

K PROBLÉMU PODSTATY ČLOVEKA V DIELE K. MARXA

MAGDA HOLUBOVÁ, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

HOLUBOVÁ, M.: On the Problem of Human Substance in the Works of K. Marx. *Filozofia* 38, 1983, №. 3, p. 334

The core of the paper is a critical attitude towards the tendency to overestimate the social determination of human substances as it often occurs in connection with the one-sided interpretation of Marx's Sixth Thesis on Feuerbach. When examining the whole context in which it was used by Marx the author concludes that Marx did not assign it the status of a scientifically accomplished definition of human substance and such one that was terminologically formulated in detail. Basing on the analysis of the work of the classics of Marxism-Leninism and the opinions of contemporary Soviet and Czechoslovak authors on this issue, she argues against the exentric conception of human substance in which its extraneous character as against the individual is underlined and which makes human substances identical with some abstraction of social relationships, detached from the individuals. She lays stress that it is impossible to exclude from human substance individual and personal characteristics of Man and that socialization itself does not presuppose merely some placing in social relations but also the development of life manifestations and creative potentialities of Man. The consequentially monistic solution of the natural and social which overcomes traditional dualist bio-social solutions is considered as a basic methodological principle of Marxist examination.

Ak sa v marxisticko-leninskej filozofii v minulosti vyskytovala orientácia na problémy človeka skôr ako skrytá tendencia alebo náhodné zameranie výskumnej činnosti, tak v súčasnosti ide o cieľavedomý a sústredený výskum, ktorý sa nevzťahuje len na filozofiu, ale na celé oblasti vedeckého poznania. Aktuálnosť tejto problematiky nastolila sama spoločenská prax tým, že vyzdvihla potrebu formovať rozvinutú, socialisticky uvedomelú, aktívnu a angažovanú osobnosť ako významný faktor rozvoja spoločenských vzťahov.

Mimoriadny význam nadobudol problém človeka aj v súvislosti s vedecko-technickou revolúciou a všetkými jej materiálnymi, sociálnymi i duchovnými dôsledkami, ktoré majú nielen pozitívny, ale často i negatívny a existenciu ľudstva ohrozujúci charakter. Obrovská akcelerácia vedeckého a technického poznania nie je automaticky sprevádzaná rovnako prudkým rozvojom kultúrnej a sociálno-morálnej vyspelosti. Táto disproporcia tiež významnou mierou iniciuje záujem o takpovediac všeludské, všehumánne problémy.

Potrebu zovšeobecňujúcej filozofickej interpretácie problematiky človeka avizujú i jednotlivé špeciálnovedné disciplíny, ktoré skúmajú človeka z rozmanitých aspektov a nazhromaždili množstvo čiastkových poznatkov o najrozličnejších stránkach, vzťahoch a prejavoch človeka. Na báze špeciálnovedného výskumu však zostávajú tieto poznatky spravidla navzájom izolované a absentuje tu celostný obraz, ktorý by doká-

zal odhaliť jednak vzájomné väzby a súvislosti jednotlivých komponentov, vzťahy koordinácie a subordinácie medzi nimi, jednak by zachytil človeka v jeho celostnosti, v celej dynamike jeho reálnej existencie a historického vývoja.

Erupcia odbornej literatúry zameranej na otázky človeka a osobnosti v posledných dvoch desaťročiach potvrdila seriózny záujem marxistickej filozofie o danú problematiku. Na stránkach odborných časopisov sa rozprúdila diskusia o postavení a kompetencii „filozofie človeka“, „filozofickej teórie človeka“ či „marxistickej antropológie“ v rámci marxistickej filozofie. Časť autorov zastáva názor, že problematika človeka si vyžaduje samostatnú filozofickú disciplínu, rovnocennú napr. etike či estetike (napr. M. S. Kagan), iní sa domnievajú, že ju plne pokrýva historický materializmus. Napriek tejto nejednotnosti v otázke pomenovania a kompetencie teórie človeka v systéme filozofických disciplín zaznamenal marxizmus v posledných rokoch výrazný posun v nastoľovaní a riešení aktuálnych problémov človeka, v skúmaní konkrétnych mechanizmov utvárania a fungovania tohto zložitého organizmu, tak v rovine spoločensko-historickej, ako aj individuálnej. Pravda, neznamená to, že sa vyporiadal so všetkými teoretickými ťažkosťami a našiel definitívnu odpoveď na všetky otázky problému človeka. No má k dispozícii stále inšpirujúce obsahové a metodologické základy, ktoré ponúka teoretický odkaz klasikov marxizmu-leninizmu a ku ktorým sa môže a musí permanentne vracieť, aby ich maximálne zúročil a ďalej rozvíjal.

