

ciách. Mamčurová vlastne chcela poukázať na možnosti plodného rozpracovania načrtnutých problémov v rámci dialekticko-materialistickej teórie poznania. Preto mož-

no jej knihu pokladať za hodnotný príspevok do doterajšej tvorby v marxistickej metodológii.

Evela Farkašová

MARXOVA TEÓRIA PRAXE

T. M. JAROSZEWSKI, *Rozważania o praktyce. Wokół interpretacji filozofii Karola Marksa*. PWN, Warszawa 1974, 392 s.

Existuje jeden Marx, alebo niekoľko Marxov? Je jedna interpretácia Marxovej tvorby, alebo je ich viac? Na tieto a podobné otázky sa podujal odpovedať vo svojej knihe *Rozważania o praktyce* poľský marxistický filozof Tadeusz M. Jaroszewski.

Čo nás vedie k tomu, aby sme si ešte dnes tieto otázky spolu s autorom vôbec kládli? Je to skutočnosť, že sa k Marxovej pozostalosti hlási čoraz širšie filozofické príbuzenstvo, nárokuje si titul „marxista“, hoci často je jeho skutková intencia v rozpore s touto pretenciou. Aj tí, ktorí si voči nej zachovávajú istú rezervovanosť, priznávajú, že filozofia 20. stor. napriek neprehľadnosti izmov sa vlastne delí na dva tábory filozofov: marxistov a antimarxistov (napr. Léopold Flam, *La philosophie au tournant de notre temps*. Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, s. 15).

Táto skutočnosť je motívom Jaroszewského „retour aux sources“ Marxovej tvorby, aby formou polemiky rozobral interpretačne najdiskutovanejšie miesto v štruktúre Marxovej filozofie, problematiku teórie praxe, a dokázal aj tu univocitu celého Marxovho filozofického rozvrhu v jeho historicko-štrukturálnych transformáciách, ktorá vylučuje všetky pokusy o interpretačnú mnohoznačnosť Marxovho diela a osobitne jeho kategórie praxe.

Recenzovaná práca si teda — podľa autorovho priznania — „nenárokuje na celkové, monografické spracovanie filozofického dedičstva Karola Marksa“ (s. 13). Je koncipovaná do dvoch veľkých častí. Prvá

je venovaná analýze pojmu praxe, jeho rozsahu a významu v celku Marxovej filozofie. Druhá je zameraná na konkrétne použitie marxistickej teórie praxe v dvoch problémových okruhoch, vo filozofickej antropológii a v gnozeológii.

V prvej časti sa Jaroszewski, okrem uvedeného, upriamuje ešte na tzv. mýtus o dvoch Marxoch. Je to okruh zapadajúci svojím charakterom i podaním skôr do historicko-filozofickej problematiky. Jeho prítomnosť v *Rozważaniach* je však zdôvodnená tým, že práve mýtus o dvoch Marxoch, mladom a zrelom, slúži ako odrazový mostík mnohým autorom pre tvrdenie, že Marxov pojem praxe rozsahom ponúka najmenej dve interpretácie, a to podľa toho, či ho koncipoval mladý a či zrelý Marx. (Spor o interpretačné možnosti rozsahu Marxovho pojmu praxe je sporom o to, či Marx pod pojmom praxe rozumel ľudskú produktívnu, predmetnú činnosť, alebo ľudskú činnosť vôbec.) Pre Jaroszewského nie je filozoficky ani historicky únosné vidieť medzi mladým a zrelým Marxom diametrálny rozdiel, ako to robí napr. L. Althusser, ktorý mladého Marksa považuje za „abstraktného radikálno-meštiackeho humanistu“, a teda nemarxistu; podobne ho chápe väčšia tzv. „ortodoxných“ z kruhu kautskovskej tradície. Alebo naopak, ako sa to robí v marxologických a revizionistických kruhoch, že sa obhajuje mladý Marx ako „dobrý“ a „pravdivý“, hlboký filozof a humanista, a zrelý Marx sa predstavuje ako zradca humanizmu, metafyzický materialista či

vulgárny ekonomický determinista (napr. H. de Man, R. Tucker, S. Landshut, E. Thier, H. Popitz).

Nervus probandi argumentácie pre a proti tejto diametrálnej opozícii mladého a zrelého Marxa sú najmä jeho texty z rokov 1843–44, ktoré boli vydané pod spoločným titulom *Ekonomicko-filozofické rukopisy*.

