

## K OTÁZKE JEDNOTY SLOBODY, POZNANIA A PRAXE

VASKO KUSIN, Ústav marxizmu-leninizmu Univerzity Komenského, Bratislava

KUSIN, V.: To the Question of the Unity of Freedom, Knowledge and Practice. *Filozofia* 33, 1978, No 3, p. 289—300

Human history, representing the natural-historical process bear the sign of the practical-reforming mansided struggle of man with nature and with his own socialization that arises in the mutual cooperation of men. The level and the character of the historical-social practice in which the given process is "constituted" demonstrate in the final consequences also the total level of human power over the laws of objective reality. This "power over the laws of objective reality" — this is freedom that in these circumstances acts as the historically conditioned measure of human capabilities and possibilities to broaden the "borders" of human reality and to advance to a higher standard of the specificity of its own. As this process, with regard to its objective source, is "infinite", then also human freedom acts in these relations as a permanent process; methodologically, this idea of freedom can be justified by the dialectical-materialistic conception of the unity of tenacious activity and of the laws of moving matter.

1

Problematika predmetných, historicko-spoločenských vzťahov, predstavujúcich cielavedomú súčinnosť ľudí a otázka slobody navzájom súvisia, podmieňujú sa a možno ich od seba oddeľovať iba v rovine teoretických abstrakcií; táto vzájomná súvislosť a podmienenosť sa výraznejšie prejavuje v určení povahy a perspektívy ľudskej existencie, ktorá sa nesie v znamení ustavičného vzostupu v procese formovania ľudskej svojráznosti a špecifickosti.

Ide o jednotu historicky podmienených foriem špecificky ľudského prejavu — v princípe predmetno-praktickej povahy — ktorým vyjadrujeme ideu dejín ako prírodno-*historického* procesu. Za týmto procesom sa skrýva schopnosť človeka — ku ktorej sa vypracoval vlastným historickým vývinom, „dĺžkou“ svojej historickej cesty — modifikovať prírodu a produkovať sociálnu realitu, „nažívať“ v „súlade“ so zákonmi vyvíjajúcej sa hmoty, ale súčasne produkovať či modifikovať podmienky, ktoré tieto zákony „vyvolávajú k životu“, objavovať „hranice“ prírodného sveta a určovať „hranice“ sveta „sociálnej predmetnosti“.

V daných reláciách toto chápanie ľudskej skutočnosti implikuje v podstate koncepciu vzťahu slobody a nevyhnutnosti, s ktorou sa už na zrelej filozofickej úrovni stretávame u Hegla (v idealistickej podobe) a s jej dialektikomaterialistickým prekonávaním a rozvinutím až u klasikov marxizmu-leninizmu.

Zaoberať sa teda problematikou slobody — ako reálnym ľudským fenoménom — znamená rozvíjať ju v jednote s otázkou cieľavedomej, ciele si kladúcej činnosti a vzťahov, v ktorých sa nachádzajú a do ktorých ustavične vstupujú vo svojom životnom procese činné individua.

Problém slobody činného individua — to je teda problém slobody *činnosti* tohto individua. Otázka cieľavedomej povahy vzťahov (človek — spoločnosť — príroda) — to je otázka poznávania týchto vzťahov, otázka gnozeologická. Ale sloboda z tohto hľadiska, vyjadrujúca ideu poznania povahy týchto vzťahov, nie je ešte skutočnou slobodou; môže byť nanajvýš „vedomím slobody“, jej „predpokladom“, no nie „slobodným praktickým stavom“, nie „slobodným činom“, nie praktickou, „ontologizovanou“ slobodou v procese činného — a teda najpodstatnejšieho — prejavu človeka. Z tohto hľadiska sa sloboda ešte nestáva otázkou praktických cieľavedomých vzťahov, otázkou samej praxe, aj keď je [pravda, teoreticky] postavená do vzťahu s nevyhnutnosťou. Toto je z nášho marxistického hľadiska aj najväčším nedostatkom chápanej problematiky, s akou sa stretávame (i keď v mnohom racionálnej) v Heglovej koncepcii vzťahu slobody a nevyhnutnosti.

Tento Heglom vymedzený vzťah je, pravda, natoľko správny, nakoľko iba naznačuje, načrtáva problém slobody a nevyhnutnosti, jej racionálneho „uchopenia“; nesprávny je vtedy, ak ide o pokus vymedziť z neho definíciu slobody, t. j. chápať ju len ako poznanú nevyhnutnosť a nie ako praktické prekonávanie tejto nevyhnutnosti, ovládanie zákonov i prírodnej i sociálnej reality. Engels, nadväzujúc na Heglovu koncepciu (a doplňujúc ju), poznamenáva: „... Slepá je nevyhnutnosť iba potiaľ, pokiaľ ju nechápeme. Sloboda nespočíva vo vysnívanej nezávislosti od zákonov prírody, ale v poznaní týchto zákonov a v taktodanej možnosti [praktickej V. K.] necháť ich plánovite pôsobiť pre určité ciele. To platí tak o zákonoch vonkajšej prírody, ako aj o zákonoch, ktoré upravujú telesné a duchovné bytie človeka samého — čo sú dve kategórie zákonov, ktoré nemôžeme od seba oddeliť, nanajvýš v predstave, ale nie v skutočnosti.“ [1, s. 94]

## II

Koncepcia slobody klasikov marxizmu je — ako vyplýva z Engelsových slov — síce vyjadrením vzťahu slobody a nevyhnutnosti, no je objektivizovaná vedomým *praktickým dianím*, ľudským osvojovaním prírody a sociálnej reality a vzťahov, ktoré túto realitu poznamenávajú.

