

K OTÁZKE METODOLOGICKÝCH ZÁKLADOV MARXOVEJ TEÓRIE ČLOVEKA

VASKO KUSIN, Ústav marxizmu-leninizmu Univerzity Komenského, Bratislava

KUSIN, V.: To the Question of Methodological Elements in Marx's Theory of Man. *Filozofia*, 31 (1976), No 2, p. 187—204.

Our approach to the positive Marxist-Leninist account of the problem of man is not an accidental one; that is to say what was one of the causes why there were considerable theoretical-methodological deformations was a clear lack of positive development of the elementary methodological starting points in Marx's theory of man.

And thus it happened that criticizing the drawbacks of dogmatism and of the cult „the improvers” of Marxism in their effort to approach the „authentic” Marx by means of the so called „radical criticism” deformed then the very principles of Marx's philosophical legacy. The idea of antihistoricism became the theoretical-methodological basis in this „criticism”. And thus instead of the dialectical-materialistic approach we can meet, in the various „philosophical-anthropological” conceptions of „authentic” Marxism, the absolutizing effort to consider e. g. the early stage of Marxism (the period of Marx's Feuerbachian-humanistic orientation) as the highest stage of its development. On the basis of this the philosophical revisionism does not take for necessary to start in the analysis of man from the complex whole of Marx's philosophical texts, which — on the terminal consequences — means intentional ignoring of the idea of continuity in the thinking of the founder of scientific communism.

Similar theoretical-methodological inconsequences can be met among our theoreticians who in their attempt at an „authentic” explanation of the problems stated an artificial contradiction between „the young Marx” and „the old Marx”, resp. between Marx and Engels or Lenin.

Bearing in mind these drawbacks and in connection with their running criticism we have conceived also this paper, the central question of which is an analysis of the theoretical-methodological elements in Marx's theory of man.

1. Úvod

Jednou z príčin, prečo v oblasti marxisticko-leninskej problematiky človeka, ktorá je štruktúrnou zložkou dialektickomaterialistickej teórie ako celku, objavili sa značné deformácie, je to, že v minulosti sa základné metodologické východiská Marxovej teórie človeka *pozitívne nerozvíjali*. Aj keď Marx teóriu človeka výslovne neformuloval, rozvíjal ju temer vo všetkých svojich prácach na dialektickomaterialistických princípoch a v súvislosti s analýzou historicko-sociálnej reality.

Potreba pozitívne rozvíjať Marxovo filozofické dedičstvo však súvisí aj s tým, že využívajúc či zneužívajúc kritiku nedostatkov dogmatizmu a „kultu” v oblasti marxisticko-leninskej teórie (ale aj praxe), „vylepšovateľa” marxizmu deformovali aj sám Marxov filozofický odkaz.

Prírodzene, pozitívny výklad, ktorý chce byť analýzou metodologických základov Marxovej teórie človeka, má vychádzať ako zo svojho nevyhnutného predpokladu z komplexného celku Marxových filozofických textov. Rešpektovať

túto požiadavku znamená nestrácať zo zreteľa ideu *kontinuity* v myslení zakladateľa vedeckého komunizmu.

Nevšimavosť k tejto skutočnosti spôsobila aj u nás v Československu v krízových rokoch rôzne ideologicko-teoretické úchylky v interpretácii filozofického dedičstva klasikov, najmä v oblasti teórie človeka. Tak sa stalo, že pod vplyvom rôznych izmov a v súvislosti s naznačenými príčinami sa táto kontinuita umelo narušila, napr. medzi „mladým“ a „starým“ Marxom, medzi Marxom, Engelsom a Leninom. V dôsledku toho aj *Ekonomicko-filozofické rukopisy* z r. 1844 sa začali interpretovať zle a mimo súvislosti s ideou kontinuity v Marxovom myslení. Navyše Marxova raná feuerbachovsko-humanistická orientácia sa absolutizovala a jeho vtedy ešte abstraktné, feuerbachovstvom zatažené chápanie problémov humanizmu všeobecne a človeka osobitne sa povýšilo na princíp „autentického marxizmu“.

S takýmto antihistorickým úsilím — považovať renú etapu marxizmu za najvyšší stupeň jeho rozvoja — sa stretávame v názoroch juhoslovanských praxistov. S podobnou „orientáciou“ sa však môžeme stretnúť aj u niektorých našich filozofov, redukujúcich dialekticko-materialistické učenie na filozofiu o tzv. „veci samej“, ktorou je „človek a jeho postavenie vo svete“ (4, s. 170—173), resp. na filozofiu údajne vyjadrujúcu pôvodné (autentické) Marxovo antropocentrické východisko. (12, s. 255)

Prirodzene, pozitívny marxisticko-leninský výklad problému človeka splní svoj cieľ, ak poukáže na chybné nemarxistické a revizionistické názory na vymedzenú problematiku. Tejto požiadavke sa usilujeme v našej stati vyhovieť.

2. Sociálne a teoreticko-metodologické predpoklady vzniku Marxovej teórie človeka

Formovanie dialektickomaterialistického učenia, vyjadrujúceho o. i. metodologický základ vied o človeku, možno najzreteľnejšie vystopovať v Marxovom úsilí prekonať Heglov idealizmus a Feuerbachov antropologizmus.

Pravda, Marxova mysliteľská, revolučno-kritická aktivita nepredstavuje jednorazový zrod zrelého systému. Zložitý a neľahký teoreticko-metodologický a ideovo-svetonázorový zápas sa niesol v znamení Marxovej reakcie na idealistickú Heglovu dialektiku, ale aj na naturalistický antropologizmus Feuerbachov v takej miere, v akej sa dostávali do konfliktu so skutočnosťou, do nemilosrdnej konfrontácie s reálnym životom.

Tak napr. „tvrdá“ sociálna realita v Nemecku a s tým súvisiaca vzrastajúca revolučná atmosféra na jednej strane a rozvoj priemyslu, výroby, „masovej produkcie“, tento proces tzv. premeny prírody na „svet sociálnej predmetnosti“ na druhej strane viedli Marxa k tomu, že na rozdiel od špekulatívno-idealistického a abstraktno-humánneho pohľadu na skutočnosť svojich učiteľov vidí a rieši tzv. základné problémy svojej doby (skoncentrované v otázke osobnosti a štátu) už na pôde *historizmu*. Tu sa žiada poznamenať, že práve kategória historizmu, s ktorou ostatne úzko súvisí hľadisko triednosti a historicko-spolo-

čenskej praxe, stala sa jedným z významných metodologických princípov v dialektickomaterialistickej analýze tohto mnohotvárneho, historicky premenlivého subjektu dejín — človeka.

Totíž uplatnením metodologického hľadiska triednosti a historickej praxe Marx na vysokej vedecko-teoretickej úrovni zdôvodňuje, ale aj kritizuje tzv. „všetky pravdy a hodnoty“ človeka a spoločnosti. Analyzujúc ich súčasnosť, poukazuje aj na ich perspektívu, objavuje ich zákonitý vývin na jednej strane, ale i zákonitý pád a odumieranie na druhej strane.

Inými slovami, Marx v týchto kategóriách (ale nielen iba v nich) demonštruje a metodologicky zdôvodňuje premenu spoločnosti a človeka.

Avšak aby mohol Marx vo svojej filozofickej analýze dospieť k vedeckému pochopeniu problematiky človeka a jeho sveta, musel, prirodzene, opustiť, resp. prekonať staré, mechanisticko-materialistické a špekulatívno-idealistické východiská a v tomto zmysle zaznamenať *revolučný obrat*.

Tento revolučný obrat Marx zaznamenal vytvorením filozoficko-metodologického východiska, ktorým sú reálne, materiálne činné ľudské indivíduá, ich reálny životný proces, vyjadrujúci materiálne podmienky života ľudí, ktoré tu už boli, ale aj také podmienky, ktoré ľudské indivíduá svojím existovaním vytvárajú.