*

Najväčšie ťažkosti pri pokusoch uchopiť človeka z hľadiska jeho celostnosti, v celej jeho dynamike a vývoji spôsobuje mnohorozmernosť a mnohodimenzionalnosť človeka. Prvé metodologické úskalie predstavuje nebezpečenstvo, že komplexný charakter človeka sa vykreslí ako konglomerát výsledkov špeciálnych vied, spätých len formálnou všeobecnosťou výskumu. Výsledkom je zložitý obraz množstva parciálnych vzťahov a komponentov, ktorý má však len mozaikový charakter a miesto celostného obrazu a odhalenia fundamentálnych základov ponúka fragmentárny opis jednotlivých stránok. Pri snahe o jeho prekonanie, o určité organické spojenie, o syntézu rôznych komponentov, aspektov a stránok človeka hrozí ďalšie nebezpečenstvo, ktoré vyplýva z jednostranného uprednostňovania poznatkov jednej vednej disciplíny, resp. až absolutizovania jedného čiastkového fenoménu, a z toho vyplývajúce biologizujúce, sociologizujúce a v poslednom čase i psychologizujúce tendencie pri konštruovaní filozofického obrazu človeka. Presvedčivé príklady takéhoto redukcionizmu ponúka retrospektívny pohľad na dejiny filozofie i súčasnú buržoáznu filozofiu. Všetky nemarxistické koncepcie človeka sú budované na striktnom oddelení, zásadnej antinómii prírodného a so-

ciálneho, animálneho a humánneho a na nasledovnom favorizovaní jedného z týchto určení. Predchádzajúci psychofyzický dualizmus vystriedal dualizmus biosociálny. Naturalizmus povyšuje na univerzálnu charakteristiku človeka jeho fyziologické a biologické mechanizmy. Opačná tendencia naopak uchopuje človeka len z neho samého a pohybuje sa v kruhu úvah nad problémom, čím sa človek odlišuje od zvierata. Kvalitatívnu odlišnosť nachádza raz v tom, že človek má rozum, inokedy v tom, že používa nástroje, dokáže povedať nie, že je schopný vyjadrovať sa v symboloch, alebo že je schopný reflexie. Redukciou človeka na niektorú z jeho stránok vznikli také charakteristiky ako homo oeconomicus, homo laborans, homo aestheticus, homo ludens či homo symbolicum. Základný predpoklad pre pochopenie celostnosti človeka spočíva preto v prekonaní tohto dualistického prístupu a uplatňovaní materialistického monizmu, na báze ktorého možno vysvetliť spoločnosť ako relatívne autonómnu transformáciu prírody a človeka ako bytosť, ktorá je na jednej strane súčasťou prírody a na druhej strane ju prekračuje a pretvára. Napriek tomu, že princíp materialistického monizmu sa všeobecne verbálne akceptuje ako fundamentálny princíp marxistickej filozofie, pri riešení konkrétnych problémov sa neraz neuplatňuje dostatočne dôsledne. Tento moment pohotovo využíva buržoázna filozofia vo svojich útokoch voči marxizmu. Argumentuje tým, že marxizmus chápe človeka ako súhrn spoločenských vzťahov, že človek sa v nich celkom rozplýva, stráca svoju „autonómnú substanciu“ a prestáva byť subjektom dejín. Teória ho údajne môže skúmať len ako konkrétny spôsob výroby, ako zosobnenie ekonomických kategórií. Marxistická koncepcia človeka tak v interpretácii buržoázných filozofov predstavuje koniec-koncov len jeden z typov sociologického redukcionizmu.

Téza „človek je súhrn spoločenských vzťahov“ sa skutočne používa pomerne často bez hlbšej filozofickej reflexie. Neraz sa dokonca pojem človek nahrádza pojmom osobnosť. Do takejto explikácie vyústilo povrchné, formálne čítanie známej Marxovej 6. tézy o Feuerbachovi, ktoré ľahko navodilo ilúziu riešiteľnosti nevyriešených problémov, súčasne však prinieslo so sebou nebezpečenstvo určitej simplifikácie v riešení problému človeka. Živnú pôdu našlo v konečnom dôsledku v tzv. teórii dvoch Marxov, ktorá vznikla na báze buržoáznej kritiky marxizmu a „marxológie“ po dodatočnom objavení *Ekonomicko-filozofických rukopisov*.¹ Je vybudovaná na ostrej polarizácii raných a neskorých prác K. Marxa, *Rukopisy* stavia proti *Tézam o Feuerbachovi* a všetkým nasledujúcim dielam. Pozoruhodné je, že uznanie zásadnej protikladnosti „mladého“ a „starého“ Marxa zrodilo dve rôzne tendencie. Prvá absolutizuje ranú tvorbu, za „autentický“ marxizmus považuje výlučne humanizmus a antropologizmus obsiahnutý v *Ekonomicko-filozofických ru-*

¹ Rozpracovali ju napr. S. Landhut, P. I. Mayer, H. Marcuse, H. de Man, J. Calvez, R. Tucker a ďalší.

kopisoch. Iná časť autorov (a to aj z radov marxistov) uplatňuje v záujme zachovania „exaktnosti“ marxizmu druhú krajnosť: zavrhuje humanizmus *Rukopisov* ako „abstraktný“, popiera ich vedeckosť a nepovažuje ich za organickú súčasť Marxovho diela.

