

MATERIALISTICKÝ MONIZMUS A INTERPRETÁCIA SPOLOČENSKO-HISTORICKEJ SKUTOČNOSTI AKO PRÍRODNO-HISTORICKÉHO PROCESU

LADISLAV HOLATA, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

HOLATA, L.: Materialist Monism and the Interpretation of Socio-Historical Reality as a Natural-Historical Process. *Filozofia* 37, 1982, №. 5, p. 613—629

Setting out from the antagonisms of material processes as a precondition of self-motion of material being which, in its development, forms qualitatively differentiated spheres of objectivity, Marxist philosophy does not interpret material unity of the world as a problem of the classificatory net of facts, but as a problem of genetical transformation of dialectical totalities. Understanding of the rise of new qualities becomes, therefore, its most serious methodological question and the complex interpretation of the highest, from the point of view of development, the social sphere of beings its most important theoretical question. The author makes use of Marx's economic analyses in his work „Grundrisse“ (the dialectics of the prerequisite and the result of activity) and he interprets the relation of natural and social sphere of objectivity from the viewpoint of genetic connection and structural discontinuity of the two levels of development. The rise of social being does not mean absolute negation of natural being, but it is its dialectical negation, the qualitatively graduated restructuration of outward natural prerequisites into the inner „results of its being“.

Marxisticko-leninská filozofia je dôsledne monistická filozofia, keďže prekonáva tak idealistickú mystifikáciu materiálneho bytia, ako aj nazeravosť predmarxistického materializmu. Marxisticko-leninská filozofia je dôsledne materialistická. Je tomu tak preto, že materialisticky interpretuje nielen prírodu, ale aj spoločnosť a vytvára tak univerzálnu koncepciu materializmu. Jedna zo základných vymožeností marxisticko-leninskej filozofie spočíva v tom, že spoločensko-historická skutočnosť bola pochopená ako prírodno-historický proces. Tým sa prekonáva nielen jednostranný naturalizmus, ale aj jednostranný sociologizmus. Všetky nemarxistické koncepcie človeka a spoločnosti sa pohybujú v neriešiteľných antinómiách animálneho a humánneho, prírodného a spoločenského. Kým naturalizmus neuznáva kvalitatívny rozdiel medzi človekom a zvieratom, spoločnosťou a prírodou (v užšom slova zmysle) a metodologicky teda redukuje spoločenské na prírodné, sociologizmus naopak tento kvalitatívny rozdiel absolutizuje a vykopáva medzi človekom a zvieratom, spoločnosťou a prírodou neprekročiteľnú priekopu. Sociologizmus vyzdvihuje najnápadnejšie, empiricky najprístupnejšie a najevidentnejšie rozdiely medzi človekom a zvieratom (napr. myslenie, reč, sebavedomie, vôľu), absolutizuje ich, interpretuje človeka ako „dušu“, „sebauvedomenie“, „intenciu“, „starosť“ a v tejto podobe ho stavia proti prírode ako s ňou nesúriteľnú, nezlučiteľnú veličinu, alebo ho projektuje mimo prírody a nad ňu; predstavuje vlastne spiritualistické, idealistické chá-

panie človeka a je taktiež redukcionizmom iba s opačným znamienkom. Pre naturalizmus je charakteristické pasívne chápanie človeka ako vývojového produktu prírody, ako „zrkadla“ a „reproduktora“ jeho existenčných podmienok. Idealizmus síce môže rozvíjať chápanie človeka ako aktívneho činiteľa (napr. nemecká klasická filozofia), ale len v rovine abstraktného duchovného, ideálneho, poznávacej aktivity. [1, I., s. 207]

Marxistické chápanie človeka a spoločnosti vychádza z toho, že príroda (v širokom slova zmysle) na určitom stupni vývoja sa rozdeľuje a vytvára tak *jednotu* prírody (v užšom slova zmysle) a spoločnosti. [3, I., s. 64] Tým sa odlišuje od sociologizmu, prekonáva jeho jednostrannosť. Spoločnosť je časťou prírody (v širšom význame), človek je vývojovou fázou, stupňom vo vývoji prírody. Človek žije z prírody; príroda, zem je jeho „neorganickým telom“ a on sám „prirodzeným individuum“, „prirodzeným súcnom“. Človek je „nielen organické telo, ale táto neorganická príroda ako subjekt“. [3, II, s. 100—101]

Na rozdiel od naturalizmu marxizmus zdôrazňuje *špecifickosť* spoločnosti voči prírode. Spoločnosť je kvalitatívne novou a štrukturálne odlišnou, svojbytnou časťou prírody. Človek je „činný subjekt“, „činné súcno“, ktoré „má svoju živú skutočnosť v určitom spôsobe výroby“, v spôsobe, ktorý sa javí jednak ako vzájomný vzťah medzi ľuďmi, jednak „ako ich určitý činný vzťah k neorganickej prírode, určitý spôsob práce (ktorý je vždy prácou rodiny, často prácou obce)“. [3, II, s. 108] Vari netreba zdôrazňovať, že marxizmus nie je nejakou „strednou cestou“ medzi naturalizmom a sociologizmom, tým menej ich jednoduchým súčtom. Historický materializmus ruší obidve extrémne riešenia, zachováva pozitívne momenty obidvoch a prekonáva ich tým, že vytvára všeobecnejšiu, komplexnejšiu a univerzálnejšiu koncepciu prírody a spoločnosti.

Táto zásadná, no všeobecná formulácia vzťahu prírodného a sociálneho nevyvoláva námietky a je medzi marxistami všeobecne prijímaná. Tento všeobecný súhlas sa však stráca, len čo sa začnú analyzovať konkrétnejšie otázky, eventuálne len čo sa začnú tieto všeobecné formulácie vysvetľovať a začleňovať do kategoriálnej sústavy marxistickej filozofie. Vtedy sa začnú s obdivuhodnou pravidelnosťou a vytrvalosťou objavovať rezíduá sociologizmu či naturalizmu. Len čo sa opýtame napr. na povahu onoho rozdvojenia, okamžite vyvstáva problém, ako toto rozdvojenie chápať (v zmysle vývojovej transformácie) a v akej interpretácii je teda toto rozdvojenie koherentné či nekoherentné s princípom materialistického monizmu. Proti pasívnej substrátovej koncepcii mechanicko-materialistického monizmu (príroda ako taká je základňou myslenia) vytvárajú klasici marxizmu-leninizmu koncepciu, v ktorej riešenie základnej otázky filozofie je späté s „činným princípom“ a interpretácia materialistického minizmu v sebe obsahuje pochopenie prakticko-predmetnej sociálno-historickej činnosti ľudí. Engels o tom v *Dialektike prírody* hovorí: „Prírodné vedy, práve tak ako filozofia až doteraz zanedbávali

vplyv činnosti človeka na jeho myslenie, poznajú iba prírodu na jednej strane a myslenie na druhej. No práve premena prírody človekom, nie príroda sama ako taká, je najpodstatnejšou a najbližšou základňou ľudského myslenia.“ [4, s. 17] Aj Lenin chápe problém monizmu podobne ako Marx a Engels v súvislostiach s prakticko-predmetnou a politickou a revolučnou činnosťou ľudí a túto problematiku v nových historických podmienkach rozvíja a precizuje (napr. prvý raz explicitne formuluje problém dvoch foriem objektivity, obohacuje monizmus hlbokou ideou zaujatia triedneho stanoviska robotníckej triedy ako nevyhnutného predpokladu skutočne dôsledného, objektívneho prístupu k realite tak v poznaní, ako aj v praxi atď.). [14, s. 3—15]

