

PODNETNE O AKTUÁLNEJ FILOZOFICKEJ PROBLEMATIKE

A. G. Myslivčenko, *Človek ako predmet filozofického poznania*

V druhej polovici minulého roka sa objavila na sovietskom knižnom trhu ďalšia práca, ktorá sa zaoberá filozofickou problematikou človeka. Jej autorom je A. G. Myslivčenko. Dal jej názov *Človek ako predmet filozofického poznania*.¹ Kniha je zaujímavá a podnetná aj pre našich čitateľov. Spracovaná problematika je živá a pri jej riešení sa aj u nás čosi dosiahlo a dačo skrívilo. Preto jej venujem obsiahlejšiu recenziu.

Autor v *Úvode* objasňuje, prečo v socialistických krajinách vzrastá záujem o vedecké bádanie človeka. Súvisí to s rozvojom vedy i praxe v období nástupu vedeckotechnickej revolúcie i s problémami formovania socialistického človeka. Výskum človeka sa posúva medzi hlavné úlohy aj preto, lebo sama logika dnešného ideologického boja vyžaduje od nás efektívnu kritiku buržoáznych a revizionistických nevedeckých koncepcií človeka, ako aj obvinení, že ignorujeme problémy ľudskej osobnosti, že človeka chápeme len ako prostriedok či materiál pre rozvoj hospodárstva.

Podľa autorovho názoru napriek tomu, že filozofickej analýze patrí rozhodujúci metodologický význam v komplexnom vedeckom výskume človeka, v dnešnej marxistickej literatúre sa ešte nedosiahla zhodná mienka ani v základných otázkach, ktoré sa týkajú filozofického aspektu problematiky človeka. Podľa autorovej mienky základné filozofické problémy človeka sú: „1. špecifikum človeka ako fenoménu materiálneho sveta; 2. dialektika podstaty a existencie človeka; 3. vzťah biologického

a sociálneho; 4. problém slobody; 5. tvorivosť, určenie cieľa a realizácia zámerov; 6. konečnosť a nekonečnosť človeka, problém zmyslu jeho života” (s. 5).

Keď autor v ďalšom výklade odpovedá na tieto otázky, vždy sa odvoláva na príslušné pasáže a myšlienky z diel klasikov marxisticko-leninskej filozofie a súčasne sa kriticky vyrovnáva s jednostrannými, či už idealistickými alebo naturalistickými, ako aj s revizionistickými odpoveďami na tieto problémy.

V prvej kapitole, nazvanej *Problém človeka v marxisticko-leninskej filozofii*, s podtitulkom *K dejinám otázky*, autor krátko rozobral Heglovu, Kierkegardovu a Feuerbachovu koncepciu človeka. Vyzdvihol ich prínos a súčasne sa kriticky vyrovnal s ich jednostrannosťou. Tým si pripravil pôdu, aby mu vynikla novosť, revolučný obrat, ktorý urobili zakladatelia našej filozofie v chápaní človeka a ľudskej spoločnosti. „Marxova zásluha — píše autor — vôbec nespočíva v tom, ako sa neraz dozvedáme z našej literatúry, že uznával vzájomný vplyv a vzájomné pôsobenie zložiek systému »človek — prostredie«, dokonca ani v tom, že uznal vedúcu úlohu prostredia v procese formovania človeka.” Tieto idey nachádzame v tej či inej forme už v predmarxistickej filozofii, či už u idealistov, alebo u metafyzických materialistov. Skutočná Marxova zásluha je v tom, že novým spôsobom pristúpil k tradičnej formulácii otázky o človeku a o spoločnosti, že dal nové určenie tým pojmom i vnútornému prameňu dejinného pohybu.

¹ Mysľ, Moskva 1972, s. 190.

Marx zavrhol predchádzajúce predstavy o človeku ako o „duchu“, „sebavedomí“ (Hegel, mladoheglovci), o „prírodzenej“ bytosti (Feuerbach), ako aj predstavy o spoločnosti ako o čomsi sebačistom vo vzťahu k jednotlivcom, ako o „pravom subjekte“ a pod. Prvý v dejinách nevidel skutočné riešenie problému človeka v ňom samom, ani v nadľudských, abstraktno-všeobecných „substanciách“, ale vo sfére predmetnej činnosti. Rukami človeka vytvorený svet predmetov nie je jednoducho súhrn vecí, ale jedinečne vytvorený a reálny spôsob odhalenia, prejavu tajomnej a ťažko postihnuteľnej podstaty človeka; je akoby „otvorenou knihou ľudských bytostných síl, zmyslove hmatateľne ľudskou psychológiou“.²