Názor o zásadnej odlišnosti raných prác K. Marxa, „preniknutých ešte špekulatívnymi ilúziami“ od neskoršieho, už historicko-materialistického obdobia, v ktorom „dosiahol plnú vedeckú dôslednosť“ (1, s. 84), zastáva napr. aj francúzsky marxista L. Sève. Ekonomicko-filozofické rukopisy sú podľa neho „slabým miestom“, „príznakom nezrelosti“ mladého Marxa, lebo v nich skúma človeka na základe špekulatívneho poňatia ľudskej podstaty, chápaného ešte vo forme „rodového človeka“, abstraktnej individuality, ktorej dejinný vývin a spoločenské vzťahy akoby boli objektívnym prejavom“. (1, s. 84) Až „zvrátenie sterilného hľadiska abstraktného humanizmu a dutých fráz o ľudskej podstate pochopenej v idealistickom zmysle dovoľuje prejsť k plodnej vedeckej koncepcii konkrétnych jednotlivcov a ich historického vývinu, pretože jednotlivci sa odteraz chápu prostredníctvom opravdivej podstaty: spoločenských vzťahov.“ (1, s. 106) Tak sa podľa Sève otvára cesta k „*nešpekulatívnej antropológii*, ktorej uhoľný kameň tvorí 6. téza o Feuerbachovi“. (1, s. 108)

Koncepcia dvoch Marxov bola na stránkach marxistickej literatúry už neraz predmetom kritiky, ktorá argumentovane a presvedčivo dokázala pozitívnu úlohu humanizmu mladého Marxa, jeho skutočného obsahu a najmä obrovského významu z hľadiska formovania celej vedeckej teórie marxizmu-leninizmu.² Nebudeme sa preto vracáť k tejto problematike vcelku a zameriame sa len na niektoré aspekty Marxovho pohľadu na človeka a jeho podstatu. Nazdávame sa, že bez konzekventného poznania a adekvátneho zhodnotenia *celého* myšlienkového bohatstva klasikov, vrátane raných prác, nemožno v plnej šírke a hĺbke pochopiť ani známu charakteristiku podstaty človeka v *Tézach o Feuerbachovi*.

Základný náčrt svojej koncepcie činnnej existencie spoločenského človeka rozpracoval K. Marx už v raných prácach a pri všetkých ďalších analýzach mala principiálny teoretický a metodologický význam. V *Rukopisoch* napr. čítame: „Individuum je *spoločenskou bytosťou*. Preto jeho životný prejav ... je prejavom a potvrdením *spoločenského života*.“ (2, s. 96) Na inom mieste Marx zdôrazňuje, že aj činnosť, ktorá sa neuskutočňuje v bezprostrednom spočenstve s inými ľuďmi, je plne spoločenská činnosť. A naopak, niet spoločenskosti, ktorá by nebola nejako špecifikovaná a individualizovaná. (2, s. 96) Vo *Svätej rodine* K. Marx napísal: „Človek nie je abstraktná bytosť tróniaca mimo tohto sveta. Človek, to je svet človeka, štát, spoločnosť.“ (3, s. 11)

Dôraz na situovanosť človeka vo svete, jeho interakciu so svetom, na

² Spomenieme len práce M. I. Petrosianovej, T. I. Ojzermana, R. G. Navasardžana, T. M. Jaroszewského a mnoho ďalších.

skúmanie reálneho, spoločensky činného človeka v jeho konkrétno-historickom začlenení do spoločenských vzťahov, na jeho sociálnu determináciu predstavovali už v raných prácach fundamentálne východiská skúmania človeka.

Pri analýze raných Marxových prác treba mať však na zreteli terminologický aspekt. Budujúc svoje chápanie človeka na polemike s idealizmom Hegla a abstraktným, nedialektickým materializmom Feuerbacha, používa Marx neraz tradičnú idealistickú antropologickú terminológiu; už v tomto období ju však naplňa novým a špekulatívnej filozofii cudzím sociálnym obsahom. V duchu feuerbachovského filozofického jazyka označuje človeka napr. ako druhovú bytosť, ale obsah tohto označenia už nie je afirmatívny s Feuerbachovým chápaním: „Človek je druhová bytosť, a to nielen tým, že prakticky a teoreticky svojím predmetom robí druh, svoj vlastný, ako aj druh ostatných vecí, ale aj tým — a to je len iný výraz pre tú istú vec — že sa k sebe samému stavia ako k prítomnému, živému druhu, tým, že sa k sebe stavia ako k *univerzálnej*, a preto slobodnej bytosti.“ (2, s. 75) Podobne je zrejmä diskrepancia pri používaní pojmov ľudská prirodzenosť, druhový život, prirodzená bytosť a koniec-koncov i samotného pojmu ľudská podstata či podstata človeka.

Pripomeňme si presné znenie 6. tézy o Feuerbachovi: „Ľudská podstata nie je nijaké abstraktum imanentné jednotlivému individuu. Vo svojej skutočnosti je to súhrn spoločenských vzťahov.“ (4, s. 208) V *Nemeckej ideológii* čítame: „Tento súhrn výrobných síl, kapitálov a foriem sociálnych stykov, ktoré každé individuum a každá generácia preberá ako niečo dané, je reálnym základom toho, čo si filozofi predstavovali ako „substanciu“ a „podstatu človeka“, čo velebili a proti čomu bojovali, je reálnym základom, ktorému v jeho účinkoch a vplyvoch na vývoj ľudí ani najmenej neprekáža, že sa títo filozofi proti nemu búria v podobe „sebauvedomenia“ a „Jedincov.“ (5, s. 39)

Kým v *Tézach* predstavuje súhrn spoločenských vzťahov samotnú ľudskú podstatu, v druhom kontexte sa chápe ako *reálny základ* toho, čo si filozofi predstavovali ako substanciu a podstatu človeka. Už v tom je markantný rozdiel.