Bez primeranej materialistickej teórie sociálneho bytia, spoločenskej sféry reality je materialistický monizmus otvorenou otázkou už preto, že sám problém jednoty sveta je ako problém formulovaný až v sociálnej rovine. Teória sveta, v ktorej sama otázka jednoty sveta stojí mimo rámec tejto teórie, v ktorej nie je zdôvodnený status tejto otázky v celku reality a v ktorej teda sám problém monizmu netvorí konštitutívny moment tejto teórie, si nemôže robiť nárok na monistickú, tým menej na materialistický monistickú teóriu. Kručiálnou otázkou materialistického monizmu sa tak ukazuje materialistická interpretácia sféry sociálneho bytia, a to nielen preto, že predpokladá materialistickú interpretáciu anorganickej a organickej prírody, ale hlavne preto, že až na tejto úrovni je zvládnutá totalita spoločenského pohybu, čo umožňuje nielen materialisticky osvetliť idealizmus ako ideologickú reflexiu postavenia a triednych záujmov určitých reálne existujúcich historických subjektov, ale čo súčasne rozrušuje a deštruuje poslednú a najdôležitejšiu baštu akéhokoľvek idealizmu. Čisto prírodovedeckými prostriedkami je totiž idealistický monizmus do dôsledkov metodologicky nevyvrátiteľný.¹

Tým viac zaráža, že až do nedávnej doby bol problém monizmu aj v marxistických prácach interpretovaný prevažne naturalisticky. Dodnes prevažuje predstava, že materialistický monizmus je interpretovateľný výlučne na základe zovšeobecňovania prírodovedeckých poznatkov, najmä poznatkov fyzikálnych. Jednota sveta sa tu chápe ako nájdenie spoločných štruktúrnych elementov, ktoré majú byť obsiahnuté v každej podobe predmetnosti a ktoré ako kvalitatívne identické majú byť akýmsi spoločným menovateľom iba kvantitatívne diferencovaného bytia. Nech už sú tieto štruktúrne „elementy“ interpretované akokoľvek, je zrejmé, že táto koncepcia jednoty sveta je redukcionistická a že vedie nielen k nevyriešiteľným paradoxom (ktorých prototypy poznáme už napr,

¹ Otázkou materialistického monizmu z hľadiska dialektiky materiálneho a ideálneho, živelného a uvedomelého, objektového a subjektového momentu dejín sme naznačili na inom mieste. (porovnaj 7, s. 18—40). Dialektiku prírodného a spoločenského treba začleniť do týchto súvislostí.

v mechanickom materializme²), ale aj k vyradeniu spoločensko-historickej skutočnosti, praktickej a poznávacej činnosti ľudí z okruhu bytia.

Až v poslednej dobe v súvislosti s tým, ako činnosť človeka nadobúda planetárne rozmery, ohrozujúc na jednej strane rovnováhu prírodného prostredia ako prirodzeného východiska a predpokladu života ľudí (ekologická kríza) a na druhej strane hroziac možnosťou sebazničenia ľudstva (atómová či neutrónová smrť), sa problém monizmu začína opäť interpretovať *prírodno-sociálne*. Tento trend je v socialistických krajinách posilňovaný nevyhnutnosťou kultivovať ľudské sily, rozvíjať osobnostné črty ľudí, prehĺbovať ich poznávacie a organizátorské schopnosti ako predpoklad ďalšieho budovania socializmu a komunizmu.

Tak napr. B. M. Kedrov v referáte *O súčasnej klasifikácii vied* (základné tendencie v jej evolúcii) konštatuje, že „formula o jednote sveta v sebe zahrnuje nielen objekt (materiálne), ale i jeho odraz subjektom (ideálne)“ a zdôrazňuje, že parafráza materialistického monizmu, ktorá z neho „vyučuje celú oblasť ideálneho, je chybná a vyznačuje sa duchom vulgárneho materializmu“. (8, I, s. 173) Ešte výraznejšie a obsažnejšie o tom hovorí V. S. Gott v referáte *Materiálna jednota sveta a jednota vedeckého poznania*. Podľa neho nemožno predstavu o materiálnej jednote sveta „redukovať iba na zovšeobecnenie vedeckých údajov o prírode, na jednotu jej substrátových komponentov...“. Ako zdôrazňuje, skutočný marxistický monizmus „je celostnou, monistickou predstavou o jednote prírody, spoločenského bytia, praktickej a teoretickej činnosti ľudí, o elementoch ich štruktúry, ich súvislostiach, vzájomnom pôsobení, vzťahoch a všeobecných zákonoch pohybu a vývoja objektívnej skutočnosti“. (8, III, s. 131)

Podstata tohto obratu spočíva v tom, že sa materiálna jednota sveta neinterpretuje ako problém nejakej faktickej klasifikačnej súvislosti, nie ako hľadanie nejakého spoločného menovateľa, na ktorého by bolo možné redukovať kvalitatívne diferencované podoby materiálneho bytia, ale že sa problém monizmu formuluje ako problém dynamickej vývojovej totality. Vychádza sa z vnútornej kvalitatívnej diferencovanosti hmoty, z rozdielov a vnútorných rozporov materiálnych procesov ako predpokladu samopohybu materiálneho bytia, ktoré vo svojom vývoji utvára kvalitatívne diferencované hmotné útvary a sféry predmetnosti. Princíp monizmu je tak vnútorne spätý s princípom samopohybu, pohybu a vývoja, s učením o formách pohybu hmoty. Materiálna jednota sveta tu už nemôže byť interpretovaná ani ako vopred a raz navždy daná, vonkajškovo postulovaná jednota pôvodnej oživej látky (ako je tomu napr. v hylozoizme), ale ani ako vonkajšia jednota vnútorne mŕtvych substrátových štruktúrnych elementov (ako je tomu napr. v mechanickom materializme alebo s istými modifikáciami v rozmanitých podobách

² Napr. nestále a pohyblivé sa vysvetľuje nemenným a stálym, štruktúrované a diferencované elementárnym a kvalitatívne identickým, celok časťou atď.

„fyzikalizmu“ a štrukturalizmu). Namiesto klasifikačných súvislostí akcentuje marxistická filozofia súvislosti vývojové, namiesto metodologického redukcionizmu kladie nevyhnutnú požiadavku metodologicky uchopiť vznik kvalitatívne nového.

*

Vzhľadom na účel našej štúdie, nie je možné analyzovať túto problematiku komplexne v spätosti s učením o formách pohybu hmoty. Súčasne však problém kvalitatívne nového súvisí s pochopením špecifiky spoločensko-historickej skutočnosti, a preto ho nie je možné ani úplne obísť. Výjdeme tu teda z toho, že spoločnosť predstavuje vývojovo vyššiu, kvalitatívne novú sféru materiálneho bytia oproti sfére prírodnej (anorganickej a organickej) a pokúsime sa aspoň stručne formulovať isté metodologické stanoviská, ktoré by nám umožnili vyhnúť sa tak nástrahám naturalizmu, ako aj osídľam jednostranného sociologizmu, to znamená zotrvať na stanovisku materialistického monizmu.