Na základe explikácie *Rukopisov* (1844), *Svätej rodiny* (1844) a *Nemeckej ideológie* (1845) Jaroszewski uzatvára, že medzi názormi mladého a zrelého Marxa niet radikálnej rozdielnosti. Sú dialektickou kontinuitou, ktorá ako dialektická obsahuje aj momenty negácie, prechodnotenia, aj momenty tvorivej nadväznosti — traktovanie starých tém v nových kontextoch a novým spôsobom (s. 26). Dôkazom mu je spôsob, akým mladý Marx pristupuje k problematike alienácie — *thème générateur* — svojej ranej spisby. Marx už tu objavuje spoločenské a triedne pramene všetkých foriem odcudzenia, ako aj revolučnú perspektívu dezalienácie, perspektívu „reálneho humanizmu“. Podľa Jaroszewského „... negácia momentu kontinuity v Marxovom myslení vedie nevyhnutne k nepochopeniu samej podstaty marxizmu, jeho vnútornej štruktúry ako celostného integrálneho systému“ (s. 51).

Teda nemajú pravdu ani tí, ktorí jednostranne preferujú zrelého Marxa a vidia v ňom predovšetkým technológa revolúcie, avšak ani tí, ktorí vyzdvihujú rané Marxove práce, aby tak zbavili marxizmus tých aspektov, ktoré mu dávajú triednu a revolučnú určenosť, lebo Marxova tvorba je *dynamickým celkom*.

Analýza Marxovej kategórie praxe (*praxis*) je ústrednou témou prvej časti Jaroszewského knihy.

Teoretické rozhodnutie kategórie *praxis* bolo základným kameňom novej Marxovej teoreticko-politickej orientácie, východiskom k revolučnému komunizmu. Pomocou nej sa Marxovi podarilo prekonať aj viac dovtedy neriešiteľných problémov v oblasti gnozeológie. Takýmto problémom bola napr. antinómia medzi kontempla-

tívnym charakterom dovtedajšieho mechanistického materializmu a aktivistickým charakterom rôznych smerov „postkritickej“, subjektívne idealistickej filozofie, alebo tzv. problém mostu, t. j. problém, ako je možné prejsť z našich poznávacích aktov do „transcendentného“ sveta. Pomocou nej ďalej Marx podal reálny výklad mnohých kategórií antropológie, najmä výklad antropogenézy, a sociálnej filozofie, predovšetkým problémy ľudskej komunikácie a medziludských vzťahov.

Podľa Jaroszewského musíme chápať Marxovu *praxis* ako celok materiálnej spoločensko-historickej činnosti ľudí pretvárajúcich obklopujúcu ich skutočnosť a súčasne s ňou i seba (s. 109). Z toho vyplýva, že rozsah Marxovho pojmu praxe zahŕňa výlučne materiálnu, predmetnú činnosť človeka, že nie každá ľudská činnosť je praktickou činnosťou. Pri tejto príležitosti Jaroszewski polemizuje s autormi (L. Althusser, M. Cornforth, K. Kosík), ktorí rozširujú designáty pojmu praxe na neprijateľne širokú oblasť ľudských činností. Takýmto neprijateľným rozšírením je podľa Jaroszewského napr. Kosíkova interpretácia praxe ako špecifického spôsobu bytia človeka, lebo predmetná činnosť je síce najbytostnejšou stránkou ľudskej existencie, ale nevystihuje celú ľudskú existenciu. „Ak aj totiž prax preniká do rôznych sfér ľudského života, to ešte nevyhnutne neznamená, že musí byť s nimi totožná, ale že je ich najdynamizujúcejším, konštitutívnym činiteľom“ (s. 114).

Marxova ľudská predmetná činnosť — alebo jej synonymá „ľudská predmetnozmyslová prax“, „materiálna praxis“ — prax má dve základné formy. Prvou je produktívna práca, t. j. výroba materiálnych statkov; druhou je pretváranie zobjektivizovaných výtvorov spoločenskej aktivity človeka, t. j. na výrobných vzťahoch založený triedny boj. Jaroszewski teda zahŕňa do sféry praxe ponímanej marxisticky „predmetné účelové činnosti, v priebehu ktorých ľudia pretvárajú materiálne objekty, hospodárske a politické štruktúry, inštitúcie a iné formy spoločenskej arti-

kulácie, pričom máme na mysli súčasne činnosti zvláštnych individuí, ako aj kolektívov, činnosti, ktoré sa uskutočňujú v rámci historicky sa meniacich foriem spoločenskej interakcie“ (s. 126).