Ale pristavme sa najskôr pri podrobnejšej analýze známej, často však deformovanej a zjednodušovanej výpovede v 6. téze. V akom kontexte ju K. Marx použil? V súvislosti s kritikou Feuerbacha hovorí, že filozofický humanizmus chápe ľudskú podstatu len abstraktne, teda ako súhrn univerzálnych vlastností, ktoré sú bez historickej analýzy abstrahované z reálnych jednotlivcov. Feuerbach hľadá človeka „ako takého“ miesto „skutočných historických ľudí“. Konkrétni ľudia sú pre neho nanajvýš príkladmi hypostazovaného druhu. Kľúčovým momentom tejto tézy je teda zásadné teoretické zavrhnutie špekulatívneho humanizmu a odmietnutie *abstraktného* chápania ľudskej podstaty. Proti tomu zdôrazňuje Marx jej sociálnu a historickú konkrétnosť, lebo človek nemôže

existovať ako izolovaná bytosť žijúca mimo spoločnosti, mimo určitej epochy, krajiny, spoločenského poriadku, triedy, vrstvy.

Za teoretické jadro 6. tézy sa spravidla považuje to, že Marx chcel zdôrazniť *vonkajškosť* ľudskej podstaty voči ľudskému individuu, jej existenciu *mimo* individua. Kým v *Ekonomicko-filozofických rukopisoch* sa Marx údajne zaoberá človekom ako individuálnou bytosťou, v Tézach o Feuerbachovi a všetkých ostatných prácach je už spoločenskou bytosťou, čo však napr. u L. Sëva znamená „*niečo celkom iné* ako individuum“. (1, s. 162)

Pri takejto interpretácii sa treba vyvarovať toho, aby sa spoločnosť fixovala ako nejaká abstrakcia voči individuu, aby sa spoločnosť a individuum nechápali ako dve izolované entity. Veď spoločenské funguje len prostredníctvom jednotlivých ľudí, celá spoločenská prax a poznanie sa realizuje len cez činnosť individuálneho subjektu. Jednostranné a nedialektické akcentovanie sociálnej determinácie individua môže vyústiť až v nesprávne traktovanie samých spoločenských vzťahov ako vzťahov odtrhnutých od ľudí, existujúcich mimo ľudí a nad ľuďmi. Marxizmus chápe podstatu ako súhrn najhlbších a relatívne stálych, všeobecných vlastností predmetu, určujúcich jeho vznik a vývoj, ako to, čo robí vec vecou, odlišuje ju od iných vecí a prejavuje sa predovšetkým vo vzťahoch k iným veciam a k človeku. Pri nesprávnej interpretácii tejto tézy sa podstata z veci extrahuje, nehľadá sa vo veci, predmete, človeku a v ich mnohostranných vzťahoch k iným veciam a ľuďom, ale v samých vzťahoch, bez predmetu, bez človeka.

Výsledkom je mystifikácia, sociologická fikcia, pri ktorej spoločenské vzťahy strácajú svojich reálnych nositeľov — ľudské individua. „Je celkom zrejmé“, píše I. I. Ojzerman, „že súhrn spoločenských vzťahov nie je abstrakcia, odtrhnutá od živých individuí so všetkými ich vlastnými antropologickými zvláštnosťami. Takéto odtrhnutie sociálneho od antropologického je vlastné nie marxistickému chápaniu človeka, ale skôr hegllovstvu, ktoré traktuje človeka jednoducho ako ducha, odtrhnutého od prírodného človeka.“ (6, s. 294)

Ak klasici marxizmu objavili v spoločenských vzťahoch tú konkrétno-historickú bázu, na ktorej sa formujú skutoční ľudia s ich mnohostrannými životnými prejavmi a hovoria o ich súhrne³, implicitne predpokladajú reflektovanie *všetkých* spoločenských vzťahov v ich globále, v celej šírke a bohatosti ich vzájomných vplyvov a podmienení. V mene uznania dominantnej úlohy ekonomických vzťahov nemožno preto abstrahovať od rozsiahleho diapazónu politických, právnych, morálnych, náboženských a ďalších spoločenských vzťahov. V opačnom prípade by sme dospeli k ekonomickému fatalizmu, ktorý so skutočným marxizmom nemá veľa

³ V 6. téze používa Marx termín *das Ensemble*, ktorý neznamena len prostý súhrn, súčet, ale implicitne vyjadruje určité organické spojenie, súlad, harmóniu jednotlivých komponentov.

spoločné, ale skôr s vulgárnym materializmom, ktorý sám Marx a neskôr Lenin veľmi ostro kritizovali.

V marxistickej literatúre (predovšetkým v propagandistickej) sa neraz operovalo 6. tézou o Feuerbachovi ako magickým zaklínadlom, pomocou ktorého sa otvoria všetky brány vedúce k poznaniu takého zložitého a mnohorozmerného objektu skúmania, akým je človek. Jej absolutizácia a vytrhnutie z celkového kontextu Marxovho diela však vedie k ťažkostiam jednak pri objasňovaní človeka ako subjektu histórie, jednak pri vysvetľovaní pôvodu individuálnosti, subjektívnosti a osobnostného charakteru ľudí. Pri jej formálnom čítaní sa skutočne navodí predstava, že človek je voskovou figúrkou, pasívnym prijímateľom akéhosi „tlaku spoločnosti“, socializačných vplyvov, ktorým sa musí chtiac-nechtiac podriaďovať a ľudia zostávajú v konečnom dôsledku len produktami dejín. Pripomeňme si len, že doslovné poňatie či definovanie podstaty človeka ako súhrnu spoločenských vzťahov by viedlo — vo vzťahu k marxizmu ako celku — k takémuto paradoxu alebo skôr absurdite: človek by nemohol prekročiť rámec daných spoločenských vzťahov, zostal by navždy v zajať daného historického typu týchto vzťahov a teda by bola vylúčená revolučná činnosť ľudí. Ich činnosť, aktivita by smerovala jedine k zachovaniu daných spoločenských vzťahov, nie k ich prekonaniu. Dejiny by tak stratili zdroj svojho pohybu v ľuďoch, museli by sme tento hybný zdroj hľadať opäť — ako to robili všetci predmarxovskí myslitelia — mimo človeka.