Na jednej strane je nevyhnutné trvať na *genetickej kontinuite* vyššej sféry s nižšou. Nová kvalita nevzniká z ničoho, ale je vývojovou transformáciou, modifikáciou starej kvality. Na druhej strane treba s rovnakou oprávnenosťou trvať na *štruktúrálnej diskontinuite* medzi nižšou a vyššou sférou. (9, s. 386) Vyššia sféra obsahuje v sebe v „zrušenej“ a prekonanej podobe nižšiu a súčasne sa na ňu neredukuje. Vývojovo vyššia sféra reštrukturuje elementy nižšej sféry a tie sa tak stávajú momentom vyššej štruktúry, ktorá je zložená z elementov vyššieho, kvalitatívne odlišného poriadku. Tieto nové elementy sú zjednocované a dynamizované novým typom vnútorných rozporov, ktoré zabezpečujú hybnosť novej sféry. Vyššia sféra sa teda zakladá nielen na komplexnejších elementoch, na elementoch vyššieho poriadku (napr. komplexnejšie elementy organickej sféry — bunky, tkáňe, orgány, organizmy — v sebe obsahujú jednoduchšie elementy anorganickej sféry — napr. molekulové, atómové a subatómové prvky), ale aj na nových, kvalitatívne odlišných vzťahoch medzi týmito elementami, na vzťahoch, ktoré sú podriadené kvalitatívne inému rozporu ako princípu samopohybu tejto novej vyššej sféry. Prechod nižšej sféry do vyššej je možné metodologicky uchopiť ako vývojovú transformáciu dialektických totalít. (10, s. 101 a n.)

Ak teda materialistický monizmus nemožno redukovať na nejaké klasifikačné abstraktum, na spoločnú jednoduchosť a vyprázdnenosť, ale treba ho interpretovať v zmysle vrstvenia, konkretizácie a vývojových transformácií dialektických totalít, potom je zjavné, že jednou z najvážnejších metodologických otázok je problém vzniku nových kvalít a že najdôležitejšou teoretickou otázkou je komplexná interpretácia vývojovo najvyššej sféry bytia.

Problém genetickej kontinuity dvoch vývojových úrovní, súvisu dvoch vývojových totalít patrí k najobťažnejším problémom filozofie a meto-

dolácie vôbec, nakoľko je spätý so „špecifickou určenosťou“ vyššej vývojovej úrovne, so štrukturálnou diskontinuitou novej kvality. Týmto otázkam bola v marxistickej filozofii venovaná doteraz pomerne malá pozornosť. Zdá sa, že sme ešte vôbec nevyužili heuristické a metodologické vymoženosti Marxových ekonomických analýz, najmä jeho analýzu genézy kapitalistickej spoločensko-ekonomickej formácie. Bez nároku na úplnosť, ako aj s vedomím diskusného charakteru toho, čo bude povedané, by som chcel upozorniť na niektoré podnety Marxových analýz pôvodnej akumulácie kapitálu pre riešenie týchto zložitých otázok.

Stručne povedané, Marx analyzuje vznik kapitalizmu, proces, v ktorom sa z „nekapitalistu“ stáva kapitalista, ako dialektiku minulého a súčasného, vonkajšieho a vnútorného ako predpoklad a výsledok.

Marx striktné rozlišuje jednak „podmienky vzniku“ kapitalizmu, „historické predstupne vzniku kapitálu“, jednak podmienky už konštituovaného kapitálu, podmienky „jeho súčasného uskutočňovania“. Odlišuje teda „historické predpoklady“ kapitálu od jeho „súčasných dejín“. Súčasný je pritom Marxom interpretovaný ako „zrušený“ minulé, to znamená, že súčasné nie je absolútnou negáciou minulého. Veď aj v kapitalizme môžu jednotlivé kapitály vznikať hromadením (moment kontituity), ale toto hromadenie sa môže premeniť na kapitál až vykořisťovaním práce (moment diskontinuity). „Podmienky a predpoklady *nastávania, vznikania* kapitálu práve predpokladajú, že kapitál ešte nie je, ale že len *vzniká*; *miznú* teda s kapitálom skutočným, s kapitálom, ktorý sám, vychádzajúc zo svojej skutočnosti, kladie podmienky svojho uskutočňovania... Historické predpoklady ako minulé patria k dejinám jeho vytvorenia, nie však do jeho súčasných dejín.“ (3, II, s. 73)

Marx upozorňuje na to, že kapitál vychádza z predpokladov, ktoré sú kapitalizmu vonkajšie, sú nekapitalistické a predkapitalistické. Len čo sa však kapitálový vzťah konštituuje a kapitál je predpokladaný ako jestvujúci, vychádza kapitál sám zo seba, z vlastnej imanentnej vnútornej podstaty. Vonkajšie „predpoklady, ktoré boli ešte mimo pohybu *skutočného* kapitálu“ miznú, len čo kapitál „sám v súlade so svojou imanentnou podstatou vytvoril podmienky, z ktorých vychádza vo výrobe“. (3, II, s. 73)

Marx ukazuje, ako sa vonkajšie minulé predpoklady vzniku kapitálu v súčasnosti stávajú vnútorným výsledkom jeho vlastnej činnosti. Ak je predpokladom kapitálu (premeny peňazí na kapitál) akumulácia peňazí, tak pôvodná akumulácia musí byť ešte nekapitalistická (napr. úspora na predmetoch, ktoré vytvorilo individuum vlastnou prácou ako nekapitalista alebo trebárs hromadenie, ktoré vzniká v obehu, napr. úžerník). Akonáhle však predpokladáme kapitál ako taký, musí si vytvárať sám svoje vlastné predpoklady ako výsledky vlastnej činnosti, „totiž vlastníenie reálnych podmienok pre vytvorenie nových hodnôt *bez výmeny* svojím vlastným výrobným procesom. Tieto predpoklady, ktoré sa pôvodne javili ako podmienky jeho vzniku, a preto nemohli vy-

vierať z jeho činnosti *ako kapitálu* — javia sa teraz ako výsledky jeho vlastného uskutočňovania, skutočnosti ako ním *kladenej, nie ako podmienky jeho vzniku*, ale ako výsledky jeho súcna.“ (3, II, s. 74)

Tieto analýzy vzniku kapitálu sú nesmierne závažné a je ich možno pochopiť ako istý model riešenia problému vzniku vývojovo nového všeobecne. Sám Marx upozorňuje na to, že táto dialektika má širšiu, všeobecnejšiu platnosť, nedotýka sa len organickej alebo sociálnej sféry bytia, ale napr. aj geologického vývoja Zeme a jej terajšieho stavu. Tak ako konštituovaný kapitálový vzťah má jednotlivé „historické predstupne už za sebou“, takisto aj „procesy, v dôsledku ktorých sa Zem z tekutého mora, z ohňa a pary premenila na svoju dnešnú formu, sú mimo jej života ako už hotovej Zeme“. (3, II, s. 74) Súčasne tu Marx domýšľa túto problematiku ako časovo neuzavretú a formuluje všeobecný princíp historizmu (prítomnosť nielen ako zrušené historické predstupne, ale aj ako „nastávajúci pohyb“, ako „predzvesť budúcnosti“). „Ak sa na jednej strane predburžoázne fázy javia ako *iba historické*, t. j. zrušené predpoklady, potom sa súčasné, t. j. kapitalistické podmienky výroby javia ako podmienky, ktoré *rušia samy seba* a tým teda kladú historické predpoklady pre nové spoločenské zriadenie.“ (3, II, s. 75)

