

„KRITICKÁ TEÓRIA“ A SÚČASNÝ FILOZOFICKÝ REVIZIONIZMUS

LEV HANZEL, Katedra filozofie, Filozofická fakulta Univerzity Komenského, Bratislava

HANZEL, L.: "Critical Theory" — and Contemporary Philosophical Revisionism, *Filozofia* 29 (1974), No. 4, p. 400—412.

The comparative method is used for investigating the mutual influence of the "Frankfurt School" and the contemporary West-European philosophical revisionism. Both movements reduce marxism to a mere social theory, they deny its materialistic substance and validity in relation to nature. They refuse the basic philosophical question as a non-scientific "abstractum". Matter is conceived as the objectified subject. They do not recognize the leninist stage of the development of marxism.

The relation: matter — consciousness is changed by them into the relation: object—subject. They do not differentiate between "reality and thinking".

They replace the notion of "economic-social formation" by the continuous reflexions of forces of production, technology and civilization. From this starting point they elaborate the pseudomarxist variant of the theory of "convergency". It is not the revolutionization of proprietary relations that is the criterion of their criticism, but the development of forces of production and technology as preconditions of "real" democracy in "democratic socialism", which can be realized through "finalization of capitalism". The class struggle and socialist revolution are therefore declared as useless.

Štúdium dejín filozofického revizionizmu dokazuje, že jeho teoretickým základom a východiskom je vždy konglomerát rozličných názorov buržoáznej a maloburžoáznej filozofie daného obdobia. Do popredia sa však dostáva a nadobúda dominujúce postavenie buržoázna škola či smer, ktorá najvýraznejšie charakterizuje a vyjadruje v danej situácii filozofický a svetonázorový postoj liberálnych častí buržoázie, maloburžoázie a predovšetkým liberálnej inteligencie.

Po druhej svetovej vojne — po vzniku svetovej socialistickej sústavy — zohrávajú stále významnejšiu úlohu špecifické filozofické smery. Vyjadrujú reakciu a odpor malomeštiacko-humanisticky orientovanej inteligencie, ktorá nebola schopná nájsť cestu k revolučnému robotníckemu hnutiu, k imanentnej a stále zjavnejšej tendencii imperializmu odstraňovať meštiacko-demokratické práva a slobody, pervertovať pôvodne pokrokový obsah meštiackej morálky a humanizmu a podobne.

Zvláštnosťou týchto filozofických smerov je, že svojráznym spôsobom, z idealistických pozícií recipujú marxizmus, používajú neraz jeho terminológiu, vyhlasujú sa za „modernú“ formu marxizmu a podobne.

„Kritická teória“ Frankfurtskej školy — jej duchovný vznik, filozofický obsah, politické zovšeobecnenia a spôsob interpretácie marxizmu — predstavuje v súčasnom medzinárodnom triedno-ideologickom zápase najcharakteristickejšiu internacionálnu tendenciu. Je aj teoreticko-filozofickým východiskom hlavného filozofického revizionistického prúdu súčasnosti.

Teoretické a politické stanoviská jednotlivých predstaviteľov „kritickej teórie“ charakterizujú viaceré rozdielnosti. Ako však napísal M. Horkheimer, „exis-

tuje medzi nami zásadná jednomyselnosť“, „kladieme iba rôzne akcenty“ (1, s. 22) na rôzne problémy.

Z tejto skutočnosti chceme vychádzať v našom úsilí skúmať komparatívnu metódou vplyv a recepciu kľúčových téz „kritickej teórie“, jej vzťahu k marxizmu-leninizmu, k materialistickej dialektike a k socializmu u hlavných a typických predstaviteľov západoeurópskeho filozofického revizionizmu, ktorých koncepcie mali veľký vplyv na proces genézy a formovanie československého filozofického revizionizmu rokov 1968–69.

* * *

„Kritická teória“, ako aj súčasný filozofický revizionizmus sa zakladajú na novohegeliánsko-existencialistickej interpretácii diel „mladého“ Marxa, najmä jeho *Ekonomicko-filozofických rukopisov* z r. 1844.

H. Marcuse konštatuje, že „interpretácia *Rukopisov* postavila diskusiu o pôvode a pôvodnom zmysle historického materializmu na pevnú pôdu“ (2). J. Habermas z toho logicky vyvodzuje, že ak je „opravdivý Marx“ pravdepodobne Marxom raných diel, je nevyhnutné „prehodnotenie jeho neskorších spisov a potreba ich revízie v duchu filozoficko-antropologickej periódy“ (3). s. 144).

Podobne aj „otec“ súčasného francúzskeho revizionizmu H. Lefèbvre tvrdí, že „uverejnenie *Rukopisov* z roku 1844 a *Nemeckej ideológie* vrhlo nové svetlo na marxistické myslenie, jeho genézu a ciele“ (4, s. 80), lebo sa začali študovať diela mladého Marxa „s jeho dovtedy nepochopenými pojmami: odcudzenie, prax, totálny človek, znova bol objavený Hegel“ (4, s. 9). Výsledkom týchto úsílí — podľa Lefèbvra — je, že „pohyb a vnútorný obsah heglovskej dialektiky — to znamená racionalizmus a dialektika — boli v dialektickom materializme znova prijaté“. Marxistická filozofia sa tým vraj stala „heglovskjšou než sám Hegel“ (4, s. 83).

Z týchto východísk rozpracúva E. Fischer definíciu marxizmu ako „jednotu filozofie, antropológie, politickej ekonómie, spoločenskej kritiky, revolučnej praxe a vízie budúcnosti“ (5, s. 9). Pod „víziou budúcnosti“ myslí pritom údajne utopický charakter Marxovho učenia. Ako výslovne konštatuje, vlastným cieľom Marxových úvah a konkrétnych úsílí nebolo azda oslobodenie robotníckej triedy z jarma kapitalizmu a vybudovanie socializmu, ale „totálny človek, skutočnosť človeka, pozitívny humanizmus“ (5, s. 17). Premieňa tým marxizmus, revolučnú teóriu komunistického hnutia, ktorý je súčasne reálnym humanizmom — podobne ako predstaviteľia „kritickej teórie“ — na všeobecnohumanistické učenie. Popiera tým jeho triedny charakter.

