

K PROBLEMATIKE SLOBODY A SLOBODY KRITIKY

ANDREJ LOKAJ, Ústav marxizmu-leninizmu, UPJŠ v Prešove

LOKAJ, A.: On Problems of Freedom and the Freedom of Criticism. *Filozofia* 36, 1980, No. 2, p. 156—165.

In the first part the author is concerned with philosophical category of freedom and its relation to necessity. He holds that there is dialectical correlation between freedom and the recognition of necessity. Both categories cannot be considered as either identical or as isolated. In order to support this opinion he makes use of Engels's views on this problem, developed in his work „Antidürring“.

In the second part he deals with the problem of the freedom of criticism. In this connection he points out to the thoughts of Marx and Lenin which bear on this question. He shows the freedom of criticism is determined by epistemological and social factors whereby the freedom of criticism consists in the possibility to act “freely” within the framework of the given determination. Man has possibility to choose between various alternatives by decision-acts. If he decides to take one or some other alternative he must follow the chosen alternative in his activity. There exists certain pluralism of possibilities, but “monism” of activity, of deed.

Pojem *sloboda* patrí medzi najfrekvencovanejšie filozofické kategórie súčasnosti. Je tomu tak preto, že problematika slobody všeobecne a slobody kritiky osobitne je citlivou stránkou ľudskej subjektivity. Veď odvekou túžbou človeka bolo získanie, dosiahnutie slobody. Na tejto ceste bolo už mnoho dosiahnuté, ale nehladiac na to, problém slobody, hoci v rôznych dimenziách a formách, v rôznom zmysle, v mnohom zostáva ešte aj *programovým* problémom.

Sloboda je neoddeliteľne spojená s existenciou a vývinom ľudskej spoločnosti. Ľudia už v dávnej minulosti svojou praktickou činnosťou dosahovali určitý stupeň slobody už tým, že sa pomaly s veľkou námahou a prekážkami snažili „podmaňovať“, „ovládať“ prírodu. K tomu si vytvorili predpoklady tým, že dokázali vyrobiť prvé nástroje, ktorými vlastne položili aj základy materiálnej kultúry. Tým, že ľudia vydeľujúci sa z ríše živočíšstva začali uskutočňovať činnosť pomocou nimi zhotovených nástrojov, začína sa aj zápas o podmaňovanie prírody, ktorý je súčasne aj zápasom za oslobodzovanie sa zo živelnej závislosti od prírody.

Engels v práci *Anti Dühring* hovorí: „Prví ľudia, ktorí sa oddelili od ríše zvierat, boli vo všetkom podstatnom takí neslobodní ako aj zvieratá, no každý krok vpred v kultúre bol krokom vpred k slobode.“ (1, s. 95)

Činnosť človeka sa kvalitatívne odlišuje od činnosti zvierat. Túto odlišnosť ukazoval Marx už v *Ekonomicko-filozofických rukopisoch* takto: „Zviera a jeho životná činnosť sú bezprostredne totožné. Zviera sa

nelíši od svojej životnej činnosti. Samo je touto *činnosťou*. Človek zo svojej životnej činnosti samej robí predmet svojho chcenia a vedomia. Uvedomuje si svoju životnú činnosť. Nie je to určenosť, s ktorou bezprostredne splýva. Vedomá životná činnosť odlišuje človeka bezprostredne od životnej činnosti zvierata... Jedine preto je jeho činnosť slobodnou činnosťou.“ (2, s. 76—77)

Problematiku slobody Engels začína vysvetľovať tak, že sa opiera o Heglovo chápanie dialektiky slobody a nevyhnutnosti. Hovorí: „Hegel prvý *správne* (podčiarkol A. L.) načrtnol vzájomný vzťah slobody a nevyhnutnosti. Podľa neho je sloboda pochopením nevyhnutnosti.“ (1, s. 94)

Ako vidieť, Engels k uvedenej Heglovej téze zaujíma *súhlasné* stanovisko.