Marx upozorňuje na neschopnosť buržoáznej politickej ekonómie pochopiť kapitál ako dejinnú formu výroby. Buržoázna politická ekonómia interpretuje na jednej strane kapitál ako večnú a prírodnú formu výroby napr. tým, že „podmienky jeho vzniku vydáva za podmienky jeho súčasného uskutočňovania“, že vôbec interpretuje pracovný proces abstraktne v jeho rýdzej látkovosti a teda v podobe, ktorá je rovnako vlastná všetkým historickým formám výroby. Na druhej strane je kapitál často a dokonca u tých istých predstaviteľov buržoáznej politickej ekonómie interpretovaný nie ako látka, ale ako hodnota tejto látky, teda ako čosi netelesné, napr. ako „obchodná idea“ a pod. Na jednej strane teda majú na mysli iba „látkovú substanciu“ kapitálu (surovinu, nástroj, predmet a pod.), na druhej strane sa zasa nazdávajú, že „kapitál je z jedného hľadiska *hodnotou*, teda niečím imateriálnym, niečím, čo je ľahostajné voči svojmu látkovému trvaníu“. (3, I, s. 272) To, že buržoázna politická ekonómia pri interpretácii kapitálu takto kolíše medzi jednostranným naturalizmom a jednostranným sociologizmom, nie je len výrazom jej apologetickej funkcie, ale aj dôsledkom toho, že nie je schopná zvládnuť dialektiku vzniku historicky nového.

Z doterajších úvah vyplýva celý rad závažných záverov, ktoré tu nemožno v úplnosti explikovať. Z hľadiska, ktoré tu sledujeme, je možné vo všeobecnosti povedať, že:

a) teória vyššej sféry musí byť budovaná ako relatívne autonómna teória. vychádzajúca z vlastnej sféry;

b) teória vyššej sféry musí v sebe obsahovať ako východisko a predpoklad teóriu nižšej sféry;

c) teória nižšej sféry však nevyčerpáva teóriu vyššej sféry a nemôže byť princípom jej adekvátneho a vyčerpávajúceho vysvetlenia;

d) až vybudovaním teórie vyššej sféry je relatívne ukončené vybudovanie teórie sféry nižšej. Vyššia sféra je pochopená ako jedna z vývojových možností nižšej sféry a tým je získaný pevný metodologický terén pre teoretické uchopenie nielen vyššej, ale aj nižšej sféry, ako aj pre ich prechod a vzájomné pôsobenie.

*

Ak sú závery, ktoré sme formulovali, opodstatnené, možno ich metodologicky zužitkovať aj na riešenie vzťahu prírodného a sociálneho, na teoretické uchopenie spoločensko-historickej skutočnosti, na dôslednú marxistickú interpretáciu materialistického monizmu. Túto úlohu však nemôže splniť jedna štúdia, a preto sa obmedzíme len na niekoľko poznámok, naznačujúcich možnosti jej dôsledného rozpracovania.

Aj na vzťah animálneho a humánneho, prírodného a sociálneho treba pozeráť z hľadiska genetickej súvislosti a štrukturálnej diskontinuity. Aj tu treba oddeliť podmienky ako predpoklady vzniku ľudského a spoločenského od podmienok ako výsledku už konštituovaného súcna človeka a spoločnosti. Aj tu treba formulovať špecifickosť tejto novej úrovne materiálneho bytia, uchopiť to, čím je z nej samej, a až potom uvažovať o genetickej kontinuite. Metodologické nerešpektovanie tejto štrukturálnej diskontinuity vedie k bakchanáliám naturalizmu. Vychádza sa z toho, že princípom výkladu človeka a spoločnosti, ľudského konania je vzťah organizmu a prostredia, že ľudské je principiálne biologické, zjemnené a modifikované spoločenským pôsobením. Ľudské a spoločenské je iba akýsi doplnok a nadstavba nad biologickým základom človeka. Niekedy sa celá problematika formuluje zdanlivo sociologicky ako vzťah indivídua a sociálneho prostredia, ale metodologicky sa neprekračuje úroveň vzťahu organizmus a prostredie.

Marx však nikde nekladie východisko svojich úvah o človeku a o dejinách do analýzy vzťahu organizmu a prostredia. Nepostupuje tak, že by analyzoval živočíšne správanie ako východisko konania ľudí. Nemodeluje systém organizmus—prostredie ako základ, z ktorého vyrastá rôznymi modifikáciami a nadstavbami pôvodné ľudské spoločenstvo a jeho spôsob života. Nevychádza z „biologických potrieb“, aby ukázal, ako sa u človeka hominizujú a sociologizujú. Nevychádza z inštinktívneho správania, aby z neho ako zo základu vyvodil cieľavedomosť ľudskej práce. Nechápe ľudské vedomie ako zjemnený doplnok živočíšnej psychiky. Nikde neinterpretuje ľudské ako kvantitatívnu modifikáciu živočíšneho, ale pristupuje k človeku a k jeho dejinám ako k novej kvalite. Nepredpokladá, že v podstate aj u človeka ostáva v platnosti organický typ vzájomného materiálneho pôsobenia organizmu a prostredia (*konzumpčno-adaptívny vzťah*, ktorého hybnosť je daná rozporom medzi dedičnosťou

a premenlivosťou druhu), ale hneď od počiatku ako princíp výkladu formuluje kvalitatívne odlišný, ľudsky špecifický typ vzájomného materiálneho pôsobenia (*produktívno-adaptačný vzťah*, ktorého hybnosť je vyjadrená rozporom daného a pretváraného, pomerov a konania) individua na „reálne, vecné podmienky“ jeho produkcie a reprodukcie. Marx vychádza z „prirodzenej jednoty práce s jej vecnými predpokladmi“. (3, II., s. 86)

Podľa Marxa „život človeka sa vždy zakladal na výrobe, tým či oným spôsobom *spoločenskej výroby*, ktorej vzťahy nazývame práve ekonomickými vzťahmi“. (3, II., s. 101) Individuum samo je „prirodzeným súcnom“, je „prirodzeným členom spoločenstva“ a ako také má činný vzťah k zemi, pôde ako prirodzenej podmienke svojho pospolitého života. Ľudské súcno je „činným súcnom“, „produktívnym súcnom“. Objektívnou podmienkou práce individua je príroda, zem ako jeho „neorganické telo“. „Samo individuum nie je len organickým telom, ale aj touto neorganickou prírodou ako subjekt. Táto podmienka nie je jeho produktom, ale ju nachádza už hotovú; je daná pred ním ako prírodné súcno mimo neho.“ (3, II., s. 101) Hlavná objektívna podmienka práce sa teda nejaví ako produkt práce, ale je tu vopred ako príroda, ako „živé individuum“ samo a ako zem ako objektívna podmienka jeho reprodukcie. Pôvodné podmienky výroby ani nemôžu byť samy vyrobené, nemôžu byť výsledkom ľudskej aktivity, ale sú tu ako predpoklad. „Pôda je oným veľkým laboratóriom, arzenálom, ktorý poskytuje pracovný prostriedok i pracovný materiál, ako aj sídlo, *základňu* spoločenstva.“ Ľudia k nej majú „naivný vzťah ako k *vlastníctvu spoločenstva*, spoločenstva, ktoré sa produkuje a reprodukuje prostredníctvom živej práce. Každý jednotlivec je *vlastníkom* či *držiteľom* len ako člen, ako príslušník tohto spoločenstva. Skutočné *privlastňovanie* na základe procesu práce prebieha za týchto *predpokladov*, ktoré samy nie sú *produktom* práce, ale javia sa ako jej prirodzené alebo božské predpoklady.“ (3, II., s. 87) Pracujúce individuum sa od počiatku nejaví ako pracujúce individuum vôbec, ale ako individuum, ktorého vzťah k pôde ako jeho vlastníctvu je súčasne sprostredkovaný prirodzene vzniknutým, viac či menej historicky vyvinutým a modifikovaným súcnom individua ako člena kmeňového spoločenstva či obce. „Izolované individuum by nemohlo mať pozemkové vlastníctvo, takisto ako by nemohlo ani hovoriť. Pravda, mohlo by z neho ťažiť ako z podstaty, tak ako to robia zvieratá.“ (3, II., s. 97) Marx teda nevychádza z podmienok spotreby, ale výroby a sám „spotrebný fond“ chápe ako „súčasť *pôvodného fondu výroby*“. (3, II., s. 105; porovnaj aj 3, I., s. 261)