Spoločnou črtou „kritickej teórie“ a súčasného filozofického revizionizmu je úsilie postaviť subjektivisticky interpretované rané Marxove diela proti celému neskoršiemu Marxovmu vývinu, postaviť Marxa proti Engelsovi a Leninovi.

T. W. Adorno napr. píše, že keď Marx hovoril o prírodných zákonoch spoločnosti, „nemyslel tým objektívny charakter týchto zákonov, materiálne súvislosti“. Považoval údajne tieto prírodné zákony za zmeniteľné. Až neskorší dia-

lektický materializmus — ktorého zakladateľom je vraj až Engels — premenil Marxov pojem prírodnej zákonitosti na učenie o objektívnom, materiálnom charaktere spoločenských zákonov. Uznanie „prírodnej zákonitosti spoločnosti“ je preto podľa Adorna „ideológia, len čo ju hypostazujeme ako danosť“ (6, s. 347). Aj J. Habermas, analyzujúc marxizmus-leninizmus, hovorí o skostnatení historického materializmu“ v ňom, lebo „poníma zákony spoločnosti ako prírodné zákony“ (7, s. 325). Za pôvodcu tejto negatívnej zmeny pôvodného Marxovho učenia vyhlasuje Engelsa, ktorého „Antidühringa a jeho dialektiku treba považovať za mechanistickú“ (7, s. 317).

Aj H. Lefëbvre tvrdí, že aj keď bol Engels „práve taký génius ako Marx“, predsa mal sklony jeho učenie „pedagogicky zjednodušovať, prezentovať ako vyriešené, a tým ho schematizovať a systemizovať“. A neskoršie vraj „Lenin ešte dôkladnejšie prevzal túto metódu“ (8, s. 99). Nie je náhodné, že mladší žiak Frankfurtskej školy A. Schmidt poníma nielen M. Horkheimera ako „bojovníka za existenciálnu antropológiu, pričom hrajú Ekonomicko-filozofické rukopisy z r. 1844 dôležitú úlohu“ (9, s. 338), ale charakterizuje aj Lefëbvre a spolu s ním R. Garaudyho, E. Fischera a ďalších predstaviteľov súčasného filozofického revizionizmu v tom zmysle, že patria „k existencionalisticko-filozofickému, etizujúcemu a abstraktno-antropologickému smeru Marxovej interpretácie“ (4, s. 142). Potvrdil tým nevdojak úzku spätosť súčasného revizionizmu s koncepciami Frankfurtskej školy.

Táto tendencia je však najzreteľnejšia vo vzťahu k dielu V. I. Lenina. Podľa T. W. Adorna bola v ňom „materialistická verzia dialektiky znetvorená pod ohyzdným názvom diamat na staticko-puntičkársku dogmu“ (10, s. 92). Podľa A. Schmidta leninské poňatie marxistickej filozofie predstavuje „filozofujúci smer“, čiže „svetonázorový“, „systémovo-filozofický“ smer v komplexe súčasných „škôl marxizmu“. Podľa neho obsahuje marxizmus-leninizmus opravdivú filozofiu, ale „nachádza ju iba u Engelsa a Lenina“ (8, s. 138). Kritizuje a odmieta dialektický materializmus, lebo — „opierajúc sa o spisy starého Engelsa“, hlása podľa neho metafyzickú tézu, že prírode, ktorá sa vraj identifikuje s matériou v špeciálno-vednom zmysle, je „imanentný dialektický pohyb“. Tým sa — podľa Schmidta — stáva údajne „naivný materializmus výpoveďou poslednej inštancie“ (8, s. 138).

Zástanci „kritickej teórie“ nemôžu vraj súhlasiť s leninským poňatím marxistickej filozofie, lebo nie je „autentická“ v Marxovom zmysle. V Marxovom diele, „najmä ranom, nie je — podľa týchto názorov — obsiahnutá iba filozofia, ale aj „... kritika všetkej filozofie, a to nielen idealistickej“ (8, s. 140). Preto treba nahradiť marxisticko-leninskú filozofiu, ktorá je predovšetkým svetonázorom „moderným marxizmom“ v poňatí „kritickej teórie“. Na tomto základe treba predovšetkým leninsky poňatý dialektický materializmus podrobiť prísnej kritike.

V zhode s predstaviteľmi Frankfurtskej školy konštatuje aj R. Garaudy základné protiklady medzi Marxom a Leninom. Žiada skončiť, najmä v západnej Európe, s leninizmom ako ruským variantom marxizmu. Podľa jeho názorov je „leninizmus ako autentické dedičstvo“ marxizmu iba spôsobom, ako „zvýfaziť v špecifických podmienkach“ (11, s. 83) Ruska. Za danej situácie

ideologických a triednych zápasov je Garaudyho argumentácia svojrázna, lebo sa usiluje dokázať, že jeho stanoviská nie sú úplne protikladné leninizmu. Pomáha si v tomto smere zvláštnou periodizáciou leninizmu. Tvrdí, že V. I. Lenin bol iba do r. 1914 — ako hovorí: v preddialektickom období — materialistom. Chápal vtedy dialektiku nesprávne, „lebo marxizmus iba zámerne asimiloval“ (12, s. 17—19). Až r. 1915 a v ďalších rokoch — ako vraj dokazujú jeho Filozofické zošity — „dochádza ku kladnému hodnoteniu idealizmu“ (12, s. 43). Toto stanovisko, ktoré neobstojí po overení faktov, je zrejme len prechodným pokusom včerajšieho komunistu nestratiť predčasne a príliš rýchlo svoju včerajšiu tvár. V novších Garaudyho prácach sa už táto absurdná myšlienka neobjavuje. Zapojil sa dôsledne do protileninského frontu.

