

KUSIN, V.: Socialist Practice and Creative Human Activity. Filozofia 36, 1981, No. 1, p. 74—88

The historical types of practice up to now — developing analogously to various types of socio-economic formations — have been characteristic of socio-class antagonisms, within whose framework the process of emancipation and integration of Man has been proceeding. In these relations we hold this process of the development of individuals could proceed — in view to a certain type of historical-social practice — only within the boundaries of concrete contradictions, produced by social antagonisms. As an expression of irreconcilability but also of inevitability a new revolutionary force forms itself and the way of its existence — the proletariat and its revolutionary practice. In its quality it is a new historical type of practice, immanent to the development of socialism; it constitutes itself according to the dialectical principle of revolutionary collectivity as the principle of acting and thinking. Thus the question of Man acquires new dimensions and practical possibilities of his all-round development.

1. Revolučná kolektivita ako nový historický typ praxe

Marxisticko-leninský prístup k problematike človeka demonštruje prekonanie jednostranných, špekulatívnych koncepcií predovšetkým tým, že ťažisko jeho skúmania a riešenia prenáša do *spoločensko-praktickej* roviny. Prirodzene, sprostredkované, cez zložitý systém spoločenských vzťahov, v ktorých sa človek nachádza, ktoré ho formujú a na produkcii ktorých sa vlastným činným postavením podieľa.

Inými slovami, marxisticko-leninská filozofia skúma človeka v „jeho svete“, ktorý je svetom jeho aktivít. Cieľom týchto jeho aktivít teda je „... empirický svet zaradiť tak, aby v ňom človek zakúšal, navykol si na to naozaj ľudské, aby sám seba zakúšal ako človeka ... Ak človeka utvárajú okolnosti, tak treba dať tým okolnostiam ľudskú podobu. Ak je človek od prírody spoločenský, rozvíja svoju prirodzenosť až v spoločnosti a meradlom sily jeho prirodzenosti musí byť sila spoločnosti a nie sila jednotlivého individua.“ [7, s. 199]

Keďže východiskom analýzy človeka je metodologická požiadavka riešiť jeho problematiku v jednote s konkrétnym sociálnym svetom a prostredníctvom jeho praxe, významnou sa stáva v týchto súvislostiach otázka jeho vlastného rozvoja prostredníctvom pozitívneho zospoločenšenia, ktoré sa deje v *jednote s humanizáciou podstaty človeka*, jeho „ľudskej prirodzenosti“ a tých určení, ktoré túto prirodzenosť poznávajú.

No proces zospoločenšovania, v ktorom sa konštituuje zároveň i rozvoj, formovanie, „hnetenie“ človeka ako spoločenskej bytosti, je v každej etape vývinu doterajších dejín *triedne sprostredkovaný*. Ako

v týchto súvislostiach konštatuje Marx, „trieda určuje životné postavenie ľudí a spolu s tým i ich osobný osud, podriaďuje ich sebe“. (8, s. 43)

Táto triedna sprostredkovanosť spôsobovala a dodnes spôsobuje, že proces zospoločensťovania, emancipácie a humanizácie človeka, jeho rodových dispozícií bol sprevádzaný hlbokými protirečeniami, ktoré poznamenávali v *konečnom dôsledku* (pravda, nie v rovnakej miere a rovnakým spôsobom) *každého* jednotlivého člena danej spoločnosti.

Túto skutočnosť plnú sociálno-triednych protirečení klasici demonštrovali na príklade odcudzenia: „... Majetná trieda a trieda proletariátu predstavujú to isté ľudské sebaodcudzenie. No majetnej triede sa voďí v tomto odcudzení dobre, cíti sa ním utvrdená, v odcudzení vidí svoju *vlastnú moc* a má *zdanie* ľudskej existencie; trieda proletariátu sa v tomto odcudzení cíti zničená, vidí v ňom svoju bezmocnosť a skutočnosť svojej neľudskej existencie.“ (7, s. 107—108)

Východiskom z tejto na pohľad neriešiteľnej situácie (odtiaľ pramení absolutizácia odcudzenia ako „večného fenoménu“), z tohto sveta „vzájomného odcudzenia“, z tohto *neľudského* postavenia človeka v sociálno-triednej štruktúre vzťahov poskytuje revolučná prax proletariátu. Je vyjadrením toho, „čím proletariát je a čo v zhode s týmto *bytím* bude historicky nútený robiť. Jeho cieľ a jeho dejinný čin je v jeho vlastnej životnej organizácii...“ (7, s. 109)

Na arénu svetových dejín vystupuje nová revolučná sila, nový, pokiaľ ide o perspektívu *životaschopnejši* praktický spôsob existencie a jej spoločenskej organizácie; táto prax si „zvolila“ za svoj cieľ *premenu* človeka a kolností na novom historickom základe — na základe „masovej premeny“ a z pozície „úplného získania človeka“.

Idea „úplného získania človeka“ (odstránenie odcudzenia, iracionality¹ zo života atď.) je vyústením marxisticko-leninskej koncepcie ľudskej emancipácie. Jej historická reálnosť a metodologická zdôvodnenosť je spätá s filozofickým princípom činnnej podstaty človeka, ktorým klasici zaznamenali kvalitatívny obrat v skúmaní človeka a jeho sociálneho sveta.