Ale prečo o tom hovorím? Veď sú to známe stnoviská klasikov marxizmu. Nuž pripomínam ich preto, lebo aj tieto jasné a zásadne stanoviská boli u nás v šesťdesiatych rokoch, ale najmä v krízovom období 1968—69 vysvetľované inak. Ako? Chcem to doložiť niekoľkými tvrdeniami autorov, ktorých práce boli u nás publikované.

Juhoslovanský filozof M. Kangrga pri úvahách o slobode a nevyhnutnosti poznamenáva, že poznanie nám nepotvrďuje slobodu, ale len samú nevyhnutnosť. „Preto plným právom môžeme uzavrieť, že *sa v určení „poznanej nevyhnutnosti“ nenachádza sloboda, ale vedome uznaná nevyhnutnosť.*“ (3, s. 108)

Iný juhoslovanský filozof G. Petrovič hovorí: „Protí teóriám o slobode ako poznanej nevyhnutnosti môžeme tvrdiť: *Ak budeme chápať slobodu ako poznanie a prijímanie osudu, univerzálnej nutnosti, potom „sloboda“ je len iným názvom pre dobrovoľné otroctvo.*“ (4, s. 134—135)

Názor na otázku slobody vyslovil A. Hlávek v stati O jednej verzii chápania slobody, kde medziiným píše: „Engels sa ... nestotožnil s Heglovým chápaním slobody ako poznanej nevyhnutnosti ... Nikde nehovorí o slobode ako poznanej nevyhnutnosti, ako o myšlienke svojej, ale ako o myšlienke Heglovej.“ Potom autor článku uzatvára: „Sloboda nie je a nemôže byť poznanou nevyhnutnosťou“. (5, s. 402—403)

S takýmto poňatím slobody nesúhlasíme. Aj keď Engels nikde nehovorí o slobode ako poznanej nevyhnutnosti ako o svojom chápaní, rovnako nikde s Heglom o tejto problematike nepolemizuje.

Ak by sme na chvíľu súhlasili s tvrdením, že sloboda nie je a nemôže byť poznanou nevyhnutnosťou, potom nutne vyvstáva otázka, čím sloboda je. Možno počuť odpoveď, že je „*vzdorovaním*“ nevyhnutnosti. Ale aj po takom tvrdení vzniká otázka: Vzдорovať nevyhnutnosti, vystupovať proti nej, bez jej poznania alebo na základe jej poznania?

Myslím, že to prvé je nielen neprijateľné, ale zbytočne riskantné, prakticky nedosiahnuteľné, druhé je zasa spojené s poznaním nevyhnutnosti.

Môžeme z marxistického hľadiska uvažovať o slobode, ignorujúc poznanie nevyhnutnosti, zákonitosti prírodnej alebo spoločenskej skutočnosti? Rozhodne nie!

Nemožno prijímať ani názory, ktoré dávajú do metafyzického protikladu slobodu a nevyhnutnosť. Petrovič a Kangrga svojimi závermi vlastne revidujú Engelsov prístup k chápaniu slobody a jej vzťahu k nevyhnutnosti.

F. Engels však súčasne Heglovo chápanie prekonáva: „Sloboda nie je vo vysnívanej nezávislosti od zákonov prírody, lež v poznaní týchto zákonov, a v takto danej možnosti nechať 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 môžeme od seba oddeliť nanajvýš v predstave, ale nie v skutočnosti. Sloboda vôle neznamenať teda nič iného ako schopnosť rozhodovať so znalosťou vecí. Teda čím *slobodnejší* je úsudok človeka o určitej otázke, s tým väčšou *nevyhnutnosťou* bude určený obsah tohto úsudku; zatiaľ čo na neznalosti sa zakladajúca neistota, ktorá si volí zdanlivo ľubovoľne medzi mnohými rozličnými a navzájom protirečiacimi možnosťami rozhodovania, dokazuje práve tým svoju neslobodu a to, že je ovládaná predmetom, ktorý by práve mala ovládať. *Sloboda sa teda zakladá na takom ovládaní seba samých a vonkajšej prírody, ktoré spočíva na poznaní nevyhnutnosti prírody*: sloboda je tým nevyhnutne produktom historického vývinu.“ (1, s. 94—95)