Spoločným znakom „kritickej teórie“ i filozofického revizionizmu a logickým dôsledkom ich spoločného objavenia „mladého Marxa“ je, že našli svojich vzdialených „príbuzných“ v mladoheglovcoch štyridsiatych rokov minulého storočia. Prostredníctvom ich názorov sa, ako vieme, Marx a Engels prepracovali od idealizmu k materializmu a od revolučného demokratizmu ku komunizmu.

Vychádzajúc zo spomínaného poňatia genézy marxizmu, usiluje sa napr. R. G a r a u d y — interpretujúc subjektivisticky niektoré myšlienky „mladého“ Marxa — vypracovať subjektivisticky fundovanú a chápanú „metodológiu historickej iniciatívy“, ktorú — ako ešte uvidíme — vyhlasuje za základný problém marxistickej filozofie. Dezinterpretujúc objektívne fakty dejín marxistického myslenia, vyhlasuje za hlavný filozofický zdroj marxizmu nie Heglovu, ale Fichteho filozofiu, lebo Marx vraj videl v Kantovi a Fichtem predstaviteľov veľkého meštiackeho humanizmu s jeho prvou zásadou — aj keď ešte v abstraktnej forme — „vidieť človeka ako cieľ, a nie ako prostriedok“ (13, s. 35).

Možno povedať, že Garaudy — vychádzajúc podobne ako predstavitelia „kritickej teórie“ z mladoheglovskej interpretácie nemeckej klasickej filozofie, najmä Hegla a Fichteho — použil Fichteho subjektívno-idealistické zdôvodnenie spoločenskej praxe na vypracovanie svojho „kriticko-filozofického“ svetonázoru. Na tomto základe sformuloval kategóriu „praxe“ — ontologické východisko nienlen Garaudyho, ale celého tzv. autenticko-marxistického revizionizmu.

Ako Garaudy sám napísal, zmena, ktorú uskutočnil v „marxistickej filozofii, spočíva v nahradení poznania „činnosťou poznávacieho subjektu“ činným subjektom, bez „ktorého by sa muselo upustiť od hlavnej zásady každého idealizmu: niet objektu bez subjektu“ (13, s. 70).

* * *

„Kritická teória“, rovnako ako revizionistický autentický marxizmus, usiluje sa redukovať marxizmus iba na spoločenskú teóriu, poprieť jeho materialistickú podstatu a platnosť vo vzťahu k prírode, jeho charakter a podstatu.

T. W. Adorno napr. tvrdí, že „marxizmus“ sa podstatne, aj v ontologickom ohľade líši od dovtedajšieho materializmu, ktorý vychádzal z matérie ako najvyššieho princípu. M. Horkheimer zasa dokladá toto tvrdenie „historickými“ argumentmi. Rané meštiactvo vytvorilo vraj materialistický svetonázor, lebo sa

usilovalo o rýchly rozvoj výrobných prostriedkov. Malo preto záujem na ovládnutí prírody a jej síl. Hlavným problémom súčasnosti je však spoločenská štruktúra. Preto je obsahom dnešného materializmu teória spoločnosti, a nie prírody (14, s. 13—14).

Z týchto východísk prichádzajú predstavitelia Frankfurtskej školy k záveru, že treba považovať tézu o základnom protirečení medzi materialistickým a idealistickým svetonázorom za prekonanú a neudržateľnú. Základná filozofická otázka a jej materialistické riešenie sa odmieta ako nevedecké „abstraktum“. „Materiá“ sa poníma ako zobjektívnené, spredmetnené subjektívno. Z relácie materiá — vedomie sa tak stáva relácia objekt — subjekt. Tento názor je údajne originálne marxistický. Až neskoršie ho vraj sploštil Engels formulovaním základnej filozofickej otázky. Táto otázka vraj stratila svoj význam, len čo sa ukázalo, že pojmy „myslenie“ a „bytie“, „duch“ a „príroda“, rovnako ako prírodovedecké spôsoby vysvetľovania praxe sú vytvorené pojmy, pomocou ktorých sa ľudia usilujú riešiť historicky ohraničené, nie večné problémy. Na rozdiel od „sovietskeho“ marxizmu nie je vraj „autentický“ marxizmus „naturalizovaným“ hegelianizmom, ktorý sa „vyčerpáva tým, že sa jeden ontologický substrát, duch, nahrádza jednoducho druhým, materiou“ (15, s. 150—151). R. Garaudy vyhlasuje podobne marxizmus za učenie zakladajúce sa na „metodike historickej iniciatívy“. V súhlase nielen s názormi „kritickej teórie“, ale nadväzujúc aj na staré revizionistické teórie, dôvodí tým, že socializmus sa „nestáva vedou jednoduchým prechodom od idealizmu k materializmu“. Stal sa ňou údajne až „prechodom od špekulácie ku kritike“ (16, s. 39). V tejto súvislosti odmieta dať socializmu materialistické zdôvodnenie. Ak vraj nechce byť francúzska komunistická strana doktrinárskou, „ale kvasom všetkých síl, ktoré chcú nastoliť socializmus“, potom nesmieme mať „žiadnu oficiálnu filozofiu“. Jej filozofia nesmie „byť zásadne ani idealistická či materialistická, ani náboženská či ateistická“ (11, s. 284).