Preto otázka revolučnej premeny človeka a jeho dejín v týchto súvislostiach stáva sa otázkou jednej z dvoch základných foriem *praxe*: je ňou sociálno-pretvárajúca činnosť, v podstate zameraná na progresívnu premenu výrobných vzťahov, na pozitívnu tvorbu novej sociálnej reality, nových, pre človeka dôstojnejších a jeho prirodzenosti bližších a vernejších okolností, likvidujúcich protirečenie medzi jeho ľudskou prirodzenosťou a jeho sociálnym postavením, životnou situáciou. Preto v súvislosti s nastolenou otázkou sústreďme pozornosť predovšetkým na tú formu praxe, ktorej cieľom nie je *len* premena prírody na svet

¹ *Iracionalitou* rozumieme v našich súvislostiach taký historický jav, takú „hodnotu“, ktorá je prekážkou ďalšieho vzostupu človeka; vyviera z neprehľadnosti (zatemňovania) spoločenských vzťahov, zo sociálno-triednych antagonizmov, plodí odcudzenie a znemožňuje predvídanie funkcie ľudského diela.

sociálnej predmetnosti, ale aj — a v našich súvislostiach predovšetkým — premena spredmetnených výtvorov človeka, vzťahov, v ktorých toto spredmetnenie prebieha za tých historických podmienok, okolností, v ktorých sa ony konštituuju. Teda sú to také formy sociálnych aktivít, ktoré spôsobujú revolučnú premenu spoločenských podmienok života daných indivíduí. V nami sledovaných súvislostiach ide predovšetkým o zmenu daného — v sociálno-triednych dimenziách skonštituovaného — *spôsobu života*, ktorý pod tlakom odcudzenia a deľby práce, hnetenej súkromným vlastníctvom, produkoval podmienky pre živelný a dezintegračný vývin človeka.

Keďže ide o kvalitatívne nový historický subjekt tejto premeny, možno v týchto súvislostiach hovoriť o jeho novom *historickom type* praxe, ktorý je analogický takej spoločensko-ekonomickej formácii, akou je socializmus.

Tento nový typ praxe predstavuje takú vzájomnú praktickú súčinnosť indivíduí (a tým sa vlastne líši od všetkých predchádzajúcich typov praxe), taký spôsob ich spoločného praktického jestvovania, ktorý je — v podmienkach vyspelého socializmu — preniknutý ideou *revolučnej kolektivity* ako *spôsobu konania* (a prirodzene i myslenia) ľudí. Pravda, ide nám v týchto súvislostiach o ideu kolektivity metodologicky zdôvodnenú dialektickým princípom jedinečného a všeobecného, abstraktného a konkrétneho, podstaty a javu atď., ktorá je v protiklade k jednostrannej sociologistickej koncepcii, ktorá „...absolutizuje spoločnosť a jednotlivca interpretuje ako neautonómny útvar alebo pasívny produkt spoločnosti“. (4, s. 157)

Až socialistická revolúcia — táto „lokomotíva novodobých dejín“, ktorá ľudstvu ukázala možnosť nových perspektív — vytvára pozitívne ekonomické, kultúrno-duchovné a ideologické podmienky pre rozvoj a každodenné uplatnenie uvedenej kolektivity, ktorá *signalizuje* formovanie historicky nového spôsobu predmetnej činnosti, *práce a ľudskej subjektivity*.

Idea revolučnej (vedomej, plánovanej, racionálne zosúladenej) kolektivity, zjednotenej spoločným cieľom a jednotným záujmom „slobodou vlastnou“ rozvíjať „slobodu druhého“, načrtáva tak perspektívu, ktorej základy možno vystopovať už v praxi výstavby socializmu. Engels v súvislosti s týmto obdobím ľudských dejín konštatuje, že ide o takú súčinnosť, v ktorej „...prestane boj o individuálnu existenciu. V istom zmysle sa človek až vtedy definitívne oddelí od ríše zvierat a zo živočíšnych existenčných podmienok prestúpi do podmienok naozaj ľudských...“ (9, s. 62)

Preto iba v náväznosti na toto možno uvažovať v plnom zmysle slova o slobode a emancipácii človeka. V uvedenej idei kolektivity sú však súčasne obsiahnuté i tie podmienky, za ktorých dochádza k pozitívnej premene i základného určenia človeka ako prakticky činného tvorivého subjektu novodobých dejín.

Táto premena — sprostredkovaná novými formami spoločenskej kolektivity, t. j. uvedomelej, racionálnej, *vedou* umocňovanej súčinnosti (oproti živelnosti a iracionalite) — *mení* celkový doterajší charakter práce a tým umožňuje v čoraz väčšej miere každému individu optimálnu sebarealizáciu a sebarozvoj. Nazdávame sa, že iba so zreteľom na toto možno pochopiť, resp. je potrebné chápať i klasikmi sformulovaný univerzálny model človeka, pretože súvisí v podstate s ideou *oslobodenej práce* (s otázkou jej humanizácie): v jednote s ňou sa formujú, vznikajú predpoklady maximálneho uvoľnenia tvorivých síl a schopností človeka.

V doterajších spoločensko-ekonomických formáciách boli tieto tvorivé sily a schopnosti človeka — vzhľadom na sociálne protirečenia, živelnú deľbu práce, odcudzenie a vykorisťovanie — v podstate deformované. Toto vyplýva o. i. aj z toho, že spoločenský antagonizmus v konečných dôsledkoch *deformoval* aj základný vzťah pracujúcich k pracovnej činnosti v tom zmysle, že v nej nenachádzali takmer žiadne potešenie, subjektívny zážitok či sebarealizáciu, nakoľko išlo o prácu a vzájomnú súčinnosť prostredníctvom nej, ktorá nebola (ani nemohla byť) *cieľom* rozvoja človeka (tým bol kapitál) v súlade s rodovými dispozíciami. Napríklad tvorivosť ako rodový základný znak človeka bola „vedľajším“, „dodatočným“ momentom v jeho činnosti. Človek v podmienkach takejto súčinnosti zmysluplnosť svojej činnosti (práce) nachádzal či objavoval ako čosi, čo mu bolo prinajlepšom *dodatočne vnútené* niekým (niečím), čo bolo mimo neho a vo vzťahu k jeho „bytovému životnému prejavu“ cudzie. Výrazne sa to prejavuje v súčasnom charaktere práce v kapitalizme; pracujúci hľadajú útechu z práce napr. v tom, že sa „... utešujú úvahami o spoločenskej nevyhnutnosti svojej činnosti, iní zase relatívne vysokým platom...“ (5, s. 176)

Spoločenská emancipácia pracujúcich — sprostredkovaná socialistickou revolúciou — sa teda konštituuje v takej súčinnosti, ktorá môže byť zmysluplnou iba ako uvedomelý spoločenský pohyb, najvýraznejšie identifikovateľný vo výrobných vzťahoch. Ako vzťahy cieľavedomej súčinnosti a regulácie umožňujú v práci, v produktívnej činnosti ľudí nachádzať základný činiteľ, formujúci tvorivú iniciatívu človeka.

