však zostáva, čo je zodpovednosť, ako súvisí s konkrétnou praktickou činnosťou človeka atď. O tom Petrovič veľa nehovorí.

Popieranie historického významu práce v procese ľudskej tvorivosti a neuznávania vzájomnej dialektickej podmienenosti oboch zložiek ľudskej činnosti, ktorá má historickú zásluhu na oslobodzovaní človeka (ľudstva) z moci náhodností, je v ostrom protiklade s dialektickomaterialistickou koncepciou človeka u klasikov marxizmu. Ako dôkaz stačí uviesť v tejto súvislosti Engelsovu myšlienku v súvislosti s historickým významom práce: „... Slovom, zvieria vonkajšiu prírodu iba *používa* a mení ju prosa svojou prítomnosťou; človek si ju týmito zmenami podrobuje pre svoje účely, *ovláda ju*... a je to zase práca, ktorá tento rozdiel spôsobila.“³³ Netreba zvlášť zdôrazňovať, že pojem *ovládať* je súčasne vyjadrením ľudskej tvorivosti, ktorá je bez práce nemysliteľná.

Prax v marxistickom zmysle slova je vyjadrením životného procesu reálnych, praktických ľudí. Práca, ako základná forma najvyššieho stupňa vývoja ľudského konania — praxe, predstavuje hlavný princíp antropologizácie prí-

³⁰ ŽURAWICKI, S.: Tvorivý marxizmus alebo ľavicový radikalizmus (Filosofický časopis, 2, 1971, s. 309).

³¹ PETROVIČ, G.: Zmysel a možnosť tvorby (Filozofia, 6, 1968, s. 624).

³² Tamže, s. 624—626.

³³ ENGELS, F.: Dialektika prírody, s. 142, Bratislava 1963.

rody, čo v konečnom dôsledku znamená proces ľudského sebaoslobodzovania.

Filozofické vymedzenie praxe ako ontologického pojmu je implikované Marxovou koncepciou človeka ako aktívnej, tvorivej, pracujúcej bytosti; práca, ktorá predpokladá vzájomnú kooperáciu a ktorá je hlavnou podmienkou ľudskej sebarealizácie, je tým najvýraznejším dôkazom spoločenskej podstaty človeka. Prácou človek pretvára svet obklopujúci jeho bytie a napokon samého seba. Ako predmetno-duchovný cieľavedomý proces — vlastný jedine človeku, prostredníctvom ktorého sa konštituuje jeho ľudské špecifikum — je takto ľudskou skutočnosťou. V práci sa ľudská bytosť utvrdzuje ako bytosť zámeru a moci nad prírodou, ale aj nad sebou samou; z bytia, ktoré ju obklopuje, činí predmet svojho pôsobenia; z pôsobenia bytia, ktoré ju obklopuje, činí vlastné slobodné jestvovanie v rámci vlastných, človekom vytvorených životných prostriedkov.

Marxova koncepcia „filozofie práce“ je vlastne koncepciou *kritiky* hegelovsky chápanej práce a ľudského spredmetňovania a je vyjadrením reakcie na Heglov idealizmus. Rešpektuje Heglovu koncepciu ontotvorného chápania človeka, ale zbavuje ju mysticizmu a ontologizuje ju, čo znamená, že ju dialekticky neguje.

Marx položil základy pre vedeckú dialektickomaterialistickú koncepciu človeka, práce, praxe a slobody materialistickým prehodnotením Heglovej dialektiky, prehĺbením a doplnením Feuerbachovej kritiky náboženského odcudzenia a objavením podstaty sebaodcudzenia sa proletára v námezdnjej práci, povýšením na dejinný význam prakticko-materiálny charakter práce.

Sociálno-ekonomický charakter práce zostáva u Marxa filozofickým východiskom pri jej analýze. Z hľadiska sociálno-ekonomického chápe prácu ako nevyhnutnosť a účelnosť (práca ako prírodno-sociálna nevyhnutnosť): je vyjadrením základného prostriedku na udržanie existencie človeka. Sama je teda nútenou prácou, v ktorej rozmer slobodnej ľudskej činnosti chýba. Dôkazom toho je námezdná práca proletárov: základná forma ich činnosti, ktorou je výrobná produkcia, zakotvená v súkromnovlastníckych vzťahoch, pozbavuje človeka ľudského rozmeru a vystupuje voči nemu ako cudzia činnosť.

