

K NIEKTORÝM HODNOTOVÝM ASPEKTOM SLOBODY

EUDOVÍT TURČAN, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

Vo Fyzikoch vyslovil F. Dürrenmatt myšlienku, že nevyhnutne stroškotá ten, kto si chce pre seba vyriešiť to, čo sa týka všetkých. V súvislosti s problematikou slobody ide o problém, ktorý si človek a ľudstvo riešia od začiatkov myšlienkového reflexie života. Dürrenmattovu sentenciu môžeme akceptovať nielen pre jej metodologickú výstižnosť vzťahu jednotlivca—spoločnosť, ale aj pre presnú charakteristiku jej akčného momentu: sloboda sa deje. Nedeje sa však aproximatívne vzhľadom na nejaký nadhistorický ideál, ale ako konkrétny (aj aktuálny) dejinný proces. Dotýka sa teda rozmeru a podstaty konkrétnych (dejinne konkrétnych) spoločenských vzťahov. Z podstaty týchto vzťahov sa konkretizuje (aj dejinne) pozícia jednotlivca voči spoločnosti, teda aj miera a charakter slobody jednotlivca, slobody osobnosti. Do miery, resp. charakteru slobody sa tak premietajú objektívne spoločenské podmienky, ktoré činnosť človeka celkove determinujú, ktoré determinujú aj celkový rozvoj človeka v miere pochopenia dejinných súvislostí a zákonitostí a tým aj jeho miesto v dejinných procesoch.

Katégoria slobody patrí obsahom k tým spoločensko-individuálnym fenoménom, ktoré sa vehementne dožadujú priam zmyslovo-empirickej konkrétnosti. Aj teoreticky sa uvažuje o slobode násilne, ak teoretik necíti hlbokú a spoločensky odôvodnenú potrebu riešiť taký stav vecí, v ktorom by moment ich slobodného uskutočňovania, slobodného diania vecí, slobodného v skutočnom zmysle týchto vecí aj celkove absentoval. Ani katégoria slobody historicky neznášala verbálne inflačné tlaky. Prípomene, čo o slobode hovoril Hegel: o žiadnej idei nemôžeme tak oprávnené povedať, že je neurčitá, mnohoznačná, dostupná, ale aj vystavená nedorozumeniam. Z dejín spoločensko-politických hnutí vieme, že akékoľvek zdôrazňovanie neslobody (nacionálnej, kultúrnej, politickej atď.) založené na parciálnych základoch, často zámerne a cieľavedome zneužívané či skresľované alebo vyvolané určitým druhom politického či širšie spoločenského afektu následne sprevádza hlboká dezilúzia v spoločenskom vedomí, ktorá dokonca v spätnej väzbe blokuje zásadné pochopenie a vysvetlenie samej podstaty spoločenského procesu, nehovoriac už ani o pochopení a vysvetlení psychologík, ktoré takéto procesy sprevádzajú. V pozadí takéhoto chápania slobody je totiž jej chápanie ako hodnoty, ale bez vysvetlenia noetického a axiologického rozmeru slobody, predovšetkým však bez vysvetlenia historicko-genetického vzťahu noetického a axiologického. Indikácia slobody v takomto prípade začína sa pri tom, že pocit slobody je subjektívny stav človeka, ktorý je uzavretý vo vnútornom svete človeka a nemá presný, konkrétny rozmer. Pocit slobody je skutočne subjektívny stav

človeka. Odhliadnuc od toho, že to je psychologikum problému, ide však len o bazálnu konštatáciu bez náznakov riešenia.