„Tým, že Marx a Engels obrátili svoju pozornosť na sféru predmetnej činnosti a definovali človeka ako predmetno-činnú bytosť, súčasne preniesli problém človeka a spoločnosti z labilnej sféry špekulatívnych riešení na pevnú pôdu materiálnej skutočnosti a praxe“ (s. 19–20). Marx a Engels objavili tak nový uhol pohľadu na celý okruh otázok spojených s problematikou človeka a spoločnosti. Z metodologického aspektu nový prístup demonštroval prednosti materialistickej dialektiky, ktorá obsahuje aj systémovo štruktúrálnu analýzu. (Táto analýza je osobitne detailne rozpracovaná v Marxovom *Kapitáli*.) To znamená, že Marx a Engels nahradili metódu „vnútorného pozorovania“ jednotlivca, rozmyšľajúceho o sebe a o svete, metódou objektívneho skúmania zložitej štruktúry sociálneho celku, sociálnych systémov ľudskej činnosti. Táto metóda zároveň poskytovala aj kľúč na vedecké chápanie všetkých atribútov týchto systémov, a to aj duchovných, ako relatívne samostatných. V marxistickej filozofii sa tak človek predstavil v kontexte princípov sociálneho determinizmu, systémovej príčinnosti, čím bol postavený na pevný základ vedy i praxe.

Pravda, nepriatelia marxizmu sa snažia nahovoriť, že marxizmus a predovšetkým Lenin už v teórii ignorujú úlohu osobnosti v dejinách, životné problémy jednotlivcov, že Lenin chápe konkrétneho človeka v abstrakcii sociálnych vzťahov tried, že ho zredukoval na zrkadlový odraz sociálnej štruktúry a nebral do úvahy jeho tvorivé schopnosti. A. G. Myslivčenko argumentuje a vyvracia tieto nepravdivé tvrdenia. Veď práve V. I. Lenin hlboko rozpracoval otázku aktívnej úlohy subjektívneho faktora a jeho revolučnej praxe v dejinách.

V druhej kapitole *Metodologické problémy výskumu* autor konštatuje fakt teoretickej nejasnosti až úplného stotožnenia pojmov „človek“, „osobnosť“, „jednotlivec“. Na vymedzenie obsahu týchto rodove príbuzných pojmov si autor zvolil kategórie štruktúry a podstaty. Pri tomto postupe — podľa našej mienky — autor dospel k pozoruhodným a podnetným záverom. Píše: „Už fakt, že človek je na jednej strane časťou prírody, prírodnou bytosťou zvláštno rodou, a na druhej strane je časťou sociálno-praktického bytia, privádza nás k myšlienke, že každý z týchto pojmov obsahuje vo svojej štruktúre aj sociálne, aj prírodné (biologické, zložky...“

Pojem štruktúry, ktorý sa efektívne používa v súčasnej vede, pomáha nám vyčleniť tie ustálené zložky, ktoré tvoria aj pojem človeka ako systému. Biologické a sociálne, to sú dve triedy ustálených zložiek (podštruktúr), ktoré tvoria štruktúru človeka ako celkového systému... Človek je zložitou *biologickou štruktúrou*, obsahujúcou širokú paletu stránok životnej činnosti človeka, od fyziologickej až po axiologickú. Avšak otázka o hlavnom určení človeka, o jeho rozhodujúcej kvalite, o jeho špecifikú, to je už problém podstaty človeka. Táto otázka sa nijako nemôže určiť ako biosociálna, ale iba ako sociálno-činná. Teda pojem „človek“,

² MARX, K.: Ekonomicko-filozofické rukopisy. Malé ekonomické spisy, Bratislava 1965, s. 100.

jeho štruktúra, nie je totožný s pojmom „podstata človeka“: prvý je širší ako druhý.

Človek (vo filozofickom rozmere) je subjekt sociálnej a kultúrno-historickej činnosti, alebo presnejšie: subjekt daných spoločenských vzťahov, a tým aj dejinného kultúrneho procesu. Súčasne nie je iba subjektom, ale aj syntézou, výsledkom týchto vzťahov a procesov.

Jednotlivec je jednotlivý predstaviteľ ľudského rodu; je zvláštny vo vzťahu k všeobecnému. Najdôležitejšie antropologické a sociálne charakteristiky rodu (s výnimkou nesmrteľnosti) sú v princípe vlastné aj jednotlivcovi.