No Marx poukázal aj na iný aspekt práce — na konanie včlenené do roviny nevyhnutnosti, ktorú však človek prekračuje, vytvárajúc tým reálny predpoklad ľudskej slobody, kde práca ako nevyhnutnosť sa neguje konaním človeka ako konaním, ktoré patrí k jeho prakticko-pretvárajúcej podstate. Je to proces jeho slobodnej tvorby, oblasť ľudskej aktívnej činnosti, v ktorej sa človek realizuje ako aktívna spoločenskoľudská bytosť, potenciálne sa oslobodzujúca neustálym poľudšťovaním. Je to však možné v plnej miere iba *pozitívnym zrušením súkromného vlastníctva* a teda nastolením spoločenstva s maximálnym humanizmom — komunizmu — ktoré je, Marxovými slovami, opravdivým riešením rozporu medzi človekom a prírodou, medzi človekom a človekom, je úplnou likvidáciou sporu medzi slobodou a nevyhnutnosťou.

Prírodzene, Marxova myšlienka zrušenia práce v klasickom ekonomickom zmysle slova neznamená zrušenie práce vôbec: práca ako *užitočná* ľudská činnosť je nezrušiteľná. V tom zmysle je, Marxovými slovami, „podmienkou existencie ľudí, nezávislou od akýchkoľvek spoločenských foriem, večnou, pri-

rodzenou nevyhnutnosťou: bez nej by nebola možná výmena látok medzi človekom a prírodou, t. j. nebol by možný ľudský život“.³⁴

Práca v tejto súvislosti v neodcudzenej spoločnosti dostáva slobodnejší charakter, v jadre však zostáva ríšou nevyhnutnosti. O slobode možno hovoriť v tom zmysle, „že človek, združení výrobcovia riadia túto svoju výmenu látok s prírodou racionálne, podriaďujú ju svojej spoločnej kontrole, aby predišli tomu, žeby ich ovládala ako slepá sila; uskutočňujú ju s najmenším vynaložením síl a za podmienok, ktoré sú ľudskej prirodzenosti najdôstojnejšie a najprímernejšie. Avšak napriek tomu všetkému (práca) patrí stále do ríše nevyhnutnosti. Za ňou sa začína rozvoj ľudských síl, ktorý je sám sebe účelom, pravá ríša slobody, ktorá však môže kvitnúť len v tejto ríši nevyhnutnosti ako na svojej základni...“³⁵

III

V súvislosti s tvrdením, že otázka slobody je nevyhnutnou súčasťou otázky praxe, možno povedať, že sloboda predstavuje jeden zo základných momentov (a dôsledkov) praxe, a čo sa týka človeka, vyjadruje trvalý ľudský problém. V tom zmysle sloboda je spojená s ontickou problematikou človeka a možno ju považovať za *štruktúru existencie*, špecificky spôsob existovania subjektu (ale aj spoločnosti) a v podstatnom určení vyjadruje reálnu možnosť činnotvorného uplatnenia života ľudí, realizujúcich historicky dané ľudské možnosti.

Iba v prakticko-materiálnom zmysle prax možno chápať ako všeobecnú formu existencie človeka, všeobecnú štruktúru jeho vzťahov k sebe a k obklopujúcemu ho bytiu. Sama je vyjadrením univerzálnej ľudskej činnosti. V tom zmysle človek, ako bytosť praxe, je dejinnou bytosťou, t. j. bytosťou dynamickou, neustále sa vyvíjajúcou a sebaoslobodzujúcou. V tejto súvislosti je prax vyjadrením ľudskej podstaty ako historického produktu a dejinám dáva ľudské určenie — dejiny sú transformáciou ľudskej podstaty, jej prirodzenosti.