Spájaním emancipácie človeka a spoločnosti s emancipáciou ich základného určenia, ktorým je prakticko-pretvárajúca schopnosť človeka, marxisticko-leninská filozofia tým nijako neredukuje rozvoj ľudskej osobnosti len na osobnosť-výrobcu, len na „človeka práce“, kým ostatné určenia by boli zanedbávané, diskriminované atď. Dôraz marxizmu-lenizmu na prakticko-pretvárajúce určenie človeka (filozofický princíp činnnej podstaty človeka) treba vidieť v súvislosti s *historickým významom* predmetnej produktívnej činnosti a s potrebou jej *humanizácie*: na ňu totiž nadväzuje problém rozvoja človeka azda najtesnejšie, nakoľko humanizáciou práce vytvárajú sa optimálne podmienky pre ľudskú sebarealizáciu, pre čoraz vyšší rozvoj ľudskej špecifickosti, subjektivity človeka.

Ide teda o vytvorenie takých podmienok pre prebiehajúci pracovný proces, v ktorom by sa človek ako určujúci subjekt výrobného procesu nerozvíjal iba ako „izolovaný výrobca“, ale súčasne aj ako spoluúčastník produkcie pozitívnych vzťahov; v nich má demonštrovať namiesto „vecných vzťahov závislosti“ ako nástroja moci nad individuami vlastnú *nezastupiteľnosť* v živote spoločnosti [vedomie vlastnej účasti na „bohatstve“ spoločnosti].

Jedným slovom humanizácia práce nemá predstavovať iba púhy prostriedok existencie, ujarmenia, ani nástroja jednostranného rozvoja človeka, ale má byť cieľom jeho všestranného rozvoja, ktorý sa nesie v znamení *jednoty* zospoločensťovania a humanizácie človeka; je výrazom pozitívnej súčinnosti, revolučnej kolektivity, konštituujúcej sa v socialistických výrobných vzťahoch. Táto pozitívna súčinnosť, revolučná kolektivita má „...obludnosť úbohého rezervného robotníckeho obyvateľstva, držaného v zálohe pre meniacu sa vykorisťovateľskú potrebu kapitálu, *nahradiť*“ (podč. V. K.) absolútnou pohotovosťou človeka pre meniace sa požiadavky práce: čiastkového robotníka, púheho nositeľa čiastkovej spoločenskej funkcie nahradiť všestranne vyvinutým jednotlivcom, pre ktorého sú rozličné funkcie striedajúcimi sa spôsobmi životnej činnosti“. [6, s. 534]

Týmto tvrdením sa však neusilujeme popierať pozitívny význam práce a predchádzajúcich foriem ľudskej súčinnosti, ovplyvňujúci osobnostný profil človeka. Vzhľadom na danú, historicky dosiahnuteľnú úroveň výrobných síl v období, povedzme, remeselníckej malovýroby, charakteristickej istou (relatívnou) vyváženosťou fyzických a psychických zložiek práce, je predsa len možné zaznamenať „harmonický“ rozvoj osobnosti; pravda, tento rozvoj je jednostranný len ako rozvoj produkujúceho subjektu [ťažisko jeho životného prejavu spočíva len v zhotovovaní produktov, ktoré — keďže zodpovedajú vopred stanovenému cieľu výrobcov — manifestujú istú prítomnosť tvorby].

Manufaktúrny spôsob výroby a vzťahujúca sa deľba práce spôsobujú, že hotový výrobok prestáva byť cieľom výrobcu. S formovaním a upevňovaním súkromnovlastníckych vzťahov sa výsledky čiastkovej spracovanej práce stávajú voči výrobcovi cudzie, ťažko kontrolovateľné sily.

Jednostranný rozvoj človeka, ktorý však v histórii ľudstva treba spájať s takým pozitívnym javom, ako je zvyšujúca sa spoločenská produktivita práce, sa v tejto etape spôsobu výroby (a teda charakteru práce) prejavuje ešte výraznejšie. Dokonca sa tu konštituuje i protiklad [antagonistický] medzi duševnou a fyzickou prácou, ktorý uvedený jednostranný rozvoj človeka len prehľbuje.

No najvýraznejšie sa tento jednostranný rozvoj človeka prejavuje v kapitalizme, ktorý — z hľadiska ľudskej predhistórie — definitívne *dovršuje deformáciu* osobnosti človeka, a to bez zreteľa na jeho sociálno-triedne postavenie (proletár sa rozvíja ako človek — robotník, no

človek závislý a ubiedený; kapitalista sa zase rozvíja v hraniciach, ktoré mu vymedzila jeho „kapitálová prax“). Ako sme už inde poznamenali, klasici tento „dejinný paradox“ vyjadrili v kategórii odcudzenia, ktorá zasa najvernejšie vystihuje dehumanizáciu práce a tým i ľudskej podstaty subjektu tejto činnosti. V kapitalizme, v spoločnosti sociálne dezintegrovanej (ako výraz nezjednotiteľnosti triednych záujmov) prejavuje sa to predovšetkým v *spôsobe*, akým prebieha technizácia a racionalizácia tejto základnej ľudskej činnosti; jeho počiatky spočívajú v konštituovaní strojovej veľkovýroby, ktorý dovršuje antagonizmus medzi fyzickou a duševnou prácou, medzi mechanickou, fyzickou prácou bezprostredných výrobcov, ktorí sa stávajú čoraz väčšími pasívnym príveskom stroja, a tvorivou aktivitou malej časti ľudí, ktorá je spredmetnená vo vede a technike, no ktorá je taktiež ohraničená fixným kapitálom a záujmami vlastníkov výrobných prostriedkov, ich „kapitálovej praxe“.