Výzvy k slobode možno v dejinách spoločensko-politických hnutí chápať aj ako iluzívno-psychologický pendant tam, kde chýba pochopenie podstaty fungovania spoločenských procesov a ich organizačno-praktické zvládnutie. To zároveň naznačuje význam a kompetenciu psychologík v otázkach slobody (v podstate jej dejinno-spoločenskú aktualizáciu) a v rozmere nadrealizmu v istom zmysle priam osudovú tendenciu človeka a človečenstva k slobode. To tiež naznačuje šírku problematiky. Byčkovovu myšlienku (a nielen jeho) — „schopnosť meniť prírodu robí človeka jedinou slobodnou bytosťou vo svete“ (1, s. 15) — musíme chápať hlavne metodologicky. (Stanovisko vyjadrené napr. A. V. Golikovom sa v marxistickej literatúre prijíma: „Pokrok slobody vo vzťahu k prírode spočíva v poznávaní prírodných zákonov a v rozširovaní činnosti založenej na tomto poznaní.“ „Problém slobody sa neobmedzuje len na slobodu spoločnosti voči prírode.“) (2, s. 248 a 249). Vysoký stupeň ovládnutia prírody človekom nemení v zásade dejinno-aktuálne podstatu tejto pozície. V ideovom (aj ideologickom) vyústení — optimistickom či pesimistickom vedomí — sa prejavuje v tendenciách subjektu vôbec zrušiť to, čo ho obmedzuje, determinuje. Táto, v zásade naivno-realistická paradoxnosť sa dá vyjadriť aj ako spomínaná „fatálna“ túžba po slobode či úplnej voľnosti, ako únik z každej determinovanosti. Táto ilúzia preniká aj do filozofie. Vo vedomí, teda aj vo filozofickom vedomí dokáže človek abstrahovať od záujmov, potrieb, od reálnej rozmernosti človeka v reálnych spoločenských vzťahoch. Sú nakoniec známe viaceré, filozoficky relevantné roviny vedomia. Znamená to, že vo vedomí môže poznávací subjekt, kolektívny subjekt podrobiť napr. ideologické vedomie (vedomie záujmov) kognitívnej a vedeckej analýze a postaviť tak napr. záujmy a potreby vôbec a tým aj ich ideologické vedomie na vedecký základ. V tomto zmysle je výstižnou Špačkova poznámka k Engelsovmu chápaniu slobody v Anti-Dühringovi: „Engels ukazuje, že sloboda je spätá s aktivitou subjektu, ktorá v spoločnosti mení potenciálnu nutnosť na nutnosť aktuálnu, možnosť v skutočnosť. Kde nie je poznanie možností vo vedomí subjektu, pravdivého predvídania budúceho vývoja, jeho hodnotenia z hľadiska záujmov spoločenského subjektu a teda voľby určitej možnosti vo forme cieľov — tam sa nedá o slobode hovoriť. A spolu s tým, kde nie je aktívna predmetná praktická činnosť smerujúca k dosiahnutiu žiadúceho cieľa, prekonávanie prekážok stojacich v ceste a tomuto cieľu, tam sa taktiež nedá o slobode hovoriť.“ (3, s. 69) Hľadanie a určenie príčin pocitu slobody je predpokladom správneho určenia objektívnej determinácie fenoménu komplexného a tým aj správneho určenia gnozeologického aspektu problému, avšak zdôrazňovanie, až hypertrofizovanie subjektívneho stavu, subjektivity vedie k zdôrazňovaniu a prioritizovaniu axiologickej stránky veci, k metafyzickej ontologizácii slobody.

Človek vo svojej spoločenskej praxi zasahuje do svojho predmetného bytia, mení ho vzhľadom na svoje potreby a v závislosti od stupňa poznania. Do svojho predmetného bytia nielen zasahuje, nadobúda nové veci, predmety, získava nové vlastnosti, ale vytvára si nové vzťahy a menia sa aj jeho potreby. V tomto procese vznikajú a objavujú sa aj také javy, pôvodné situácie, ku ktorým a v ktorých musí človek zaujať stanovisko, ale ktorých poznanie mu zásadne chýba. Vtedy, dá sa povedať, zhodnotí svoj vzťah k novému javu, situácii na základe súvislostí doterajšieho svojho poznania. Stanovisko, ktoré zaujal, reprezentuje základné poznanie tohto javu. Keďže podstatou predmetného bytia človeka je jeho spoločensko-individuálna praktická existencia, môžeme jeho poznanie a konanie trochu zjednodušene považovať za užitočné, cieľavedomé a vôbec praktické, smerujúce k určitému konkrétnemu výsledku a vždy s určitými následkami. Miera uskutočnenia žiadúceho sa na základe predchádzajúceho odrazí v miere užitočnosti, prospernosti, pravdy, spravodlivosti, dobra atď. V naznačenej tendencii prakticko-predmetnej podstaty ľudského bytia sa nám hodnotenie javí ako závislé od poznania, resp. výsledku poznania, metodologicky je poznanie určujúce pre hodnotenie.