No Marxova koncepcia človeka je koncepciou dialektickou. Vzťahy spájajúce človeka s vonkajším svetom (tak s prírodou ako aj spoločnosťou) traktuje ako vzťahy aktívne a človeka chápe ako bytosť, ktorá sa svojou predmetno-pretvárajúcou činnosťou aktívne zúčastňuje utvárania sveta. „Predpoklady, z ktorých vychádzame, nie sú ľubovoľné, nie sú to dogmy; sú to reálne predpoklady, od ktorých možno abstrahovať len vo fantázii. Sú to skutočné indivíduá, ich činnosť a materiálne podmienky ich života, ktoré tu už boli pred nimi, aj tie, ktoré svojou vlastnou činnosťou vytvorili.“ [5, s. 24] Ľudská činnosť navyše nie je len prostriedkom praktického dobývania, humanizovania objektívneho sveta a jeho pretvárania pre potreby človeka. Prostredníctvom nej človek súčasne „projektuje“ seba samého, objektivizuje svoju podstatu. Tak z hľadiska fylogénézy ako ontogenézy je človek nielen výsledkom osvojenia, interiorizácie sociálnych vplyvov, ale rovnakou mierou sa formuje prostredníctvom svojej účasti na živote spoločnosti, exteriorizáciou v praktickej činnosti. „Ako indivíduá prejavujú svoj život, také sú. To, čím sú, sa teda zhoduje s ich výrobou, a to s tým, čo vyrábajú, aj s tým, ako vyrábajú.“ [5, s. 24—25].

Z toho treba vychádzať aj pri určovaní podstaty človeka. Stotožňovať ľudskú podstatu s akousi abstrakciou spoločenských vzťahov odtrhnutých od bytia ľudí (chápaného v Marxovom zmysle ako „skutočný životný proces“) znamená odtrhnúť podstatu človeka od jeho subjektivity. Prin-

cipiálna determinácia subjektivity spoločenskými vzťahmi nevylučuje skutočnosť, že v životnom procese rôznych ľudí sa reflektujú rôzne. Z podstaty človeka nemožno vylúčiť jeho individuálne, osobnostné charakteristiky, veď všetky sociálne vplyvy pôsobia len cez ľudskú subjektivnosť. V tomto zmysle plne akceptujeme myšlienku I. F. Smoljaninova, ktorý hovorí, že zvlášť v človeku „nie je jednoduchý moment jeho podstaty, ale práve taký moment, ktorý nesie v sebe celé bohatstvo ľudských určení a bez ktorého nemožno chápať človeka ako spoločenskú bytosť. Tento záver nie je významný len v tom zmysle, že sociálne determinácie sa lomí cez individuum, ale predovšetkým v tom, že individuálne premietnutie sociálnych determinácií je podmienené zasa osobnostnou určenosťou človeka.“ [7, s. 41]

Proti výlučne excentrickému chápaniu podstaty človeka fundovane argumentuje aj J. Cíger. Ukazuje na to, že na základe metafyzického chápania 6. tézy vzniká dojem, „akoby jednotlivec nemal v sebe nijakú ľudskú podstatu; naopak, akoby sa táto podstata stotožňovala výlučne so súhrnom vonkajších spôsobov spolužitia ľudí a teda s tým, čo nazývame napr. civilizáciou, s jej objektívnymi vzťahmi vzájomného pôsobenia. Takéto chápanie by potom znamenalo, že človek je zviera bez vnútornej stránky ľudskej podstaty a vytvára pospolitosť, ktorá ho vnútri kvalitatívne vôbec nemení, neuskutočňuje v ňom vnútornú stránku ľudskej podstaty, subjektívny moment vzťahov, jeho vývin a duchovné bohatstvo.“ [11, s. 53]

Naproti takémuto „mystériu“ zdôrazňuje požiadavku dôsledného uplatnenia princípu dialektickej jednoty všeobecného, zvláštného a jedinečného, vnútornej a vonkajšej stránky ľudskej podstaty, ktoré nie je možné bez konzekventnej súčinnosti historického materializmu s dialektickým materializmom, najmä s teóriou subjektívnej a objektívnej dialektiky.

Je zrejmé, že individuum sa stáva človekom len ako výsledok zospoločnenšenia. Ale sama socializácia nepredpokladá len určité zaradenie, určité začlenenie jednotlivca do spoločenských vzťahov, ale aj rozvinutie jeho životných prejavov, „životný proces“ obsahujúci prakticko-pretvárajúcu činnosť. Tak je podstata človeka spoločenská a súčasne jemu vlastná, odlišujúca ho od druhých ľudí. Bytie ľudí nie je jednoducho prejavom podstaty, ktorou je spoločnosť. „Spona „je“, ktorá spája v Marxovej výpovedi ľudskú podstatu a súhrn spoločenských vzťahov, neznamená absolutizovanú súvislosť, identifikáciu, ale súvislosť vnútorného a vonkajšieho, jednotlivého a mnohého.“ [11, s. 62] Podmienky svojho podstatného určenia nachádzajú ľudia síce v spoločenských vzťahoch, ale tieto podmienky za začleňujú do ich existencie až prostredníctvom individualizovaného životného procesu.