* * *

Ontologickým východiskom „kritickej teórie“ a revizionistického „autentického marxizmu“ je tzv. filozofia praxe. Jej antimarxistický charakter sa prejavuje predovšetkým v týchto názoroch:

1. Na základe jednostrannej a subjektivistickej interpretácie myšlienok z raných Marxových spisov sa tvrdí, že materiá, príroda je pre Marxa produktom a výsledkom ľudskej činnosti. Materiá teda nemá — podľa tohto názoru — nijakú objektívnu existenciu, nezávislú od človeka. Popiera sa tým prioritá vonkajšej prírody, ktorá je východiskom každého materializmu.

2. Pojem praxe sa zbavuje svojho konkrétneho triedneho obsahu a svojho historického charakteru, oddeľuje sa od revolučnej praxe robotníckej triedy a socialistickej výstavby. Spoločenská prax sa poníma celkom abstraktne ako slobodná tvorivá činnosť „človeka“ a človek zasa ako „bytosť praxe“, čím sa materiálna prax ľudí istej spoločenskej formácie premieňa na určitý druh antropologického systému.

3. Aj myslenie sa vysvetľuje ako forma ľudskej praktickej činnosti, čím sa odstraňuje pre marxistickú filozofiu základný rozdiel medzi predmetnou činnosťou, praxou a ideálnou, vedomou činnosťou, myslením a poznaním. Obe sa subsumujú ako formy tvorivej činnosti človeka pod pojmom „prax“, čím sa tento pojem svetonázorove neutralizuje a stáva sa nástrojom zrušenia protirečenia medzi materializmom a idealizmom.

4. Takéto ontologické zdôvodnenie a fundovanie „moderného marxizmu“ — či už vo forme „kritickej teórie“ alebo „autentického marxizmu“ — vedie logicky aj k deformácii a dezinterpretácii marxistickej teórie poznania, a to najmä na základe popierania leninskej teórie odrazu. Naše zovšeobecnenia potvrdzujú základné stanoviská filozofov „kritickej teórie“, ale aj súčasných revizionistov.

Podľa M. Horkheimera sa pojmom „prax“ — v spomínanom idealistickom poňatí — ruší protiklad medzi matériou a vedomím, medzi prírodou a duchom. „Materialistická dialektika — píše jeho žiak A. Schmidt — sa neusiluje objaviť posledný »substrát« skutočnosti.“ Ruší vraj „filozofický protiklad medzi duchom a prírodou, matériou a vedomím tým, že ho nahrádza zmyslovo-predmetnou praxou“ (9, s. 348). Je vraj nielen Horkheimerovou zásluhou, ale zásluhou celej Frankfurtskej školy, že osvetlia protiklad medzi idealizmom a materializmom bez toho, žeby sa „zanedbali teoreticko-poznávacie pochybnosti idealizmu proti materializmu“, ako aj bez toho, „aby ho prijali ako svetonázor“ (9, s. 347). Teóriou praxe sa teda spoločensko-dejinný proces, v ktorom sú podľa Marxa a Engelsa materiálne podmienky spoločenského vývinu koniec koncov určujúce a determinujúce pre konanie ľudí, dezinterpretuje v tom zmysle, že subjektívno podmieňuje, principiálne určuje objektívno. Preto vraj ani „nemožno v spoločenskom procese jasne odlišovať medzi objektívnym a subjektívnym faktorom“ (14, s. 22).

Teoreticko-filozofické zameranie „Marxovej ekonomicko-spoločenskej teórie“ v poňatí Frankfurtskej školy a „moderného marxizmu“ vôbec charakterizuje výstižne a otvorene A. Schmidt. Podčiarkuje, že ich „marxistický“ pojem prírody sa chápaním abstraktných svetonázorových teórií v ničom neodlišuje — a v tom je v zásadnom protiklade k marxisticko-leninskej koncepcii — od idealistických systémov. „Nie abstraktum matérie, ale konkrétum spoločenskej praxe je opravdivý predmet materialistickej teórie“ (17, s. 30).

Aj „autentickí marxisti“ hovoria a rozpracúvajú namiesto dialektického materializmu „filozofiu praxe“, ktorej stredobodom „je problematika odcudzenia a »utópia« o celom človekovi“ (18, s. 3) — ako napísal E. Fischer. Za marxizmus vyhlasuje pritom všeludskú, vedecky „podopretú“ utópiu o tvorivom, celom človekovi, ktorý už nie je odcudzený a deformovaný (5, s. 9). R. Garaudy stavia „hmotu“, „danosť“, „bytie“ proti kategórii „praxe“, „činu“ a „aktu“. Na tomto základe a v mene boja proti „scientistickému“, „dogmatickému marxizmu“ a jeho filozofii „bytia“ stavia oproti dialektickému materializmu akýsi „marxizmus 20. storočia“. Ide v podstate o negáciu marxizmu-leninizmu ako teórie medzinárodného komunistickeho hnutia a o presunutie teoreticko-filozofického východiska do „tvorivého aktu človeka“ v subjektívno-idealistickom zmysle.

Garaudy pritom absolutizuje dialektickú metódu a oddeľuje ju od teórie

dialektického materializmu. Snaží sa zapracovať dialektiku objekt — subjekt do „stredú“ svojho metodologického postupu. Tým, že sa vzdáva jednoty teórie a metódy — dialektikomaterialistická teória bola pre klasikov vždy základom metódy — zbavuje metódu obsahu, pretvára ju na púhu formu, v ktorej sa už nemôže pohybovať konkrétny obsah, ale len abstraktné vedomie.

Absolutizovanie metódy, ktorým zužuje rovnako ako „kritická teória“ marxizmus na metodológiu, vedie Garaudyho logicky k vylúčeniu prírody z filozofického pohľadu, teda tej časti objektívnej skutočnosti, ktorá podlieha „historickej iniciatíve“ len „podmienečne“. Aj touto cestou ohraničuje, rovnako ako revizionizmus všetkých čias, dialektiku na dialektiku subjektu — objektu.