Nie je možné sledovať podrobnosti Marxových analýz, ale už z uvedeného jasne vyplýva, že Marx hľadá a nachádza kľúč k explikácii ľudského a spoločenského v produktívnom vzťahu „skutočných historických ľudí“ k objektívnym podmienkam ich života.

Tento produktívny vzťah individua k prirodzeným, objektívnym podmienkam práce v sebe zahŕňa, že samo individuum je „činným sub-

jektom“. Ako spoločenstvom sprostredkovaný vlastník či držiteľ podmienok vlastnej reprodukcie utvára pospolitú individuum ekonomický a sociálny (eventuálne sociálnopolitický) rozmer svojej existencie. Ako prirodzená, telesná bytosť disponuje individuum určitou podobou seba-vedomenia (hoci i spočiatku kolektívnou) a pohybuje sa v polarite osloveného a nemého, poznaného a neznámeho (gnoseologický rozmer jeho existencie), anonymnej reality a významnenej, komunikovateľnej skutočnosti (sémantický rozmer jeho existencie), v polarite toho, čo je a čo má byť (axiologický a etický rozmer jeho existencie), účelu a krásy (estetický rozmer jeho existencie) atď. Tieto rozmery ľudskej existencie utvárajú dynamickú totalitu, v ktorej ekonomické univerzum zaujíma dominantné postavenie. „V samotnom akte reprodukcie sa menia nielen objektívne podmienky, napríklad z dediny sa stáva mesto, z divočiny vyklčovaná orná pôda atď., ale menia sa aj výrobcovia tým, že sami zo seba kladú nové kvality, prostredníctvom výroby sa sami rozvíjajú, pretvárajú, že vytvárajú nové sily a nové predstavy, nové spôsoby stykov, nové potreby a novú reč.“ (3, II, s. 106) Prítom platí, že „vo všetkých formách spoločnosti určitá forma výroby svojím charakterom vymedzuje postavenie a vplyv všetkých ostatných, a preto aj jej vzťahy určujú postavenie a vplyv všetkých ostatných vzťahov. Je to všeobecné osvetlenie, do ktorého sú ponorené všetky ostatné farby a ktoré ich modifikuje v ich zvláštnosti. Je to zvláštny éter, ktorý určuje špecifickú váhu každého súcna, ktoré v ňom vzniká. (3, I, s. 60)

Ostatne pre Marxa je prirodzene vzniknuté kmeňové spoločenstvo „spoločenstvo krvi, reči, mravov“ prvým predpokladom spoločného privlastňovania a používania pôdy. (3, II, s. 87)

Doteraz sme zdôrazňovali štrukturálnu diferenciáciu medzi prírodou a spoločnosťou. Tým nijako nie je popretá vážnosť problému ich genetickej kontinuity. Ide len o to, aby sa tieto dve roviny explicitne rozlišovali a intuitívne nezamieňali. Je to o to dôležitejšie, že pre Marxa diferenciácia prírodného a sociálneho nie je nijakým jednorázovým aktom, ktorý možno uchopiť formálne logickým klasifikačným princípom. Spoločenské je u Marxa vždy určené konkrétne historicky. Nemožno tu vyčádzať z predpokladu, že spoločenskoscť človeka alebo zoskupenia ľudí je určenie naprosto homogénne a historicky kvalitatívne nederivované. Aj v rámci spoločenskosti treba diferencovať rôzne kvalitatívne stupne. Nie je možné interpretovať spoločenskoscť od ukončenia antropogenézy (v doterajšom význame) až po súčasnosť iba ako kvantitatívny rast. (Porovnaj 11, s. 136—137) Túto kvalitatívnu stránku spoločenskosti vyjadruje Marx niekoľkokrátym spôsobom. Hovorí o prehistórii a histórii ľudstva, o primárnych a sekundárnych spoločnostiach, poznáme aj metodologicky závažný diferenciačný Marxov pojem spoločensko-ekonomické formácie. Z hľadiska našej témy je zaujímavé a nesmierne podnetné Marxovo rozlišovanie medzi „spoločenstvom prirodzene vzniknutým“, spoločnosťou „v prirodzene vzniknutej forme“ a „spoločenstvom pro-

dukovaným, vzniklým, druhotným“. (3, II, s. 113) Táto diferenciácia nie je diferenciáciou medzi prírodným a spoločenským procesom, ale diferenciáciou už historickou. Ide tu, ak to tak možno nazvať, o „genetickú klasifikáciu“ v zmysle prerastania jednej kvalitatívnej historickej úrovne do novej podoby, o dominanciu novej kvality, ktorá staršie a nižšie vývojové celky v sebe obsahuje v zrušenej podobe. Túto relativitu prirodzene vzniknutého a druhotného „produkovaného“ možno priblížiť na príklade pôvodnej dediny. Dedina je výsledok historického procesu, oproti kočovnému spôsobu života pastierov je usadlý spôsob života poľnohospodárov už druhotným spoločenským javom. Súčasne však je niečím, čo prirodzene vzniklo, je iba „príslušenstvom pôdy“ (3, II, s. 89) voči civilizačnej vrstve antického mesta ako historickému produktu. Marx vo svojich analýzach sleduje tento proces premeny *prírodno-historického* procesu na *prírodno-historický*. Tento proces je skladaním, vrstvením, sedimentáciou historických výdobytkov, ktoré sa stávajú normálnym, tradíciou fixovaným, všeobecným prirodzeným základom činnosti ľudských pokolení a gradáciou inovácií, ktoré tento základ reštrukturujú v zmysle kvalitatívnych skokov rôzneho typu a rôznej úrovne.

Z hľadiska úrovne, ktorú tu sledujeme, môžeme vznik novej kvality spoločensko-historickej skutočnosti zhruba rozdeliť do nasledujúcich kvalitatívnych etáp.

I. Prechod od prírodných procesov k elementárnej forme procesu *prírodno-historického*.

II. Spoločensko-historická skutočnosť ako *prírodno-historický* proces (prekapitalizmus a kapitalizmus).

III. Spoločensko-historická skutočnosť ako *prírodno-historický* proces (komunizmus).

Prvá etapa prekračuje predmet našich úvah. Pre naše účely stačí povedať, že v nej prebieha proces „rozdzvenia jediného“, ktorým končí antroposociogenéza v užšom, klasickom zmysle slova. Premena dialektiky organizmus a prostredie na dialektiku predpokladov a výsledkov aktivity pospolitého individua je zvláštnym problémom, neriešiteľným bez filozofického zovšeobecnenia obrovského materiálu množstva špeciálnych vied nielen prírodných, ale aj spoločenských. (Porovnaj 6, s. 9, 12) Bolo by však mylné domnievať sa, že problém genetickej súvislosti prírodného a sociálneho je touto prvou etapou vyčerpaný. Nejde o prechod od prírodného procesu k historickému, ale o prechod k *prírodno-historickému* procesu.