Zdôrazňovať pri určovaní podstaty človeka jej vonkajškovosť vo vzťahu k individuu znamená v skutočnosti redukovať človeka na jeden moment jeho celostnosti, moment síce významný, ba určujúci, no roz-

hodne nie jediný. Ak Marx napísal, že ľudská podstata nie je nejaké abstraktum vlastné jednotlivému individuu, nechcel tým dokázať *opak* vnútornej podstaty. Veď jeho kritika na adresu Stirnera v *Nemeckej ideológii* vyplývala z neadekvátneho zvecnenia, zabsolutizovania, substancionalizovania ľudskej podstaty, ktorá zostáva v intenciách starého antropologizmu. Akékoľvek alternatívne stavenie otázky podstaty človeka mimo alebo vo vnútri človeka nemôže preto poskytnúť správnu odpoveď na problém. Podstatu človeka nepredstavuje ani spoločnosť sama osebe, ani sám životný proces ľudí, ale vzťah medzi nimi, vzťah medzi sociálnou determináciou a individuálnou subjektivitou, ktorý sa integruje v určitej sociálnej kvalite, v spoločenskosti.

Marxizmus nezbavuje človeka jeho osobnostnej charakteristiky, nenahrádza skúmanie ľudí výskumom spoločenských vzťahov, naopak, odhaľuje ich hlbokú dialektickú jednotu. „Marxistické učenie o podstate človeka je súčasne učením o ľudskej individuálnosti. Tu niet nijakých antinómií a paradoxov individua a spoločnosti.“ (7, s. 41)

Pri detailnej analýze 6. tézy o Feuerbachovi sa nevdojak vynára otázka, či spojenie „vo svojej skutočnosti“ (in seiner Wirklichkeit) použil K. Marx len za účelom zdôraznenia slovesa „je“ a potom ho možno bez zmeny obsahu vynechať — ako sa to pri interpretáciách najčastejšie predpokladá — a či to spojenie nemá vo vete plnovýznamový charakter. Pri takomto výklade Marxovej výpovede by sa zvýraznil jej kriticko-revolučný aspekt. Pri konkrétnejšej analýze 6. tézy sa totiž skoro objavujú hranice jej použiteľnosti. Kapitalistická spoločnosť predstavuje tiež určitý súhrn spoločenských vzťahov. Možno tieto vzťahy stotožniť s ľudskou podstatou? Veď o kapitalistickom spôsobe výroby sa v *Nemeckej ideológii* hovorí, že výrobné sily sú v ňom „nezávislé od individuí a odtrhnuté od nich, ako akýsi svet pre seba vedľa individuí“. (5, s. 79) Podobne v súvislosti s analýzou odcudzenej práce dospieva Marx k záveru, že v dôsledku nej sa „z *druhej bytosti človeka*, tak z prírody, ako aj z jeho duchovnej schopnosti robí bytosť človeku *cudzia, prostriedok jeho individuálnej existencie*. Odcudzuje človeku jeho vlastné telo, prírodu, ktorá ho obklopuje mimo neho, ako aj jeho duchovnú bytosť, jeho *ľudskú podstatu*.“ (2, s. 78)

Odcudzené vzťahy kapitalistickej spoločnosti teda tvoria objektívne prekážky pre totálnu realizáciu ľudskej podstaty. Marxova výpoveď nadobúda preto reálne dimenzie a platnosť až za predpokladu, že všetci ľudia majú rovnaké podmienky pre realizáciu svojej podstaty a v tomto zmysle má ideálno-teoretický charakter. Jej meritum možno potom vidieť práve v tom, že odhaľuje *ostrý protiklad medzi podstatou a existenciou človeka*. Je ladená výrazne kriticky a revolučne, lebo implicitne vyjadruje požiadavku zrušiť tento protiklad, aby sa ľudská podstata „vo svojej skutočnosti“ realizovala prostredníctvom spoločenských vzťahov. Tento predpoklad splní až nové spoločenské zriadenie, lebo — slovami Marxa — „až komunizmus je skutočným vznikáním, skutočne pre člo-

veka sa dovršujúcim uskutočnením jeho podstaty, a to jeho podstaty ako niečoho skutočného“. (2)

Celkový kontext, v ktorom K. Marx použil 6. tézu o Feuerbachovi a analýza jeho ďalších textov v iných prácach nás vedie k názoru, že téze zďaleka neprisudzoval úlohu vedecky precíznej, terminologicky detailne formulovanej a s konečnou platnosťou vypracovanej definície (napríklad v porovnaní so zákonom hodnoty a nadhodnoty a pod.). Svedčí o tom i to, že obsah a zmysel tejto tézy omnoho presnejšie určuje a zároveň plnšie rozvíja na iných miestach vo svojich ucelených prácach, ku ktorým *Tézy o Feuerbachovi* tvoria prakticky prípravnú fázu. Nakoniec samotné *Tézy* vznikli ako zhustenie kritických poznámok k cudziemu dielu — v tomto prípade Feuerbachovmu — čo sa nevyhnutne muselo odraziť i na spôsobe vyjadrenia, reflektujúcom predmet kritiky. Pokiaľ ide o vlastné, Marxove formulovanie problematiky, *Tézy* majú podľa všetkého charakter náčrtu. Síce geniálneho náčrtu, ale tým skôr vedúceho jeho neskorších interpretov k neadekvátnemu výkladu, ak sa neprihliada na všetky okolnosti vzniku tohto náčrtu a jeho organické spojenie s ostatnými prácami. Sám F. Engels sa o *Tézach* vyjadril v tomto zmysle: „... sú nedoceniteľné ako prvý dokument, v ktorom je uložený geniálny zárodok nového svetového názoru“. (8, s. 372)