Hovoriť o slobode znamená teda chápať ju vždy vo vzťahu k praxi, ktorá je *najpodstatnejším* vyjadrením poznania a ovládania objektívnej ľudsko-prírodnej skutočnosti a sama je vyjadrením praktického prekonávania tejto uvedomovanej (poznanej) nevyhnutnosti. Poznanie ne-

vyhnutnosti je — ako už bolo vyššie povedané — iba predpokladom a jedným aspektom slobody. Jej reálnou skutočnosťou je historicko-spoločenská prax. Za absencie kategórie praxe sloboda — v zmysle poznanej nevyhnutnosti — zostáva iba prázdnu abstrakciou: poznaná nevyhnutnosť je len poznanou nevyhnutnosťou, nie však slobodou ako *praktický stav*, slobodou vyjadrujúcou praktické prekonávanie tejto nevyhnutnosti v záujme ľudských cieľov.

Iba v tom zmysle a za tejto podmienky klasici marxizmu-leninizmu nadväzujú na Hegla a kriticky rozvíjajú koncepciu vzťahu slobody a nevyhnutnosti. Je tomu tak preto, lebo prax, ako je známe, klasici chápu ako reálny, predmetný, činný životný proces, obsahujúci v sebe vzájomnú spätosť slobodného (cieľavedomého, zákonov znalého) konania v jednote s objektívnou nevyhnutnosťou. Inými slovami klasici marxizmu hľadiskom praxe prekonali všetky formy „starého materializmu“ (a jeho ideu determinizmu) a vytvorili novú revolučnú filozofiu ľudského oslobodenia, ktorého povahu a perspektívu teoreticko-metodologicky zdôvodnili dialektickomaterialistickou interpretáciou problému determinizmu a slobody.

V chápaní bytia v súvislosti s praxou je napokon prekonaná aj dualistická koncepcia bytia a vedomia (činu a rozumu) dialektickomaterialistickou koncepciou; ontologický a gnozeologický aspekt praxe v tejto súvislosti stáva sa základným metodologickým predpokladom pre dialektickomaterialistickú koncepciu vzťahu slobody a nevyhnutnosti a s ňou súvisiacej problematiky cieľavedomého, a teda revolučného, prakticko-pretvárajúceho jestvovania človeka. Engels v tejto súvislosti konštatuje: „Prírodné vedy práve tak ako filozofia až doteraz zanedbávali vplyv činnosti človeka na jeho myslenie, poznajú iba prírodu na jednej strane a myslenie na strane druhej. No práve *premena prírody človekom*, nie príroda sama ako taká, je najpodstatnejšou, najbližšou základňou ľudského myslenia . . .“ [2, s. 184]

Pretože prax má (v princípe) subjektovo-objektovú povahu, zachováva si aj ontologickú, spoločensko-predmetnú, ale aj gnozeologickú, psychokognitívnu funkciu; ontologický aspekt praxe predstavuje životný proces konkrétnych, prakticky činných indivíduí, kolektívov, tried, inštitúcií a pod. Ich duchovná, mysliteľská aktivita nie je výrazom čohosi „vyššieho“, ale je súčasťou ľudskej materiálnej činnosti — je ňou určovaná. Vzájomná dialektická podmienenosť bytia a vedomia (bytie ako reálny životný proces a vedomie ako *vedomý* životný proces, objektívizujúci sa v materiálnej činnosti) vyjadruje teda základný filozofický princíp ontologického aspektu kategórie praxe.

No ak hovoríme o praxi ako o reálnom životnom procese (ktorý sa „konštituuje“ v predmetnej činnosti) s jeho vlastnými zákonmi, máme na mysli taký životný proces a také jeho zákony, ktoré sa formujú v interakcii (no nielen v nej, ak ide o zákony prírody) subjekt-

objekt, v ktorej sa nevyhnutne musí prejavíť aj druhý — gnozeologický — aspekt praxe. To znamená, že aj sloboda v súvislosti s praxou ako ontologickou kategóriou sa stáva súčasťou praxe ako gnozeologickej kategórie s jej imanentným poznávaním. Sloboda je nemysliteľná bez ľudskej poznávacej aktivity, ktorá je podstatným momentom ľudského *praktického* životného procesu. Ako je známe, Lenin v tejto súvislosti kládol na gnozeologický aspekt praxe veľký dôraz. Jeho požiadavka jednoty teórie a praxe zákonite vyplýva zo samej podstaty „ontotvorného“ („onto-praxeologického“) chápania človeka. Proces praxe je proces pretvárania sveta, avšak tým, že svet pretvárame, súčasne ho i *poznávame*. Teda svet poznávame za predpokladu, že ho *meníme*.