Z faktu, že Marxova kategória praxe prekonáva nazeravý charakter mechanického materializmu tým, že uvádza do hry „človek — svet“ subjektívny, to znamená aktívny ľudský moment, ešte nevyplýva, že obsahom nášho vedomia nie je predmetná skutočnosť, ale len subjektívny svet ľudského konania. Takýto postoj, ktorý podľa Jaroszewského zastávajú napr. L. Kołakowski, J. P. Sartre, R. Garaudy, je subjektivizáciou Marxovej teórie praxe, poprením predmetnosti praxe. Naopak, práve predmetnosť praxe je tým, čo garantuje predmetný obsah celého rámca polárneho vzťahu subjekt — objekt, ponímaného dialekticky, t. j. vo vzájomnej predmetnej podmienenosti. Tendencia subjektivizovať Marxovu teóriu praxe je výsledkom riešenia spomenutého sporu, sporu o to, či Marx pod pojmom praxe rozumel ľudskú produktívnu, predmetnú činnosť, alebo ľudskú činnosť vôbec v prospech druhej alternatívy, t. j. rozšírenie pojmu *praxis* aj na nepraktické činnosti ako umenie, náboženstvo, ideológia, estetika, krátko na teóriu, pretože práve teória rada natíska názor, že človek vo svojej teoretickej „praxi“ je nepredmetná bytosť. Je to typický postoj teoretika, ktorý zabudol na delbu práce, vďaka ktorej sa vôbec stal teoretikom. Pri takomto rozšírení praxe sa stráca aj jej zmysel kritéria pravdy, verifikácie teórie.

V druhej časti sa autor upriamuje na aplikáciu marxistickej kategórie praxe v dvoch problémových okruhoch. Všimnime si najprv prvý okruh — filozofickú antropológiu, v ktorom ide o výklad špecifickosti, podstatných vlastností a histórie vývinu ľudského života, jeho humanizácie atď.

Jaroszewski tu polemizuje s Althusserom, ktorý tvrdí, že Marx zavrhol každú filozofiu človeka, filozofickú antropológiu či filozofickú reflexiu o človeku. Podľa Ja-

roszewského Marx odmietal iba špekulatívnu filozofickú antropológiu, abstraktnú alebo naturalistickú antropológiu a všetky moralizátorské koncepcie človeka, to znamená všetku *dovtedajšiu* reflexiu o človeku, nie však reflexiu o človeku vôbec, lebo bez nej nie je možné vyhnúť sa pri výskume človeka partikularizmu, či už je to naturalizmus, ekonomizmus, psychologizmus, sociologizmus, a základnou Marxovou intenciou bol predsa *homo totus*. Aj v súčasnosti marxizmus oceňuje filozofickú reflexiu o človeku najmä pri interdisciplinárnom spracúvaní a vyhodnocovaní výsledkov bádania špeciálnych vied.

Základnou kategóriou marxovskej antropológie je produktívna práca. Človek sa doslova „vypracoval“ z ríše zvierat a nastúpil tak vlastnú cestu — antropogézu, ktorej proces predstavuje rad spätných väzieb medzi biopsychickou organizáciou organizmu a podmienkami materiálneho konania ľudí. Na rozdiel od zvierat človek nie je jednoznačne biologicky a ekologicky determinovaný; svojou produkciou pôsobí spätne na svoju „biológiu“ i okolie a účelne ich utvára tým, že si ich privlastňuje, t. j. poľudšťuje ich. Podľa Marxa práve teleologický charakter je vlastné špecifikum ľudskej produktívnej práce.

Dialektika práce ja ďalšou témou, na ktorú sa Jaroszewski sústreďuje. Predovšetkým vyzdvihuje paradox jej dejinného procesu. Na jednej strane „práca“ urobila človeka človekom, na druhej strane ho redukovala — v antagonistických formáciách — na zviera, na „doplňok stroja“. Tomuto druhému, negatívnemu momentu dialektiky odcudzenej práce by autor mohol venovať väčšiu pozornosť.