Osobnosť (vo filozofickom rozmere) je relatívne ustálený, dynamický, sociálne podmienený súhrn duchovných spoločensko-politických a sociálno-vôľových kvalít človeka, ktorého vedomie a činy sa charakterizujú istým stupňom sociálnej zrelosti a úsilím prejavíť svoju individuálnosť, individuálne schopnosti. Inakšie povedané, osobnosť je skutočnosťou jednotlivca ako sociálneho fenoménu, realizujúceho sa (objektívizujúceho sa) v rozmanitých formách sociálnej činnosti. Základnou formou tejto činnosti je práca. Osobnosť sa objektívizuje v práci, v jej produktoch, v materiálnych a duchovných hodnotách.

V konkrétno-sociologickom rozmere osobnosť je predovšetkým objektom sociálneho procesu, súhrnom ním vykonávaných sociálnych funkcií. Tieto funkcie sú v konečnom dôsledku determinované sociálnou štruktúrou danej spoločnosti.

„Napriek tomu, že prírodným základom osobnosti sú špecifické biologické zvláštnosti, predsa sú pre osobnosť určujúce sociálne významné črty, ktoré sa formujú v procese predmetnopraktickej činnosti jednotlivca“ (s. 35—37).

Na tomto mieste autor skončil svoju analýzu z hľadiska kategórie štruktúry. Ďalej kritizuje niektorých súčasných buržoázných teoretikov a ich pojmy „jednotlivec“ a „osobnosť“. Všíma si dialektiku „spredmetňovania a odpredmetňovania“

človeka. Domnievame sa, že autor mohol ešte úspešne pokračovať v štrukturálnej analýze, vo vyčlenení zložiek spoločenskej stránky človeka i osobnosti, a potom bližšie určiť aj špecifikum osobnosti, jadro individuality. V tejto súvislosti mohol sa bližšie zaoberať aj pojmom osoba (persona) a nezostať iba pri vyjadrení svojho nesúhlasu s Bidneovou verziou tohto pojmu.

Zaoberajúc sa dialektikou „spredmetňovania a odpredmetňovania“, znútorňovania vonkajšieho a prejavu vnútorného obsahu jednotlivca, autor v závere hovorí: „V procese životnej činnosti jednotlivca sa formuje jeho osobnosť, konkrétne historická individuálnosť, ktorej vedomie nielenže odráža objektívny svet, ale prejavuje sa ako aktívna tvorivá subjektívno-činná sila. Vnútorný obsah jednotlivca nie je výsledkom mechanického vnesenia vonkajšieho, objektívno-spoločenského do jeho vedomia, ale je výsledkom vnútornej činnosti samého individua. V procese tejto činnosti spoločenský obsah, nezávislý od vedomia jednotlivca, akoby sa „zovnútorňoval“. Stáva sa nástrojom jednotlivcovej činnosti, prostriedkom jeho potvrdenia sa ako sociálne významnej osobnosti...“

Rozhodujúca úloha v tomto procese patrí charakteru sociálnych vzťahov (výrobných, národných, kultúrnych a iných), ktoré prostredníctvom individuálnych zvláštností osobnosti, jej každodenných spoločenských kontaktov (profesionálnych, rodinných a pod.) podmieňujú formovanie potreby danej osobnosti a možnosti ich uspokojenia...“

Dôležitú úlohu v tomto procese zohráva hodnotový systém jednotlivca, alebo presnejšie, mechanizmus hodnotovej orientácie“ (s. 47—51).

Marxistická koncepcia človeka — hovorí autor ďalej — neredukuje sa len na vyčlenenie podstaty človeka, ale musí skúmať človeka ako jednotu jeho podstaty a bezprostredného, konkrétneho bytia, existencie i rozmanitých foriem jeho životnej činnosti. Preto sa autor v tretej kapitole

svojej knihy zaoberá *dialektikou podstaty a existencie človeka*.