Ide o proces, ako Engels v tejto súvislosti hovorí, v ktorom sa „paralelne“ vyvíjala a dodnes vyvíja rozumová, ako aj praktická činnosť: „...No s rukou sa paralelne vyvíjala hlava, najprv sa utváralo uvedomenie toho, aké sú podmienky jednotlivých praktických užitočných výsledkov a neskoršie vznikalo z toho u národov žijúcich v priaznivejších podmienkach chápanie prírodných zákonov, ktoré tieto užitočné výsledky podmieňovali. A s rýchlo rastúcim poznaním prírodných zákonov rástli aj prostriedky spätného pôsobenia na prírodu...“ [2, s. 32]

Ak máme na mysli túto skutočnosť, je evidentné, že poznanie je s prakticko-pretvárajúcim procesom v dialektickej spätosti, vo vzájomne sa podmieňujúcej dialektickomaterialistickej jednote. Dialektickomaterialistická koncepcia jednoty teórie a praxe implikuje i chápanie samej teórie (vedomie, poznávacia aktivita) ako jednu z „forem“ praktickej tvorivej činnosti; sama osebe však nie je praxou, ale je v jej „službách.“ [4, s. 24] Na základe toho objavná Leninova teória odrazu (oproti metafyzickej koncepcii odrazu) je dialektickomaterialistická a nevyjadruje rozpor s Marxovou koncepciou človeka a jeho slobody, človeka ako bytosti v podstate prakticko-pretvárajúcej a teda tvorivej. Preto nemožno súhlasiť s názorom, ktorý Leninovu teóriu odrazu považuje za nemarxistickú, pretože sa údajne neveľmi zhoduje s Marxovým chápaním človeka ako „aktívnej bytosti praxe“. Ak človek je skutočne „slobodná, tvorivá bytosť praxe, ako môže byť jeho poznávacia činnosť len čistým odrazom objektívnej skutočnosti“? [10, s. 51] Autor zámerne ignoruje tú skutočnosť, že vyzdvihnutím kategórie praxe na dialektickomaterialistickú úroveň „klasici marxizmu-leninizmu nielen vytvorili všetky predpoklady pre vznik teórie odrazu a pre pochopenie, že odraz je skutočným odrazom len pri vzájomnom aktívnom pôsobení jeho zložiek — podmienok, ale že túto teóriu budovali... Čo platí o Marxovi a Engelsovi, ešte viac platí o Leninovi...“ [12, s. 236—237]

Človek je biosociálnou, predmetnou, prakticko-pretvárajúcou bytosťou; ak je prostredníctvom svojej praxe „slobodnou a tvorivou“ bytosťou (i keď v princípe determinovanou), tak len v tom zmysle, že — oproti

zvieratú, ktoré, ako hovorí Engels, mení svet len svojou prítomnosťou — človek ho mení svojou *cieľavedomou činnosťou* ( a teda cieľavedomým praktickým bytím). Vďaka tejto cieľavedomosti (ako formy pohybu hmoty v jej najvyššom vývojovom stupni) možno hovoriť o *pretváraní a slobode*. Tu však treba poznamenať, že cieľavedomá povaha predmetných aktivít (na rozdiel od pudovej, inštinktívnej činnosti) vznikla a dodnes vzniká iba vo vzájomnej súčinnosti indivíduí, „nevyhnutnosti styku s inými ľuďmi“ (8, s. 32), čo znamená, že cieľavedomá povaha ľudských činností, ich tvorivá aktivita, v ktorej sa „slobodne realizujú“ ako bytosti praxe, je v konečných dôsledkoch prírodno-*sociálne determinovaná* (a to už samou svojou povahou a zdrojom), pretože „realizáciu človeka ako tvorivého, mysliaceho a slobodného tvora si nemožno predstaviť ako tvora mimo sociálneho systému...“ (11, s. 20)

Sloboda sa konštituuje v pretváraní, no pretvárajúci proces je o. i. takým procesom preto, že obsahuje moment vedomého ľudského konania. No obe zložky — sloboda i konanie — existujú iba v súvislosti s vedomou činnosťou. Pri tejto príležitosti Lenin poznamenáva, že vedomie „nielen odráža objektívny svet, ale ho aj tvorí“. Inými slovami a v súvislosti s reálnym historicko-sociálnym dianím odhaľovať (t. j. poznávať) povahu tejto reality znamená súčasne určovať k nej svoje *praktické* stanovisko. „A formovať stanovisko, formovať názor nie je predsa nič iné ako názor tvoriť... a hoci tvorba názoru sa týka aj vedomia, týka sa aj *praxe* (podč. V. K.)... pretože odraz je už aj aktivity, spredmetňujúca jeho obsah.“ (12, s. 238—241)

Prírodzene, poznanie (teória, vedenie) nie je na úrovni praxe. To treba mať na zreteli a v tom napokon spočíva i *materialistický* základ praxe, lebo prax (oproti duchovno-teoretickej činnosti) „má nielen prednosť všeobecnosti, ale aj bezprostrednej skutočnosti“. (5, s. 223)

A tak v súvislosti s tvrdením, že otázka slobody je nevyhnutnou súčasťou otázky praxe, sa žiada poznamenať, že toto platí v plnej miere len za predpokladu dialektickomaterialistickej interpretácie teórie a praxe tak, ako to stojí v Leninovej teórii odrazu, pričom otázku poznania, cieľavedomej duchovnej, psychokognitívnej aktivity chápeme v najtesnejšej súvislosti so schopnosťou človeka odhaľovať (objavovať) zákony prírodného i sociálneho bytia.