A tak prijatím tohto východiska Marx odstraňuje dovtedajšie mýty o človeku a nastoluje požiadavku vytvoriť *reálnu vedu* o človeku a spoločnosti. Táto veda, skúmajúca praktický vývinový proces ľudských indivíduí, má odhaliť „tajomstvo“ ich dejín, ich praktického jestvovania, ktoré spočíva v ich revolučnej požiadavke, v prakticko-humánnom imperatíve „*vzdať sa položenia, v ktorom sú potrebné ilúzie*“, t. j. nastoliť také spoločenstvo, v ktorom „ilúzie sú položením“.

Touto vedou je Marxov „nový“ dialekticko-historický materializmus, chápaný skutočnosť na *prakticko-materialistických princípoch* a postulujúci tézu prakticky možného oslobodenia „z pozície tej teórie, ktorá vyhlasuje človeka za *najvyššiu podstatu človeka*“ (7, s. 18)

Dnes už vieme, že touto teóriou, vybudovanou na pevných dialektickomaterialistických princípoch, sa stal dialektický a historický materializmus. Idea oslobodenia človeka je tu vzdialená abstraktno-metafyzickým a špekulatívno-idealistickým vidinám; oslobodenie človeka tu neprebíha v rovine abstraktných filozofických pojmov, vo sfére rozumu (Hegel), ale ani v rovine tzv. „čitu budúcnosti“, ktorým je abstraktná, kresťanským humanizmom poznamenaná láska, táto „iniciatíva dobra“, ktorou je človek ako rodová bytosť definovaný (Feuerbach).

Krédo zakladateľa vedeckej teórie človeka (a spoločnosti), vyslovujúce revolučnú požiadavku praktického spojenia teórie s reálnym životom, hovorí za všetko. Iba zakotvenosť filozofie ako špeciálnej teórie sveta do reálneho životného procesu ľudí znamená pozdvihnutie tejto teórie na špecifický nástroj revolučnej praxe, na teóriu o „premene sveta“. Objavením revolučnej sociálnej sily — svetového proletariátu — Marx objavuje aj jeho historické poslanie realizovať ideu všeludskej emancipácie, t. j. v *praxi* uskutočniť skutok oslobo-

dziejący świat. „Głową tego rewolucyjnego czynu — mówi Marx — jest filozofia, sercem proletariatu.” (7, s. 23)

Tento filozoficko-praktyczny rewolucyjny postój, wyrażający problematykę *konkretnego życia*, jest właściwie nośnym filarem Marxowskiej dialektykomaterialistycznej teorii człowieka. Iba tak się mogło stać, że Marx dokazał — a po nim reszta jego następców — pozytywnie przekonać spekulacyjno-metafizyczne i idealistyczne koncepcje, których „programowa platforma” się poruszała w wymiarach poza rzeczywistym światem, poza rzeczywistymi problemami czy pragnieniami człowieka, w jakichś nadklasowych czy nadhistorycznych równinach.

Innymi słowami, Marx zakładając naukową teorię człowieka, przekonywał heglowski spekulacyjny racjonalizm naukowym racjonalizmem i feuerbachowski „wieludzki humanizm” naukowym komunizmem.

Albowiem Feuerbach w krytyce dotychczasowych społeczeństw przychodzi do sentymentalnego programu, postulującego zamiast prawa mocy (postępowych sił) prawo miłości, a jeśli na drugiej stronie zamiast rewolucyjnego pragnienia „materiałną siłę zwrócić materiałną siłą” występuje tu iluzja (młodoheglowców) o przemianie świata (społeczności, człowieka) tylko na podstawie teoretycznego walki z religią, tak Marx przychodzi w tej samej krytyce „na obronę człowieka” z programem głoszącym „rozkład dotychczasowego światowego porządku”, który jest wszak możliwy: „Do utworzenia klasy z *radikalnymi łańcuchami*, klasy obywatelskiej społeczności, która nie jest klasą obywatelskiej społeczności, która jest rozkładem wszystkich stanów, sfery, która dla swego uniwersalnego cierpienia ma uniwersalny charakter i nie żąda od siebie żadnych *osobliwych praw*, bo na niej nie ciąży żadna *osobliwa winy*, ale *winy w ogóle*, do utworzenia sfery, która nie może się uwolnić, ale nie uwolnić się od wszystkich pozostałych sfer społeczności, a tym nie uwolnić się także wszystkie pozostałe sfery społeczności, słowem sfery, która jest *całkowitą stratą* człowieka, nie może ona sama siebie uzyskać inaczej, niż *całkowitym odzyskaniem* człowieka. Ten rozkład społeczności jako osobliwy stan jest *proletariatu*.” (7, s. 22)

Rewolucyjność tej teorii nie polega na tym, że walczy o „wielką miłość” albo o abstrakcyjną wartość, ale w walce o moc w świecie, w walce o państwo najbardziej postępowej społecznej siły, którą jest proletariatu, głoszący — w rewolucyjnej walce o pozytywną destrukcję burżuazyjnego światowego porządku — „tylko *tajemstwo swego własnego bycia*, bo ono jest *faktycznym* rozkładem tego światowego porządku”. (7, s. 22)

A tak Marxowskie trybno-rewolucyjne stanowisko do problemu konkretnego życia — a także i do człowieka i jego świata — słuszą można pokładać także w jego teorii człowieka, która tworzy nieodłączną część Marxowskiej filozofii.

O priorytecie tego teoretyczno-metodologicznego postępu nie musimy osobliwie mówić. Marxowska teoria człowieka przedstawia filozofię realnego bycia, istniejącej w istnych społecznych relacjach, konstytuowanej (a to nieuniknione, co wynika z jej istoty z innymi) w historycznie konkretnej społecznej i społeczno-ekonomicznej rzeczywistości, wyrażającej słusznie się rozwijającej, w każdym historycznym okresie inny materiałny życiowy proces ludzi, wyrażony kategorią praktyki jako przedmiotowej materiałnej działalności.

Pravda, v Marxovom chápaní nejde o „hocijakú prax“¹, ale o prax vyjadrujúcu spoločensko-triednu podstatu človeka, t. j. o človeka existujúceho v istej spoločenskej súvislosti, v životných podmienkach, ktoré z neho urobili to, čím naozaj je.

Spomenuté Marxovo metodologicko-teoretické východisko je implikované — oproti Feuerbachovej filozofii, v podstate nazeravej — jeho kriticko-revolučným postojom k danej spoločenskej skutočnosti. Marxovi, ako je známe, vždy išlo o konkrétneho, prakticky činného a cez prax sa prejavujúceho človeka, o „skutočných historických ľudí“, formovaných v procese zospoločensťovania danou spoločensko-triednou štruktúrou. Preto podľa Marxa je aj životný prejav individua „prejavom a potvrdením spoločenského života“ (8, s. 96), prejavom a potvrdením tej triedy, ku ktorej svojim sociálno-praktickým zaradením toto individuum patrí.

Majúc na zreteli toto triedno-sociálne a historicko-praktické hľadisko, ktoré o. i. obsahuje aj politicko-ideologické dimenzie, Marx mohol vyhlásiť: „... v skutočnosti *praktickému* materialistovi, t. j. *komunistovi*, ide o to, aby existujúci svet revolucionalizoval, v *praxi* napadol a zmenil veci, ktoré tu už boli predtým“. (9, s. 43) Tu sa žiada poznamenať, že táto revolučná angažovanosť, resp. praktická potreba revolucionalizácie sveta a človeka (kultivácia jeho „osobnostnej svojbytnosti“) v ňom nevyplyva, ako sa domnievajú tzv. „autentickí marxisti“, z jeho dialektickomaterialistického postupu, ale z vnútorných vývinových zákonitostí tejto historicko-sociálnej reality, kde jeho teória je iba vyjadrením, presnejšie metodologickým *zdôvodnením* tohto objektívneho procesu.