V marxistickej literatúre — hovorí — pri objasňovaní otázky o podstate človeka niekedy sa ohraničujeme iba odkazom na známu Marxovu tézu, že „... ľudská podstata nie je nijaké abstraktum vlastné jednotlivému individuu. Vo skutočnosti je to súhrn spoločenských vzťahov”.³ Táto téza — pokračuje autor — obsahuje hlbokú myšlienku, ktorá je však vyjadrená v lapidárnej forme. To často viedlo k jednostrannému výkladu. Citovaná Marxova formulácia sa hrubo prekrúca v buržoáznej i revizionistickej literatúre. Jej prekrútenia sa robia v troch smeroch. Jední interpretujú túto tézu tak, akoby Marx stotožňoval podstatu človeka s bezprostrednými sociálnymi vzťahmi v danom sociálnom systéme. Druhí ju podávajú tak, akoby Marx redukoval chápanie človeka iba na súhrn výrobných vzťahov.⁴ Tretí tvrdia, že Marxova téza nevyjadruje aktívnu a činnú podstatu človeka.

„Význam uvedenej Marxovej formulácie — hovorí autor — spočíva predovšetkým (nie však výlučne) v tom, aby sa oproti abstraktnému antropologickému chápaniu človeka iba ako súčasť prírody postavilo chápanie človeka ako sociálnej podstaty, inými slovami ako súhrnu spoločenských vzťahov (v doslovnom preklade — »súboru« týchto vzťahov, čo v istom zmysle presnejšie ako slovo »súhrn« odráža vzájomné pôsobenie, dialektiku bytostných síl človeka a sociálnej štruktúry)“ (s. 67).

Sociálna podstata človeka sa vyjadruje v špecificky ľudskej činnosti — v práci. Človek sa prejavuje ako osobnosť nie samoreflexiou, nie pozorovaním seba vo svete, ale tvorivou prácou, pretváraním prírody, spoločnosti aj seba samého. Potenciálny človek sa stáva skutočným (t. j. osobnosťou) prostredníctvom práce.

Ľudskou prácou pretvorená realita sa stáva ľudskou realitou, „svetom človeka”, „druhou prirodzenosťou”. Produkty práce sú „druhou poľudštenou”, „humanizovanou” prírodou vzhľadom na vonkajšiu prírodu...

Na rozdiel od predmarxistických interpretov, ktoré nevideli nijakú spojitosť medzi podstatou človeka a poľudštenou prírodou, priemyslom a technikou atď., Marx ukázal, že predmetné bytie priemyslu a jeho dejiny sú otvorenou knihou *ľudských bytostných síl*.⁵ Čítanie tejto „knihy” vedie k poznaniu podstaty človeka v jeho realizovanej, spredmetnenej forme, t. j. premenenej na skutočnosť. Stotožňovať túto formu so samou podstatou — pokračuje autor — bolo by vulgarizáciou skutočnej dialektiky podstaty. Nedoceňovalo by aktívnu úlohu subjektu v procese jeho pôsobenia na objekt a spätné pôsobenie objektu na subjekt. Lebo pracovné prostriedky, systém spoločenských vzťahov atď. sú iba spredmetnenou, objektivizovanou podstatou človeka. Marx tvrdil, že *v obyčajnom materiálnom priemysle... máme pred sebou vo forme zmyslových, cudzích, užitočných predmetov, vo forme odcudzenia „spredmetnené bytostné sily človeka”*.⁶

Podstata človeka sa neprejavuje v „čistej subjektívnosti” (sebavedomí a pod.), ani nie jednoducho v objekte, ale v osobitnom charaktere predmetnej činnosti človeka, v procese ktorej sa realizuje dialektika subjektu a objektu, dialektika spredmetňovania bytostných síl človeka (s. 68—69).

Po tomto veľmi cennom upozornení na vulgarizáciu v chápaní podstaty človeka, v jej stotožňovaní so spredmetnenou formou, vyžadovalo by sa — podľa našej myšlienky — presnejšie formulované vyčlenenie podstaty človeka, teda toho, čo to

³ MARX, K. — ENGELS, F.: Nemecká ideológia, Bratislava 1961, s. 14.

⁴ Kritiku týchto názorov podala M. I. Petrosianová v knihe Humanizmus, Moskva 1964, s. 154—156.

⁵ MARX, K.: Ekonomicko-filozofické rukopisy. Malé ekonomické spisy, Bratislava 1965, s. 100.

⁶ Tamže, s. 100.

skutočne je, a nielen ako sa „prejavuje“. Pravdepodobne aj rozlíšenie pojmov „ľudská podstata“ a „sociálna podstata“ by malo význam a efekt.