Inými slovami a v súvislosti s odkazom klasikov problém jednoty slobody, poznania a praxe je možno správne pochopiť a rozvíjať v záujme „gnozeologického pokroku“ v tejto oblasti otázok len v rovine dialektickomaterialistického determinizmu, ktorý jediný chápe ideu jednoty človeka a sveta, „praxe“ a „bytia“, cieľavedomej a z toho hľadiska slobodnej činnosti a „zákonov pohybujúcej sa hmoty“ na *racionálnom základe*. Totiž človek nadobudol výsostné postavenie v štruktúre univerza vďaka svojej špecificky ľudskej schopnosti (idea „druhej bytosti“ u Marxa), vďaka cieľavedomej činnosti. No princípom cieľavedo-

mého konania je regulácia reálnych, praktických možností človeka, „určovanie hraníc“ jeho činného, praktického jestvovania; „určovanie hraníc“ — to je, obrazne povedané, schopnosť (ku ktorej sa človek vypracoval vlastným vývinom a v súčinnosti s inými) prakticko-teoretického (poznávacieho) postoja: „čo smiem, čo musím, čo nemôžem“.

Jednota determinizmu a slobody (cieľavedomej aktivity) je podmienkou správneho, dialektickomaterialistického chápania kategórií praxe a slobody a z toho vyplývajúceho praktického, reálneho postavenia človeka (vo svete), jeho špecifického spôsobu jestvovania, vyjadrujúceho podstatné určenie, ktorým sa človek predstavuje svetu ako bytosť „zámeru a moci“. Isteže, táto bytosť „zámeru a moci“ jestvuje (a rozvíja svoje „danosti“) v konkrétnych sociálno-triednych štruktúrach a v podmienkach, na ktorých produkcii sa zúčastňuje, no voči ktorým nie je „imúnna“, a ktorej povaha je daná práve touto skutočnosťou. Preto nemožno súhlasiť s takým chápaním slobody, s akým sa stretávame napríklad v Sartrovej koncepcii „slobody-revolty“; podľa neho človek je vo svojom konaní nezávislý od sociálno-triednych štruktúr a ich podmienok; „zdokonaľuje sa“ v „úplnej“ slobode prostredníctvom ničenia daného stavu, a to formou čistej spontaneity. On je slobodný tým, čím sa koncipuje a tak, aký je jeho „chcený cieľ“ („projekt“). Avšak „chcený cieľ“, t. j. vymedzený cieľ ľudskej aktivity nie je ľubovoľný, absolútne subjektívny: „V skutočnosti sú ciele človeka vyvolávané objektívnym svetom a predpokladajú ho, nachádzajú ho ako niečo dané, skutočné. Lenže človeku sa zdá, že jeho ciele sú vzaté odniekiaľ mimo sveta, že sú od sveta nezávislé („slobodné“). (5, s. 198)

Skutočnosť, že ľudská predmetná aktivita v jednote s poznávaním zákonov a kladením cieľov predstavuje *jednotný* špecifický proces vo vývine človeka, ktorý sa však nedeje mimo sféry „objektívneho zdroja“, ktorým je mnohotvárna objektívna realita (a jej zákony), ale že je týmto zdrojom určovaná, neodporuje (ako sa nazdávajú filozofickí revizionisti) marxistickej koncepcii slobody; naopak, je vyjadrením dialektickomaterialistickej koncepcie bytia a vedomia, človeka a sveta a to práve vďaka dialektickomaterialistickému rozvinutiu kategórie praxe v dimenziách základnej filozofickej otázky: „Zákony vonkajšieho sveta, prírody... sú základmi *cieľavedomej* činnosti človeka. Človek vo svojej praktickej činnosti má pred sebou objektívny svet, závisí od neho, ním určuje svoju činnosť...“ (5, s. 197) V podstate táto skutočnosť vyjadruje dialektickú jednotu poznávacích a pretvárajúcich aktivít na jednej strane a objektívnych zákonov prírody na druhej strane; je to jednota daná, ako v tejto súvislosti hovorí Lenin, dvoma formami objektívneho procesu: prírody a ciele si kladúcej činnosti človeka (5, s. 197), jednota, ktorá je základom vedeckého chápania ľudskej činnosti, jej povahy a zdrojov (určenia), ako aj slobody človeka. Preto hľadisko, že Marxova koncepcia človeka ako slobodne tvorivej bytosti sa nezlu-

čuje s Engelsovým a Leninovým dialektickým materializmom, je ne-dialektické a nevedecké už samou formuláciou otázky, ako „dať do súladu existenciu bezvýnimočných zákonov každej existencie s požiadavkami slobodnej existencie...“ (9, s. 67)

Neudržateľnosť tohto stanoviska vyplýva, prirodzene, z vymedzenej povahy a funkcie kategórie praxe, pod ktorou autor rozumie činnosť „slobodnú“, sociálne nedeterminovanú a mimo súvislosti s ideou „objektívneho zdroja“ tejto „slobodnej praxe“.