Z uvedených Engelsových slov vyplýva, že skutočná sloboda nemôže spočívať *len v poznaní* nevyhnutnosti. Poznanie nevyhnutnosti mu slúži ako gnozeologické východisko, ako nevyhnutný *prostriedok* k dosiahnutiu slobody.

Človek však nemôže zostať *len pri poznaní* nevyhnutnosti, nemôže sa spolu s hocí aj poznanou nevyhnutnosťou zatvoriť do štyroch stien, ale je nútený *konať*. To znamená, že sloboda je niečo viac ako *len* poznaná nevyhnutnosť. Toto viac spočíva v možnosti, ale aj povinnosti „rozhodovať, ako hovorí Engels, so znalosťou vecí“.

Sloboda sa tak nevyhnutne dostáva z oblasti gnozeologickej do oblasti spoločenskej praxe, v ktorej procese ľudia vstupujú (objektívne) do vzájomných vzťahov. To znamená, že *sloboda nie je len* poznanou nevyhnutnosťou, *ale aj spoločenským vzťahom*, ktorého obsah je konkrétne-historicky určený. V triednej spoločnosti, ale aj v triedne rozdelenom svete majú vzťahy medzi ľuďmi triedny charakter. Potom sa aj na problém slobody, ako hovorí Lenin, treba pozeráť z tohto hľadiska; mať na zreteli otázku: slobodu pre koho, pre akú triedu?

Poznanie je, predpokladám, základom hodnotenia existujúceho, jeho ovládania, aby ho potom bolo možné využívať, resp. meniť v záujme pokrokových spoločenských tried, v záujme progresívneho vývinu spoločnosti.

Vystupujú tu dve stránky: gnozeologická a spoločenská. Na ne ne-

možno zabúdať pri úvahách o slobode všeobecne, ale ani pri úvahách o slobode kritiky.

Slobodu kritiky ako špecifický problém nastoľuje V. I. Lenin, ktorý ukazuje na hranice, priestor uplatňovania kritiky. Doslova hovorí: „Ak sloboda kritiky znamená slobodu obhajovať kapitalizmus, tak ju likvidujeme.“ (6, s. 375)

Podstatné je tu to, že Lenin ukazuje na triedne a sociálne dimenzie slobody kritiky. Z Leninovho chápania kritéria slobody kritiky vyplýva otázka: sloboda pre koho? pre akú triedu? To je aj v dnešnom triedne rozdelenom svete zásadná otázka. Z našich vlastných skúseností z krízového obdobia poznáme, ako vehementne nastoľovali predstavitelia pravicového oportunizmu tézu o „absolútnej slobode“. Tá však bola „absolútnou“ pre tieto sily, nie však pre ľudí pevne stojacich na pozíciách marxizmu-leninizmu a proletárskeho internacionalizmu. „Veď v minulosti neraz sa kritika a sebakritika zneužíla na osočovanie a ohováranie čestných ľudí.“ (7, s. 49)

Analýza problému slobody kritiky musí však brať do úvahy aj ďalšie aspekty, medzi inými jej funkciu v procese boja *nového so starým*.

Ak sloboda kritiky znamená obhajobu, apologetiku starého, potom takú slobodu kritiky kritizujeme. Toto vymedzenie má na zreteli aj ne-antagonistické protirečenia, ktoré objektívne vznikajú vývinom spoločnosti vo vnútri tried, strany alebo spoločenskej organizácie.