Sám Marx najpodrobnejšie analyzuje druhú etapu, pričom ju rozdeľuje na dve vývojové fázy: prekapitalizmus a kapitalizmus.

Prekapitalizmus („formy predchádzajúce kapitalistickej výrobe“) je sám vývojovo členený (prvotné vlastníctvo prírodných podmienok práce, ázijská, antická a germánska forma vlastníctva), vyznačuje sa však istými spoločnými znakmi. Z hľadiska, ktoré tu sledujeme, možno povedať (komplexnejší rozbor týchto otázok pozri 13), že všetky predkapitalistické

formy spoločnosti sú spoločenstvá prirodzene vzniknuté, spoločenstvá, kde dominujú prirodzené, prírodné komponenty ich produkcie a reprodukcie. Na strane nositeľov tohto pohybu, ktorý má sám svoju vývojovú dynamiku a gradáciu, by bolo možné sledovať tieto prirodzené komponenty od priamej, naturálnej pokrvnej súvislosti členov rodového spoločenstva (das Stammwesen) až k nepriamym naturálnym súvislostiam spoločenských vzťahov v triedne rozdelených spoločenstvách. Napr. v otrokárstve alebo feudalizme je naturálny pôvod spoločenských vzťahov javovo potlačený a do popredia sa dostáva historicky vzniknutý vzťah nadvlády a poroby, no aj tu je pokrvná príslušnosť individua (otrokára či feudála) k pôvodnej „prírodzenej“ pospolitosti predpokladom jeho spoločenského vzťahu (otrok či nevoľník ako príslušníci porobenej pospolitosti sa stávajú historicky modifikovaným momentom objektívnych podmienok produkcie individua ako otrokára či feudála). Pracovník má k objektívnym podmienkam svojej práce vzťah ako ku svojmu vlastníctvu (a má tak prirodzenú predmetnú existenciu nezávisle od práce), ale tento vlastnícky vzťah je sprostredkovaný tým, že on sám je príslušníkom pospolitosti, členom obce. Dominuje tu vlastníctvo pôdy. Vlastnícke vzťahy členov kmeňa či obce k pôde, sprostredkované súcno individua ako člena pospolitosti, súčasne určujú „skutočné súcno obce“, prirodzene vzniknuté či historicky modifikované formy pospolitosti. Nech už je forma pospolitosti akákoľvek, dominuje tu „prírodné bohatstvo“, produkcia úžitkovej hodnoty. Individuum ako člen prvotného spoločenstva má k svojmu výrobku vzťah ako k bezprostrednému zdroju existencie. Individuá, aj keď konajú nadprácu, neprodukurujú výmenné hodnoty. Účelom výroby je zachovanie jednotlivého vlastníka, jeho rodiny a spoločenstva. Zmyslom výroby je bezprostredná spotreba, a preto tu prevažujú naturálne dávky a naturálne služby. (3, II., s. 116) Výmena sa tu objavuje ako prostá výmena prebytkov medzi spoločenstvami. Pospolité individuum sa „reprodukuje priamo z prírody“. Vzťahy medzi ľuďmi sú charakterizované vzťahmi osobnej závislosti. (3, I., s. 114)

Pôvodnou podmienkou výroby však nie je len individuum ako člen kmeňa, obce, pospolitosti, ale aj zem, pôda ako „neorganické súcno“ jeho samého. Práve tak ako telo pospolitého individua nie je pôvodne kladené ním samým, ale je prírodným, prirodzeným predpokladom jeho samého, tak aj jeho „neorganické telo“ patrí k jeho „prírodným existenčným podmienkam“. (3, II., s. 102) Aj keď individuum reprodukuje prírodné procesy a rozvíja ich, hlavná objektívna podmienka práce — pôda — sa nejaví sama ako *produkt* práce, ale je tu vopred ako *príroda*. (3, II., s. 97)

Je pravdou, že už v tomto období sa objavuje aj osamostatnené vlastníctvo nástroja, pričom nástroj nie je prírodným predpokladom, ale naopak, je kladený prácou, je produktom práce, takže napr. cechové korporatívne zriadenie je už eminentne vzniknutým, produkovaným, druhotným spoločenstvom (3, II., s. 113), no toto vlastníctvo tu môže vystúpiť

iba ako protiklad či doplnok modifikovaného pozemkového vlastníctva, a preto aj feudalizmus ako celok sa pohybuje v hraniciach prirodzene vzniknutých spoločností. „Vo všetkých formách, kde vládne pozemkové vlastníctvo, prevažujú ešte vzťahy k prírode. V tých, kde vládne kapitál, prevažuje spoločenský, historicky vytvorený prvok.“ (3, I., s. 61)

Kým prekapitalizmus predstavuje iba „lokálny vývoj ľudstva“, v ktorom príroda vystupuje ako „moc pre seba“ (čo sa prejavuje v zbožštení prírody), vytvára kapitalizmus spoločenský stupeň, v ktorom sa dejiny stávajú svetovými dejinami a v ktorom sa príroda stáva výlučne predmetom a vecou užitočnosti a ako taká je všestranne využívaná. (3, II., s. 17) Vo výrobe dominuje produkcia výmennej hodnoty. Zmyslom výroby už nie je spotreba a rozmnožovanie prírodného bohatstva (úžitkových hodnôt), ale produkcia výmennej hodnoty a rozmnožovanie ekonomického bohatstva, bohatstva vo forme peňazí. Výrobná činnosť každého jednotlivca je závislá od výrobných činností všetkých ostatných, takisto ako aj premena jeho produktu na životné prostriedky preňho samého je závislá od spotreby všetkých ostatných. (3, I., s. 112) Výmena sa stáva konštitutívnou zložkou vnútri spoločenskej výroby. Spoločenskosť indivídua už nie je bezprostredná. Naopak, spoločenská súvislosť indivíduí sa presadzuje ako sprostredkovaná vzájomná všestranná závislosť bezprostredne ľahostajných a nezávislých indivíduí. Osobné vzťahy závislosti sú nahradené závislosťou vecnou. Spoločenskosť si nosia indivíduá v podobe peňazí vo vrecku. (3, I., s. 113) Pracujúce indivídium tu stráca afirmatívny vzťah k objektívnym podmienkam práce (úplná odluka práce a vlastníctva) a ku svojej objektivite má vzťah ako k cudziemu vlastníctvu, kým jeho subjektívna činnosť — práca — je zaradená medzi objektívne podmienky výroby. (3, II., s. 124)

Z hľadiska, ktoré tu sledujeme, dochádza v kapitalizme k prevratnej zmene na strane objektívnych podmienok práce ešte v jednom smere. Dominuje tu vlastníctvo suroviny, nástroja a životných prostriedkov nie už ako prírodných predpokladov, ale ako výsledkov spoločenskej činnosti. Všetky tieto komponenty už tu nie sú dané viac menej prirodzene zemou, pôdou, ale sú produkované prácou, ktorá v tejto forme „sa namiesto zeme sama stáva pôdou“. (3, I., 241) Dokonca aj poľnohospodárstvo — táto „najprírodzenejšia a z čírej nevyhnutnosti vzniknutá výroba“ — už nenachádza podmienky svojej vlastnej výroby v sebe, ale v ostatných výrobných odvetviach a spoločenských činnostiach (strojársky a chemický priemysel, zahraničný obchod dovážajúci napr. guano a osivá zo vzdialených krajín, veda poskytujúca nové kultivary atď.). „Je tendenciou kapitálu, že každému výrobnému odvetviu odníma jeho prirodzene vzniknutú pôdu a jeho výrobné podmienky prenáša do všeobecnej súvislosti, ktorá existuje mimo tohto odvetvia...“ (3, II., s. 144)