Sloboda, chápaná v relácii praxe, nadobúda — ako ontická problematika — nové dimenzie a v neposlednej miere spätne určuje samo chápanie praxe: prax je sférou ľudského bytia, jeho historického predmetňovania, v ktorej sa vytvárajú historické predpoklady ľudskej slobody. Prax je teda — v princípe — procesom pozitívneho predmetňovania, poľudšťovania a oslobodzovania človeka. To znamená, že v danom prípade vymedzenie praxe je, prirodzene, mimo jej čisto gnozeologického, technického, manipulačného a či ekonomického chápania ako kategórie.

Marxovo chápanie praxe predpokladá materiálnu substancializáciu (oproti Heglovi), základnú ontologickú určenosť. Je historicko-filozofickou kategóriou. Človek sa ňou fixuje ako činný, objekt pretvárajúci i sebakonštituujući subjekt.

Kategória praxe u Marxa predstavuje základné ontologické východisko

³⁴ MARX, K.: Kapitál, diel I, s. 59, Praha 1953.

³⁵ MARX, K.: Kapitál, diel III, s. 368, Praha 1956.

a je vyjadrením ontologickej reality bytia (ontologická realita bytia je hmotný ľudsko-prírodný svet). Treba poznamenať, že bez takto chápanej praxe, vyjadrujúcej *najvyšší stupeň vývoja ľudského konania*, ustavične aktualizovaného životným procesom reálnych ľudí, bez jej základnej formy — práce, ktorá dala štruktúre ľudskej spoločnosti charakter vnútorne spojeného celku a položila základy vzájomnej kooperácie (spolupráce) — je nemysliteľná Marxova koncepcia antropologizácie prírody ako koncepcia dialektickej negácie prírodného ľudským; jej podstata spočíva v sebauvrnení človeka ako človeka — tvorcu. Práca ako princíp kooperácie, vzájomnej spolupráce ľudí je v tejto súvislosti východiskom Marxovho chápania dialektiky ľudského sebaoslobodzovania (v procese deľby práce) a vzájomnej závislosti (ako dôkaz spoločenskej podstaty človeka, ako bytosti spoločenskej praxe). Triedny charakter spoločnosti určuje spoločenskú prax v rámci ekonomicko-politických vzťahov, vlastných tejto triednej štruktúry.

Toto chápanie praxe zahŕňa v sebe filozofickodejinnú problematiku človeka a spoločenskej skutočnosti, problematiku jej vytvárania formou potenciálne slobodnejšieho ľudského sebarealizovania. V princípe (v procese ľudskej sebarealizácie a humanizácie) ako sféra ľudského bytia predstavuje pozitívnu tvorbu *ľudskej skutočnosti*, ktorá je znamením *vedomej* jednoty ľudského bytia, obklopujúcim toto bytie. Táto jednota určuje základný charakter ľudských dejín, t. j. dejín ľudskej skutočnosti vytváratej *praktickým* ľudským dianím. To znamená, že prax vyjadruje ľudské bytie vo všetkých jeho prejavoch — materiálnych i duchovných — a fixuje ho v predmetňujúcom vzťahu k prírode. Dejinný zmysel (pozitívneho) predmetňovania spočíva v postupnom sebaoslobodzovaní, v ktorom sa utvrdzuje faktickosť ľudskej sebarealizácie. Prírodné, za podmienky jednoty človeka a prírody. Preto dejiny ako proces sebarealizácie a humanizácie sa nevyhnutne nesú v znamení ľudského oslobodzovania. Ich kontinuita, ináč nemysliteľná bez ľudskej praxe, vytvára „prostriedok“ všeludského oslobodzovania. Medzistupeň, na ktorý zákonite nadväzuje tvorba spoločensko-ľudskej skutočnosti jednej generácie, sa stáva vymoženosťou slobody nasledujúcej generácie. V tom zmysle stupeň pozitívneho ovládania prírody je mierou či znamením ľudskej slobody. Táto ľudská forma osvojovania prírody ako *trvalý* pozitívny proces v ľudských dejinách je najpodstatnejším vyjadrením praxe. Je to proces, v ktorom sa príroda, jej zákony, modifikujú (a teda nerušia) v ľudských vedomých zámeroch. Schopností, resp. stupeň rozvoja „bytostných síl“ človeka sú v tom zmysle vyjadrením stupňa ľudského osvojovania prírodných zákonov, ľudského víťazstva a slobody.