„Kritická teória“ dokazuje z tohto aspektu, že dialektický materializmus je — keďže sa zakladá na dôslednom materializme — odcudzeným, falošným vedomím. Tvrdí, že „materializmus nie je ontologickým princípom“, ale iba „historickou indikáciou spoločenského stavu, v ktorom sa ľudstvu dosiaľ nepodarilo zlikvidovať prakticky skúsené násilie vonkajšieho nad vnútorným“ (7, s. 160). Podobne vyhlasuje aj E. Fischer marxizmus-leninizmus za „falošné vedomie“ (18, s. 75). Považuje ho „za protisvet k podriadeniu človeka pod materiálne, k jeho lipnutiu na materiálnych výrobkoch, k jeho usmerňovaniu a ovládaniu monopolizovanými mocenskými centrami“ (18, s. 23).

* * *

Vo svetle teórie „subjektivity, hlásanej svorne zástancami »kritickej teórie« a »autentického materializmu«, vznikajú logicky aj subjektívnoidealistické konštrukcie teórie poznania.

M. Horkheimer napr. pri vymedzovaní vzťahu teórie a objektívneho sveta hovorí o subjektívnych „projektoch“ a „konštrukciách“. V nich sa údajne prejavuje, že teória nie je vôbec odrazom objektívnej skutočnosti (potom by totiž bola ideológiou), ani pasívnym registrovaním skutočnosti (potom by bola iba empirizmom). Teória je predovšetkým produktom, konštrukciou, ktorá vychádza z určitej praxe, z istých cieľov vytýčených subjektom (9, s. 355, 357).

Aj R. Garaudy sa usiluje na základe „teórie subjektivity“ o poprenie marxisticko-leninskej gnozeológie a o svojrázne konštrukcie, spoločné Frankfurtskej škole i súčasnému filozofickému revizionizmu. Abstraktný pojem „praxe“ sa v nich premieta, rovnako ako u M. Horkheimera, do hmlistých, nevedeckých pojmov „mýtu“ a „projektu“.

Garaudyho konštatovanie, že „poznanie je konštrukciou modelov, a jediným kritériom hodnoty týchto modelov je prax“, spolu s kritikou dialektického materializmu, že „nevidí aktívny význam poznania, akt, v ktorom človek v záujme poznania podlieha poznávanej veci“ (16, s. 33), objektívne znamená, že poznanie nie je vo svojej podstate schopnosťou odraziť objektívnu skutočnosť. Podľa Garaudyho totiž nejestvuje priepasť „medzi skutočnosťou a myslením“. Človek „myslí skutočnosť a uskutočňuje svoje myšlienky“ (19, s. 306).

Zásadný význam v súvislosti s kritikou marxistickej teórie poznania má Garaudyho úsilie — pokiaľ ide o dialektiku prírody — uskutočniť jej rozdvo-

jenie: na prírodu *podľa existencie* objektívnu, ale *podľa poznania* subjektívnu. Toto stanovisko ovplyvňuje aj jeho gnozeológiu. Poznanie je údajne svojou povahou odrazom, ale svojou metódou „konštrukciou“, „projektom“. Pritom však druhý z uvedených pojmov prírody — totiž jej poňatie ako produktu človeka — nepochybne prevažuje, stáva sa dominantným. Garaudy výslovne napísal, že dialektika ako samy dejiny, „nie je fatálna ani ľubovoľná“, ale „obsahuje zmes bytia, vedenia a činnosti, ktoré charakterizuje akékoľvek ľudské dielo“ (19, s. 306). Nenachádza teda rozdiel medzi myslením a skutočnosťou, naopak, vyhlasuje objektívnu realitu za produkt subjektu.

Opustením materialistickej teórie poznania vytyčuje R. Garaudy nielen teoretický, ale koniec-koncov aj prakticko-politický problém. Kritizujúc leninskú teóriu odrazu, ktorá podľa jeho názoru sa usiluje zdôvodniť absolútnu pravdu na „nemennosti dogmy“, podčiarkuje a „zdôrazňuje“ účel „projektu“, a to ako provizórny a aproximatívnej konštrukcie. „Dialektický rozum“, pod ktorým rozumieme „moment negativity (zamietnutie už konštituovaného zriadenia, zamietnutie klamu o svete už celkom hotovom mimo nás a bez nás)“, vyhlasuje za zásadné stanovisko. Lebo človek vraj „v jedinom“ pohybe myslí realitu a realizuje svoje myslenie (16, s. 48).

Garaudy sa teda usiluje na základe poznania abstraktno-duchovnej práce dokázať rozhodujúcu úlohu subjektivity. Poznávanie individua je so svojím „projektom“ možného na ceste do budúcnosti. „Budúcnosť totiž — podľa jeho názoru — vstupuje do vedomia jedine ako projekty (jeho »možnosťami«), rovnako ako vstupuje príroda do vedomia vedcovho jedine otázkou (hypotézou), ktorú už formuloval. Tento „projekt“, teda napr. projekt vybojovania a vybudovania socialistickej spoločnosti, „je formou, ktorú nadobúda akt ešte skôr, než ho uskutočnime“ (16, s. 82). R. Garaudy neguje teda reálne základy budúcnosti ľudskej spoločnosti, ktoré predstavujú v súčasnosti zápas proti imperializmu, za vybudovanie socializmu. Vyzdvihuje v súvislosti s týmto problémom „dimenzie“, v ktorých nie je človek ničím iným než abstraktným, od konkrétnej spoločnosti nezávislým jednotlivcom: dimenziu „subjektivity“ a „tvorivosti“ a dimenziu „transcendencie“, „skoku medzi konečnosťou a nekonečnosťou“.