Dehumanizácia práce, t. j. práce ako ľudskej skutočnosti, ako základnej formy dejinnotvornej súčinnosti ľudí sa v podmienkach antagonizmami poznamenatej sociálnej súčinnosti prejavuje teda v dvoch základných formách; technizáciou a racionalizáciou jej podstaty (zmena charakteru práce prostredníctvom a v dôsledku vedecko-technickej revolúcie) človek síce získal moc, historicky podmienenú prevahu nad silami prírody (v súlade s úrovňou výrobných síl), lenže získal ju (ako historicky nevyhnutný dôsledok antagonizmami poznamenatej kolektivity, súčinnosti ľudí) za cenu, že *stratil moc a kontrolu* nad vlastným zospoločenšením. Toto zospoločenšenie nebolo a dodnes nie je v súlade s humanizáciou ľudskej prirodzenosti, no v znamení maximálnej dezintegrácie. „Univerzalita“ spoločnosti sa v tejto etape rozvoja formuje v hraniciach spoločensko-triednej obmedzenosti a „kolektivita“ len ako proces silnej protispoločenskej individualizácie (klasici túto formu kolektivity charakterizujú ako spoločenstvo ľudí bojujúcich o vlastnú individualitu, o individuálnu existenciu a prevahu). Dalo by sa povedať, že človek vo vzťahu k prírode zaznamenal vyšší stupeň svojej slobody, avšak ako zložka vecných výrobných síl stáva sa ich príveskom; preto sa nestáva ani regulátorom vlastného zospoločenšenia, vlastných spoločenských vzťahov. Toto obdobie Marx charakterizuje ako dejinné obdobie osobnej nezávislosti založenej na „*vecnej závislosti*“.

Toto je *prvá forma* dehumanizácie práce a ľudskej podstaty.

Druhou jej formou je to, že — v podmienkach antagonizmami poznamenatej súčinnosti, v podmienkach dezintegrovanej spoločnosti — prostredníctvom technizácie a racionalizácie pracovného, presnejšie výrobného procesu človek znásobuje svoju moc nad prírodou, rozširuje hranice ľudského sveta, obohacuje svet sociálnej predmetnosti vlastným dielom, no robí toto všetko nie v *mene celej spoločnosti*, všetkých jej členov — na jednej strane; a nie v duchu toho bohatstva, tých potencií, ktorými ono dnes disponuje — na druhej strane. V zápase s prírodou a v súvislosti s rozvojom vedy a techniky v triednych spoločensko-ekonomických for-

máciach nielen že sa nevyužívajú tieto potencie, ale sa nimi dokonca aj mrhá, nakoľko prax osvojovania prírody je ovládaná kapitálom a naviac živelne (napríklad drancovanie prírodného bohatstva koloniálnych národov súčasným imperializmom).

V takto regulovanom spôsobe výroby, v spôsobe osvojovania prírody sa často výsledok pracovného zápolenia stavia nepriateľsky a protiludsky voči subjektu tohto zápasu (fakt devastácie prírody a okolia, jej živelné drancovanie a teda nie dostatočne racionálna výmena látok medzi človekom a prírodou formou práce atď.).

Prekonanie týchto foriem dehumanizácie práce a ľudskej podstaty, deformácie osobnosti človeka, s akým je možné sa stretnúť v jednotlivých dejinných obdobiach vývinu spoločnosti, je reálne možné, dokonca nevyhnutné len v podmienkach socialistickej integrácie, revolučnej kolektivity, v ktorej — povedané všeobecne — človek nestráca, ale *rozširuje a znásobuje kontrolu* nad výsledkami vlastného zospoločenšenia. To znamená, že tento proces podriaďuje skutočne ľudským záujmom a potrebám: *zospoločenšenie sa stáva súčasťou humanizácie a humanizácia podstatou historicky novej formy zospoločenšenia*, ktorou je antagonizmov zbavená integrovaná socialistická spoločnosť.

Technizáciou a racionalizáciou životného procesu ľudí, kde sa v doterajších dejinách azda najvýraznejšie prejavila dehumanizácia práce, až socializmus pripravuje pozitívne zmeny v spoločenskom postavení človeka a jeho práce. Máme v tejto súvislosti na mysli prácu, na ktorú sa neviažu iba ekonomické kategórie (i keď tento moment nepodceňujeme), ale ako činnosť, do ktorej vyúsťuje spoločensko-ľudský rozmer človeka; ekonomicko-technologická zložka práce v *jednote* s jej sociálno-ľudským momentom (dôraz na rozvoj ľudskej subjektivity, na humanizáciu podstaty človeka a jeho vzťahov k iným atď.) vytvára v socializme — v súvislosti s výdobytkami vedy a techniky — pozitívne predpoklady pre harmonický rozvoj osobnosti človeka *kvalitatívne* odlišnej povahy, ako to bolo, povedzme, v období remeselníckej malovýroby, ktorú reakčný romantizmus tak mystifikoval.

Ako sme už poznamenali, dôraz na jednotu emancipácie človeka a humanizácie práce (čo nie je nič iné než oslobodzovanie práce) marxizmus-leninizmus nekladie azda preto, aby tým sledoval problematiku rozvoja človeka ako „človeka práce“, „človeka-robotníka“, redukujúc ho tak na homo economicus. Marxisticko-leninská filozofia kladie dôraz na prácu najmä v súvislosti s jej dejinnotvorným významom; v jednote s jej technizáciou a racionalizáciou jej povahy riešia sa „... všetky ostatné problémy ľudske, ktoré v tejto oblasti napokon pramenia i vyúsťujú. Namiesto skúmania problematiky človeka vo výrobe sa od pôvodného vzťahu stroj-človek (kde sa človek skúmal vo vzťahu k stroju ako doplnok systému výrobných síl) prechádza na rovinu vzťahu človek-stroj (tu sa človek chápe ako hlavný činiteľ systému výrobných síl). Domínujúcim vzťahom pre skúmanie človeka v socialistickej výrobe je však

vzťah človek-človek, v ktorom ide o skúmanie človeka ako výrobnej sily nielen z hľadiska ekonomického a technického aspektu, ale z hľadiska výsostne ľudského, z hľadiska rozvoja jeho osobnosti. Spolu s oslobodzovaním práce sa vedie aj zápas o ľudské zvládnutie vzťahov a spoločenského bytia vcelku.“ (2, s. 215)

V tejto súvislosti treba však poznamenať, že s otázkou oslobodzovania práce tesne súvisí — ako na to upozornili už klasici — i otázka voľného času, ktorá nesporne vyúsťuje do praktickej potreby humanizácie práce a kultivácie človeka. Vzhľadom na pozitívnu zmenu štruktúry práce (jej vedecko-technický a kultúrny rozvoj v podmienkach rozvinutého socializmu) rozširovanie voľného času predstavuje *meradlo* jej oslobodenia a neodmysliteľnú súčasť jej humanizácie. Pretože — slovami klasikov — čím má spoločnosť viac voľného času, tým je bohatšia, tým vyššia je úroveň výrobných síl (dôsledkom ktorých je voľný čas) a cielavedomejší je proces regulácie spoločenského života ako celku.