Je oprávnenou otázka, či treba, či je vôbec správne odmietieť slobodu kritiky nového?! Najmä vtedy, ak nové ešte nie je vyvinuté, ak je ešte slabé. A keď je to tak, potom odpoveď by mala byť negatívna; keďže však nové nie je vždy vyvinuté, potom nie je možné ho apriórne prijímať nekriticky. Jeho kritika by však mala pomáhať posilneniu a upevneniu skutočne nového.

Termínom „nový“ z gnozeologického hľadiska by sme mohli pomenovať všetko, čo pomáha posunúť poznávací proces a jeho výsledky dopredu vo vzťahu k existujúcemu stupňu poznania. Tu však musíme mať na zreteli aj hľadisko spoločensko-historickej praxe. Tá je kritériom tak nového, ako aj starého.

„Staré“ je potom z tých istých hľadísk to, čo už nepomáha rozvoju poznania a je v rozpore so záujmami robotníckej triedy a praxou spoločenského pokroku.

Lenže, ak sme dialektikmi, potom vieme, že nové sa nerodí bez starého, mimo neho, že prekonanie starého neznamená jeho mechanickú negáciu, ale negáciu dialektickú. Ide o jednotu kontinuity a diskontinuity medzi starým a novým.

Socializmus vznikol v dôsledku socialistickej revolúcie negáciou kapitalizmu. Kapitalizmus už predstavuje *staré*, ktoré je podrobované

kritike. Kritika, ktorá by ho obhajovala, nemôže mať miesto v našej socialistickej spoločnosti.

Lenže miera slobody kritiky vymedzená kritériom vzťahu ku kapitalizmu je z hľadiska vývinu socialistického spoločenského systému vonkajším kritériom. Okrem vonkajšieho kritéria existuje aj kritérium imanentné danej sociálnej štruktúre. A to i z toho dôvodu, že za rozhodujúce faktory pre udržanie danej sociálnej štruktúry považujeme vnútorné faktory, vnútorných činiteľov, ktoré zabezpečujú dynamickú stabilitu systému. V súlade s juhoslovanským autorom E. Kardeljom si myslím, že aj „...šírka a stabilita slobody kritiky závisí predovšetkým od stability základnej spoločenskej štruktúry“. (8, s. 91) To znamená, že sloboda kritiky je priamo úmerná stabilite danej spoločenskej štruktúry; čím je spoločenská štruktúra stabilnejšia, tým je sloboda kritiky širšia a naopak. Z toho vyplýva, že ak chceme rozširovať slobodu kritiky, musí byť činnosť subjektu zameraná na upevnenie stability daného spoločenského systému. Z hľadiska našej terajšej imanentnej situácie potrebujeme nie tirády, ale konkrétnu činnosť každého jedinca zameranú na ďalší rozvoj, upevnenie budovania rozvinutého socializmu v našej vlasti.

V týchto dimenziách je aj miesto pre slobodné uplatnenie kritiky. *Sloboda kritiky spočíva v možnosti „voľného“ konania, činu subjektu v rámci triedne sociálnej determinovanosti takého konania, ktoré pripieva k upevneniu našej socialistickej skutočnosti.*

Venujme trocha pozornosti tomuto tvrdeniu. Ak hovorím, že *sloboda kritiky spočíva v možnosti konania, činu*, tak tomu niečo (aspoň za normálnych podmienok a okolností) *predchádzalo*. Predchádzala tomu voľba medzi rôznymi možnosťami (spôsobmi realizácie), ktoré môžu byť uskutočnené len za istých konkrétnych podmienok.