Na tomto pozadí mizne hlavná marxisticko-leninská dejinno-bojová dimenzia. Tak degraduje „včerajší“ komunista R. Garaudy proces sebaoslobodenia ľudstva, proces socialistickej revolúcie na jednostranne abstraktný proces, ktorý sa môže uskutočniť aj mimo sebaoslobodenia proletariátu v jeho revolučnom hnutí. Ohraničuje a zužuje „tvorivý“ akt človeka na „projekt“ abstraktného individua, ktorý vedie svojou podstatou logicky k záveru, že človek sa môže stať tvorcom seba samého nielen v revolučnom zápase.

* * *

Základom historickomaterialistického učenia o zákonitostiach spoločenského vývinu je vedecká téza o dialektickej jednote výrobných síl a výrobných vzťahov.

Predstavitelia „kritickej teórie“ a „autentického“ marxizmu popierajú svorne a v podstate podobnou argumentáciou túto poučku. Nahrádzajú materialistic-

kodialektický vzťah výrobných síl a výrobných vzťahov dualizmom prírodného vývinu, teda produkciou, ktorej spoločenský charakter sa odmieta.

Podľa J. Habermasa už Marx znovu objavil „v dialektike výrobných síl a výrobných vzťahov tú spojitosť medzi prácou a interakciou“, ktorá vzbudzovala dlhý čas „Heglov filozofický záujem“. Na tomto základe sa vraj usiloval „rekonštruovať svetodejinný proces vytvárania ľudského rodu zo zákonov reprodukcie spoločenského života“. V diele *Nemecká ideológia* vraj vidieť, že Marx vlastne neexplikuje spojitosť interakcie a práce, ale redukuje pod nešpecifickým názvom spoločenskej praxe jedno na druhé“, totiž „komunikatívne konanie dokazuje z inštrumentálneho“ (20, s. 44–45).

Subjektivistickým interpretovaním Marxových názorov usilujú sa viacerí predstavitelia Frankfurtskej školy, ale aj súčasní revizionisti vysvetľovať vývin výrobných síl v „priemyselno-spoločenskom“ zmysle, teda bez vzťahu ku konkrétne-spoločenskému obsahu výroby. Ponímajú spoločenskú oblasť jednostranne, ako sféru ovládaní prírodne poňatým procesom výrobných síl.

Aj R. Garaudy rozpracúva teóriu spoločenského vývinu vzdáním sa kategórie spoločenskej formácie, a to na základe popierania dialektickej jednoty výrobných síl a výrobných vzťahov. Absolutizuje pritom vývin výrobných síl v podobe vedeckotechnickej revolúcie, ktorú vyhlasuje za určujúci faktor spoločenského vývinu súčasnosti. Z hľadiska vedeckej metódy sa javí tento postup ako nahradenie organicky jednotného pojmu „ekonomicko-spoločenská formácia“ iba súvislosťou reflexii: výrobných síl, techniky a civilizácie.

Ide v podstate o formulovanie teórie „konvergencie“ v pseudomarxistickom rúchu, o „teoretický“ pokus vyvodíť z podobnosti, z „jednoty“ istých čiastkových spoločenských procesov v kapitalizme i socializme v období vedeckotechnickej revolúcie záver, že niet podstatných rozdielov medzi týmito procesmi v oboch antagonistických spoločenských zriadeniach.

Na tomto základe nepovažuje Garaudy za hlavné protirečenie súčasnosti protirečenie medzi svetom socializmu a imperializmu, ale dve dejinné zmeny: vedeckotechnickú revolúciu a boj proti dogmatizmu v komunistickom hnutí, najmä v Sovietskom zväze. Pod „dogmatizmom“ rozumie pritom marxisticko-leninskú teóriu a prax výstavby socializmu. Za hlavnú vývinovú tendenciu súčasnosti vyhlasuje nie prechod od kapitalizmu k socializmu, ale vedeckotechnickú revolúciu. Absolutizuje a poníma ju ako samostatný, nepodmienený proces, ktorému je podriadený všetok spoločenský a ideologický život.

Za určujúci faktor, podmieňujúci charakter „modelu socializmu“ v tej-ktorej krajine, vyhlasuje na tomto základe začiatkový stav rozvoja výrobných síl, ktorý je vraj potom „dogmatický“ konzervovaný. Vytýka marxisticko-leninskej teórii a politike, že neberie dostatočne do úvahy rozvoj výrobných síl, a naopak, preceňuje úlohu výrobných vzťahov. Popiera, že socialistické krajiny môžu uskutočniť vedeckotechnickú revolúciu ako súčasť socialistickej revolúcie. Odmieta teda marxisticko-leninskú tézu, že iba jednota vedeckotechnickej revolúcie a socialistickej revolúcie je zárukou dôsledného uskutočnenia vedeckotechnickej revolúcie i zabezpečenia demokracie v spoločnosti.

Možno povedať, že Garaudy sa prikláňa k tomu technicistickému variantu

kritiky marxizmu-leninizmu, ktorú zastáva aj „kritická teória“. Žiada „demokratizáciu“ socialistických krajín, žiada zmeniť v nich „situáciu človeka“ ako predpokladu urýchlenia prebiehajúcej už „konvergenzie“ kapitalizmu a socializmu. Oddeľujúc vývin výrobných síl od spoločenskej formácie a absolutizujúc ho, objavuje sa logicky požiadavka „demokratického socializmu“, ku ktorému vraj možno dôjsť „finalizovaním“ kapitalizmu.

Výstavbu socializmu v Sovietskom zväze a v ostatných socialistických krajinách považuje R. Garaudy — podobne ako H. Marcuse, J. Habermas a iní — iba za „deformáciu“, pričom pod ňou nerozumie iba nedostatky a chyby, ale „totálne“ chybnú cestu (11, s. 124, 147).