Toto nie je náhodné v dôsledku humanizácie práce (s ktorou súvisí vytvorenie priaznivých pracovných podmienok, racionálny režim pracovnej činnosti, rozširovanie vedeckých metód a technických prostriedkov v záujme pracovného kolektívu a cez pracovný kolektív, vytváranie optimálnych medziludských vzťahov racionálnou reguláciou záujmov a potrieb kolektívu, zdokonalenie kultúry pracovného procesu — a toto všetko za cieľom reprezentovať schopnosti človeka) zvyšuje sa *produktivita práce v jednote* s procesom *uvolňovania* živej práce vo výrobe. Človek — zavedením vedy a techniky do výroby a v podmienkach revolučnej kolektivity — čoraz väčšmi prestáva byť bezprostrednou pracovnou silou; vďaka technickým prostriedkom človek sa nachádza „nad“ výrobným procesom, „vzďaľuje sa“, t. j. oslobodzuje sa od výrobných orgánov pracovných nástrojov, ktoré v tejto funkcii vystupujú ako jeho „predĺžené ruky“. Toto všetko má prirodzene za následok tlak na rozširovanie *hraníc voľného času*, ktorý — ak ho racionálne spoločnosť využíva — predovšetkým môže slúžiť na osobnostnú kultiváciu človeka.

A tak humanizáciou práce, kde technizácia a racionalizácia sú jej významným a nezastupiteľným momentom, mení sa celkové revolučné postavenie človeka i v prírodnom i v sociálnom svete. Toto postavenie — odlišné od všetkých predchádzajúcich postavení — je sprostredkované *novým historickým typom socialistickej praxe*. Teoretickú reflexiu jej povahy a perspektívy načrtol Engels v známej konštatácii: „Okruh životných podmienok obklopujúcich ľudí, ktorý doteraz nad nimi vládol, prechádza teraz pod kontrolu a nadvládu ľudí a tí sa takto prvý raz stávajú pánmi svojho zospoločenšenia... Objektívne, cudzie sily, ktoré doteraz vládli nad dejinami, prechádzajú pod kontrolu ľudí. Až od tejto chvíle začnú ľudia celkom vedome utvárať svoje dejiny...“ (2, s. 273)

Tento typ socialistickej praxe predstavuje teda — v súvislosti s humanizáciou jej základného konštitutívneho prvku, t. j. práce — takú vedomú činnosť (a súčinnosť) človeka, ktorá vo vzťahu k prírodným

a sociálnym podmienkam demonštruje svoj vlastný subjekt ako subjekt *tvorivý*, vedome sa konštituuje, pretože sa zúčastňuje na ich modifikácii s prevládajúcim momentom *vedomej regulácie* tohto procesu.

Iba vo vedomej regulácii prakticko-pretvárajúceho pôsobenia človeka na prírodu a spoločnosť sa utvrdzuje ako subjekt tvorivý, pretože si zmysel svojej činnosti utvrdzuje práve v tejto vedomej regulácii. Svoj vzťah k objektívnemu svetu stanovuje z hľadiska svojich ľudských dispozícií, ktoré sa však upravujú a rozvíjajú v takej miere, v akej sa posúvajú hranice poznávania a praktického ovládania zákonov pohybujúcej sa reality, ktorá je predmetom jeho pôsobenia (predmetného „stanovovania sa“ človeka). V tejto súvislosti tu narážame na Engelsove reflexie dialektiky slobody a nevyhnutnosti, ktorú nemožno opomenúť najmä vtedy, ak ju chápeme ako významné metodologické vodidlo, uplatnené v dialektike vývinu socializmu: „... Slepá je nevyhnutnosť iba potiaľ, pokiaľ ju nechápeme. Sloboda nespočíva vo vysnívanej nezávislosti od zákonov prírody, ale v poznaní týchto zákonov a v takto danej možnosti (praktickej — pozn. V. K.) nechať ich plánovite pôsobiť pre určité ciele. To platí tak o zákonoch vonkajšej prírody, ako aj o zákonoch, ktoré upravujú *telesné a duchovné bytie* — (podč. V. K.) človeka samého — čo sú dve kategórie zákonov, ktoré nemôžeme od seba oddeliť, nanajvýš v predstave, ale nie v skutočnosti.“ [2, s. 94]

V utvrdzovaní zmyslu a významu svojej činnosti vo vedomej regulácii tejto činnosti a so zreteľom na vymedzenú dialektiku tohto procesu, priamo či sprostredkované sa potom formuje, rozvíja *intelektuálny potenciál* človeka. A čím väčší je intelektuálny potenciál spoločnosti, tým intenzívnejší a účinnejší je jeho vplyv na rozvoj ekonomickej štruktúry spoločnosti, najmä na prerastanie socialistických vzťahov na vzťahy komunistické; tým väčšia je reálna nádej, že v dôsledku vzrastajúceho intelektuálneho potenciálu, stupňujúceho sa významu vedeckého poznania atď. dôjde v socializme k takej regulácii spoločenského pohybu, ktorý sa ponesie v znamení „predstihu všeobecného ľudského faktora“ [1. s. 222], čím sa idea oslobodzovania a humanizácie životného procesu socialistického človeka naplňuje konkrétnym ľudským obsahom.

2. Socialistická prax ako celok cieľavedomých tvorivých aktivít a slobody človeka

Sloboda sa konštituuje v pretváraní, no pretvárajúci proces je takým o. i. preto, že obsahuje moment vedomého ľudského konania, vedomej regulácie vzťahu človeka k prírodným a sociálnym podmienkam, v zosúladení povahy vlastnej aktivity s povahou jej predmetu, pričom toto „zosúladenie“ — to je už otázka ľudských schopností a možností, otázka vyspelosti subjektu tohto procesu.