Primárnou formou praxe je pre marxistického filozofa teda produktívna práca, materiálna výroba, ktorá je základnou východiskovou a určujúcou formou ľudskej existencie, pričom táto forma nie je redukovateľná len na produktívnu prácu. Ľudská existencia, pochopená ako činnosť, predpokladá potom istú štruktúru, lebo existuje okrem výroby ešte druhá základná forma predmetnej praxe —

pretváranie zobjektivizovaných výtvorov spoločenskej aktivity, ktorá taktiež nie je posledným slovom v postihovaní ľudskej existencie. Všimnime si, ako túto štruktúru prezentuje Jaroszewski.

Najprv však treba pripomenúť, že druhá forma praxe obsahuje podľa neho tri komponenty:

1. modifikáciu spolupráce ľudských kolektívov, organizácie práce a interpersonálnych vzťahov, t. j. zmeny v rámci výrobných síl;

2. modifikáciu výrobných vzťahov, do ktorých vstupujú ľudia v priebehu výroby — ekonomický triedny boj v triednych spoločnostiach;

3. modifikáciu politických foriem spoločenskej artikulácie: štátu, verejných inštitúcií, politických organizácií — politický triedny boj.

Obe základné formy sú v skutočnosti pevne prepojené, ako to dokumentuje prvý komponent druhej formy, lebo výroba nie je len forma vzťahu k prírode, ale súčasne aj k iným ľuďom. Tak isto tu neplatia prísne hierarchizované mechanické väzby priameho vyplývania. Jaroszewski odkazuje na politickú praxis a jej osobitný význam vo vzájomných zväzkoch produktívnej práce a výrobných vzťahov vtedy, keď nastupuje ako životný problém ochrana alebo likvidácia určitého typu týchto zväzkov. Modifikácia výrobných vzťahov v prípade, keď brzdia rozvoj výrobných síl, sa nedeje automaticky (s. 260).

Štruktúra ľudskej existencie ako štruktúra ľudských činností vyzerá podľa Jaroszewského takto:

Základné formy materiálnej praxe sú navzájom úzko spojené a podmieniajú sa. Najdynamickejším elementom je produktívna práca a ostatné formy v štruktúre majú charakter „spätného pôsobenia“ na ňu, a to tak, že a) v prípade ekonomickej praxe ide o priame spätné pôsobenie, b) v prípade politickej praxe ide o sprostredkované pôsobenie zmenou ekonomických foriem praxe. Na týchto troch formách materiálnej praxe sa vytvárajú formy spoločenského vedomia, ktoré sú nimi podmie-

nené buď priamo, alebo sprostredkované, ale ktoré pôsobia aj spätne na materiálnu prax, a to buď priamo, alebo sprostredkované. S rozvojom ľudskej spoločnosti pôsobí výrobná prax na rôzne formy vedomia iba sprostredkované cez spoločenskú a politickú prax.

Na záver svojich úvah o človeku autor zdôrazňuje, že marxovská koncepcia antropogenézy ako výsledku autokreácie človeka prácou nie je priamym pokračovaním Heglových úvah z *Fenomenológie ducha* a *Filozofie práva*, ako sa domnieva napr. G. Lukács, lebo Hegel neuvažuje o genéze človeka, ale o duchovnom raste už hotových ľudí. Hotové vedomie si zvolili za východisko svojich analýz ľudskej činnosti J. P. Sartre (*L'être et le néant*) a M. Merleau-Ponty (*La structure du comportement*), čo ich podstatne vzdaluje od marxistických záverov napriek iným zhodám.

Druhým okruhom aplikácie marxistickej kategórie práce je v Jaroszewského *Rozwazaniach* poznávací proces.

Východiskom mu je zásada, že poznanie ako každý proces je historické. Z tohto aspektu treba chápať úvodnú tézu, že Marx sa zhodoval s „materialistickým genetickým senzualizmom“, t. j. uznával historickú prioritu zmyslového kontaktu s prírodou. V danom poznávacom akte sa však človek angažuje činne celý — niet čistej zmyslovej percepcie — teda subjektívne. Subjektívnosť, angažovanosť v poznávacom akte vymedzuje Jaroszewski veľmi presne v tom zmysle, že:

- „1. poznanie je vždy výsledkom istej aktivity subjektu (vlastne kooperujúcich subjektov), zameranej na ovládnutie predmetu; v jej priebehu sa skúmajú iba tie vlastnosti predmetu, ktorých poznanie je nevyhnutné, aby sa tento predmet skutočne ovládol a využil na určené ciele...;