Všetky filozoficko-antropologické teórie, ktorým chýba tento spoločensko-triedny aspekt a ktoré za predmet svojho „vedeckého“ skúmania považujú „človeka vôbec“, resp. človeka s veľkým Č, sú viac-menej iba „teóriami“, mystifikáciami alebo prinajlepšom metafyzickými koncepciami človeka a sveta. Keďže abstraktný človek, „človek vôbec“ nie je skutočne existujúcim, nemôže sa teda ani zúčastňovať na praktickej premene sveta a je v tomto zmysle bytosťou „zničotnenou“, odsúdenou na večnú pasivitu. S takýmto nadtriednym či nadhistorickým chápaním „človeka vôbec“ sa môžeme stretnúť ešte aj dnes v antropologicko-praxistických koncepciách, podľa ktorých Marx údajne ľudskú bytosť „nechápe triedne, ale univerzálne, všeludsky“. (10, s. 160—161)

Ako je známe, pre tento nedostatok Marx ostro kritizuje Feuerbacha, keď hovorí: „Nikdy teda nedospieva k tomu, aby požímal svet ako súhrnnú zmyslovú *činnosť* individuí tvoriacich tento (rozumej sociálny, V. K.) svet, a preto je nútený, ak vidí napr. namiesto zdravých ľudí zástup škrofulózných, zodratých a suchotinárskych bedárov, utiekať sa k vyššiemu nazeraniu a k pomyselnému »vyrovnávaniu v rode« ...“ (9, s. 45)

¹ Dištancujeme sa od praxistického chápania praxe ako slobodnej, sociálne nedeterminovanej a individuálnej činnosti. Pozri Petrovič, *Filosofie a marxismus*, s. 85. Pod praxou rozumieme predmetnú, spoločenskú, prírodu modifikujúcu a sociálnu realitu produkujúcu činnosť, prírodnosociálne determinovanú, avšak ľudskú, zmyslovo-praktickú činnosť. (Pozri o tom: NARSKIJ, I. S.: K diskusiím o kategorii praxe. *Filosofický časopis*, Praha 1974, č. 2, s. 167. Ďalej: SAMKOVOJ, V. I.: Lenin o praxi. In: *Frankfurtská škola ve světle marxismu*, Praha 1972, s. 57.

Marxovo vyjadrenie človeka ako bytosti existujúcej v historicky konkrétnych spoločenských súvislostiach, v životných podmienkach, ktoré ho formujú a ktoré on ako aktívna, prakticko-pretvárajúca bytosť môže pozmeňovať, dialekticky modifikovať v tom zmysle, že v týchto zmenách sa v princípe pozitívne rozvíjajú jeho bytostné sily, znamená, že jeho filozofia je na úrovni vedeckej objektivity a je vyjadrením reálnych problémov človeka a danej spoločensko-dejinnej reality. Iba zo života a praxe ako zo svojho zdroja môže sa pozitívne rozvíjať reálna veda o človeku. Táto veda je vyjadrením dialektiky filozofie (opierajúcej sa o dialekticko-historické materialistické princípy) a revolučnej praxe.

V tomto zmysle marxisticko-leninská filozofia ako celok a v ňom obsiahnutá problematika človeka zvlášť plní svoje dejinno-revolučné poslanie: „Prestáva byť určitým systémom oproti inému systému a stáva sa filozofiou súčasného konkrétného sveta.“ (6, s. 119)

Právom možno teda vyhlásiť, že Marxov dôraz na *jednotu* teórie a praxe, dôraz na jednotu teoreticko-filozofickej analýzy s jej konkrétnym, „pozemským“, t. j. historicko-sociálnym určením („vedomie je ... vedomým bytím“) je v tomto zmysle najväčším teoreticko-metodologickým výdobytkom dialektickomaterialistickej teórie človeka. V tom spočíva vedecká účinnosť, racionálna dôslednosť Marxovej teórie, vyjadrujúcej — v konečných dôsledkoch — tieto teoreticko-praktické závery:

1. Oproti kozmocentrickej koncepcii človeka (spravidla zafarženej dualizmom), ktorú postuloval starý materializmus, vychádzajúci z teórie „kozmickej začlenenosti“ človeka, bytosti napospol prírodnej a podriadenej prírodnej nevyhnutnosti, Marx postuluje vedeckú, dialektickomaterialistickú koncepciu človeka ako bytosti spoločensko-predmetnej a prakticko-pretvárajúcej. Jej podstatu možno pochopiť a objasniť iba analýzou danej spoločenskej skutočnosti, spoločensko-triednej štruktúry, v ktorej sa ľudské individuum konštituuje; analýzou výrobných, ekonomických vzťahov, ktoré v prevažnej miere určujú jeho spoločenskú podstatu.

2. Oslobodenie človeka (pozitívny rozvoj jeho „bytostných síl“ v plnej miere) je možné iba na základe oslobodenia proletariátu, ktorý „nemôže zrušiť svoje vlastné životné podmienky tak, aby nezrušil *všetky* neľudské podmienky“.

3. Iba v komunistickej revolúcii sa môžu „poľudštiť okolnosti“, ľudské individuum sa môže pozitívne rozvíjať a univerzálne uplatniť, lebo iba komunistická revolúcia je „namierená proti doterajšiemu *spôsobu* činnosti, ... ruší panstvo všetkých tried“ a iba v tejto revolúcii, v praktickom hnutí je možná „masová premena ľudí“. (9, s. 67)

Tieto závery vo svojej historickej konkrétnosti a reálnosti z hľadiska dejinného vývoja, z hľadiska „perspektívy človeka“, ktorej základy objavil Marx v revolučnom sebaoslobodzujúcom pohybe proletariátu, vyjadrujú klasikmi vypracovanú programovú koncepciu komunizmu. Preto aj Marxova idea *nového človeka* je otázkou vedeckej koncepcie, ktorá je vzdialená utopickým či idealistickým modelom tzv. „dokonalého človeka“, „dokonalej spoločnosti“, lebo východiskom vlastného skúmania je analýza zákonitostí dejinného procesu, analýza podstaty

triednych zápasov, v ktorých sa *pozitívne rozvíja a konštituuje budúcnosť* nového, t. j. komunistického človeka.

Pravda, aj túto Marxovu ideu chápe filozofický revizionizmus nedialekticky: kvalitu „nového“, „budúceho“ kladie do kontrapozície s jestvujúcimi, dnešnými socialistickými vymoženosťami. Preto dnešný, skutočný, konkrétny socialistický človek nemá nič spoločného s Marxovou ideou budúceho komunistického človeka. V tomto zmysle, ako sa nazdávajú tzv. „autentickí marxisti“, ťažisko filozofickej iniciatívy má spočívať v boji proti tomu, čo je v mene toho, čo ešte nie je, proti reálnej socialistickej skutočnosti.

Príčin takejto revizionistickej dezinterpretácie dialektiky vývinu človeka a spoločnosti je veľa. Okrem zreteľného ideologického zámeru možno tu vystopovať aj metodologickú nedôslednosť. Ide tu o eklektický a sofistický prístup k problému vývinu, dialektiky negácie negácie, o mystifikáciu (vedomú či nevedomú) Marxovej filozofie, ktorej predmetom bola, ako vieme, analýza *kapitalistickej* spoločnosti. Konkrétne, Marxovi v súvislosti s jeho ideou nového človeka išlo o kritiku abstraktných morálnych túžob utopistov, Heglovej špekulatívnej filozofie a Feuerbachovho kresťanského humanizmu.

Iba v týchto súvislostiach možno aj Marxovu teóriu „úplného získania človeka“ chápať ako teóriu nových filozoficko-metodologických objavov, ako teóriu novej perspektívy človeka, ktorej reálne základy sú už v dnešnej socialistickej skutočnosti. Táto „očividná“ skutočnosť nás utvrdzuje v tom, že tu nejde o nijakú abstraktno-humanistickú, triedne indiferentnú koncepciu.

Historicko-spoločenské hľadiská a prekonanie Feuerbachovho antropologizmu a Heglovho idealizmu v otázke podstaty človeka

Mnohotvárnou problematikou človeka, jeho podstaty, slobody, praktickej aktivity, ako aj perspektívy posunutej do roviny reálnych historicko-spoločenských vzťahov a v tesnej spojitosti s revolučno-humanizujúcim zápasom proletariátu, rieši Marx z dialektickomaterialistických pozícií až v súvislosti s *kritikou* Feuerbachovho antropologizmu.