Totíž prax ako vedomá životná činnosť, ako jednotný vedomý a praktický proces môže byť slobodným praktickým procesom, slobodnou existenciou v štruktúre nevyhnutných objektívnych zákonov vonkajšej prírody, ale aj zákonov, ktoré „upravujú telesné a duchovné bytie človeka samého“ len na základe jednoty praktickej a poznávacej aktivity, v ich vzájomnom prelínaní, ktorého povaha je daná samou objektívnou realitou a špecifickým miestom človeka ako „produktu a samoproduktu“ v nej. Lenin v tejto súvislosti poznamenáva: „... celá ľudská prax preniká do samej teórie poznania a podáva *objektívne kritérium* pravdy: kým nepoznáme prírodný zákon, tento zákon existuje a pôsobí mimo nás, mimo nášho poznania a robí nás otrokmi slepej nevyhnutnosti. Keď sme poznali tento zákon, pôsobiaci... *nezávisle* od našej vôle a od nášho vedomia, sme pánmi prírody. Vláda nad prírodou, ktorá sa prejavuje v ľudskej praxi, je výsledkom objektívneho vedomého odrazu prírodných javov a procesov v ľudskej hlave...“ (6, s. 168) No tento proces — ako na inom mieste, no v tejto súvislosti (majúc na mysli ideu materialistického monizmu) Lenin dodáva — je objektívny a nevyjadruje nič iné, ako dve formy vzájomne sa podmieňujúcich jeho stránok: prírodu a ciele si kladúcej činnosti človeka. (5, s. 197)

Zámerné zdôrazňujeme tieto Leninove myšlienky, aby sme zvýraznili — v súvislosti s otázkou slobody, poznania a praxe — dialekticko-materialistickú ideu dejín ako prírodno-*historického* procesu. Uvádzané kategórie s vymedzenými súvislosťami umožňujú práve túto *špecifikáciu* sociálneho (ľudského) voči prírodnému (kozmickému), čo povedzme nedokázal „starý materializmus“.

### III

Chápanie problematiky slobody v najtesnejších súvislostiach s otázkou poznania a praxe (t. j. s otázkou cieľavedomej činnosti) stáva sa takto teoreticko-metodologickým základom určenia *povahy a perspektívy* humanizačno-emancipačného procesu, ktorý v sebe skĺbuje celú mnohotvárnosť ľudských aktivít. „Konečným cieľom“ je tu dosiahnuť maximálne možnú hranicu ľudskej špecifickosti, t. j. maximálny stupeň rozvoja ľudskej *subjektivity*, slobody, ktorý však nie je ničím iným, než rozvojom tých „elementov“, v ktorých sa konštituuje a na čoraz

vyššiu úroveň povyšuje ľudská druhovosť (čínorodosť a tvorivosť, všestrannosť pôsobenia a osvojovania). Keďže toto je možné — v princípe — iba na základe „výmeny látok“ medzi človekom a prírodou (formou práce), a to výmeny, ktorá sa nesie v znamení cieľavedomej regulácie a organizácie tohto historicky nevyhnutného procesu, otázka slobody sa takto stáva otázkou *spôsobu existencie* činného individua (ľudí), povahy jeho vzťahov k svetu, podmienok, v ktorých sa tieto konštituujú, ako aj mierou určujúcou stupeň rozvoja ľudskej svojbytnosti či celistvosti (idea integrácie osobnosti). Engels, analyzujúc tento zložitý, mnohotvárný prírodno-*historický* proces (v konečnom dôsledku ako proces ľudskej emancipácie, ako proces rozvoja ľudskej subjektivity, vďaka ktorej sa človek utvrdzuje ako bytosť *subjektívneho zámeru a moci*), poukazuje súčasne i na tie protirečenia, ktoré tento rozvoj ohraničujú, „znemožňujú“, resp. spôsobujú, že cesta humanizačno-emancipačného vzostupu človeka (cesta ku „skutočným ľudským dejinám“) je „klukatejšia“: „... ľudia, čím viac sa vzdiaľujú od zvierat... tým vedomejšie si vytvárajú svoje dejiny, tým smelší je vplyv nepredvídaných vplyvov, nekontrolovaných síl na tieto dejiny, tým presnejšie zodpovedá historicky výsledok vopred stanovenému účelu. Keď však meriame týmto meradlom ľudské dejiny, zistíme, že ešte stále je obrovský nepomer medzi vytýčenými cieľmi a dosiahnutými výsledkami, že prevládajú nepredvídané vplyvy, že nekontrolované sily sú oveľa mocnejšie ako sily, ktoré sa plánovite uviedli do pohybu. Nemôže to byť však ináč, pokiaľ najpodstatnejšia dejinná činnosť ľudí... je osobitne podrobená slepej hre nepredvídaných vplyvov nekontrolovaných síl a uskutočňuje iba výnimočný chcený cieľ, oveľa častejšie však jeho pravý opak.“ (2, s. 32)