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 mnohovárnosť ľudských aktivít. „Konečným cieľom“ je tu dosiahnuť maximálne možnú hranicu rozvoja ľudskej špecifickosti, subjektivity a slobody, čo nie je nič iné než rozvoj tých „elementov“, v ktorých sa konštituuje ľudská druhovosť (čínorodosť a tvorivosť, všestrannosť pôsobenia a osvojovania „podľa meradla akéhokoľvek druhu“ atď.).

Keďže je to možné — v princípe — iba na základe „výmeny látok“ medzi človekom a prírodou (formou práce), do popredia vystupuje otázka *spôsobu* (historicky ohraničeného a podmieneného), akým sa táto „výmena látok“ deje; ak prebieha spôsobom živelnej, bezperspektívnej regulácie a organizácie tohto procesu, deje sa tak iba ako *reakcia* medzi človekom, jeho životnou situáciou a okolitým svetom. No môže prebiehať ako proces vedomej regulácie, ktorý sa nesie v znamení *ustavičnej akcie človeka*; v nej sa konštituuje, resp. ona je vyjadrením cieľavedomosti a tvorivosti ľudských aktivít, potvrdzujúcich zmysluplnosť predmetného činného jestvovania.

Engels, analyzujúc tento zložitý prírodno-historický proces, ukazuje na tie protirečenia, ktoré ohraničujú, „znemožňujú“, resp. spôsobujú, že cesta humanizačno-emancipačného vzostupu človeka je oveľa „kľukatejšia“, než sa možno nazdávať: „... ľudia, čím viac sa vzdalujú od zvierat... tým vedomejšie si vytvárajú svoje dejiny, tým smelší je vplyv nepredvídaných vplyvov, nekontrolovaných síl na tieto dejiny, tým presnejšie zodpovedá historický výsledok vopred stanovenému cieľu, účelu. Keď však meriame týmto meradlom ľudskej 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* (podč. V. K.) dejinná činnosť ľudí... je osobitne podrobená slepej hre nepredvídaných vplyvov nekontrolovaných síl a uskutočňuje iba výnimočne chcený cieľ, oveľa častejšie však jeho pravý opak.“ (3, s. 32)

Súvislosť problematiky slobody s povahou historicko-spoločenskej praxe je tu viac ako zrejmá, čo v našich súvislostiach znamená, že kým táto prax neponesie črty cieľavedomej regulácie a organizácie vzťahov človek — príroda — spoločnosť a kým nebude súvisieť s takým stupňom vlastného zospoločenšenia, s nastolením takých vzťahov, v ktorých „zákony vlastného spoločenského konania, ktoré stáli doteraz proti ľudom ako cudzie, ich ovládajúce zákony prírody, použijú“... ľudia s plnou odbornou znalosťou a tým si ich podrobia“ (5, s. 237), dovtedy ľudská predmetná činnosť — ako najpodstatnejší konštitutívny element slobody — nestane sa cieľom ľudského oslobodenia, ale naďalej bude prostriedkom jeho ujarmania, utrpenia či jednostranného rozvoja, prostriedkom na „dodatočné“ zdôvodňovanie všetkých sociálnych neduhov a kolízií.

V súvislosti s vedomou organizáciou spoločenskej výroby, s otázkou pozitívnej súčinnosti indivíduí v praktickej sfére, ktorá vytvára reálne podmienky a predpoklady aj pre racionálne (vedecky jasnozrivé) predvídanie *funkcie* ľudskej činnosti, ľudského diela (jeho deiracionalizácia), natíska sa nám otázka, do akej miery a za akých konkrétnych sociálnych (objektívnych i subjektívnych) podmienok je toto možné?

Nazdávame sa, že je to možné do takej miery, do akej miery bude vzájomná súčinnosť ľudí vyvierať z *prieľadnosti* spoločenských vzťahov; no spoločenské vzťahy sú prieľadné natoľko, nakoľko sú spoločným cieľom a uvedomelou, plánovitou kontrolou *zjednotené* aspoň základné formy sociálnych aktivít, v ktorých sa tieto vzťahy konštituujú. Na tomto základe funkcia aktivity jedného indivídua nebude sa javiť vo vzťahu k inému indivíduu, k jeho praktickej sfére života ako *iracionálna* sila. V tom zmysle možno hovoriť o *cieľavedomom procese* ľudskej *sebarealizácie*; sebarealizácia jedného indivídua sa takto javí ako podmienka (a nie ako prekážka) sebarealizácie ostatných indivíduí. Ale súčasne tu ide aj o taký proces, v ktorom funkcia aktivity človeka bude v súlade s jeho bytostnou potrebou a bude pozitívnym potvrdením jeho životného prejavu.

Za predpokladu, že sa spoločenské vzťahy budú javiť ako prieľadné a že budú pod uvedomelou a plánovitou kontrolou všetkých príslušníkov spoločnosti, možno teda hovoriť o pozitívnej aktivite a tvorbe, ktoré vyúsťujú do slobody a neodcudzených vzťahov. Marx toto konštatuje pri charakterizovaní komunistickej spoločnosti, v ktorej spomenutá iracionálna funkcia ľudského diela bude odstránená tak, že „Podoba spoločenského životného procesu, t. j. hmotného výrobného procesu zbaví sa hmlovitého mystického závoja“, že ľudský produkt „bude ako produkt slobodne združených ľudí pod ich uvedomelou, plánovitou kontrolou“ (6, s. 104) a práca nebude „iba prostriedkom na živobytie, ale stane sa prvou životnou potrebou“. (9, s. 17)

No v súvislosti s vedomou reguláciou spoločenského procesu, s otázkou cieľavedomej, tvorivej aktivity a slobody človeka natíska sa nám súčasne i ďalší problém: do akej miery je možný rozvoj týchto podstatných určení človeka, najmä však rozvoj ľudskej subjektivity? Do akej miery je možné formulovať ľudskú aktivitu ako aktivitu „subjektívneho zámeru a moci“ (t. j. ideu „autodeterminácie“, „autoregulácie“)?