Právom možno teda povedať, že jedným z teoreticko-metodologických východísk v marxovej teórii človeka je jeho kritické vyrovnanie sa s Feuerbachovou humanistickou iniciatívou, najmä však s jeho antropocentrizmom.

Pravda, ako sme už naznačili v úvode, kritické vyrovnanie sa s Feuerbachovou filozofiou nepredstavuje jednorazový zrod (čo ostatne platí aj vo vzťahu k Heglovi). Marx ešte ako mladoheglovec, doslova očarený Feuerbachovou kritikou Heglovho idealizmu, istý čas zotrval na stanovisku Feuerbachovej kritiky, čoho dôkazom sú jeho rané filozofické texty (o. i. aj *Ekonomicko-filozofické rukopisy*). Marx v tejto súvislosti hovorí: „A vám, špekulatívnym filozofom a teológom, vám radím: zbavte sa pojmov a predsudkov doterajšej špekulatívnej filozofie, ak chcete... dospieť k *pravde a slobode*. A neexistuje pre vás iná cesta k *pravde a slobode*, než cez Feuerbacha, t. j. cez *ohnivú*

potok. Feuerbach je *očisťec* prítomnosti." (6, s. 45) Rovnako aj Engels priznáva, že vtedy „boli sme načas všetci feuerbachovci". (1, s. 17)

Toto nadšenie mladého Marxa (a napokon aj Engelsa) nevyjadruje nič iné, než špecifický spôsob reakcie jeho mysliteľskej aktivity na špekulatívne a teológiou zafarbené filozofické myslenie svojej doby, najmä však v súvislosti s praktickým postavením človeka v období vzrástajúceho sa kapitalizmu.

Ako vieme, veľkou Feuerbachovou zásluhou bolo úsilie povýšiť problematiku človeka do centra filozofickej pozornosti. Preto filozofia aj mala byť v tomto zmysle zredukovaná na teóriu o človeku. Človek sa mal stať „vecou filozofie“, čo nemožno vidieť, ako hovorí Feuerbach, v abstraktnej, idealistickej či „profesorskej“ filozofii (Hegel). „Podstatný rozdiel medzi Heglom a mojou maličkosťou — hovorí v tejto súvislosti Feuerbach — spočíva konečne v tom... že Hegel teda žil, myslel a písal v akademickej ohraničenosti a kvalite, ja však žijem, myslím a píšem ako človek, ako *skutočný* človek; niet teda divu, že na rozdiel od Heglovej filozofie náboženstva neobjavujem v náboženstve nič iné, než práve človeka. Podstatnou tendenciou filozofickej činnosti už vôbec nemôže byť nič iné, než tendencia urobiť z filozofa človeka a z človeka filozofa. Opravdivý filozof je univerzálny človek, človek, ktorý má zmysel i rozum rodu." (2, s. 72—73)

Pravda, Feuerbachova idea jednoty filozofie s reálnym životom zostala požiadavkou iba na teoretickej úrovni, t. j. na úrovni abstraktno-humanistickej iniciatívy.

Ako je známe, Marx sa neskôr zriekol tejto abstraktno-antropologickej vízie. Problematiku človeka chápe a skúma nie z pozícií izolovaného a naturalizmom zafarbeného individua, ale v jednote s jeho dejinami a cez jeho dejiny.

Možno teda konštatovať, že Marxov kritický obrat voči Feuerbachovej abstraktno-humanistickej, antropologicko-naturalistickej koncepcii človeka možno najvernejšie vystopovať na jednej strane v prijatí Feuerbachovho ateizmu (ktorého základy Feuerbach položil v kritike náboženského odcudzenia) a na druhej strane v dialektickom prekonaní tejto kritiky uplatnením idey historizmu a praxe (v *Tézach o Feuerbachovi*).

Inými slovami, Marx využíva a na dialekticko-materialistickej úrovni dopĺňajúci pozitívny prínos Feuerbachovej kritiky náboženského odcudzenia, vyslovuje požiadavku demystifikácie človeka a tých okolností, ktoré túto mystifikáciu vyžadujú.

A tak už v *Úvode* ku kritike Heglovej filozofie práva Marx kladie v tom smere teoreticko-metodologické základy svojho budúceho revolučného svetonázoru, v ktorom možno už badať aj jeho prekonanie Feuerbachovej abstraktnej koncepcie človeka, mimo súvislosti s jeho dejinami: „Základom náboženského odcudzenia je: človek robí náboženstvo, náboženstvo nerobí človeka. Náboženstvo je totiž sebauvedomenie a sebacít človeka, ktorý sa buď ešte menia, alebo sa už sám sebe stratil. Lenže človek nie je abstraktná bytosť, tróniaca niekde mimo tohto sveta. Človek, to je *svet človeka*, štát, spoločnosť. Tento štát, táto spoločnosť vytvárajú náboženstvo, *prevrátené vedomie sveta*, pretože sú samým prevráteným svetom... Odstrániť náboženstvo ako *iluzórne* šťastie ľudu znamená

žiadať jeho skutočné šťastie... Kritika náboženstva zbavuje človeka ilúzií preto, aby *myslel, konal* a utváral tak svoju *skutočnosť ako človek*... Kritika nebies sa takto premení na kritiku zeme, *kritika náboženstva na kritiku práva, kritika teológie na kritiku politiky*." (7, s. 11–12) A tak s Marxovou aplikáciou Feuerbachovej kritiky náboženského odcudzenia na kritiku štátu (a práva) súvisí aj jeho prechod do skutočného sveta, prechod od Feuerbachovho abstraktného človeka (v podstate nazeravého) ku skutočným, živým ľudským individuám. Sú to individua vo vzájomnej historicko-praktickej súčinnosti, modifikovanej a stimulovanej sociálno-triednou štruktúrou. Opúšťa teda abstraktno-humánne stanovisko kritiky náboženského odcudzenia a prechádza od „kritiky nebies“ ku „kritike zeme“, od náboženského odcudzenia k odcudzeniu politickému a ekonomickému, v ktorých sa najvýraznejšie konštituuju sociálno-triedne protirečenia, poznamenávajúce spoločenský život jednotlivých ľudí.

Tento Marxov revolučný radikalizmus badať najmä v nasledujúcich riadkoch: „Byť radikálnym znamená ísť na koreň veci. No pre človeka je koreňom sám človek... Kritika náboženstva sa končí poučením, že *človek je najvyššou podstatou pre človeka*, teda *kategorickým imperatívom zvrhnúť všetky vzťahy*, v ktorých je človek poníženou, ztotočenou, opustenou, opovrhnutou bytosťou...“ (7, s. 17–18)

V tejto súvislosti možno povedať, že prechod k dialekticko-historickému materializmu, ako aj k „politickému radikalizmu“ stáva sa súčasťou jeho „metodologického obratu“, ktorý sa nesie v znamení chápania človeka ako predmetno-spooločenskej a prakticko-pretvárajúcej bytosti.

Totíž uplatnením hľadiska historizmu Marx prekonáva všetky formy domarxovského materializmu: naturalizmus, empirizmus a mechanizmus. V oblasti jeho teórie človeka to znamená zakotvenosť tohto individua do reality spoločenských vzťahov. V tomto zmysle ľudské individuum konštituuje svoj vzťah k okolitému svetu a v procese materiálnej produkcie len ako spoločenská, dejinná a dejinnotvorná bytosť. Naproti tomu Feuerbachov človek, ktorého základná materiálna vlastnosť, spoločná všetkým individuám, spočíva v biologicko-fyziológickom rozmere, determinujúcom všetky ostatné formy existencie a spravidla na báze citových vzťahov, nie je schopný zúčastniť sa na produkcii spoločenských vzťahov, v ktorých sa konštituuje ako *prírodno-sociálna* bytosť.

V praxi to znamená Feuerbachovo úsilie riešiť zložité sociálne problémy mimo praktickej — prirodzene, aj politickej — sféry, len na princípe akejsi „prírodnej pospolitosti“, všeobecnej lásky človeka ako druhu, mimo historicko-triednych súvislostí a vzťahov, ktoré človeka síce determinujú, no na produkcii ktorých sa v procese vzájomnej súčinnosti aktívne (a nevyhnutne) zúčastňuje.