Práce rešpektujúce všeobecné biologické postupy vychádzajú z toho, že prvotné ozvy reflexnej aktivity organizmu fixujú určité stavy, ktoré sú z hľadiska jeho celostnej organizácie funkčné. Tento mechanizmus sa stáva základným hodnotovým predpokladom, ktorý je na tejto úrovni, samozrejme, nerozvinutý. V tomto zmysle sa vzťahuje na celý animálny svet. Z humánnych disciplín je na tomto výskume (aj empiricky) zainteresovaná hlavne vývinová psychológia. (4, s. 24 a n.) Prvok reverzibility ako jeden z prvkov štruktúry poznania v počiatkoch ontogenézy vyvoláva v rámci celostných reflexných aktivít organizmu elementárnu skúsenosť, ktorú môžeme považovať za komplex prvotného elementárneho poznania, prechádzajúceho do kognitívnej formy. Nevyhnutný pendant reflexnej interakcie, inštinktívnej činnosti — objekt, vec, predmet, dej atď. nemôžeme sám osebe na tejto úrovni vôbec považovať za hodnotový objekt, pretože on túto funkciu môže plniť iba v určitom vzťahu a po splnení určitých predpokladov. Z marxistického hľadiska je zrejmé, že objekt už v rámci reflexnej aktivity vplyva na konštituovanie vedomia v ontogenéze. Preto musíme upozorniť na konštatovanie Z. Leppina, že skôr, ako sa vo vedomí môže konštituovať hodnotový rozmer reality, musí byť samo vedomie konštituované vývojom a pôsobením objektívneho sveta. (5, s. 16)

Problém vzájomného vzťahu poznania a hodnotenia, resp. ich relatívna samostatnosť sa javí v inom svetle, ak ho chápeme len funkčne. Vtedy sú hodnotenie a poznanie rovnocenné procesy, na určitej úrovni je hodnotenie od poznania nezávislé, aj keď ide celkovo o komplementárne pojmy. „... poznanie sa nezúčastňuje na hodnotení len ako predpoklad, ale je neodmysliteľným sprievodcom hodnotiacich vzťahov, kto-

ré sú pre poznanie novým a osobitným predmetom. K tomu treba dodať, že to plne platí aj pre opačný vzťah.“ (6, s. 265) Z metodologicky dôsledného rešpektovania historicko-genetického aspektu závislosti hodnotenia od poznania nemožno vyvodzovať (— preto, lebo v hodnotení je viac subjektu, jeho záujmov, potrieb atď.) subjektivismus hodnotenia vôbec. Domnievame sa, že to vyplýva z podstaty tohto prístupu. Hodnotenie ako relatívne samostatný fenomén musí z noetického hľadiska ústiť do normotvorného procesu, je latentne ukončovanou kodifikáciou hodnôt, ktoré však zároveň musia práve na základe spomínaného noetického hľadiska spĺňať predpoklady objektívnosti. Závislosť hodnotenia a poznania sa tu vracia na ďalšej úrovni. Hodnotenie ako špecificky ľudský, prakticko-predmetný, spoločensko-individuálny prístup k svetu a špecifická interakcia so svetom je výsledkom prakticko-predmetnej, spoločensko-individuálnej a teda špecificky ľudskej akumulácie poznania. „... hodnotový svet nevzniká žiadnou seba projekciou abstraktného, idealisticky chápaného alebo pozitivisticky daného subjektívneho vedomia. Je to svet, ktorý sa postupne vyvíja a vzniká v tom okamihu, kedy hmota získava novú kvalitu, novú dimenziu, totiž dimenziu pociťujúcej, prežívanej a vedomej subjektivity, teda v tom okamihu, kedy určitá konkrétna hmota začína seba a svoje okolie prežívať, vnímať a uvedomovať si ho.“ (5, s. 17)

Postulovanie alebo deklarovanie slobody v akejkoľvek podobe a forme vychádza v podstate z uprednostňovania určitého hodnotového chápania slobody. K zhodnocovaniu slobody však nedochádza na poli filozofie (či axiológie), rovnako ako k zhodnocovaniu morálky nedochádza na poli etiky. Zdôrazňovanie až hypostazovanie axiologickej stránky veci skrýva v sebe metodologicky tendenciu k jej ontologizácii alebo naopak, v tendencii metafyzicky ontologizovať ľudský život na niektorých pojmoch či kategóriách nachádzame absolutizovanie alebo hypostazovanie axiologických momentov. To koniec-koncov vedie k substančnému výmeru hodnôt, čo je v rozpore s marxistickým chápaním hodnotovej problematiky. Domnievame sa, že v pertraktovaní problematiky slobody aj v súčasnom ideologickom boji nachádzame momenty práve axiologického chápania, resp. akcentácie práve axiologickej stránky celej problematiky, tzn., keď sa hodnotový aspekt slobody chápe primárne, keď má nahradiť komplexnú analýzu podstaty človeka, jeho aktivít, vzťahu poznania a praxe, determinizmu. Keď sa podstata ideí vynáša z ich reálneho a skutočného základu (mimo reálne spoločenské vzťahy) a keď sa absolutizuje. V. I. Lenin poznamenáva, že „... myšlienka determinizmu síce tvrdí, že ľudské počínanie je nevyhnutné a zavrhuje absurdnú bájku o slobode vôle, no vôbec neodstraňuje ani rozum, ani svedomie človeka, ani hodnotenie jeho činov. Práve naopak, len pri deterministickom nazeraní je možné prísne a správne hodnotenie a nie zvažovanie všetkého na slobodnú vôľu.“ (7, s. 142) Na druhej strane akékoľvek nedialektické zdôrazňovanie poznávacích aspektov