Voľbu medzi možnosťami uskutočňuje človek. Jeho rozhodovanie je gnozeologickým výsledkom, výsledkom poznávania, ktorého podstatnou zložkou je kontemplácia. V dobe takéhoto premýšľania, uvažovania sa objavujú rôzne alternatívy, z ktorých si potom poznávajúci človek volí tú alebo onú pre svoje slobodné konanie, pre slobodu činu. V oblasti myslenia, uvažovania sa v rámci gnozeologickej determinácie prejavuje „úplná“ sloboda hodnotenia. Pri takto sústredenom uvažovaní, premýšľaní zameranom na výber a riešenie nejakého problému môže pre človeka vzniknúť viac možností, po ktorých skôr či neskôr nasleduje čas výberu a premena, realizácia istej potenciálnej možnosti. Tu však nastáva to, čomu hovoríme *rozhodovanie* sa pre riešenie problému, záveru, zistenia. Výber, voľba medzi možnosťami nie je ľubovoľná, voluntaristická, ale determinovaná poznanou nevyhnutnosťou, výsledkom poznania. Akademik Ladislav Szántó správne poznamenáva, že „...výber a nevyhnutnosť nie sú metafyzickými protikladmi, ale tvoria dialektickú, protirečivú jednotu. Podobne aj subjekt a životné prostredie, v ktorom vznikajú alternatívy (ak vznikajú), nie sú metafyzické proti-

klady, lebo subjekt sa aktívne zúčastňuje na vytváraní objektu, životného prostredia, a teda aj na tvorení alternatívy, kým životné prostredie a proces jeho vytvárania pôsobí na subjekt a formuje, pozmeňuje ho. Subjekt a objekt tvoria dialektickú jednotu, preto ani výber nie je iba autonómnym, subjektívnym aktom, stojacim v metafyzickom protiklade k objektívnym alternatívam, ale je podriadený ukázaníu nejakej spoločensko-historicky určenej potreby individua, objektívnej nevyhnutnosti, v ktorej sa prejavuje nejaký uvedomelý cieľ človeka, čiže aj z hľadiska výberu je proces subjekt—objekt a sloboda—nevyhnutnosť materialistickodialektický.“ (9, s. 14)

A práve tým, že sa človek na základe dialektickomaterialistického poznania rozhodol pre realizáciu práve tejto a nie inej možnosti, „zostupuje“ a opúšťa oblasť plurality, ale tým sa mu vlastne zužuje aj šírka slobody kritiky, slobody hodnotenia. Ale na čo sa mení pluralizmus možností? *Mení sa v podstate na monizmus konania, činu. Teda pre človeka existuje pluralizmus kontemplácie, uvažovania, myslenia, ale monizmus konania, činu; človek žije v pluralizme možností, ale v monizme tej „zvolenej“ alternatívy, ktorú sa rozhodol realizovať.*

Protirečenie, ktoré môže vzniknúť medzi možnosťou „voľného“ výberu a monizmom činu, vyplýva z toho, že človek pri voľbe výberu alternatívy má často pred sebou viac možností pre uspokojenie svojich potrieb. Po tejto voľbe mu pre realizáciu zostáva len jedna zvolená alternatíva.

Okrem toho realizácia určitej možnosti je podmienená tak podmienkami, nutnými prostriedkami, ako aj, a to nie v poslednej miere — schopnosťami človeka.

V súvislosti s týmito úvahami nemožno zabudnúť ešte na jednu okolnosť. Ide o to, že možnosti vychádzajú síce z minulosti, ale realizujú sa v budúcnosti. Možnosť však v prítomnosti existuje často skryte, pod povrchom, ako tendencia, pričom jej realizácia môže nastať až vtedy, keď sa odstráni skrytosť a „zdvihne“ povrch. A toto už nastáva neskôr, po určitom čase, hoci len zlomku času, ale to už nie je tá prítomnosť, v ktorej človek uvažoval, ale to, čo za ňou nasledovalo, t. j. budúcnosť. V tomto prípade nemusí vždy ísť o budúcnosť desaťročí alebo stáročí, ale o budúcnosť, povedal by som, akčnú, bežnú. Ale aj tak, ak sa človek rozhodne pre realizáciu niektorej z možností, musí robiť skok z ríše futurálnej do prítomnosti (musí sprítomniť budúcnosť), aby mohol „zvolenú“ možnosť realizovať.