Marx, objaviac zákonitosti pohybu dejín, cestu človeka k čoraz vyššej špecifickosti a slobode, v súvislosti s nastolenou 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...“. (10, s. 94) Znamená to, že človek vo svojom vývoji a prostredníctvom činnosti (a súčinnosti) nadobudne slobodu, ktorá by mu umožnila postaviť sa kdesi na „druhú stranu“ reality (i prírodnej, i spoločenskej), ktorá je v konečnom dôsledku zdrojom jeho existencie, slobody a perspektívy? Takéto stanovisko k otázke roz-

voja ľudskej slobody je v rozpore s dialektickomaterialistickou koncepciou človeka a prírody a ľudských dejín ako prírodno-historického procesu.

Naším stanoviskom sledujeme — v súvislosti s nastolenou otázkou — historickú podmienenosť a ohraničenosť rozvoja slobody a ľudskej subjektivity a to v súvislosti s povahou — praxou sprostredkovanej — jednoty človeka a prírody (ale aj človeka a človeka). V týchto súvislostiach rozvoj slobody ľudskej existencie chápeme ako proces, ktorý (kým bude človek existovať) *nikdy nebude dovŕšený*, no ktorý má v jednotlivých etapách svojho vývinu „prelomové obdobia“, ktoré charakterizujú povahu jednoty človeka a prírody a *mieru prítomnosti ľudskej subjektivity*, ktorá „udáva tón“ tejto jednote.

Prvým takým „prelomovým obdobím“ bol taký stupeň vyčlenenosti človeka z prírodnej ríše, vďaka ktorému možno hovoriť už o prírode ako o prírode dejinami, ľudskou praxou modifikovanej; na toto obdobie nadväzujú počiatky ľudskej emancipácie a formujúca sa ľudská špecifickosť.

Druhým „prelomovým obdobím“ vo vývine slobody a ľudskej špecifickosti je modifikácia prírody a dejín *vlastným subjektom týchto dejín*. Meradlom jednoty človeka a prírody už nie je „slepá nevyhnutnosť“ so všetkými iracionálnymi dôsledkami, ale vedomá, vopred predvídaná „pozícia“ človeka, za ktorou sa skrýva mobilizácia síl a schopností, historickým vývinom nadobudnutá, no spoločensky ovládnuteľná ľudská potencialita, rezervoár praktických schopností a možností človeka byť — slovami Marxa — „sám sebe slnkom“.

Spoločnosť, ktorá sa vyznačuje touto špecificky ľudskou črtou a má *historicky reálne* predpoklady pre rozvoj ľudskej subjektivity, je integrovaná socialistická spoločnosť. „Až keď sa ľudská spoločnosť konštituuje ako subjekt vlastnej činnosti, svojich výtvorov, podmienok, teda ako *subjekt dejinnej tvorby*, odlišuje sa od stavu, keď týmto subjektom ešte nebola ... Z tohto hľadiska môžeme konštatovať, že až do socialistickej spoločnosti bol celok ľudskej praxe, t. j. pohyb spoločensko-ekonomických formácií afinalitný; chýbala mu totiž projekcia, teda práve to, čo je charakteristické pre ľudskú vedomú činnosť.“ (11, s. 16)

Tým, že socialistická spoločnosť sa rozvíja ako spoločnosť vedome regulujúca svoje vlastné bytie (na základe vedeckého plánovania a riadenia), predstavuje kvalitatívne *novú* historickú *formu* jednoty s prírodným bytím a v tom zmysle je vyjadrením i *nového spôsobu* „výmeny látok“ medzi človekom a prírodou. Táto jednota človeka a prírody i spôsob, akým prebieha „výmena látok“ medzi nimi, majú však spoločného menovateľa: že oba momenty vývinu socialistickej spoločnosti sú *sprostredkované* (nie však dané) maximálne možnou prítomnosťou ľudského, subjektívneho faktora (plánovanie, krátkodobé i dlhodobé prognózovanie atď.).

Sprostredkovanosť jednoty človeka a prírody (ale i vzájomnej súčinnosti medzi indivíduami) formou vedeckého plánovania, riadenia a prog-

nózovania, ktoré v princípe je možné iba v podmienkach pozitívnej súčinnosti indivíduí, demonštruje tak ideu *revolučnej kolektivity* ako princípu konania (charakter socialistickej praxe, jej integrovanosť) i ako princípu *myslenia* (charakter socialistického vedomia, socialistickej vedy a v jednote s ňou i charakter plánovania a prognózovania atď.).

V súvislosti s otázkou vedeckého plánovania a prognózovania, s otázkou racionálnej koordinácie spoločenského pohybu treba doložiť, že sa toto tak deje na základe *zosúladenia* ľudskej praktickej činnosti s dynamickou povahou potrieb (a záujmov) socialistickej spoločnosti. V tom zmysle vedomá regulácia spoločenského pohybu, resp. cieľavedomá a svojou povahou revolučná prax v jednote s vedeckou teóriou vyjadruje taký spôsob života socialistickej spoločnosti, ktorý — v uvedených súvislostiach — je spôsobom vlastnej ľudskej *sebestačnosti* v tom, že celok jej aktivít je v dialektickom zosúladení s dynamikou potrieb (pravda, reálnych, racionálne regulovaných, objektívne daných); no je aj spôsobom vlastnej *zmysluplnosti*, nakoľko celok socialistickej praxe má „zákony svojho pohybu“ vo vedomej súčinnosti indivíduí, v pozitívnom zospoločenšení ako kvalitatívne novej formy pohybu „vysokoorganizovanej hmoty“. Poznamenávame, že cieľavedomá súčinnosť indivíduí na jednej strane (idea socialistickej kooperácie) a prax modifikujúca prírodu (idea „výmeny látok“ medzi človekom a prírodou) na druhej strane sú vyjadrením takého pohybu, dynamiky vývinu socialistickej spoločnosti, ktorého sprostredkovanosť (plánovaním, vedeckým riadením a prognózovaním) nepredstavuje ľubovoľný „slobodný akt“ spoločnosti, ale je vyjadrením dialektiky slobody, nevyhnutnosti a *praxe*, v ktorej sa oba momenty základných ľudských aktivít konštituuju. Toto sa stáva významným metodologickým vodidlom pri analýze dialektiky vývinu socializmu a iba na jej základe možno zložitú problematiku človeka, jeho tvorivých aktivít a slobody chápať z dialektickomaterialistických pozícií a v duchu odkazu klasikov marxizmu-leninizmu.