v otázkach slobody naráža v zásade na problém dialektiky poznania a praxe, na problém správnosti ľudského konania, konkrétnej činnosti. V širšom kontexte sa dá na tento problém akceptovať myšlienka V. Brycháča, ktorá už bola vyjadrená v takejto podobe častejšie. „Chápanie slobody ako poznej nevyhnutnosti je gnozeologickým aspektom riešenia otázky.“ (8, s. 182)

V rámci kategoriálneho aparátu marxistickej dialektiky sa kategória slobody vyníma tým, že nie je, čo konštatovalo mnoho autorov, kategóriou všeobecnou, ale je historickou kategóriou a ako taká sa vzťahuje len na procesy súvisiace s ľudskou činnosťou. To znamená, že sloboda je podmienená historicky a že jej hĺbka a rozsah sa v priebehu dejín menia. Znamená to však zároveň, že hovoriť o slobode má zmysel len v súvislosti s činnosťou človeka, teda len v súvislosti s jeho spoločenskou činnosťou. V ôsmej téze o Feuerbachovi Marx hovorí, že „spoločenský život je v podstate praktický. Všetky mystériá, ktoré teóriu zvädzajú k mysticismu, sú racionálne riešené ľudskou praxou a chápaním tejto praxe.“ (9, s. 15) Aj sloboda patrí k pojmom, ktoré, ako píše Marx, „...nie sú ľubovoľné“ a od nich „možno abstrahovať len vo fantázii“. Slobodu možno vzťahovať len na „skutočné individua, ich činnosť a materiálne podmienky ich života...“ a tieto jej „predpoklady možno zistiť čisto empiricky“. (9, s. 24) Sloboda teda nie je len rozmerom vedomia, ale aj rozmerom reálneho a skutočného, činného života človeka. Večný, v rámci ľudského života, v rámci človečenstva vôbec nezhodnotiteľný je problém slobody existenciálne, resp. v tomto vedomí zoči-voči. Tendencia k preferencii existenciálneho vedie k vyprázdňovaniu obsahovosti a obsahové vyprázdňovanie pojmov, kategórií tenduje k subjektivismu. Sloboda ako kategória privátneho a vypätého individuálneho bytia (bez pojmového a zmyslovo-empirického kontaktu s iniciáciou tohto bytia) a sloboda ako kategória, ktorá má zmysel len v súvislosti s ľudskou spoločenskou činnosťou, sú dve celkom odlišné chápania. Totalizácia individuálneho, konkrétne rozmerného života človeka jeho subjektívno-pojmovou projektiváciou je empiricky aktuálne korigovaná praktickým konaním v každodennom živote. (10, s. 79) Prevaha subjektívnych determinácií konania človeka v racionalizovaných formách je len časťou problému determinácie ľudského bytia. Vynára sa tu známa filozofická súvislosť kladená problematiky bytia človeka v existencionalizme (-eleati-). V tejto rovine vývoja možno tento problém chápať aj ako špecifické rezíduum daného problému. Marxizmus prijíma filozofickú relevanciu problému ako byť, avšak dôraz a zameranie sa na akčnosť, t. j. na to, čo musí človek urobiť (historicky, ale aj aktuálne), robí z tohto centrálného bodu rozmer jeho reálneho bytia, vychádzajúceho z rozmernosti jeho reálneho, skutočného života.

1. BYČKO, I. V.: Od poznání ke svobodě. Praha 1972.
2. GOLIKOV, V. A.: Nevyhnutnosť a sloboda osobnosti. Filozofia, 1974, č. 4.
3. SPAČEK, M.: Socialismus a svoboda. Nová Mysl, 1977, č. 4.
4. Pozri PIAGET, J. — INHELDEROVÁ, B.: Psychológia dítete. Praha 1970.
5. LEPPIN, Z.: O některých otevřených problémech marxistické axiologie. Praha 1968.
6. VAJDA, J.: Hodnotenie a poznanie. Filozofia, 1974, č. 3.
7. LENIN, V. I.: Spisy I. Bratislava 1953.
8. BRYCHNÁČ, V.: Svoboda jako společenský vztah a proces. Filozofický časopis 1975, č. 2.
9. MARX, K. — ENGELS, F.: Nemecká ideológia. Bratislava 1961.
10. JAROSZEWSKI, T. M.: Osobnost a společnost. Praha 1975.