Preto Marx, majúci na zreteli tento závažný nedostatok vo Feuerbachovej filozofii (utiekanie sa k „vyššiemu nazeraniu a k pomyselnému vyrovnávaniu v rode“), žiada praktickú revolučnú premenu spoločnosti, čo neznamená nič iné, než teoreticko-metodologické zdôvodnenie chápania človeka ako prakticko-pretvárajúcej bytosti.

Feuerbachov antropologický materializmus, chápaní človeka mimo historicky konkrétnej sociálnej reality, a sociálnu realitu mimo prakticko-pretvára-

júcej činnosti individuí, navyše zatažený naturalizmom a ideami abstraktného humanizmu, nie je teda schopný objaviť *konkrétneho* človeka v procese vlastnej aktivity a konštituujúceho sa v súčinnosti s inými. Inými slovami, prostredníctvom „pomyselného vyrovnávania v rode“ a v záujme „všeludskej lásky“ Feuerbach mohol vytvoriť iba obraz abstraktného človeka, existujúceho akoby mimo daných sociálnych podmienok a mimo súvislosti s reálnym svetom, ktorý ho „hnetie“ svojimi zákonmi, no na produkcii ktorého sa aktívne a nevyhnutne zúčastňuje.

A tak Feuerbach — v záujme obrany materializmu pred špekulatívnym Heglovým idealizmom — vidí dejiny (a súčinnosť individuí) len ako prírodný proces vyjadrujúci zmyslový objekt, no nie ako *prírodno-historický* proces vyjadrujúci prítomnosť „zmyslovej činnosti“, jednotu predmetu a predmetných bytostných síl, t. j. jednotu (cieľavedomorevolučnú) človeka a sveta. Tento paradox vyjadruje Marx slovami: „Ak je Feuerbach materialistom, nenachádzam uňho dejiny, ak sa zaoberá dejinami, nie je materialistom.“ (9, s. 45)

Toto historicko-spoločenské hľadisko v analýze človeka (a spoločnosti) prehlbuje najmä v súvislosti s doplnením Feuerbachovej kritiky Heglovej filozofie kategóriu *triednosti*, súkromného vlastníctva. Túto skutočnosť možno už vystopovať v jeho raných textoch, napr. v stati o slobode tlače, o krádeži dreva atď., no najvýraznejšie sa to prejavuje v *Kritike Heglovej filozofie štátu a práva*. Tu je hľadisko triednosti v najtesnejšej súvislosti s ideou „materiálnych záujmov“, ktoré sú kľúčom na pochopenie „občianskej spoločnosti“ a tým aj samej „podstaty“ človeka, vyjadrujúcej „súhrn vzťahov“ tejto spoločnosti.

Marxova téza, že „ľudská podstata nie je nijaké abstraktum vlastné jednotlivému individuu, ale že v skutočnosti je to súhrn spoločenských vzťahov“, neznamená nič iné, iba to, že človek, jeho špecifikum je *identifikovateľné* iba cez danú štruktúru sociálneho organizmu, a že s menením tej-ktorej spoločensko-ekonomickej formácie, v ktorej sa nevyhnutne konštituuje individuálna svojbytnosť človeka, mení sa v tomto zmysle i sám stupeň či povaha „objektívizácie“, spredmetňovania (v procese vzájomnej súčinnosti) jeho podstaty.

Zásľuhou Marxovho historicko-spoločenského prístupu k problematike človeka je teda možné — a to s „prírodovedeckou presnosťou“ — objaviť podmienky, ale aj perspektívy spredmetňovania podstaty ľudského individua. V triednej spoločnosti, poznamenatej hlbokými sociálno-politickými a ekonomicko-právnymi protirečeniami, proces spredmetňovania či objektívizácie podstaty konkrétnych spoločenských individuí je taktiež *rozporný, neúplný*, formovaný súkromno-vlastníckymi záujmami.

Ako sme už naznačili, tieto metodologické závery vyjadrujú neodmysliteľnú súčasť kritického prekonania aj Heglovho idealizmu v náhľade na človeka.

Ak sa teda Marx dostáva k vedeckej teórii človeka „od Feuerbachovej kritiky ku kritike Feuerbacha“ cez dialektickomaterialistické prehodnotenie Feuerbachovej koncepcie „náboženského odcudzenia“, to isté možno povedať i v súvislosti s kritickým prekonaním Heglovho chápania človeka. Aj tu Marx z pevných dialektickomaterialistických pozícií prehodnocuje Heglovo chápanie odcudzenia ako univerzálneho a konštantného ľudského fenoménu.

Totíž prijatím metodologického východiska v analýze človeka, ktorým nie je izolované, a teda abstraktné ľudské individuum, ale *spoločnosť* a spoločenské individuum, Marx kladie i *vedecké základy* teórie odcudzenia, ktorá je v podstate vyjadrením prekonania Feuerbachovej materialisticko-metafyzickej a Heglovej idealisticko-špekulatívnej koncepcie. Ide o kategóriu, ktorá v Marxovom chápaní dostáva materialistický obsah a *metodologicky účinný prostriedok* na kritickú analýzu buržoáznej spoločnosti z pozície revolučného proletariátu.

A tak Marx vychádzajúc z reálneho sociálneho, ekonomického, právneho a politického — jedným slovom historicko-spoločenského — stanoviska, objavuje v kategórii odcudzenia nie univerzálny, ale špecifický, historicky determinovaný sociálny jav, vyplývajúci nie zo samej podstaty ľudského spredmetňovania (ako je to u Hegla), ale z istých sociálno-ekonomických *podmienok* (deľba práce, existencia súkromného vlastníctva, kapitálu atď.), v ktorých sa toto spredmetnenie deje *neľudsky*, t. j. kde výsledok pracovnej činnosti človeka (spravidla proletára) nie je potvrdením pozitívneho rozvoja jeho „bytostných síl“, ale znamená jeho „zneskutočnenie“, „degradáciu“ atď., teda kde spôsob existencie nie je potvrdením samej podstaty tejto existencie (rozpoltenosť individua v štáte).

Toto Marxovo prekonanie univerzálnosti a konštantnosti kategórie odcudzenia bolo možné iba vďaka jeho *triednemu hľadisku*, ktoré mu „umožnilo“ postaviť sa v analýze tohto sociálneho javu *mimo* kapitalistického spôsobu existencie človeka, t. j. zaujať stanovisko historicky reálnej a konkrétnej perspektívy sociálneho vývoja, ktorého povahu určovala v plnej miere nová dejinná sila, svetový proletariát.

Triedne hľadiská a historická podmienenosť odcudzenia

Prekonanie univerzálnosti kategórie odcudzenia, t. j. metodologické zdôvodnenie historickej podmienenosti tohto fenoménu bolo možné len v súvislosti s uplatnením triedneho hľadiska v analýze sociálneho diania, najmä v ekonomickej sfére.

Iba za tohto predpokladu (ktorý stal sa nevyhnutným nielen ako metodologicko-teoretické hľadisko, ale aj ako praktická úloha, ktorá stála pred Marxom ako súčasť jeho vedeckej svetonázorovej orientácie) mohol Marx prekonať aj Heglovu špekulatívnu koncepciu podstaty človeka, ale aj koncepciu jeho žiaka Stirnera.