V tom zmysle treba antropologizáciu prírody pokladať za produkt historického vývoja ľudskej praxe. Treba však poznamenať, že faktickosť Marxovho princípu bytia ako praxe neznamená, v súvislosti s antropologizáciou prírody, redukciu celej skutočnosti na tzv. „ľudskú skutočnosť“, mimo ktorej iná neexistuje. Mimoľudské bytie je *podmienkou* tejto „ľudskej skutočnosti“. Na nebezpečenstvo, ktoré v tejto súvislosti hrozí, poukázal Marx vo svojej štúdii o Feuerbachovi: „Táto ustavičná zmyslová práca a tvorba, táto produkcia je základňou

celého zmyslového sveta... Priorita vonkajšieho sveta, vonkajšej prírody sa pritom samozrejme zachováva...³⁶

Marx svojou antropologickou koncepciou prírody opustil substančnú ontológiu starého materializmu³⁷ — vytvoril, na základe centrálného pojmu praxe, novú revolučnú a humanistickú filozofiu ľudského oslobodenia. Pri tejto príležitosti treba poukázať na ďalší významný teoretický prínos, ku ktorému Marx dospel ontologickým chápaním praxe: chápaním bytia ako praxe prekonáva dualistickú koncepciu bytia a vedomia dialektickou koncepciou, ktorá je, pochopiteľne, podstatným momentom praxe.

V tejto súvislosti ontologické chápanie praxe u Marxa znamená vyjadrenie existenčného procesu konkrétnych, prakticky činných ľudí; ich duchovná (myšliteľská) aktivita nie je teda výrazom „čohosi vyššieho“, ale je súčasťou ľudskej materiálnej činnosti — je ňou určovaná. Vzájomná dialektická podmienenosť bytia a vedomia (bytie ako reálny životný proces a vedomie ako vedomý reálny životný proces, objektivizujúci sa v materiálnej ľudskej činnosti), vyjadruje základný filozofický princíp Marxovho ontologického chápania praxe ako určitej formy špecificky ľudského bytia.

Pretože prax má (v princípe) subjektívno-objektívnu povahu, zachováva si aj svoju *gnoseologickú funkciu*. Ak hovoríme, že je vyjadrením reálneho životného procesu s jeho vlastnými zákonmi, máme na mysli taký životný proces a také jeho zákony, ktoré sa formujú v interakcii subjektu a objektu. To znamená, že aj sloboda, v súvislosti s praxou ako ontologickou kategóriou, sa stáva súčasťou praxe aj ako gnoseologickej kategórie. Sloboda je nemysliteľná bez ľudskej poznávacej aktivity, ktorá je podstatným momentom praktického životného procesu reálnych ľudí. Iba v tejto súvislosti možno hovoriť o ľudskej slobode, o slobodnej bytosti ako o ľudskom subjekte.

IV

Sloboda (z aspektu praxe) je teda vyjadrením princípu *praktickopretvárajúceho, aktívnotvorného ľudského sebauplatnenia*. Je teda nevyhnutne spätá s problematikou človeka, s otázkou o jeho podstate. Marx v Tézach o Feuerbachovi, teda už v období tzv. „kritického obratu“, definuje človeka ako aktívnu, subjektívnu bytosť zakotvenú v spoločenských súvislostiach. Jeho predmetná prax je rozhodujúcim spôsobom jeho aktívnej existencie. Človek ako predmetná bytosť, ktorá je schopná prakticky meniť vonkajší svet, je v princípe slobodnou bytosťou. Prax, jej úroveň je teda kritériom vydelenia človeka z prírody, kritériom jeho oslobodenia a rozvoja ľudskej podstaty.

Jednota subjektu a objektu v praktickej činnosti ľudí určuje povahu praxe — je súčasne predmetná a subjektívna. Tento základný Marxov objav dialektickej jednoty subjektu a objektu ponecháva praxi dialektickomaterialistické určenie: predstáva základ spoločensko-prírodnej nevyhnutnosti a súčasne možnosť ľudského oslobodzovania.