Na záver sa žiada poznamenať, že by bolo veľkou chybou, keby sme spoločenskú emancipáciu v jednote s otázkou humanizácie práce a podstaty človeka považovali za taký historický jav, v ktorom by práca prestala mať charakter prírodno-sociálnej nutnosti. Rovnako by nebolo správne nazdávať sa, že táto (socialistická) etapa emancipácie pracujúcich vyrieši šmahom ruky“ všetky problémy, s ktorými naša spoločnosť zápasí a nepochybne bude zápasiť. Formovanie nového socialistického človeka a komunistického vzťahu k práci s dôrazom na revolučnú kolektivitu, ktorá má preniknúť do každodenného vedomia a konania človeka, neprebíha vo vzducháprázdne. Okrem toho, že vyžaduje veľa času a úsilia, realizuje sa v zložitých historicko-sociálnych podmienkach a vo vzrastajúcom ideovo-politickom boji v medzinárodnom meradle, pričom otázky ekonomiky, materiálnej produkcie, a teda aj práce a jej prostriedkov majú v tomto zápase prvoradú úlohu. Ide však o to, aby v týchto súvislostiach všetky spôsoby humanizácie a revolucionizácie

tejto základnej ľudskej činnosti boli účinne spojené s výdobytками a prednosťami socializmu a vytvárali tak optimálne podmienky pre „prácu“ človeka na vlastnom „univerzálnom potenciáli“.

LITERATÚRA

1. BODNÁR, J.: Veda — technika — človek. Filozofia 1972, č. 3.
2. ENGELS, L.: Anti-Dühring. Bratislava 1954.
3. ENGELS, F.: Dialektika prírody. Bratislava 1963.
4. HOLATA, L.: Kritika existencialistického riešenia vzťahu individua a spoločnosti. In: Historický materializmus a aktuálne otázky súčasnosti. Bratislava 1979.
5. KON, I. S.: Sociológia osobnosti. Praha 1971.
6. MARX, K.: Kapitál I. Bratislava 1967.
7. MARX, K. — ENGELS, F.: Svätá rodina. Bratislava 1963.
8. MARX, K. — ENGELS, F.: Nemecká ideológia. Bratislava 1961.
9. MARX, K. — ENGELS, F.: Spisy zv. IV. Bratislava 1978.
10. MARX, K. — ENGELS, F.: Malé ekonomické spisy. Bratislava 1966.
11. SEILER, V.: Štruktúra ľudského činu. Bratislava 1974.
12. ŠÍMA, R.: Zápas o vedecko-technickú revolúciu. Bratislava 1977.

СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА И ТВОРЧЕСКАЯ АКТИВНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Васко Кусин

Характер и перспективы процесса эмансипации опосредствованы характером человеческой совместной деятельности и способом продукции в ходе этой деятельности. В единстве этих двух практических проявлений жизни индивидов создаются условия для интеграции (всестороннее и гармоническое развитие) или дезинтеграции (частичное, неполное, одностороннее развитие) личности человека.

В предшествующих исторических типах практики, отмеченных печатью социально-классовых антагонизмов, процесс эмансипации развивался лишь в пределах данных, исторически конкретных противоположностей. Стихийное развитие совместной деятельности индивидов и частичная эмансипация создавали тем самым условия для стихийного и дезинтеграционного развития личности человека.

Как выражение непримиримости с такого рода эмансипацией человека формируются новая революционная сила и способ ее существования — пролетариат и его революционная практика. Этот новый тип практики представляет собой такую совместную практическую деятельность, которая проникнута идеей революционной коллективности как способа поведения и мышления. Речь идет о такой коллективности, которая сигнализирует исторически новый способ предметной деятельности, труда и человеческой субъективности. В этой коллективности (сознательная совместная деятельность, планомерное воздействие, прогнозирование и т. д.) создаются предпосылки для позитивного изменения основного определения человека как практически деятельного, творческого субъекта новейшей истории; это такие изменения, которые связаны с категориями свободы, творчества и развития человеческой революционной субъективности.

Vasko Kusin

Art und Perspektiven des Emanzipationsprozesses sind durch die Art menschlichen Zusammenwirkens und die Produktionsweise in diesem Zusammenwirken vermittelt. In der Einheit dieser 2 praktischen Lebensäusserungen von Individuen konstituieren sich die Bedingungen der Integration (allseitige harmonische Entwicklung) oder Desintegration (bruchstückhafte, unvollkommene einseitige Entwicklung) der menschlichen Persönlichkeit.

In den bisherigen historischen von sozialen Klassenantagonismen gezeichneten Praxistypen, hat sich der Emanzipationsprozess nur in Grenzen gegebener historisch konkreter Gegensätze entwickelt. Die spontane Entwicklung des Zusammenwirkens der Individuen und die Teilemanzipation produzierten also Bedingungen für die spontane und desintegrationäre Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit.

Als Ausdruck der Unversöhnlichkeit mit einer derartigen Emanzipation des Menschen bildet sich eine neue Revolutionskraft heraus sowie ihre Existenzweise — das Proletariat und seine revolutionäre Praxis. Dieser stellt ein solches gegenseitiges praktisches Zusammenwirken dar, das von der Idee einer revolutionären Kollektivität als Handlungs- und Denkungsart durchdrungen ist. Es geht um eine Kollektivität, die eine historisch neue Weise der gegenständlichen Tätigkeit, Arbeit und menschlichen Subjektivität signalisiert. In dieser Kollektivität (bewusstes Zusammenwirken, plangemässes Wirken, Prognostizierung usw.) werden die Voraussetzungen für die positive Änderung der grundlegenden Bestimmung des Menschen als praktisch tätigen schöpferischen Subjekts der neuzeitlichen Geschichte geschaffen; es sind Veränderungen, die sich an die Kategorie der Freiheit, Kreativität und Entwicklung der menschlichen revolutionären Subjektivität binden.