2. každá nová praktická akcia mení človekom uvažovanú predmetnú skutočnosť a v čoraz väčšom stupni má subjekt do činenia nie so „surovou predmetnosťou“, ale už s pretvorenou prostredníctvom subjektívnej činnosti;

3. predmetný svet interesuje človeka ako

subjekt najmä z toho hľadiska, či sa môže stať terénom jeho predmetnej expanzie... Človek poznáva prírodu iba v priebehu jej materiálneho pretvárania;

4. ľudské vedenie o svete je vždy subjektívnym vedením o predmetnom svete; vytvára teda vedenie o objektívnom svete, ktoré je pretvorené istými činnosťami subjektívnych poznávacích mohutností (vnímanie, myslenie), a nie jeho „duplikát“, a ktoré je adekvátne objektívnym vlastnostiam tohto sveta podľa subjektívnych poznávacích možností človeka, ako aj ním zhotovených technických „percepčných zariadení“ a technických zariadení, ktoré mu pomáhajú pri výpočtových a analytických operáciách“ (s. 312—313).

Ďalej Jaroszewski predstavuje prínos Marxovej koncepcie v konfrontácii s tradičným meštiackym materializmom. Tento materializmus je charakteristický tým, že v ňom vystupujú poznávacie subjekty ako izolované „naturálne“ jednotky, osvieteniské „voskové figúry“ alebo „tabula rasa“. Tradičný materializmus atomizuje predmetnú skutočnosť na súhrn vzájomne nespojených impresií, metodologicky ju fragmentarizuje. Autor odhaľuje podvojný noetický individualizmus tohto typu materializmu, ktorý nielenže individualizuje proces poznania na percepciu izolovaných individuí, ale individualizuje aj jednotlivé zmyslové pocity týchto individuí. Je to ideológia spoločnosti, ktorá sa uchopuje ako výsledok oddelených iniciatív jednotlivcov.

Marxov prínos do materialistickej tradície spočíval podľa Jaroszewského v tom, že koncipoval poznanie

1. ako aktívne, prísne spojené s predmetnou praxou (nie ako pasívne odobranie impulzov);

2. ako formu nadobúdania orientácie v prostredí, ktorej cieľom je zväčšiť efek-

tívnosť pretvárania tohto prostredia (reflexia bez interusu je sekundárny dôsledok delby práce);

3. ako spoločenský proces (poznávací subjekt nie je izolovaný);

4. ako historický proces.

Najmarkantnejšie sa však marxovské nóvum zraží vo východisku pre akýkoľvek okruh uvažovania, ktorým Marx „poveril“ našu činnosť, čo jednak garantuje realizmus poznania a jednak ruší „problém mostu“ v oblasti teórie poznania.

Pri tejto príležitosti autor polemizuje s názormi Y. J. Calveza, G. Petroviča, R. Garaudyho, podľa ktorých teória odrazu nie je vlastná Marxovmu konceptu „filozofie praxe“, ale imputovali ju Engels a najmä Lenin. Jaroszewski tvrdí, že teória odrazu i sám termín „odraz“ sa už vyskytuje v Marxových epistemologických úvahách v *Kapitáli* a *Ku kritike politickej ekonómie*, a že ani u Engelsa ani u Lenina nejde v teórii odrazu o objektívny odraz objektívnej skutočnosti, ako sa domnievajú títo autori, ale o subjektívny odraz objektívnej skutočnosti. K tejto problematike autor výstižne dodáva, že bežne používaná formulácia v marxistickej literatúre, že subjekt poznáva „skutočnosť existujúcu nezávisle od neho“, znamená presnejšie povedané iba toľko, že poznávajúci subjekt poznáva predmety a ich vlastnosti, ktoré existujú „nezávisle od jeho poznávacích aktov, nie však nezávisle od akýchkoľvek aktov tohto subjektu“ (s. 386).

O aktuálnosti témy Jaroszewského knihy niet pochybností a je zbytočné ju na záver osobitne prízvukovať, najmä ak si uvedomíme, že ide o skúseného autora so širokým prehľadom vo svetovom filozofickom i nie priamom filozofickom dianí súčasnosti a minulosti.

Juraj Flachbart