Pravda, súčasný filozofický revizionizmus, interpretujúc Marxovo filozofické dedičstvo v otázke odcudzenia, zámerne ignoruje túto významnú metodologickú požiadavku a v kategórii odcudzenia sa usiluje vidieť, resp. nájsť akúsi „večnú antropologickú vlastnosť“ človeka. Tento teoreticko-metodologický nedostatok v interpretácii Marxovho chápania problému prejavuje sa predovšetkým v abstraktnom a nehistorickom prístupe. Obviňuje marxizmus z historizmu, ktorým údajne okypťuje (dejinnosťou!) ľudskú „univerzalitu“. Na základe toho potom nie je schopný „konfrontovať“ človeka s jeho tzv. „mimoľudským svetom“ (technika, štátny aparát), avšak ani s otázkami existenciálnej povahy (ale iba

historickéj). Revizionisti takto zdôvodňujú aj svoju antihistorickú a triedne indiferentnú koncepciu odcudzenia. Preto sa možno stretnúť aj s takým tvrdením, podľa ktorého problém odcudzenia nemôže byť vyriešený iba zrušením súkromného vlastníctva (11, s. 159—161), lebo Marx „nevidí zmysel zrušenia odcudzenia vo výrobe, v nastolovaní spoločenskej výroby združených robotníkov na základe spoločného vlastníctva výrobných prostriedkov...” (13, s. 146) S nesprávnym chápaním problému odcudzenia sa stretávame aj v súvislosti s nedialektickým chápaním „individuálneho a spoločenského”: v socializme odcudzenie zotrúva okrem iného aj preto, lebo osobné záujmy sú tu podriadené spoločenským záujmom (14, s. 140—142). S výrazne abstraktným a nehistorickým chápaním tohto problému sa stretávame aj v názore, podľa ktorého „V spoločnosti, v ktorej sú príslušníci ktorejkoľvek triedy odcudzení od druhových ľudských vlastností, odcudzenie je nevyhnutne všeobecné... Nateraz stačí... vyvodiť len to, že aj druhové vlastnosti človeka aj odcudzenie sa chápu ako univerzálne a nie triedne, a netýka sa to len postavenia vykorisťovaných... Celá Marxova analýza odcudzenia vychádza z jeho základného antropologického stanoviska, ktoré je vyjadrené v pojme druhej bytosti.” (10, s. 160—161, 174) Táto koncepcia „všeobecného odcudzenia” je veľmi blízka poňatiu odcudzenia Ericha Fromma, ktoré vyplýva z „nedostatku pocitu vlastnej identity” (3, s. 40, 62), z nejednoty človeka „so sebou samým“, bez zreteľa na sociálno-triedne postavenie individua.

Netreba ani azda zdôrazňovať, že tieto „nové” pohľady na Marxom nastolenú (a riešenú) problematiku vyjadrujú okrem uvedených teoreticko-metodologických nejasností a nedostatkov aj zreteľné ideologické stanovisko v analýze súčasnej socialistickej skutočnosti, ktorá — z hľadiska otázky odcudzenia — by sa nemala líšiť od predchádzajúcej spoločensko-ekonomickej formácie (od kapitalizmu), lebo odstránenie súkromného vlastníctva a zospoločenie výrobných prostriedkov, ako aj likvidácia vykorisťovania a s tým súvisiacich rôznych iracionálnych síl v spoločnosti nemajú nič spoločného — ako to vyplýva z revizionistického prekrúcania — s odstránením odcudzenia. Teda „autentický marxizmus” je vzdialený od idey tvorivého rozvíjania pozitívneho filozofického odkazu klasikov, lebo ignoruje, resp. zámerne popiera základné metodologické východiská v otázke spomínanej problematiky.

Marx, ako je známe, dokázal aplikovať vymedzené stanoviská v tej sfére ľudskej existencie, ktorá je jej *najbližším a najhlbším* vyjadrením — vo sfére *pracovnej* činnosti. Pravda, nejde mu o činnosť „abstraktné duchovnú“, ako je to u Hegla: „...Hegel chápe sebavytváranie človeka ako proces, chápe predmetňovanie ako odpredmetňovanie, ako zvonkajšovanie a ako prekonanie tohto zvonkajšovania... Avšak Hegel pozná a uznáva jedine prácu *abstraktne duchovnú*”. (8, s. 128)

Toto prvé odhalenie Heglovho nedostatku v súvislosti s chápaním práce ako procesu sebakonstituovania človeka *implikuje* aj druhé odhalenie, ktorým je idealistické chápanie univerzálnosti kategórie odcudzenia. Tým, že v „práci sa človek *stáva človekom pre seba v zvonkajšení* alebo ako *zvonkajštený* človek” (8, s. 128) — čo sa prejavuje už ako materiálna, predmetná, „zobjektivizovaná“

existencia, existencia ako proces predmetnej činnosti — vzniká v procese tohto zvonkajštenia ešte aj niečo iné; je ním odcudzenie, ktorého podstatou (podľa Hegla) je sám proces spredmetňovania, ktoré prebieha „na rozdiel od abstraktného myslenia a v protiklade k nemu“. (8, s. 126) Odcudzenie ako dôsledok spredmetnenia, objektivizácie myslenia sa stáva takto u Hegla *trvalým* (večným) sprievodným fenoménom ľudského bytia (bez ohľadu na to, v ktorej spoločensko-ekonomickej formácii sa toto bytie „nachádza“).

Z uvedeného vyplýva:

a) nie predmetnosť (praktické „ustanovovanie sa“ človeka v procese materiálnej produkcie a v súčinnosti s inými) je vyjadrením odcudzenia ľudskej podstaty;

b) nie prekonávanie tejto predmetnosti je vyjadrením prekonávania odcudzenia (ak by tak bolo, človeka by sme museli chápať ako „nepredmetnú, spiritualistickú bytosť“; 8, s. 129);

c) proces spredmetňovania ľudskej podstaty v takýchto historicko-sociálnych (a teda prechodných) podmienkach, v ktorých spredmetňovanie je „zneskutočňovaním“ namiesto „uskutočňovania“, je popretím bytostných síl človeka namiesto „sebaafirmácie“, degradáciou človeka na úroveň „pracujúceho zvierata“ namiesto jeho „všestranného rozvoja“.

S výrazným historicko-spoločenským, konkrétne triednym stanoviskom v analýze odcudzenia sa stretávame už vo *Svätej rodine*, kde Marx hovorí: „Majetná trieda a trieda proletariátu predstavujú to isté ľudské sebaodcudzenie. No majetnej triede sa voľí v tomto odcudzení dobre, cíti sa ním utvrdená, v odcudzení vidí *svoju vlastnú moc* a má v ňom *zdanie* ľudskej existencie; trieda proletariátu sa v tomto odcudzení cíti zničená, vidí v ňom *svoju bezmocnosť* a skutočnosť neľudskej existencie. Táto trieda... je *vzbúrou* proti tomuto zavrhnutiu, vzbúrou, ku ktorej ju nevyhnutne ženie protirečenie medzi jej ľudskou *prirodzenosťou* a jej životnou situáciou, ktorá je otvoreným, rozhodným a všeobiahlym poprením tejto prirodzenosti.“ (7, s. 108)

Ak by však Marx zostal na stanovisku buržoáznej spoločnosti (ako je to napr. u Hegla), potom kategória odcudzenia by mohla byť konštantná (pravda, v rámci tohto zriadenia), lebo „majetnej triede sa voľí v tomto odcudzení dobre“; Marx však, objaviac historickú perspektívu proletariátu osobitne a dejinnú zákonitosť triednych protirečení a ich riešenie všeobecne, postavil sa na stanovisko tej sociálnej sily, ktorá „nemôže zrušiť svoje vlastné životné podmienky tak, aby nezrušila *všetky* neľudské životné podmienky dnešnej spoločnosti...“

No žiaľ, na rozdiel od Marxa, filozofický revizionizmus stotožňuje perspektívu proletariátu so sýzyfovským úsilím a problematiku odcudzenia dáva do najtesnejších súvislostí s ľudskou existenciou vôbec: môže zmiznúť len so zánikom spoločnosti ako takej. (14, s. 145)

Tu sa žiada poznamenať, že Marx ako vedecky dôsledný teoretik *nie náhodou* sa postavil na stanovisko proletariátu v otázke odcudzenia a v úsilí prekonať jeho špekulatívny charakter. Idea *objektivity*, bez ktorej je nemysliteľná vedecká teória, sa tu doslova „snúbi“ s ideou *historickej nevyhnutnosti*.