R. Garaudy — rovnako ako E. Fischer — označuje socialistické štáty potom logicky za „komunistické diktatúry“, dokazuje, že v nich „skostnatela avantgarda na aparát držiteľov moci“, že „odborní zdegenerovali na administratívny aparát“, o vedcoch socialistických krajín hovorí ako o „štátom platených mozgových špecialistoch“, o „meravých dogmatikoch“, „fanatikoch výrobných čísiel“ (18, s. 115, 106, 124, 97) atď.

R. Garaudy, E. Fischer a ostatní teoretici revizionizmu odmietajú všetky jestvujúce „modely socializmu“. Doterajšie socialistické revolúcie — od Veľkej októbrovej socialistickej revolúcie počnúc a kubánskou revolúciou končiac — treba vraj podrobiť kritike. V zhode s „kritickou teóriou“ je pozitívne v tejto kritike vlastne iba to, čo jestvuje mimo existujúcej sily socializmu. Jej mierou nie je už koniec vykorisťovania človeka človekom, revolucionizovanie vlastníckych pomerov ako predpokladu socialistických vzťahov, ale vývin výrobných síl či techniky ako hlavnej podmienky údajne skutočnej „democracie“.

Podľa „autentických marxistov“ aj filozofov Frankfurtskej školy ukázal vraj vývin vyspelých kapitalistických krajín, že nie otázka vlastníctva výrobných prostriedkov, ale problém správy vlastníctva je určujúcim faktorom spoločenského zriadenia. Preto vyhlasujú otázku organizovania „subjektivity“ za primárnu, dôležitejšiu než odstránenie vykorisťovania. Tézou o „finalizovaní“ kapitalizmu, zahrnujúc do toho Spojené štáty americké, sa tak objektívne završuje prechod Garaudyho, Fischera a iných „autentických marxistov“ na triedne pozície buržoáznej politiky a ideológie, ktoré objektívne predstavuje každý oportunizmus a revizionizmus.

LITERATÚRA

1. La Quinzaine littéraire. Paríž 1969, č. 82.
2. Die Gesellschaft. Berlin 1932.
3. Philosophische Rundschau, No. 3—4, Frankfurt a. M. 1957.
4. LEFÈVRE, H.: Der dialektische Materialismus. Frankfurt a. M. 1966.
5. FISCHER, E.: Was Marx wirklich sagte. Wien — Frankfurt a. M. — Zürich 1968.
6. ADORNO, T. W.: Negative Dialektik. Frankfurt a. M. 1966.
7. HABERMAS, J.: Theorie und Praxis. Neuwied-Berlin 1963.
8. LEFÈVRE, H.: Probleme des Marxismus heute. Frankfurt a. M. 1968.
9. HORKHEIMER, M.: Kritische Theorie. Eine Dokumentation II. Frankfurt a. M. 1968.
10. ADORNO, T. W.: Drei Studien über Hegel. Frankfurt a. M. 1963.
11. GARAUDY, R.: Le grand tourant du socialisme. Paris 1969.

12. GARAUDY, R.: *Lénine*. Paris 1968.
13. GARAUDY, R.: *Die Aktualität des Marxschen Denkens*. Frankfurt a. M. — Wien 1969.
14. HORKHEIMER, M.: *Materialismus und Metaphysik*. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3. 2.
15. *Existentialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hippolyte, Vigier und Orsel*. Frankfurt a. M. 1968.
16. GARAUDY, R.: *Marxismus XX. století*. Praha 1968.
17. SCHMIDT, A.: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Frankfurt a. M. 1962.
18. FISCHER, E.: *Kunst und Koexistenz*. Hamburg 1966.
19. GARAUDY, R.: *Perspektivy člověka*. Praha 1964.
20. HABERMAS, J.: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt a. M. 1968.

«КРИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ» И СОВРЕМЕННЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ РЕВИЗИОНИЗМ

Лев Ганзел

В статье компаративным методом исследуется влияние положений «Франкфуртской школы» (Адорно, Хоркхеймер, Хабермас, Маркузе, Шмидт) на главных представителей западноевропейского философского ревизионизма (Лефевр, Гароди, Фишер) и принятии ими этих положений.

Доказывается, что в основе обоих этих немарксистских направлений лежит неогегельянско-экзистенциалистско-антропологическая интерпретация произведений «молодого» Маркса. Ранние произведения Маркса противопоставляются «зрелому» Марксу, Энгельсу и в особенности Ленину. Так создается философский отправной пункт для антиленинизма в теории и антисоветизма в политике.

«Критическая теория», как и философский ревизионизм, стремится свести марксизм только к общественной теории, отвергнуть его материалистическую сущность и действительность по отношению к природе. Основной вопрос философии отвергается как ненаучный «абстракт». Материя понимается как объективизированное определенное субъективное. Отношение материя — сознание превращается в отношение объект — субъект.

Исходя из онтологического исходного положения так называемой философии практики, исторический материализм дезинтерпретируется в том смысле, что субъективное принципиально обуславливает объективное. Теоретико-философский исходный пункт перемещается в «творческий акт человека» в субъективно-идеалистическом смысле.

С позиций теории «субъективности» создаются субъективно-идеалистические конструкции теории познания. Нельзя якобы проводить различие «между действительностью и мышлением». Человек «мыслит действительность и осуществляет свои мысли».

Диалектико-материалистическое отношение производительных сил и производственных отношений оба анализируемых направления заменяют дуализмом природного развития: **продукции**, общественный характер которой отрицается, и противостоящей этому производству области ее институционных рамок. Единое понятие «общественно-экономическая формация» заменяется простой связью рефлексий: производительных сил, техники и цивилизации. На этой основе разрабатывается псевдомарксистский вариант теории «конвергенции».