³⁶ MARX, K.—ENGELS, F.: Nemecká ideológia, s. 44.

³⁷ ZELENÝ, J.: Praxe a rozum, s. 42, Praha 1968.

Marxovo určenie človeka ako bytosti praxe, ktorý nie je iba objektom materiálnej nevyhnutnosti v spoločenskom živote, ale aj bytosťou „zmyslovej činnosti“, teda bytosťou zmyslovej *akcie*, aktívnym, sebaoslobodzujúcim sa *subjektom*, znamená v podstate revolučný optimizmus a vieru v človeka, v jeho revolučno-pretvárajúce ľudské schopnosti, ktorými podriaďuje sféru ekonomickej nevyhnutnosti „ríše pravej slobody“. Svojím chápaním praxe a človeka Marx nastolil východiská posúpného ľudského oslobodenia, ktoré nie je možné bez ľudskej emancipácie a prekonávania odcudzenia. Je to známa Marxova teória komunizmu, ktorou nevyjadruje už iba spoločnosť prekvitajúcu materiálnym blahobytom, ďalej zrušenie tried či „združenie výrobcov“, ale vyjadruje predovšetkým skutočnú ľudskú slobodu, ktorej podstata nespočíva iba vo sfére poznanej nevyhnutnosti.

Toto prevratné určenie praxe je pozitívnym východiskom pre vedecké pochopenie podstaty ľudskej slobody ako reálnej možnosti pre *ľudskú* sebarealizáciu človeka.

Fakt, že problém ľudskej skutočnosti, ľudského bytia a ľudskej slobody, ktorá je bytostným rozmerom človeka, je súčasťou otázky praxe, nás utvrdzuje v tom, že prax je imanentná prakticko-pretvárajúcej podstate bytia a svojou povahou sa stáva historickým produktom; „štruktúra“ praxe je vyjadrením štruktúry historického vývoja spoločnosti v každej etape jej dejín. Sprostredkúva jednotu človeka a prírody a je výrazom vlády človeka nad ňou. Je pretvárajúcou praxou, ktorú treba chápať vždy v určitej historickej konkrétnosti.

Takto chápaná ontopraxeologická³⁸ problematika (t. j. Marxovo praktické chápanie skutočnosti, ľudského bytia a jeho základnej zložky slobody) predstavuje moderné, dialektickomaterialistické stanovisko k základným filozofickým problémom. Centrálne miesto v Marxovej filozofii zaujíma dejinný proces a prakticko-pretvárajúca činnosť človeka.

Prakticko-pretvárajúcou činnosťou človek rozvíja vlastné bytie, ktoré vyjadruje, ako hovorí Marx, „praktický život skutočných ľudí v historicky určitých pomeroch“. A keď premyslíme do dôsledkov, toto rozvíjanie sa rovnako vzťahuje aj na ľudskú slobodu.

Vymedzenie praxe ako ľudskej existencie, ktorá vyjadruje praktickú činnosť, praktický vývojový proces ľudí, naplňa pojem slobody reálnym obsahom. Človek ako tvorivá, prakticko-pretvárajúca bytosť je v princípe slobodný, pravda, nie v zmysle Kantovej či Fichtovej alebo Heglovej koncepcie slobody. Tvrdenie, že človek ako tvorivá, prakticko-pretvárajúca bytosť je slobodný, neznamena, že vo svojej činnosti nie je determinovaný vonkajšími nevyhnutnosťami, a že princíp slobody spočíva v poznaní týchto nevyhnutností, v pasívnom rešpektovaní vonkajších zákonitostí. Naopak, princíp slobody človeka spočíva v jeho tvorivej podstate, t. j. v ľudskej prakticko-pretvárajúcej činnosti, zameranej na zvládnutie a prekonanie vonkajších determinantov.