Právom možno teda tvrdiť, že Marxova analýza človeka a spoločnosti

z pozície vzájomnej súvislosti týchto dialektických kategórií sa stala v tomto zmysle jednou z najväčších *metodologických vymožeností* jeho prístupu k spomenutej problematike. V tomto tvorivom mysliteľskom vývinovom období sa stretávame s historicky konkrétnym vymedzením človeka. Ide o človeka, ktorý má („i za sebou“ i „pred sebou“) reálne dejiny. Je to síce rozpoltený človek (konkretizácia na proletára a buržuju), lebo rozpoltená je aj spoločnosť, v ktorej žije, no je to človek v historicky konkrétnej perspektíve, ktorého spoločenské základy spočívajú v novodobom proletariáte ako v budúcom komunistickom subjekte.

S najvýraznejšou konkretizáciou kategórie odcudzenia sa stretávame už v *Kapitáli*, kde kategória nadhodnoty sa stala kľúčom na objavenie a pochopenie tých spoločensko-triednych podmienok, za ktorých sa proces spredmetnenia deje ako zneskutočňovanie, ako popretie ľudskej podstaty, a kde sa ľudská bytosť (rozumej proletár) uplatňuje len ako „pracujúci živočích“. Marx v tomto zmysle hovorí: „Robotník produkuje objektívne bohatstvo ako kapitál, ako moc, ktorá je mu cudzia, ktorá ho ovláda a vykorisťuje, a kapitalista práve tak isto produkuje pracovnú silu ako subjektívny zdroj bohatstva, oddelený od prostriedku jeho vlastného spredmetnenia a uskutočnenia, abstraktný, existujúci len v organizme robotníka samého, jednoducho produkuje robotníka ako námezdného robotníka... (5, s. 622) Ľudská podstata v týchto spoločensko-triednych dimenziách, v ktorých historicky nevyhnutne existuje, v procese takéhoto spredmetňovania sa „cez prácu a v práci“ je vyjadrením „necelého“, „čiastočného“ človeka, lebo proces, v ktorom sa vyvíja a ktorý je potvrdením imanentnosti tohto vývoja, nie je všestranným procesom. Utvára sa jednostrannými záujmami o povahu takých súkromnovlastníckych vzťahov, v ktorých sa ako spoločenská bytosť konštituuje. Totiž proces spredmetňovania robotníka v práci (ako námezdný robotník) nie je procesom rozvoja jeho individuality, osobnostnej svojbytnosti, ale je procesom depersonalizácie: „... V kapitalistickom systéme sa všetky metódy zvyšovania spoločenskej produktívnej sily uskutočňujú na úkor individuálneho robotníka; všetky prostriedky na rozvoj výroby sa menia na prostriedky ovládnutia a vykorisťovania výrobcu, mrzačia robotníka na *čiastočného človeka* (zdôraznil V. K.), degradujú ho na prívesok stroja tým, že zvyšujú úmornosť práce, zbavujú ho obsahu, odcudzujú robotníkovi duchovné sily pracovného procesu v takej miere, v akej sa doň vteľuje veda ako samostatná sila... premieňajú celý čas jeho života na pracovný čas...” (5, s. 701)

Pravda, Marx identifikujúc podstatu človeka v konkrétnych sociálno-triednych dimenziách, nesústredil sa na jednostrannú interpretáciu práce (ako je to napr. u Hegla a u buržoáznych ekonómov). Marx poukázal aj na iný aspekt práce, ktorým identifikuje budúci rozvoj ľudského individua. Triedna charakte-

ristika človeka (v triednej spoločnosti) je síce *dominantným* určením, no z hľadiska oslobodzujúceho zápasu proletariátu (zmeniť spôsob materiálnej produkcie aj štruktúru spoločenských vzťahov) toto určenie nevyhnutne historicky odumrie, len čo sa ohlásí k životu nový typ človeka. Tento nový typ človeka je „ontologicky možný“, ak sa vytvoria materiálne podmienky, v ktorých by spoločenská podstata práce *nebola v protiklade* k pozitívnej stránke práce ako procesu individuálneho sebarozvoja človeka. Ide teda o takú činnosť, ktorá v procese formovania svojho nositeľa — subjektu — nebude „produkovať“ rôzne *iracionálne* sily, uplatňujúce sa medzi ľuďmi ako vzťahy medzi vecami. Tento „mysticismus sveta vecí“ prestane formovať individuá ako iracionálna sila, len čo sa zmení spôsob materiálnej produkcie, len čo ľudstvo prejde k iným formám (komunistickým) praxe. „Všetok mysticismus tovarového sveta, všetky čary a preludy, ktoré za tovarovej výroby zahmlievajú produkty práce, odrazu zmiznú, keď prejdeme k iným formám výroby“ — hovorí v tejto súvislosti Marx. (5, s. 100)

Netreba azda zdôrazňovať, že Marxova analýza podstaty človeka je v priamej súvislosti s analýzou *objektívneho* historicko-spoločenského procesu, s materiálным bytím človeka, s predmetným (prírodno-sociálnym) spôsobom jeho existencie, a teda v jednote s existujúcimi podmienkami. Preto pokladáme za nesprávnu mienku, že „človek nie je determinovaný výlučne existujúcimi podmienkami, ale aj svojimi vlastnými projektmi, a že tieto projekty môžu oveľa silnejšie ovplyvniť ľudskú činnosť ako existujúce podmienky...“ (12, s. 254)

Záver

Ak teda Marxovo chápanie človeka z obdobia *Rukopisov* identifikujeme prostredníctvom *materialistického rozvinutia* (t. j. prekonania metafyzického a špekulatívno-idealistického chápania) kategórie odcudzenia, v neskoršom vývinovom období (obdobie *Nemeckej ideológie*, *Kapitálu* a *Manifestu*) možno Marxovo chápanie človeka identifikovať už z pozícií *dialektického prekonania* tejto kategórie ako centrálneho metodologického východiska. Kategória odcudzenia v neskorších prácach stráca privilegované postavenie a stáva sa *rovnocennou*, dialektickou kategóriou, ktorej obsah možno pochopiť len v súvislosti s inými dialektickými kategóriami. Totiž tu Marx človeka a spoločnosť *nevy-svetľuje* z kategórie odcudzenia, ale kategóriu odcudzenia *vyvodzuje* z istej historicky konkrétnej *sociálnej reality*, z triednej štruktúry spoločnosti. A navyše v analýze podstaty človeka Marx sa už neorientuje iba na túto kategóriu, ale objavujú sa tu pojmy ako výrobné sily a výrobné vzťahy (kde protirečenie medzi nimi vyvoláva i samo odcudzenie), kapitál, nadhodnota, fetišizmus, triedny boj, prax.

Ak sa teda kategória odcudzenia — v súvislosti s pracovnou činnosťou človeka — stala onou objektívnou ekonomickou skutočnosťou, cez ktorú Marx identifikuje aj podstatu človeka a jeho sveta (buržoázneho), malo to svoju

„historicko-logickú“ zdôvodnenosť (a podmienenosť). Kategória odcudzenia tu predstavuje geniálny zárodok (v ranej etape marxizmu) vedeckého objasnenia mnohotvárnej kapitalistickej spoločensko-ekonomickej formácie, formujúcej aj samu „podstatu“ človeka ako neúplnú, čiastočne rozvinutú, lebo čiastočne rozvinutá je aj sama táto formácia, v princípe „hnetená“ kapitálovou“ praxou.

V súvislosti s narastaním kapitalistického „bohatstva vecí“ a „chudoby človeka“, v súvislosti s masovou produkciou a kapitalistickým spôsobom formujúcim túto produkciu, s procesom „rozširovania hraníc ľudského sveta“ (v zápase človeka s prírodou) a obmedzovania hraníc „ľudského sveta“ (v procese kapitalistického zospoločensťovania a depresonalizácie či anonymizácie osobnosti), a teda s narastaním sociálnych rozporov, ktorých riešenie je možné len novou formou — komunistickou revolúciou — kategória odcudzenia už nemôže plniť tú metodologickú funkciu, ktorú plnila v kritike Heglovho idealizmu a Feuerbachovho antropolóizmu.