Je to síce na prvý pohľad neobvyklé, pretože čas „plynie“ od minulosti k budúcnosti a tu naraz hovoríme o premene budúcnosti na prítomnosť. No len na prvý pohľad, lebo čas „naplnený“ činnosťou „dobehne“, nájde človekom zvolenú alternatívu, aby sa tak mohla realizovať. Človek totiž vždy koná len v prítomnosti.

Ale aj po takomto zložitom „pochode“ sa môže človek pri realizá-

cii zvolenej alternatívy stretnúť s rizikom, ktoré nie je možné vždy predvídať.

Oprávnenou je ďalšia otázka: existujú hranice slobody kritiky, ak ju chápeme ako ľudskú záležitosť?

Kritiku chápem ako *hodnotenie* všetkého, čo je spojené s človekom, jeho činnosťou, výsledkami jeho práce. Je ideálnou, vedomou zbraňou. Hoci kritika vystupuje ako vedomý ideálny prostriedok, je to prostriedok týkajúci sa predovšetkým hodnôt vytvorených človekom, spoločnosťou. V tomto zmysle máme potom do činenia s *hodnotením hodnôt* vytvorených samotným človekom, ktoré môžu mať nielen kladný, pozitívny, ale aj záporný, negatívny význam, nielen pozitívnu, kladnú, ale tiež zápornú, negatívnu hodnotu pre samého človeka. Ide teda v istom slova zmysle o axiologickú záležitosť. Človek tvorí preto, aby pomocou vytvorených hodnôt uspokojil svoje bezprostredné alebo sprostredkované potreby. Otázne je, či hodnoty vytvorené jedným človekom sú rovnako užitočné pre iného, či tieto hodnoty uspokojujú aj potreby iného, či škodia alebo pomáhajú inému.

V deklarácii ľudských práv z roku 1791 možno čítať: „Sloboda spočíva v možnosti robiť všetko, čo neškodí inému.“ Tieto slová uvádzajú Marx a Engels v knihe *Svätá rodina* a dodávajú: „Sloboda je teda právo robiť všetko, čo neškodí inému. Hranicu, v ktorej sa každý môže pohybovať *bez poškodenia* iného, určuje zákon, tak ako medzník určuje hranicu dvoch pozemkov.“ (10, s. 39)

Tak teda právo jedného človeka robiť všetko, čo *neškodí inému*, sa rovná *slobode*, ktorej hranice určuje zákon. Alebo obrátene, ako zákaz robiť to, čo škodí inému. To môžeme tiež nazvať *povinnosťou* jedného človeka robiť, uskutočňovať len to, čo nebude škodiť inému. To tiež vyžaduje od človeka veľkú dávku sebadisciplíny, sebaovládania. Otázkou teraz je, ako chápať tieto hranice, medze, ktoré určuje zákon: či ako statické, mechanické, raz navždy dané alebo dynamické, dialektické a premenlivé. Ak sú hranice statické a raz navždy dané, eo ipso i sloboda je presne určená, determinovaná, stotožnená s nevyhnutnosťou, a preto i činnosť človeka je zovretá. To je však proti povahe samej skutočnosti.

Hranice a potom i zákon, ktorý tieto stanovuje, chápeme ako dynamické, dialektické, lebo len to umožňuje i samotnú slobodu chápať nie ako strnulé, raz navždy dané, pretože to, čo je dané, už nemožno voľiť, ale prijímať, akceptovať alebo odmietať. Chápeme ich ako proces, v ktorom človek nachádza pre svoju činnosť stále dostatok miesta, priestoru, uplatňujúc tak i novozískané poznatky a vedomosti.

Objavené a získané poznatky samy osebe ešte nemusia byť škodlivé alebo užitočné pre iného. Nimi sa stávajú vtedy, keď sa začnú *využívať*, keď sa, takpovediac, dostávajú do pohybu, keď strácajú svoju potenciálnu povahu. Keď sa hodnotia i z hľadiska úžitku pre človeka, nutne potom vynikajú tak kvantitatívne, ako aj kvalitatívne stránky, ktoré

môžu mať rôznu úlohu. Každá kritika je užitočná a prospešná len pokiaľ, pokiaľ pomáha človeku oslobodiť sa od chýb a omylov.