Súvislosť problematiky slobody s úrovňou a povahou historicko-spoločenskej praxe je v Engelsových slovách viac ako zrejmá. Pokiaľ táto prax (činnosť modifikujúca prírodu a produkujúca **sociálnu realitu**) *neponesie črty* cieľavedomej regulácie a organizácie a pokiaľ nebude súvisieť s takým stupňom vlastného zospoločenšenia ľudí, s nastolením takých vzťahov, v ktorých „zákony vlastného spoločenského konania, ktoré stáli doteraz proti ľuďom ako cudzie, ich ovládajúce zákony prírody, použijú... ľudia s plnou odbornou znalosťou, a tým si ich podrobia“ (1, s. 237), dovtedy ľudská činnosť — ako najpodstatnejší konštitutívny element slobody — nestane sa *cieľom* ľudského oslobodenia, ale naďalej bude *prostriedkom* jeho ujarmovania, utrpenia či jednostranného rozvoja (v dimenziách súkromnovlastníckych vzťahov).

V súvislosti s „vedomou organizáciou spoločenskej výroby“, s otázkou pozitívnej súčinnosti individuí v praktickej sfére, ktorá vytvorí reálne podmienky pre maximálnu možnosť racionálneho predvídania funkcie ľudskej činnosti, ľudského diela (odstránenie iracionálnych síl, ktorými sa vyznačovala tzv. „ľudská predhistória“), a teda na základe vedomého (a teda nie živelného a náhodného, z jednostranne rozvíjaných



záujmov vyplývajúceho] pôsobenia človeka na svet vzniká otázka, do akej miery je možný rozvoj ľudskej subjektivity, nakoľko je on určovaný tým, čo je „mimo nej“, do akej miery je možné formulovať ľudskú aktivitu ako aktivitu „subjektívneho zámeru a moci“ (idea „autodeterminácie“, „autoregulácie“ atď.).

Marx, objaviac zákonitosti pohybu dejín, cestu človeka k čoraz vyššej špecifickosti a slobode, v súvislosti s postavenou otázkou hovorí: „... úplný, vedomý a celým bohatstvom doterajšieho vývinu vytvorený návrat človeka k sebe samému... je riešením konfliktu medzi prírodou a človekom a človekom a človekom...“ (7, s. 94) Znamená to, že človek vo svojom vývoji a prostredníctvom svojej činnosti (a súčinnosti) nadobudne slobodu, ktorá by mu umožnila postaviť sa kdesi „na druhú stranu“ objektívnej reality, ktorá je v konečných dôsledkoch zdrojom jeho existencie a jej perspektívy?

Otázka riešenia „konfliktov medzi človekom a prírodou a človekom a človekom“, v ktorých sa „konštituuje“ sloboda, je otázkou *jednoty dejín a prírody* (jej povahu možno „s prírodovedeckou presnosťou“ vystopovať v úrovni výrobných síl) a je v konečných dôsledkoch otázkou *historickou*: ide o jednotu, ktorá sa nesie v znamení pozitívnej vlády nad silami prírody, no ktorá je však možná (v plnej miere) len pozitívnym zospoločenšením (idea komunizmu); o jednote možno však hovoriť aj v súvislosti s dejinami tzv. „ľudskej predhistórie“: sú to dejiny neúprosných zápasov človeka s prírodou a s výsledkami vlastného zospoločenšenia, ktoré stálo proti človeku ako „nátlak prírody a dejín“ (1, s. 237); napokon o jednote medzi človekom a prírodou možno hovoriť aj v tom vývinovom období, v ktorom jeho dejiny *neboli* ešte modifikované praxou a v ktorých sa „človek líšil od škopca len tým, že miesto inštinktu mal vedomie, že jeho inštinkt je vedomý“. (8, s. 33)

Z uvedeného vyplýva, že otázka slobody, rozvoja ľudskej subjektivity, jej vlády nad realitou (prírodou) a nad výsledkami vlastného zospoločenšenia je v najtesnejšej súvislosti s povahou a úrovňou historicko-spoločenskej praxe a vyjadruje (predstavuje) *trvalý* ľudský problém (proces) na ceste humanizačno-emancipačného vzostupu. Inými slovami, sloboda z hľadiska praxe vyjadruje proces humanizujúceho, prakticko-tvorivého (psychokognitívneho a prakticko-osvojovacieho) ľudského zvládnutia predmetného sveta vo sfére historicky podmienenej jednoty medzi človekom a prírodou. V tom zmysle sloboda vystupuje ako problém ľudskej skutočnosti, vytváranej v procese ľudského spredmetňovania. Ako organická zložka praktickej existencie človeka existuje vo forme predmetného vzťahu, ktorý je jej vyjadrením a ktorý spĺňa prirodzene podmienky byť činorodým a zmysluplným. Sloboda je teda mierou ľudských schopností, determinovaných živou dialektikou vzťahov ľudí k prírode a ľudí k ľuďom („... obmedzený vzťah ľudí k prírode podmieňuje obmedzené vzťahy k ľuďom a ich obmedzené vzájomné vzťahy podmieňujú ich obmedzený vzťah k prírode“. ) (8, s. 33)