Nie neprávom môžeme preto vysloviť názor, že pokiaľ ide o 6. tézu, chcel Marx predovšetkým podtrhnúť to, čo *podstatnou* mierou utvára človeka, a to natoľko, že každej historickej spoločenskej formácii zodpovedajú určité, historicky vzniknuté i zanikajúce typy ľudí, podobne ako celé spoločenské skupiny a triedy. Menej už mu išlo o to, alebo vôbec si nekládol za úlohu podať definíciu podstaty človeka ako niečoho, čo má touto tézou navždy vymedzený rozsah i obsah vo svojej úplnosti.

*

Viacerí sovietski autori, napr. P. M. Fedosejev, G. S. Batiščev, I. F. Smoljaninov a ďalší varujú pred absolutizáciou sociálnej determinácie pri riešení problému človeka a vystríhajú pred „ultrasociologizujúcimi“ tendenciami rovnako dôrazne ako pred opačným, biologizujúcim prístupom. Človek sa nedá plne uchopiť a vysvetliť len cez systém spoločenských vzťahov a abstrahovať pritom napr. od jeho zakotvenia v prírodnom svete. Jeho morfofyzologická organizácia a vzťah k ostatnej prírode je neodmysliteľným predpokladom jeho fungovania ako jednotného systému. V skutočnom bytí človeka nie je ostrý protiklad prírodného a sociálneho, nie sú oddelené nijakou demarkačnou čiarou, naopak, obe formy organizácie životnej činnosti človeka sa navzájom predpokladajú a sprostredkovávajú. Vzpriamená chôdza je napr. na jednej strane produktom sociálneho vývoja a z hľadiska ontogenetického k nej každý jednotlivec dospieva prostredníctvom výchovy, na druhej strane sa však v anatomickom základe človeka nachádzajú určité dedičné predpoklady, ktoré predstavujú biologický potenciál pre vzpriamenú chôdzu.

Prírodné nie je v človeku odstránené, zrušené, je len sociálne pretvorené, preformované. Toto „socializované“ prírodné určenie však predstavuje naďalej nevyhnutný základ, významný energetický potenciál akéhokoľvek sociálneho rozvoja na kvalitatívne vyššej úrovni. Zostáva imanentným komponentom sociálneho, sama sociálna podstata človeka sa môže plne realizovať len za predpokladu normálneho fungovania prírodného „substrátu“. Z tohto hľadiska nemôže ísť o jeho potlačenie, vymazanie, ale naopak o jeho zahrnutie do sociálne významnej činnosti a neustále rozvíjanie a kultivovanie. Sovietski autori Seržatov a Grečanyj v tejto súvislosti hovoria: „Odmietajúc redukcionizmus naturalistického a tým skôr biologizátorského razenia, nebolo by správne prejsť k abstraktno-sociologickému chápaniu človeka. Je nevyhnutné súhlasiť s tézou, že vzostupný sociálny rozvoj predstavuje progresívny pohyb len vtedy, keď sa spája aj s plnou realizáciou človeku vlastných prírodných potencií.“ [9, s. 123]

Uznanie dominantnej úlohy sociálnej determinácie by nemalo vyústiť do jednostranného odmietania prírodných určení. Ak klasici marxizmu zdôrazňovali sociálny faktor, nepovažovali ho za jediný, ale len za rozhodujúci. Tým sa nevyklučuje, ale zákonite predpokladá aj skúmanie ostatných, menej významných aspektov. „Problém človeka a jeho života v prírode a spoločnosti nemožno redukovať iba na sociológiu osobnosti, aj keď je to veľmi dôležitá stránka danej otázky. Jestvujú aj iné stránky tohto problému — ontologická, gnozeologická, psychologická, prírodovedná.“ [10, s. 26]

Historický materializmus ako materialistická vedecká koncepcia dejín a veda, ktorá skúma všeobecné zákony vývoja ľudskej spoločnosti a formy ich realizácie v historickej činnosti ľudí, nemôže v celom rozsahu pokryť a plne vyčerpať problematiku človeka. Bez dialektickomaterialistickej interpretácie jednoty zákonov prírody a spoločnosti by sme nepochopili do hĺbky ani špecifický prejav tejto jednoty vo vývoji človeka. Naopak, vzťah prírodného a sociálneho predstavuje základný metodologický princíp skúmania človeka. Z tohto hľadiska je nevyhnutné pokročiť od výskumov, v ktorých sa prírodné a sociálne skúmajú ako dva relatívne samostatné a paralelne fungujúce systémy, k odhaľovaniu vnútorných mechanizmov a zákonitostí v ich organickom vzájomnom pôsobení, k prehlbovaniu poznatkov o dialektike sociálnych, prírodných a psychických determinánt individuálneho života. Celostný obraz človeka si teda vyžaduje širšie, všeobecno-filozofické uchopenie.