Autor práce však konštatuje fakt, že v procese dejinnej praxe rodová podstata človeka nadobúda svoj nový, konkrétno-historický obsah, závislý od charakteru spoločenských väzieb, od spôsobu výroby, do ktorého sa jednotlivci rodia. Tento spôsob výroby ich stváraňuje a jednotlivci si ho osvojujú. Autor pritom upozorňuje, že proces prisvojovania sociálnej podstaty jednotlivcom neprebíha priamočiaro, lebo na jednotlivca rôzne pôsobia rozličné spoločenské inštitúcie a iné produkty ľudskej činnosti v rôznych sociálno-historických podmienkach. Ďalej sa autor zapodieva problémom odcudzenia, ktoré Hegel vzťahoval na akúkoľvek formu spredmetňovania, objektívizácie. Marx však považoval odcudzenie len za zvecnenie, t. j. len za formu spredmetňovania, keď sa produkt činnosti výrobcu od neho odcudzuje a vystupuje voči nemu v podobe vecí cudzo stojacich nad ním. Potom autor rozoberá a kritizuje rôzne, najmä existencialistické interpretácie pojmu odcudzenia, ako aj „pravého“ a bezprostredného bytia človeka.

Štvrtú kapitolu svojej práce venoval autor *problému slobody*. Aj táto kapitola je zaujímavá svojím obsahom, ako aj tým, že sa v nej prejavuje protirečenie medzi uvádzanou definíciou slobody, ktorú autor považuje za marxistickú, a jeho „doplnkami“, ktoré ju fakticky nedopĺňujú. Na str. 122 tvrdí, že Hegel správne určil („opredelal“), t. j. definoval vzťah slobody a nevyhnutnosti, keď považoval slobodu za poznanú nevyhnutnosť. Toto určenie slobody autor považuje za marxistické.

Aké „doplnky“ uvádza autor k tejto definícii slobody?

Autor tu veľmi hodnotne rozlišuje pojmy subjektívnej a objektívnej slobody i „slobody spoločnosti“, od ktorej závisí sloboda jednotlivcov. (s. 151). Pod subjektívnou či vnútornou slobodou autor rozumie „uvedenie si individuom svojej

možnosti postupovať tak, alebo inak“; „jednotlivec pociťuje svoju slobodu predovšetkým ako osobný pocit, ako subjektívny jav, spočívajúci v slobodnom výbere. To je jedna fáza jeho slobody..., ktorá v nasledujúcich, vyšších fázach prechádza do rozhodnutia a potom do slobody činnosti, t. j. do objektívnej slobody“, do objektívnej realizácie subjektívnej slobody (s. 127). *Vnútorňá sloboda* — pokračuje autor — je špecificky ľudská výberová a zladená aktivita vedomia, vôle a morálnych síl človeka v procese jeho cieľavedomej a účelne zameranej činnosti, je možnosťou samostatne urobiť výber, rozhodnutie a realizovať ho v živote. Dôležitou štruktúrnou zložkou mechanizmu vnútornej slobody je sloboda výberu... Predsa vnútorňá sloboda sa neredukuje na možnosť výberu, jej rámec je omnoho širší.

Medzi dôležité komponenty vnútornej slobody človeka patrí: 1. poznať možnosti (!!! — A. H.), postupovať tak, alebo inakšie (a koniec-koncov poznať vonkajšiu nevyhnutnosť); 2. porovnať a zladíť túto poznanú vonkajšiu nevyhnutnosť so svojim vnútorným presvedčením, svedomím, osobnými záujmami; 3. prejavíť vôľu (výber a rozhodnutie i z toho prameniaca zodpovednosť); 4. usilovať sa o sebauskutočnenie, o sebarealizáciu v objektívnom svete...

„Z uvedených komponentov vidieť — hovorí autor — že problematika vnútornej slobody zahrnuje širokú skupinu aspektov: slobodu poznania, mravnú slobodu výberu, slobodu vôle, slobodu sebaoprotvrdenia individuá...“

„...Treba však povedať — pokračuje autor — že ešte v predmarxistickej filozofii určenie slobody ako poznanej nevyhnutnosti (pochádzajúce od Spinozu), ktoré je vo svojom základe nepochybne správne, vôbec nevyčerpáva celú zložitú problematiku, najmä ak berieme do úvahy subjektívne morálny aspekt slobody, slobody ako vnútornej činnosti individuá.

Poznanie vonkajšej nevyhnutnosti je — podľa autora — *nevyhnutnou* (!! — A.