Z toho, čo sme povedali v predchádzajúcej časti, je vidieť, že problematika slobody kritiky je zložitá a stále aktuálna, že jej uplatnenie a realizácia je tak gnozeologicky a sociálno-triedne determinovaná. Ale tak ako človek neustále prekonáva protirečenie medzi neobmedzenou možnosťou poznávania sveta a skutočným stupňom dosiahnutého poznania, tak prekonáva aj protirečenie medzi možnosťou voľby a možnosťou praktickej realizácie zvoleného variantu.

Úsilie človeka o permanentné prekonávanie protirečenia medzi možnosťou voľby a uskutočňovaním reálnej možnosti je jednou z objektívnych podmienok pre rozšírenie slobody kritiky.

Permanentné prekonávanie v zmysle zachovávaní alternatívnych možností, nie naopak. Človek odvtedy, keď začal poznávať a dosahovať isté výsledky, začína sa tešiť z toho, čo dosiahol, začína mať pocit určitej osobnej slobody. Ale tak ako je cieľom *dosiahnutie úplného poznania objektívnej reality*, tak zostáva ešte programom *dosiahnutie „ríše slobody“*.

Dosiahnutie tejto „ríše“ je o to zložitejšie a ťažšie, že je podmienené aj mimo gnozeologickými faktormi. Ide tu jednak o úroveň výrobných síl, charakter práce, jednak o záujmy spoločenských tried.

K tomu, aby sa dosiahla „ríša slobody“, sú nevyhnutné také podmienky, ktoré by umožňovali rozvoj ľudskej aktivity. Závisí to iste aj od povahy, zamerania a zmyslu tejto aktivity. Z toho potom vyplýva nutnosť diferencovaného prístupu k obsahovému zameraniu aktivity. Totiž nie každá aktivita aj v súčasnosti je žiadúca pre progresívny rozvoj tak spoločnosti, ako aj jednotlivca. Pre aktivitu, ktorá pomáha progresívnemu vývinu našej spoločnosti, je nevyhnutné dosiahnutie takej spoločensko-politickej *klimy*, v ktorej by človek mohol bez akýchkoľvek zábran vysloviť hodnotiacu myšlienku alebo stanovisko. Lebo len „v skutočnom spoločenstve dosahujú indivíduá vo svojom združení a prostredníctvom tohto združenia zároveň i svoju slobodu“. (2, s. 164)

Skutočné spoločenstvo, komunizmus, ktoré mali na mysli Marx a Engels, nemôže existovať bez toho, aby medzi ľuďmi vládlo vzájomné rešpektovanie a humanistický vzťah človeka k človeku. *Proste ide o také medziľudské vzťahy, v ktorých nemá miesto vzájomné podozrievanie, ale dôvera a úcta.* [Ak nejde o nepriateľov komunizmu.]

Ak len v skutočnom spoločenstve môže človek dosiahnuť svoju slobodu, potom jediným východiskom zostáva takéto spoločenstvo vybudovať. Takéto spoločenstvo Marx nazýval „ríšou slobody“, ktorá podľa jeho slov začína „...až tam, kde sa prestáva pracovať pod tlakom núdze a vonkajšej účelnosti“. (11, s. 373)

Hoci zmyslom tohto Marxovho výroku je oslobodenie človeka na základe rozvoja výrobných síl a týka sa predovšetkým vzťahov človeka k prírode, vymanenia sa spod nadvlády živelných síl prírody a aktuálne

súvisí s procesom rozvoja vedecko-technickej revolúcie a jej dôsledkami pre človeka, predsa má vzťah aj k úvahám o slobode kritiky, o slobode hodnotenia toho, čo človek na svojej ceste k vybudovaniu beztriednej, skutočne humánnej spoločnosti dosahuje. A v tomto zmysle uvedené myšlienky, i keď boli vyslovené viac ako pred sto rokmi, nič nestratili na svojej aktuálnosti a zostávajú ešte programom i pre ďalšie generácie. V tom je tiež miesto pre úsilie človeka o oslobodenie svojho konania, o slobodu hodnotenia svojho vlastného činu, ale tiež činov, ktoré uskutočňujú iní.