Teda: čím mnohostrannejšie, bohatšie, podmieňujúce univerzálnosť, obohacujúce individuálnu svojbytnosť sú spoločenské vzťahy, tým väčšia je moc tejto „znásobenej“ sociálnej sily — človeka — nad nekonečnými silami prírody, tým väčšia je ľudská jasnozrivosť a možnosť predvídať vlastnú funkciu vo svete, ako aj funkciu diela, ktoré vytvoril v súčasnosti s inými. Schopnosť poznávať a predvídať, osvojovať a pretvárať — to je výsostná záležitosť ľudskej špecifickosti, za ktorou sa skrývajú sociálne vzťahy ľudí, stupeň ich pozitívnej súčinnosti a delby práce, všetky tzv. „antropologické hodnoty a teda aj ľudská sloboda a kultúra životného prejavu.

No tento dialektický mnohotvárnny a protirečivý proces — „vnikanie“ človeka svojou činnosťou „do“ objektívnej reality, jej revolučné osvojovanie a existencia dialektických zákonov hmoty, „mimoľudského bytia“ ako predmet tohto „vnikania“ — je vyjadrením *objektívneho* a jednotného procesu, ktorý možno vystopovať práve v dejinách ako v prírodno-*historickom* dianí. Stupeň tejto jednoty, dialektiky „bytia a praxe“ je však historicky podmienený, preto aj sloboda — ako „produkt“ tejto dialektiky — má historickú povahu: „Sloboda je teda z poznania prírodných nevyhnutností vychádzajúca vláda nad nami samými a nad vonkajšou prírodou, čiže je nevyhnutne produktom historického vývinu.“ (1, s. 94) Znamená to, že v každej dejinnej etape — v súvislosti s povahou a úrovňou praxe — bude „iná“, bude vyjadrením „inej“ miery ľudských schopností a možností v dialektike prírody a dejín, pretože budú vytvorené objektívne iné *meradlá* tejto analýzy. Z tohto dôvodu možno napokon o slobode uvažovať predovšetkým ako o trvalom ľudskom probléme, ktorý — kým nezanikne ľudský rod — *nikdy nemôže byť dovŕšený* (o. i. aj preto, lebo predmet ľudského pôsobenia — príroda, univerzum — vo vzťahu ku ktorému možno uvažovať o slobode, je nekonečný). Toto súvisí napokon aj s povahou ľudského poznania, ktoré nemôže „obsiahnuť — odraziť — zobrazíť — *celú* prírodu v jej úplnosti... môže sa k tomu len *večne* približovať“. (5, s. 196) Nemožno teda súhlasiť s takým „optimizmom“, podľa ktorého proces humanizácie prírody — ako znamenie ľudskej vlády a slobody — sa ponesie v budúcnosti v znamení totálnej humanizácie: „... Môže sa (človek) obrátiť aj k budúcnosti, kde *každá čiastočka* (podč. V. K.) prírody bude zhumanizovaná, ponesie črty jeho práce a vydá svedectvo o jeho myslení.“ (3, s. 307)

Je to perspektíva v znamení metafyzickej viery v človeka a v jeho víťazstvo nad objektívnou realitou. V skutočnosti však proces „zmocňovania sa“ reality (humanizácie prírody) je nekonečný: preto ľudské dielo, nesúce sa v znamení tvorivého zápolenia, je iba torzom idey prekonávania prírodného ľudským.

Týmto tvrdením sa neusilujeme, pravda, ľudské zápolenie, formovanie ľudskej subjektivity, revolučnej tvorivosti „zdegradovať“ na úroveň „syzifovského“ úsilia. Naopak, rozvoj ľudskej subjektivity cez pred-

metnú prax (ale aj cez teóriu), rozvoj všetkých tých „elementov“, v ktorých sa konštituuje ľudská druhovosť a vďaka čomu možno hovoriť o „rozširovaní hraníc“ ľudskej slobody znamená čoraz „hlbšie vnikanie“ do reality a jej zákonov, čoraz racionálnejšie „zosúladenie“ aktivity s povahou jej predmetu, čoraz „pevnejšiu jednotu“ človeka s prírodou v prospech človeka, no ak, povedzme v ranej etape vývinu človeka *udávala* jednoznačne *tón* tejto jednote príroda a jej „železné a tajomné“ zákony, v súvislosti s dnešným humanizačno-emancipačným vzostupom *udáva tón* tejto jednote čoraz väčšmi človek so svojou schopnosťou tvoriť „podľa meradla akéhokoľvek druhu a všade si zvolí meradlo skryté v samom predmete“. (Marx)

\*\*\*

Otázka slobody je teda — ako to vyplýva aj z vymedzených súvislostí — otázkou stupňa či miery modifikácie prírody dejinami, ktorá je — obrazne povedané — každým okamihom rozsiahlejšia a intenzívnejšia (v súčasnosti sa to prejavuje napríklad o. i. v dobývaní kozmu, ale aj v revolučnom sebaoslobodzujúcom zápase svetového proletariátu) a vyjadruje ideu „rozširovania hraníc“ ľudského sveta, vyčleňovanie človeka z ríše prírodného sveta a z „ľudskej predhistórie“ na čoraz vyššiu úroveň ľudskej špecifickosti a „skutočnej ľudskej histórie“.