Táto požiadavka nemá nič spoločné s úsilím o inštalovanie „filozofickej antropológie“ ako nejakého doplnku k marxizmu. Tobož vyjadruje tendenciu — rozšírenú v súčasnej buržoáznej filozofickej antropológii — priorizovať problém človeka, resp. povýšiť ho na *jediný* predmet záujmu filozofie. Chceme iba zdôrazniť to, že problematika človeka sa nedá rozvíjať prostredníctvom izolovanej disciplíny, ako to spravidla robia tradičné antropologicky orientované smery, ktoré potom zákonite

uviaznú v redukcionizme a špekulatívizme. V marxistickej filozofii sú všetky ontologické, gnozeologické a sociologické problémy človeka natoľko tesne späté s celkovým zameraním materialistickej dialektiky, že podobný redukcionalizmus je priamo v rozpore s duchom marxizmu. Základným predpokladom úspešného riešenia problému človeka na pôde marxizmu je predovšetkým to, aby sa rozpracovával v organickom spojení so všetkými filozofickými disciplínami a aby si neustále udržoval úzky kontakt s ostatnými špeciálnovednými odbormi, ktoré sa nejakým spôsobom dotýkajú charakteristiky človeka a jeho miesta vo svete.

LITERATÚRA

1. SÈVE, L.: Marxizmus a teória osobnosti. Bratislava 1976.
2. MARX, K. — ENGELS, F.: Malé ekonomické spisy. Bratislava 1966.
3. MARX, K.: Svätá rodina. Bratislava 1966.
4. MARX, K.: Tézy o Feuerbachovi. In: MARX, K. — ENGELS, F.: Vybrané spisy. 1, Bratislava 1977.
5. MARX, K. — ENGELS, F.: Nemecká ideológia. Bratislava 1961.
6. OJZERMAN, T. T.: Formirovanije filosofii marksizma. Moskva 1962.
7. SMOLJANINOV, I. F.: Problema človeka v marksistsko-leninskoj filosofii i estetike. Leningrad 1974.
8. MARX, K. — ENGELS, F.: Vybrané spisy. Zv. 2. Praha 1958.
9. SERŽATOV, V. F. — GREČANYJ, V. V.: Človek kak predmet filosofskogo i jestestvennonaučnogo poznaniya. Leningrad 1980.
10. ANANIEV, B. G.: Človek ako predmet poznania. Bratislava 1980.
11. ČÍGER, J.: Úvahy o osobnosti. Bratislava 1981.

К ПРОБЛЕМЕ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ТРУДАХ К. МАРКСА

Магда Голубова

Ядро статьи составляет критическое отношение к тенденции абсолютизировать социальную детерминацию сущности человека, которая имеет место в связи с односторонней интерпретацией Марксова 6-го тезиса о Фейербахе. Рассматривая общий контекст, в котором сформулирован данный тезис, автор приходит к выводу, что Маркс не придавал ему значение полного в научном отношении и терминологически детально сформулированного определения сущности человека. Исходя из анализа трудов классиков и работ современных советских и чехословацких ученых, автор приводит аргументы против эксцентрического понимания сущности человека, в котором подчеркивается ее внешний характер по отношению к индивиду и которое отождествляет сущность человека с какой-то абстракцией общественных отношений, оторванных от отдельных индивидов. Автор подчеркивает, что из сущности человека нельзя исключить его индивидуальные и личностные характеристики и что сама социализация предполагает не только определенное включение индивида в общественные отношения, но и развитие жизненных проявлений и творческих возможностей человека. Основной методологический принцип марксистского исследования, по мнению автора, состоит в последовательно монистическом решении соотношения природного и социального, которое преодолевает предшествующие дуалистические биосоциальные решения.

Magda Holubová

Den Kern des Aufsatzes bildet die kritische Stellungnahme zu der Tendenz einer Verabsolutierung der sozialen Determination menschlichen Wesens, wie es oft der Fall ist bei der einseitigen Interpretation der sechsten Marxschen These zu Feuerbach. Aufgrund der Untersuchung des Marxschen Gesamtkontexts, zieht die Vf. die Schlussfolgerung, dass ihr Marx nicht den Wert einer wissenschaftlich vollständigen und terminologisch detailliert formulierten Definition des menschlichen Wesens verliehen hat. Aufgrund der Analyse der Werke der Klassiker sowie der Arbeiten gegenwärtiger sowjetischer und unserer Autoren, führt sie Argumente gegen die exzentrische Auffassung des menschlichen Wesens an, in der dessen Äusserlichkeit gegenüber dem Individuum betont und mit einer gewissen Abstraktion sozialer von den einzelnen Individuen abgetrennter Verhältnisse gleichgesetzt wird. Sie unterstreicht, dass aus dem menschlichen Wesen die individuellen sowie Persönlichkeitscharakteristika nicht auszuschliessen sind, und dass die Sozialisierung als solche nicht nur eine bestimmte Einreihung im Rahmen sozialer Verhältnisse voraussetzt, sondern auch die Entfaltung von Lebensäusserungen und schöpferischer Potenzen des Menschen. Das methodologische Grundprinzip marxistischer Untersuchung findet sie in der folgerichtigen monistischen Lösung der Relation von Naturhaftem und Sozialem, die bisherige dualistische biosoziale Lösungen überwindet.