Spoločnosť súkromných indivíduí (a o naozajstnom súkromnom vlastníctve výrobných prostriedkov možno hovoriť až tu, nakoľko toto vlastníctvo nie je podmienené príslušnosťou indivídua k pokrvnej pospo-

litosti) už nie je pospolitosťou, spoločenstvom (Gemeinwesen, Gemeinschaft), kolektivitou starého naturálneho či polonaturálneho typu, ale spoločnosťou (Gesellschaft) vo vlastnom slova zmysle.³ Rozpad pôvodných, resp. polonaturálnych pospolitostí na súkromné indivíduá späté vecnými vzťahmi patrí nielen k najvýznamnejším momentom konštituovania spoločnosti ako reality kvalitatívne odlišnej od prírody, ale tiež k najvýznamnejším momentom vydeľovania človeka z prírody a jeho premeny na špecificky spoločenskú bytosť.“ (13, s. 864)

Aj keď kapitalizmus vystupuje voči prekapitalizmu ako spoločnosť vo vlastnom zmysle a indivídium sa tu už nespredmetňuje „v prírodnej určenosti“, ale jeho spredmetnenie je kladené „spoločenským určením“ a sprostredkovaním (3, I., s. 183, 210), predsa aj za kapitalizmu spoločnosť indivíduí ostáva ešte ich vonkajším určením. Svetový trh rozvíja „súvislosť jednotlivca so všetkými, ale súčasne rozvíja tiež nezávislosť tejto súvislosti od všetkých“. Výmena ako konštitutívny moment spoločnosti predpokladá „všestrannú vzájomnú závislosť výrobcov, ale zároveň aj úplnú izoláciu ich súkromných záujmov a deľbu spoločenskej práce, ktorej jednota a vzájomné dopĺňanie existuje súčasne ako prírodný pomer mimo indivíduí, nezávisle od nich“. (3, I., s. 115)

Táto „prirodzená, od vedenia a vôle indivíduí nezávislá súvislosť“, nie je prirodzená v tom zmysle, že by v protiklade k reflektovanému vedeniu a vôli bola neoddeliteľná od prirodzenosti individuality a jej imanentná, ale sama je „historickým produktom“. (3, I., s. 118–119; III., s. 211) Kapitalizmus je tak „živelne vzniknutou totalitou“ všeobecnej spoločenskej práce (3, III., s. 215) a je dovŕšením prehistórie ľudstva ako *prirodno-historického* procesu.

Až v komunizme, kde indivíduá nie sú podrobené prirodzene či historicky vzniknutému spoločenstvu (lokálnej súvislosti osobnej závislosti založenej na „pokrvnom prírodnom“ vzťahu alebo vzťahu nadvlády a poroby), ani nie sú podriadené živelne sa rozvíjajúcemu spoločenstvu (svetovej súvislosti vecnej závislosti, ktorá sa realizuje post festum za ich chrbtami), ale kde „úvedomelé spoločenské indivíduá“ si spoločenstvo podriaďujú, kde teda „univerzálne vyvinuté indivíduá, ktorých spoločenské vzťahy sú ako ich vlastné, pospolité vzťahy podriadené aj ich vlastnej pospolitej kontrole, nie sú produktom prírody, ale produktom dejín“, začína dominovať moment spoločenský, historický a spoločensko-historická skutočnosť nadobúda povahu *prirodno-historického* procesu. (3, I., s. 119; III., s. 214) Komunizmus tak relatívne završuje antroposociogézu v širšom význame.

³ Rozdiel medzi „pospolitosťou“ a „spoločnosťou“ bol reflektovaný v buržoáznej sociológii a filozofii života (Tönnies, Simmel) a je zneužívaný v súčasných antikomunistických teóriách „industriálnej spoločnosti“.

V hrubých črtách sme naznačili dialektiku prírodného a spoločenského a jej monistickú interpretáciu nie ako hľadanie nejakého abstraktného spoločného všeobecna, ale ako vývojovú transformáciu nižšej formy pohybu na vyššiu. Ukázalo sa pritom, že táto vývojová transformácia nie je jednorázovým aktom, ani bezprostredným prechodom jednej kvality na druhú, ale kontinuitne diskontinuitným procesom stupňovania a vrstvenia jednotlivých čiastkových vývojových modifikácií rôzneho dosahu a významu. Vznikanie sociálnej formy bytia nie je absolútnou negáciou prírodného bytia (punktuálnym ontickým rozpadom na dva absolútne oddelené paralelné rady), ale jeho dialektickou negáciou, kvalitatívne graduovanou postupnou reštruktúraciou vonkajších prírodných predpokladov vzniku tohto spoločenského bytia na vnútorné „výsledky jeho súcna“.

Z toho ovšem vyplýva, že dialektika prírodného a spoločenského nie je pojmovo uchopiteľná formálno-logickými prostriedkami. Obsah kategórií prírodného a spoločenského nie je konštantný a kvalitatívne nediferencovaný. Prírodný vývoj človeka sa predsa nezastavuje v momente, keď sa utvára relatívne ukončený anatomicko-morfologický celok, ale v súvislosti s aktívnym produktívnym vzťahom človeka ku svetu a k sebe samému nadobúda iné formy prejavu (napr. vytváranie „nových zmyslov pre...“) Práve tak pojem spoločenského má iný význam v „pôvodnom vzťahu“, v prekapitalizme, kapitalizme a komunizme, čo okrem iného musí viesť k uznaniu antroposociogenézy v užšom a širšom význame. Zdá sa, že túto hlbšiu vrstvu dialektiky prírodného a sociálneho treba domyslieť aj v súvislosti s neukončenou diskusiou o kategórii spoločensko-ekonomickej formácie. Z tohto hľadiska je naprosto neoprávnené interpretovať napr. vzťah spoločnosti a spoločensko-ekonomickej formácie ako vzťah rodového a druhového pojmu. (pozri 5, s. 150) Strnulé, klasifikačné chápanie obidvoch kategórií leží metodologicky aj v základe doposiaľ neefektívnej a v prevažnej miere verbálnej diskusie o vzťahu „biologického“ a „sociálneho“.