LITERATÚRA

1. ENGELS, F.: Anti-Dühring. Bratislava 1954.
2. MARX, K. — ENGELS, F.: Malé ekonomické spisy. Bratislava 1966.
3. KANGRGA, M.: Etika a sloboda. Bratislava 1967.
4. PETROVIČ, G.: Filozofia a marxizmus. Praha 1968.
5. HLÁVEK, A.: O jednej verzii chápania slobody. Filozofia 1969, č. 4.
6. LENIN, V. I.: Spisy 31. Bratislava 1954.
7. XV. zjazd KSČ, dokumenty a materiály. Bratislava 1976.
8. KARDELJ, E.: Úvahy o našej spoločenskej kritike. Bratislava 1966.
9. SZÁNTÓ, L.: Za marxisticko-leninskú a nie marxologickú cestu k socializmu. Nové slovo 17. 9. 1970, č. 37.
10. MARX, K. — ENGELS, F.: Svätá rodina. Bratislava 1963.
11. MARX, K.: Kapitál III./2. Bratislava 1958.

К ПРОБЛЕМАТИКЕ СВОБОДЫ И СВОБОДЫ КРИТИКИ

Андрей Локай

В первом разделе автор анализирует философскую категорию свободы и ее отношение к необходимости. Он придерживается того взгляда, что между свободой и познанием необходимости существует диалектическая взаимосвязь, их нельзя отождествлять, но нельзя и отрывать друг от друга. Для показательства этого автор ссылается прежде всего на взгляды Энгельса, высказанные им в „Анти-Дюринге“.

Во втором разделе автор рассматривает проблему свободы критики, опираясь на идеи Маркса и Ленина о данной проблематике. Он отмечает, что свобода критики детерминирована гносеологически и социально-классово, причем свобода критики заключается в возможности „свободного“ действия в рамках указанной детерминации. Принимая определенное решение, человек имеет возможность выбора между различными возможностями. Выбрав же ту или иную альтернативу, он должен действовать в соответствии с избранной альтернативой. Здесь имеет место определенный плюрализм возможностей, но „монизм“ поведения, действия.

Andrej Loka j

Im ersten Teil befasst sich der Verfasser mit der philosophischen Kategorie der Freiheit und ihrem Verhältnis zur Notwendigkeit. Er vertritt die Anschauung, dass zwischen Freiheit und Erkenntnis der Notwendigkeit ein dialektischer Zusammenhang besteht. Sie können nicht identifiziert, aber auch nicht voneinander als Antipole getrennt werden. Dazu verwendet er besonders Engels Standpunkte aus seiner Arbeit — Anti-Dühring.

Im zweiten Teil befasst er sich mit dem Problem der Freiheit der Kritik. Dabei stützt er sich auf Marx's und Lenins Gedanken zur gegebenen Problematik. Er weist darauf, dass Freiheit der Kritik gnoseologisch und sozial-klassenmässig determiniert ist, wobei Freiheit der Kritik in der Möglichkeit eines „freien“ Handelns im Rahmen der angeführten Determination besteht. Bei bestimmten Entscheidungen hat, der Mensch die Möglichkeit der Wahl zwischen verschiedenen Eventualitäten. Hat er sich jedoch für diese oder jene Alternative entschieden, so verbleibt ihm für seine Tätigkeit die gewählte Alternative. Es handelt sich dabei um einen bestimmten Pluralismus der Möglichkeiten, jedoch um einen „Monismus“ des Handelns, der Tat.