Platí teda, že človek — bytosť praxe — je aj bytosťou slobody. Niet slobody bez človeka a človeka bez praxe. Problém slobody je súčasťou problému

³⁸ Tamže.

praxe. Človek ako bytosť praxe žije svoj praktický život. Preto otázka jeho slobody je otázkou ľudskej praxe; prax v tejto súvislosti vytvára predpoklady pre *racionálne* (vedecké) riešenie ľudskej existencie v zmysle jej postupného oslobodzovania. Teda sloboda a prax sa navzájom predpokladajú. Sloboda v praxi nachádza svoje zdôvodnenie a „záväzok“. Iba v praxi, jej určitou úrovňou sa sloboda konštituuje ako praktické zodpovedné konanie subjektu. To znamená, že sloboda v tom zmysle vyjadruje *reálnu možnosť a schopnosť* človeka *ľudským* spôsobom sa zúčastňovať na praktickej zodpovednosti, túto zodpovednosť pozitívne realizovať a takým spôsobom prispievať k pozitívnemu pretváraniu sveta a seba samého. V zodpovednom konaní sa človek prejavuje jednak ako subjektívna bytosť, majúca *pocit* zodpovednosti, jednak ako bytosť zakotvená do medziludských vzťahov, do určitých spoločenských štruktúr — spoločensko-ľudská bytosť. Tento jej druhý základný rozmer vymedzuje jeho objektívnu mieru zodpovednosti pred spoločnosťou; človek svojím konaním určitým spôsobom stvára existenčné podmienky iných ľudí, zúčastňuje sa čiastočne na ich sebarealizácii: „Na jednej strane človek je zodpovedný sám sebe, t. j. svojmu presvedčeniu, svojej životnej orientácii... ale na druhej strane je zodpovedný *predovšetkým* nie sebe samému, ale iným ľuďom, kolektívom, spoločnosťami. Človek totiž ako subjekt... svojimi postojmi a činmi ovplyvňuje nielen svoj život, ale aj život iných ľudí...“³⁹

Súčasný stav vedeckotechnickej revolúcie túto zodpovednosť človeka za ľudský svet len znásobuje. Prirodzene, táto praktická zodpovednosť — i keď je vyjadrením významného podielu morálnej vyspelosti konajúceho subjektu — je predovšetkým záležitosťou reálnych, spoločenskou praxou vytvorených možností túto zodpovednosť *pozitívne* realizovať a takto sa utvrdzovať ako slobodný človek.

Aj *existencializmus* kladie do súvisu slobodu so zodpovednosťou. Prirodzene, je to zodpovednosť metafyzická, mimo akejkoľvek vonkajšej determinovanosti, zodpovednosť vyplývajúca „zo seba samého“, z úsilia o vlastnú autentickosť. Východiskom zodpovednosti je bezhraničná možnosť ľudskej aktivity, všeobecne známa svojou introvertnou povahou, a má byť, treba zdôrazniť, doménou vo všetkých („hraničných“) situáciách individua. Požiadavka kladená na seba samého⁴⁰ má naznačovať ľudské titanstvo smerujúce k „nadčlovečenstvu“. Ak individuum túto sebaaktivitu zavrhnú, hrozí mu, že sa stane bytím, ktoré „nie je ani človekom, ani zvieraťom“. Základ tejto aktivity spočíva vo vedomí: aktivita „bytia pre seba“ (Sartre), ktorá sa v podstate transformuje do *pocitu zodpovednosti* za akúkoľvek činnosť a z nej vyplývajúcej úzkosti. Človek svojím existovaním je zodpovedný za všetko (za svoj spôsob bytia, za svet vytvorený týmto bytím), pretože je odsúdený na slobodu. Bezhraničná angažo-

³⁹ HLÁVEK, A.: Podmienky zodpovednosti (Filozofia, 4, 1968, s. 382).

⁴⁰ V tejto súvislosti Jaspers hovorí: „Ak sa človek ešte pýta v zúfalstve, čo ešte zbýva na tomto svete (beznádejnom), odpoveď pre každého znie: to, čo si, pretože tým môžeš byť. Od každého jedinca vyžaduje dnes duchovná situácia vedomý boj o vlastnú podstatu. Musí v ňom obstať alebo prehrať, podľa toho, ako si je istý základom svojho bytia v skutočnosti svojho života.“ JASPERS, K.: Duchovná situácia v Antológii textov súčasnej západnej filozofie, s. 51, Praha 1966.