Veď korelácia prírodného a spoločenského sa nedá vyjadriť nejakou konštantou (napr. navždy a vo všetkých ohľadoch dané podriadenie „biologického“ spoločenskému). Je to o to nemožnejšie, že samé tieto kategórie nie sú alternatívne klasifikačné, ale pohyblivé, relatívne, takže si môžu vzájomne vymieňať svoje miesta. Uplatňuje sa tu konkrétne historická relativita daného a produkovaného, prirodzeného, prírodného a historicky utvoreného. Dosiahnutá úroveň vývoja sa stáva prirodzenou základňou ďalšieho možného historického pokroku (problém kultúrno-historickej tradície a neoprávnenosť pojmu „sociálnej dedičnosti“). Človek nestojí jednou nohou v dejinách a druhou v spoločnosti. Hoci sú dejiny pokračovaním a „skutočnou časťou dejín prírody“, sú súčasne v rovnakej miere spoločenskou skutočnosťou prírody a „skutočná príroda človeka“ sa utvára práve v ľudských dejinách. [1, s. 85—86]

Iba vývojová, dynamická reštruktúracia prírodného a spoločenského

umožňuje na jednej strane pochopiť sociálne bytie ako vývojovú formu materiálneho bytia (prírody v širokom význame) a na druhej strane na každom kvalitatívne odlišnom stupni sociálneho bytia presne odlíšiť prírodné (v užšom význame) a spoločenské v ich konkrétno-historickej určenosti a zachytiť tak špecifickosť spoločenského voči prírodnému bez toho, že by sme sa vracali k jeho východiskovej, nerozvinutej podobe a redukovali ho na nejakú látkovú, čisto naturálnu podobu (naturalizmus), či ho z tejto genetickej súvislosti vytrhovali a redukovali na niečo imateriálne a absolútne neprírodné (sociologizmus).

Dialektika predpokladu a výsledku činnosti, ktorá nám poslúžila pri interpretácii marxistického monizmu a pri interpretácii spoločensko-historickej skutočnosti ako prírodno-historického procesu, sama predpokladá „kladenie“, činnosť a je tak spätá so špecifickosťou životnej činnosti človeka. Ďalšia precizácia tejto problematiky je tak spätá s aplikáciou tohto predpokladu (aktívneho objektovo-subjektového vzťahu).

LITERATÚRA

1. MARX, K., ENGELS, F.: Vybrané spisy v piatich zväzkoch. Bratislava 1977—1978.
2. MARX, K.: Ku kritike politickej ekonómie. Bratislava 1952.
3. MARX, K.: Rukopisy „Grundrisse“. I. II. III. zv., Praha 1971—1977.
4. ENGELS, F.: Dialektika prírody. Bratislava 1976.
5. GINDEV, P.: Teorie odrazu a některé otázky sociálního poznání. In: Filozofický časopis 1980, č. 2.
6. IVANOV, V. P.: Ľudská činnosť, poznanie, umenie. Bratislava 1982.
7. HOLATA, L.: Marxisticko-leninská filozofia. In: Antológia z diel filozofov, zv. X. Bratislava 1977.
8. Materijaly III. vsesojuznogo sovesčanja po filosofskim voprosam sovremennogo jestestvoznaniya. Vyp. I. II. III. Moskva 1981.
9. PORŠNEV, B. F.: O začiatkoch ľudských dejín. Bratislava 1979.
10. ČERNÍK, V.: Problém zákona v marxistickej metodológii vied. Bratislava 1977.
11. ABULCHANOVA-SLAVSKAJA, K. A.: Dialektika človečeskoj žizni. Moskva 1977.
12. ŠINKARUK, V. I. a kol.: Čelovek i mir čeloveka. Kijev 1977.
13. SUCHÁNEK, J.: Formy vlastnictví a základní historické typy kolektivity. In: Filozofický časopis 1980, č. 6.
14. HOLATA, L.: Objektivita spoločensko-historického procesu a Leninov boj proti subjektivismu a objektivismu. In: Zborník Ústavu marxizmu-leninizmu Univerzity Komenského, Bratislava 1971.

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ МОНИЗМ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КАК ЕСТЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Ладислав Голата

Марксистская философия, исходя из внутренних противоречий материальных процессов как предпосылки самодвижения материального бытия, которое в ходе своего развития создает качественно дифференцированные сферы предметности, интерпретирует материаль-

ное единство мира не как проблему фактической классификационной связи, а как проблему трансформаций развития диалектических тотальностей. В силу этого наиболее важным методологическим вопросом для нее становится постижение возникновения новых качеств, а наиболее важным теоретическим вопросом — комплексная интерпретация наивысшей, социальной сферы бытия. Автор использует экономический анализ, осуществленный Марксом в его „Экономических рукописях 1857—1859 годов“ (диалектика предпосылки и результата деятельности), и с точки зрения генетической связи и структурной прерывности двух уровней развития интерпретирует соотношение природной и социальной сфер предметности. Становление социального бытия является не абсолютным, а диалектическим отрицанием природного бытия, качественно градуированным реструктурированием внешних природных предпосылок во внутренние „результаты его бытия“.

Лишь динамическое реструктурирование природного и общественного позволяет, с одной стороны, понять социальное бытие как форму развития материального бытия (природы в широком значении), с другой стороны, на каждой качественно иной исторической ступени социального бытия точно отличить природное (в более узком значении) и общественное в их конкретно-исторической определенности и постичь так специфичность общественного по отношению к природному без того, чтобы мы возвращались к его исходной, неразвитой форме и сводили его к какой-либо вещественной, чисто натуральной форме (натурализм) или вырывали его из этой генетической связи и сводили к чему-то нематериальному и абсолютно непрродному (социологизм).

MATERIALISTISCHER MONISMUS UND DIE INTERPRETATION DER GESELLSCHAFTLICH-HISTORISCHEN WIRKLICHKEIT ALS EINES PROZESSES VON NATUR UND GESCHICHTE

Ladislav Holata

Die marxistische Philosophie, die aus inneren Widersprüchen materieller Prozesse als der Voraussetzung der Selbstbewegung materiellen Seins, das in seiner Entwicklung qualitativ differenzierte Gegenständlichkeitsbereiche gestaltet, ausgeht, interpretiert die materielle Einheit der Welt nicht als Problem eines tatsächlichen Klassifikationszusammenhangs, sondern als Problem der Entwicklungstransformationen dialektischer Totalitäten. Deswegen steht für sie als wichtigste methodologische Frage das Begreifen des Entstehens neuer Qualitäten und als wichtigste theoretische Frage die komplexe Interpretation der entwicklungsmässig höchsten, der sozialen Seinssphäre im Vordergrund des Interesses. Der Vf. verwertet die Marxschen Analysen der Ökonomie aus den „Grundrissen“ (die Dialektik der Voraussetzung und des Resultats der Tätigkeit) und interpretiert unter dem Gesichtspunkt von genetischem Zusammenhang und struktureller Diskontinuität zweier Entwicklungsebenen den Bezug des Natur- und Sozialbereichs der Gegenständlichkeit. Das Entstehen sozialen Seins stellt keine absolute Negation des Naturseins dar, sondern seine dialektische Negation, die eine qualitativ gradierte Restrukturierung äusserer Naturvoraussetzungen auf innere „Resultate seines Seins“ bedeutet.

Nur die entwicklungsmässige, dynamische Restrukturierung des Natürlichen und Sozialen ermöglicht einerseits das soziale Sein als Entwicklungsform materiellen Seins (der Natur im breiten Sinne) zu begreifen und andererseits auf jeder qualitativ abgehobenen historischen Stufe des sozialen Seins das Natürliche (im engeren Sinne) und das Gesellschaftliche in deren konkret-historischer Bestimmung voneinander abzuheben und so die Spezifität des Gesellschaftlichen gegenüber dem Natürlichen zu erfassen, ohne Rückkehr zu seiner ursprünglichen unentwickelten Form, ohne es auf irgendeine stoffartige, rein naturale Form (Naturalismus) zu reduzieren, oder es aus seinem genetischen Zusammenhang zu lösen um es auf irgendetwas Immaterielles und absolut Unnatürliches zu reduzieren.