No nech už tento proces nadobudne akékoľvek „hranice“, vždy sa ponese v znamení určovania vlastným zdrojom.

#### LITERATÚRA

1. ENGELS, F.: Anti-Dühring. Bratislava 1962.
2. ENGELS, F.: Dialektika prírody. Bratislava 1963.
3. GARAUDY, R.: Perspektívy človeka. Praha 1965.
4. JAROSZEWSKI, T. M.: Poňatije praktiky u K. Marksa i sovremennost'. In: Voprosy filosofii. Moskva 1973, č. 5.
5. LENIN, V. I.: Filozofické zošity. Bratislava 1961.
6. LENIN, V. I.: Materializmus a empiriokriticizmus. Bratislava 1958.
7. MARX, K. — ENGELS, F.: Malé ekonomické spisy. Bratislava 1966.
8. MARX, K. — ENGELS, F.: Nemecká ideológia. Bratislava 1961.
9. PETROVIČ, G.: Filosofie a marxismus. Praha 1968.
10. PETROVIČ, G.: Marxova filozofia a kategória pravdy. In: Spory o teorii odrazu. Bratislava 1969.
11. SIRÁCKY, A.: Sociálny svet človeka. Bratislava 1974.
12. TOPOLESKÝ, M.: Historické predpoklady a vznik teórie odrazu. In: Spory o teorii odrazu. Bratislava 1969.

Васко Кусин

Проблема свободы, познания и практики в связи с интерпретацией человеческой истории, а также характера и функции человека в этой истории является одной из центральных проблем в марксистской, но и в немарксистской философской литературе.

Верный теоретико-методологический подход к указанной проблематике — особенно в связи с идеей диалектического единства и взаимообусловленности приведенных категорий — становится, как это видно в философском наследии классиков марксизма-ленинизма, составной частью гносеологического прогресса, достигнутого марксистской философией при исследовании проблематики человека и его социальной перспективы.

Исходным пунктом выдвинутой нами проблематики остается материалистическая интерпретация категории практики, особенно ее развитие в единстве с ленинской новаторской теорией отражения, на основе чего вопрос о свободе приобретает конкретный исторический и общественный смысл и по отношению к вопросу о познании и овладении законами определяет свой собственный смысл. Он становится вопросом о способе существования человека, о характере его отношений к миру, об условиях, в которых они конституируются, а также мерой, определяющей степень развития человеческой самобытности и целостности.

Данное понимание проблематики имплицировано марксистско-ленинским пониманием истории как естественноисторического процесса, который протекает под знаком гуманизационно-эмансипационного подъема человеческого рода.

#### ZUR FRAGE DER EINHEIT VON FREIHEIT, ERKENNTNIS UND PRAXIS

Vasko Kusin

Das Problem der Freiheit, der Erkenntnis und der Praxis bildet eines der zentralen Probleme der marxistischen wie auch der nichtmarxistischen philosophischen Literatur, und zwar im Zusammenhang mit der Interpretation der menschlichen Geschichte und der Natur und Funktion des Menschen in ihr.

Der richtige theoretisch-methodologische Zugang zur angeführten Problematik — insbesondere was die Idee von der dialektischen Einheit und wechselseitigen Bedingtheit dieser Kategorien anlangt — wird, wie wir es im philosophischen Vermächtnis der Klassiker des Marxismus-Leninismus sehen, zum Bestandteil bedeutender gnoseologischer Fortschritte, die die marxistische Philosophie bei Untersuchung der Problematik des Menschen und seiner sozialen Perspektive erzielte.

Den Ausgangspunkt unserer Problematik bildet die materialistische Interpretation der Kategorie der Praxis, besonders ihre Entfaltung durch Lenins Abbildungstheorie, aufgrund dessen die Frage der Freiheit einen konkreten historischen und gesellschaftlichen Sinn erlangt und im Verhältnis zur Frage der Erkenntnis und der Beherrschung der Gesetze ihren eigenen Sinn umreisst: Sie wird zu einer Frage nach der Existenzweise des Menschen, nach der Natur seiner Verhältnisse zur Welt, der Bedingungen, in denen sie sich konstituieren, wie auch des Masses, die die Entfaltungsstufe der menschlichen Eigenständigkeit und Komplexität bestimmt.

Diese Auffassung der gegebenen Problematik ist durch die marxistisch-leninistische Geschichtsauffassung als eines naturhistorischen Prozesses impliziert, der im Zeichen eines humanistisch-emanzipatorischen Aufschwungs der menschlichen Art steht.