H.) podmienkou slobody, ktorá však vôbec nepostačí. Naozaj, môžeme vôbec tvrdiť, že stačí poznať vonkajšie podmienky, nevyhnutnosť určitého činu, a už má človek možnosť slobodne si vybrať? Alebo navyše môžeme vôbec tvrdiť, že človekom urobený výber na základe poznaných objektívnych zákonov je vždy skutočne slobodný? Pravdaže, nie. Sú totiž situácie, keď výber, ktorý sa navonok zdá slobodným (pretože sa urobil na základe poznania a evidencie objektívnej nevyhnutnosti), po bližšom oboznámení ukáže sa neslobodným, lebo bol urobený proti vnútornému presvedčeniu človeka, proti jeho svedomiu a osobným záujmom. „Skutočne slobodný výber je taký, ktorého determinovaný obsah nie je pre človeka vonkajší ani cudzí, ale *zodpovedá jeho vnútorným želaniam*” (s. 131—132).

„*Bolo by nesprávne predpokladať, že človek vo všetkých svojich činoch, skôr ako urobí ten alebo iný výber a rozhodnutie, musí vedecky poznať istý súhrn zákonitostí* (!! — A. H.) objektívnej skutočnosti, že formula slobody ako poznanej nevyhnutnosti je schopná vysvetliť hociaké prejavy slobody človeka, výber tej alebo inej činnosti” (s. 128). (V tomto prípade podčiarkol A. H., pretože autor na str. 131 tvrdí, že poznanie vonkajšej nevyhnutnosti je nevyhnutnou podmienkou slobody, a na str. 128 hovorí, že by bolo nesprávne predpokladať, že táto podmienka je nevyhnutná; že sa musí dodržať. Okrem toho aká je to definícia podstaty, ak nie sme schopní vysvetliť z nej hociaké jej prejavy?)

Ako sme už uviedli, autor končí svoj rozbor: „Marxistická definícia slobody sa vôbec nevymedzuje formulou »sloboda je poznanou nevyhnutnosťou«. Hoci táto formula zahŕňa nevyhnutný princíp »vedomenia nevyhnutnosti« ako predpokladu (!! — A. H.) slobody, predsa len nefixuje dva ďalšie významné komponenty, ktoré sa vzťahujú na podstatu slobody: po prvé, princíp *praktickej činnosti*, realizácie poznanej nevyhnutnosti, a po druhé

princíp súladu urobeného výberu s *vnútorným presvedčením človeka*, s jeho osobným záujmom. Bez toho, aby sme vzali do úvahy tieto princípy, určenie slobody sa môže interpretovať v duchu nazerajúcej koncepcie, čo zrejme absolútne nezodpovedá skutočnému marxisticko-leninskému chápaniu slobody človeka” (s. 149).

Potom je skutočne zaujímavé, prečo sa autor tak húževnate drží určenia pojmu alebo formuly slobody ako poznanej nevyhnutnosti a vydáva ju za marxistické určenie (definíciu) slobody? Prečo tvrdí, že z toho všetkého, čo povedal, „vôbec nevyplýva, že sa treba vzdať pojmu slobody ako poznanej nevyhnutnosti, ako to odporúčajú revizionisti” (s. 149)? Pravdepodobne si neuvedomil, že poznaná nevyhnutnosť zostáva len nevyhnutnosťou, aj keď poznanou nevyhnutnosťou, a teda nie je slobodou. Akiste si nevšimol, že Engels chválil vo svojom diele *Anti-Dühring* Hegla, lebo Hegel proti subjektivistickému chápaniu slobody dával ju do súvislosti s nevyhnutnosťou. Pritom sa vyjadril, že Hegel správne predstavil, presnejšie naznačil (darstellen) tento vzťah. Vôbec ho však správne „nedefinoval“, ako sa nazdáva autor. Engels (ako vidieť, aj autor na viacerých miestach tejto knižky) nechápal slobodu ako poznanú nevyhnutnosť, ale poznanie nevyhnutnosti chápal iba ako jednu z *podmienok možnosti*, či ako jeden z predpokladov, základov slobody človeka. Ak sa má sloboda človeka stať skutočnosťou, tento predpoklad urobený vo sfére poznania sa musí realizovať v praxi.

Piatu kapitolu venoval autor problematike *tvorivosti, realizovateľnosti zámerov a zmyslu života*. Tieto problémy sa tu podávajú iba v skratke. Popri cenných kritických poznámkach, najmä na účet existencializmu, je zrejším nedopatrením, keď autor v odpovediach na otázku života a smrti predstavuje celú existencialistickú filozofiu len cez Heideggerov variant odpovede na túto otázku.

Andrej Hlávek