Отрицается, что социалистические страны могут осуществить научно-техническую революцию как составную часть социалистической революции. Марксистско-ленинская теория и политика упрекаются в том, что они недостаточно учитывают развитие производительных сил и, наоборот, переоценивают роль производственных отношений. Отделяя развитие производительных сил от общественной формации и абсолютизируя его, обе анализируемые концепции логически приходят к требованию «демократического социализма», к которому якобы можно прийти путем «финализации» капитализма.

«Критическая теория» и современный ревизионизм на этом основании отвергают

все существующие «модели социализма», которые якобы должны быть подвергнуты критике. Положительным в этой критике является лишь то, что существует вне существующих сил социализма. Мерой ее уже не является конец эксплуатации человека человеком, революционирование собственнических отношений как предпосылки социалистических отношений, но развитие производительных сил или техники как главного условия якобы «подлинной» демократии.

Не вопрос о собственности на средства производства, но проблема управления собственностью является якобы определяющим фактором общественного строя. Вопрос об организации «субъективности» является поэтому первичным по отношению к устранению эксплуатации. Такова объективно-классовая сущность тезиса о финализировании капитализма как «современного» пути к «социализму».

„DIE KRITISCHE THEORIE“ UND DER GEGENWÄRTIGE PHILOSOPHISCHE REVISIONISMUS

Lev Hanzel

Mittels der komparativen Methode wird Einfluss und Aufnahme der Thesen der „Frankfurter Schule“ (Adorno, Horkheimer, Habermas, Marcuse, Schmidt) und der wichtigsten Vertreter des westeuropäischen Revisionismus (Lefébvre, Garaudy, Fischer) untersucht.

Es wird der Beweis geführt, dass beide dieser nichtmarxistischen Strömungen auf einer neuhegelianischen, existenzialistisch-anthropologischen Interpretation der Werke des „jungen Marx“ beruhen. Das Marxsche Frühwerk wird den Anschauungen des „reifen“ Marx, den Anschauungen Engels' und insbesondere denen Lenins gegenübergestellt. So wird ein philosophischer Ausgangspunkt für den Antileninismus in der Theorie und den Antisowjetismus in der Politik geschaffen.

Die „kritische Theorie“ ebenso wie der philosophische Revisionismus sind bemüht den Marxismus auf eine Gesellschaftstheorie zu beschränken, seine materialistische Grundlage und Gültigkeit in Bezug auf die Natur zu negieren. Die philosophische Grundfrage wird als unwissenschaftliches „Abstraktum“ abgelehnt. Die Materie wird als objektiviertes, vergegenständlichtes Subjektivum aufgefasst. Das Verhältnis Materie—Bewusstsein wird in das Verhältnis Objekt—Subjekt verkehrt.

Vom ontologischen Ausgangspunkt der sogenannten Philosophie der Praxis aus, wird der historische Materialismus in dem Sinne desinterpretiert, dass das Subjektive grundsätzlich das Objektive bestimmt. Der theoretisch-philosophische Ausgangspunkt wird in den „Schöpfungsakt des Menschen“ im subjektiv-idealistischen Sinne verschoben.

Vom Standpunkt der Theorie „der Subjektivität“ kommt sie zu subjektiv-idealistischen Konstruktionen der Erkenntnistheorie. Eine Unterscheidung „zwischen Wirklichkeit und Denken“ sei nicht möglich. Der Mensch „denkt die Wirklichkeit und verwirklicht seine Gedanken“.

Beide der untersuchten Richtungen ersetzen das materialistisch-dialektische Verhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen durch einen Dualismus der Naturentwicklung: einen Dualismus der Produktion, deren gesellschaftlicher Charakter negiert wird, und seinen institutionellen Rahmen, der dieser Produktion gegenübersteht. Der einheitliche Begriff „ökonomisch-soziale Formation“ wird nur durch einen Zusammenhang von Reflexionen ersetzt: der Produktivkräfte, der Technik und der Zivilisation. Auf dieser Grundlage wird eine pseudomarxistische Spielart der „Konvergenz“-Theorie ausgearbeitet.

Die Möglichkeit, dass die sozialistischen Länder die wissenschaftlich-technische Revolution als einen Bestandteil der sozialistischen Revolution durchführen könnten, wird bestritten. Der marxistisch-leninistischen Theorie und Politik wird der Vorwurf gemacht, dass sie die Entfaltung der Produktivkräfte ungenügend in Betracht zieht und andererseits die Rolle der Produktionsverhältnisse überschätzt. Indem die Entwicklung der Produktivkräfte von der sozialen Formation getrennt und absolutisiert wird, kommen beide untersuchten Konzeptionen logisch zur Forderung „eines demokratischen Sozialismus“, zu dem man durch „Finalisierung“ des Kapitalismus gelangen könnte.

Die „kritische Theorie“, wie auch der gegenwärtige Revisionismus lehnen auf dieser Grundlage alle existierenden „Modelle des Sozialismus“ ab, weil sie einer Kritik zu unterziehen seien. Von dieser Kritik wird als etwas Positives nur das angesehen, was ausserhalb der bestehenden Kräfte des Sozialismus existiert. Ihr Mass ist nicht mehr im Ende der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, in der Revolutionisierung der Eigentumsverhältnisse als einer Voraussetzung sozialistischer Verhältnisse zu suchen, sondern in der Entwicklung der Produktivkräfte oder der Technik als der Hauptbedingung einer angeblich „wirklichen“ Demokratie.

Nicht die Frage nach dem Eigentum der Produktionsmittel, sondern das Problem der Verwaltung des Eigentums sei der bestimmende Faktor eines gesellschaftlichen Systems. Die Frage der Organisation der Subjektivität ist darum eine primäre gegenüber der Aufhebung der Ausbeutung. Darin besteht das objektiv-klassenmässige Wesen der These über eine Finalisierung des Kapitalismus als des „modernen“ Weges zum „Sozialismus“.