vanosť, ktorej sa teší jedinec, ho núti byť zodpovedným za každú situáciu, ktorú si zvolil. Sme zodpovední, hovoria existencialisti, za každú situáciu, na ktorej sa priamo či nepriamo zúčastňujeme, pretože svojím slobodným určením mohli sme jej predísť alebo sa jej vyhnúť (samovraždou, neprítomnosťou atď.). Avšak vo svojej slobode (nekonečná možnosť rozhodovať) sme opustení, lebo túto zodpovednosť nesieme sami, bez pomoci druhého. Vyhnúť sa jednej zodpovednosti znamená postaviť si (prijať) novú zodpovednosť. Sme sami so slobodou a nekonečnou možnosťou voľby, vraví Sartre, ktorá v nás vyvoláva pocit úzkosti a či desu a napokon neúprimnosť voči sebe samému. „Kto v úzkosti realizuje svoju podmienku bytia, vrhnutého do zodpovednosti, kto sa obracia už na svoju opustenosť, nemá už ani výčitky svedomia, ani ľútosť, ani ospravedlnenie. Je už iba slobodou, ktorá dokonale odhaľuje samu seba a ktorej bytie spočíva v samom tomto odhaľovaní...“⁴¹ V tejto súvislosti je Sartrov človek ustavične sa tvoriace bytie, možno povedať, bez podstaty, bytie korigované vôľou negujúcou jeho „podstatu“ ako nič, čo existenciu predurčuje. Jeho sloboda — v ktorej sa existenciálny človek konštituuje ako bytosť nekonečnej voľby — ako prejav túžby a či vedomej aktivity prekonávať daný stav existencie realizovaním nového projektu bytia, je vlastne iba slobodou v jeho vedomí. Jeho aktivita, ktorej základným zdrojom je sám človek (človek je to, čo je schopný sám zo seba urobiť), ako základná podmienka seberealizácie, nie je v tom zmysle vyjadrením ontologických predpokladov teórie človeka, ktorých východiskom, základnou podmienkou je dialektika práce.⁴² Podstata človeka sa tvorí praktickým existovaním. Praktické existovanie je však určované celospoločenskou praxou, ktorá vyžaduje vzájomnú celistvosť sociálneho organizmu. Akt sebatvorby a ľudskej seberealizácie — ako princíp humanizácie — nie je však možný mimo tohto základného spoločenského rozmeru.

Aj z nášho hľadiska je ustavičná *aktivizácia* ľudských tvorivých možností jedným zo základných prejavov slobody, lebo prostredníctvom nej sa obohacujú a rozširujú hranice ľudskosti. Prirodzene, nechápeme túto aktivizáciu v krajne preindividualizovanom pôsobení človeka, ako je to v existencializme. Princípom aktivizácie je jednota teórie a praxe, revolučného poznávania a realizácie tohto poznávania („Filozofi svet len rozličným spôsobom vysvetľovali, ide však o to, aby sme ho zmenili“). Toto chápanie ľudskej aktivity je základným východiskom teórie „nového“, t. j. nefeuerbachovského človeka: „... pre *praktického* materialistu, t. j. *komunistu*, ide o to, aby existujúci svet revolucionizoval, v praxi napadol a zmenil veci, ktoré tu už boli predtým“.⁴³ Tento „nový“ človek budúcnosti sa už nesie v znamení pozitívneho ľudského spôsobu ovládania prírodnej a spoločenskej skutočnosti, ktorým prispieva k rozširovaniu ľudského bohatstva.

⁴¹ SARTRE, J. P.: Bytie a ničota v Antológii z diel filozofov, s. 264, zv. 8, Bratislava 1968.

⁴² BODNÁR, J.: Od realizmu k iracionalizmu, s. 241, Bratislava 1966.

⁴³ MARX, K.—ENGELS, F.: Nemecká ideológia, s. 43, Bratislava 1961.

СВОБОДА КАК ВОПРОС ПРАКТИКИ

Васко Кусин

Формулируя проблему свободы как вопрос практики, мы выдвигаем концепцию, в которой речь идет об аспекте сущности и самого принципа человеческой свободы.