To však neznamená, že by Marx v neskoršom vývinovom období túto kategóriu zanedbával, resp. že by nebral do úvahy otázku odcudzenia pri analýze zložitých spoločenských vzťahov. Marx vedel, že pochopiť ľudskú podstatu znamená *analyzovať vzťahy* (v období *Rukopisov* sa ešte nemožno stretnúť s dôsledne vedeckou analýzou), kde kategória odcudzenia je už nedostačujúca.

Ak v *Rukopisoch* chápe problematiku ľudskej podstaty ako „pravej prirodzenosti“ v tesnej súvislosti s odcudzením a s prekonaním tohto odcudzenia (ešte nechápaného prostredníctvom praxe revolučného proletariátu), resp. ak Marxova kritika buržoáznej spoločnosti stojí na platforme odcudzenej „pravej ľudskej podstaty“, tak v období *Nemeckej ideológie* a *Kapitálu* pristupuje Marx k vymedzeniu ľudskej podstaty na základe analýzy spoločenských vzťahov, ekonomicko-sociálneho vykorisťovania a revolučnej praxe proletariátu.

Identifikácia ľudskej podstaty prostredníctvom odcudzenia a identifikácia odcudzenia prostredníctvom „pravej ľudskej podstaty“ teda ustupuje metodologicky premyslenejšej a ideologicky účinnejšej analýze: Marx skúma ľudskú podstatu konkrétnych indivíduí v ich činnom prejave cez analýzu historicky danej spoločensko-ekonomickej formácie a rovnako aj otázku odcudzenia skúma cez analýzu protirečení medzi výrobnými silami a výrobnými vzťahmi.

Historicko-sociálna prax — jedna z centrálnych kategórií historicko-dialektického materializmu, vyjadrujúca predmetnú, spoločenskú, prírodu modifikujúcu a sociálnu realitu produkujúcu činnosť, v ktorej sa konštituuje a rozvíja podstata človeka i jeho dejiny — stala sa pre Marxa významným metodologickým východiskom vedeckého objasnenia človeka a spoločnosti.

Tento prechod z pozícií „pravej ľudskej prirodzenosti“ a odcudzenia sa tejto „prirodzenosti“ ku konkrétnej historickej analýze a k praxi Marx vyjadril v *Nemeckej ideológii* takto: „Tam, kde prestáva špekulácia pred skutočným životom, tam sa teda začína skutočná, pozitívna veda, zobrazenie praktického činného uplatnenia, praktického vývojového procesu ľudí.“

Touto pozitívnou vedou, skúmajúcou človeka na historicko-materialistických princípoch, je Marxov (Engelsov a Leninov) dialekticko-historický materializ-

mus, cháпajúci človeka a jeho sociálny svet ako imanentnú „súčast“ prírodno-historického procesu.

LITERATÚRA

1. ENGELS, F.: L. Feuerbach a zavŕšenie nemeckej klasickej filozofie. Bratislava 1949.
2. FEUERBACH, L.: Zásady filozofie budúcnosti. Praha 1955.
3. FROM, E.: Člověk a psychoanalýza. Praha 1967.
4. KOSÍK, K.: Dialektika konkrétneho. Praha 1963.
5. MARX, K.: Kapitál 1. Bratislava 1967.
6. MARX, K. — ENGELS, F.: Spisy, zv. 1. Praha 1961.
7. MARX, K. — ENGELS, F.: Svätá rodina. Bratislava 1963.
8. MARX, K. — ENGELS, F.: Malé ekonomické spisy. Bratislava 1966.
9. MARX, K. — ENGELS, F.: Nemecká ideológia. Bratislava 1961.
10. MILIC, V.: Idea odcudzenia a súčasná sociológia. In: Človek a odcudzenie. Bratislava 1967.
11. PETROVIČ, G.: Filozofia a marxizmus. Praha 1968.
12. STRINKA, J.: K interpretácii dialektiky socializmu. In: Problémy dialektiky. Bratislava 1968.
13. SUPEK, R.: Humanizmus a naturalizmus. In: Človek a odcudzenie. Bratislava 1968.
14. SCHAFF, A.: Marxizmus a ľudské individuum. Bratislava 1966.

К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАХ МАРКСОВОЙ ТЕОРИИ ЧЕЛОВЕКА

Васко Ку син

Приступая к позитивному марксистско-ленинскому изложению проблемы человека, мы делаем это не случайно. Дело в том, что одной из причин того, что в данной области проблем в недавнем прошлом имели место значительные теоретико-методологические деформации, являлся именно явный недостаток позитивной разработки основных методологических исходных пунктов Марксовой теории человека.

Так случилось, что «усовершенствователи» марксизма, критикуя недостатки догматизма и культа и стремясь приблизиться к «аутентичному» Марксу посредством т. н. «радикальной критики», деформировали потом и сами принципы философского наследия Маркса. Теоретико-методологической основой «критики» стала идея антиисторизма. Вместо диалектико-материалистического подхода в различных «философско-антропологических» концепциях «аутентичного» марксизма мы сталкиваемся с абсолютизирующим стремлением считать, например, ранний этап марксизма (период фейербаховско-гуманистической ориентации Маркса) наивысшей ступенью его развития. На основе этого философский ревизионизм не считает потом необходимым исходить при анализе человека из комплексного целого философских текстов Маркса, что в конечном итоге означает преднамеренное игнорирование идеи преемственности в мышлении основоположника научного коммунизма.

С подобного рода теоретико-методологической непоследовательностью можно встретиться и в рядах наших теоретиков, которые, стремясь к «аутентичному» изложению проблематики, искусственно противопоставляли «молодого» Маркса «старому», Маркса — Энгельсу или Ленину.

Имея в виду эти недостатки, а также в связи с их систематической критикой написана и настоящая статья, центральным вопросом которой является анализ теоретико-методологических основ Марксовой теории человека.

ZUR FRAGE DER METHODOLOGISCHEN GRUNDLAGEN IN DER MARXSCHEN THEORIE VOM MENSCHEN

Vasko Kusin

Wenn wir zu einer positiven marxistisch-leninistischen Erläuterung des Problems des Menschen herantreten geschieht dies nicht zufällig; eine der Ursachen nämlich, warum es in jüngster Vergangenheit gerade auf diesem Gebiet zu bedeutenden theoretisch-methodologischen Deformationen kommen konnte, war gerade ein krasser Mangel an positiven Entwicklungen der grundlegenden methodologischen Ausgangspunkte der Marxschen Theorie vom Menschen.

Und so konnte es geschehen, dass die „Verbesserer“ des Marxismus, die Unzulänglichkeiten des Dogmatismus und Personenkults kritisierend, in ihrem Bemühen um eine Annäherung zum „authentischen“ Marx durch eine sogenannte „radikale Kritik“ dann auch die Prinzipien des Marxschen philosophischen Vermächtnisses selbst deformierten. Die Idee des Antihistorismus wurde in dieser „Kritik“ zu theoretisch-methodologischen Grundlage. Und so finden wir in verschiedenen „philosophisch-antropologischen“ Konzeptionen des authentischen Marxismus statt einer dialektisch-materialistischen Stellungnahme das absolutisierende Bemühen, dass z. B. die Frühetape des Marxismus (die Periode der Marxschen feuerbachianisch-humanistischen Ausrichtung) als die höchste Stufe seiner Entwicklung angesehen wird. Aufgrund dessen ist es für den philosophischen Revisionismus unwichtig, bei der Analyse des Menschen aus der komplexen Gesamtheit der Marxschen Texte auszugehen, was letztlich eine absichtliche Ignorierung des Gedankens der Kontinuität im Denken der Begründer des wissenschaftlichen Kommunismus bedeutet.

Ähnliche theoretisch-methodologische Inkonssequenzen können wir auch bei unseren Theoretikern auffinden, die im Bemühen um eine „authentische“ Auslegung der gegebenen Problematik den „jungen“ Marx dem „alten“ Marx entgegensetzten, bzw. Marx Engels oder Lenin.

In Anbetracht dieser Unzulänglichkeiten und im Zusammenhang mit ihrer kontinuierlichen Kritik konzipierten wir auch diesen Aufsatz, dessen zentrale Frage die Analyse der theoretisch-methodologischen Grundlagen der Marxschen Theorie vom Menschen bildet.