В этом плане свобода с точки зрения практики выражает процесс гуманизирующего, практико-созидательного овладения предметным миром в сфере онтологического единства субъекта-объекта. В марксистской философии в этой связи свобода выступает как проблема человеческой действительности, создаваемой в процессе человеческого опредмечивания. Следовательно, можно сказать, что свобода как органическая „составная часть“ практического существования субъекта существует в форме предметного отношения, являющегося ее выражением и удовлетворяющего естественное условие деятельности и осмысленности. Лишь в предметном отношении (человек-мир) человек утверждает себя как свободное (или несвободное) существо. Лишь через это отношение, которое (по существу) означает господство человека над природой, вопрос свободы — естественно, с аспекта практики как наивысшей ступени развития человеческого поведения — можно понимать как вопрос революционной практики.

В основе этой концепции лежит марксово (и энгельсово) понимание практики и человеческой сущности как практического существования, следовательно, существования в форме практики, являющейся выражением революционного принципа практической борьбы за освобождение человека. Следует, однако, отметить, что понятие практики у Маркса представляет собой основное онтологическое исходное положение его „философии человеческого освобождения“ и является выражением онтологической реальности бытия, т. е. выражением реального, переменного, в каждый исторический период другого жизненного процесса людей.

Без практики — и ее основной формы труда — была бы невозможна Марксова концепция „антропологизации“ природы, сущность которой заключается в диалектическом отрицании природного человеческого, т. е. в самоутверждении человека как человека-творца.

В этом смысле свобода — с точки зрения этой исторической практики — является не только выражением познанной необходимости, как это имеет место у Гегеля, или спонтанной активности чистого Я в понимании Фихте, но практическим творческим преодолением этой познанной необходимости в интересах человеческих целей.

Это понимание свободы, говоря словами Маркса, связано с исторической задачей человеческого общества — его революционного класса — „...установить господство индивидуумов над случайностью и условиями... Эта задача, определенная настоящими условиями, связана с задачей коммунистического устройства общества“. Лишь при этом условии свобода — в отличие от Гегеля и Фейербаха — перестанет быть лишь вопросом сознания или представлений и станет выражением реального практического существования.

FREEDOM AS A QUESTION OF PRACTICE

Vasko Kusin

By formulating the problem of freedom as a question of practice we present a conception of the aspect of the substance and the very principle of human freedom.

In this sense freedom from the point of view of practice expresses the process of the

humanizing, practical-creative command of the objective world in the sphere of the ontological unity of subject-object. In Marxist philosophy, in this connection freedom appears as the problem of human reality created in the process of human objectivization. Thus it can be asserted that freedom as an organic "component" of the practical existence of subject exists in the form of an objective relation that is its expression and that fulfills the natural condition of activity and justification. Only in an objective relation (man — world) man confirms himself as a free (or nonfree) being. It is only through this relation that is (in substance) in sign of human reign over nature that the question of freedom — naturally from the aspect of practice as the highest grade of development of human activity — can be understood as a question of revolutionary practice.

The starting point of this conception is Marx's (and Engels's) conception of practice and human substance as practical existence, i. e. existence in the form of practice which is an expression of the revolutionary principle of practical fight for man's liberation. But it is to be noted that Marx's notion of practice represents the basic ontological starting point of his "philosophy of human liberalization" and that it is an expression of ontological reality of being, i. e. an expression of the real, changeable, in each historical period a different life process of men.

Without practice — and its basic form of work — Marx's conception of "anthropologization" of nature would not be possible, the conception the substance of which lies in the dialectical negation of the natural by the human, i. e. in self-assertion of man as man — creator.

In this sense freedom — from the aspect of this historical practice — is not only an expression of the recognized inevitability, as it is with Hegel, or of the spontaneous activity of the pure I in the Fichtean sense of the word, but a practical creative surpassing of this recognized inevitability for the sake of human aims.

This conception of freedom coheres, by Marx's words, with the historical task of human society — of its revolutionary class —, "...to overthrow the reign of individuals over accidentality and things... This task, determined by the present state of things, coheres with the task to arrange the society in a communist way." Only under this precondition freedom — unlike with Hegel and Feuerbach — will cease to be an affair of consciousness or imaginations and will become an expression of real practical existence.