

GYÖRGY LUKÁCS O ONTOLÓGII SPOLOČENSKÉHO BYTIA A MARXOVO CHÁPANIE SPOLOČNOSTI

L. FERENC LENDVAI.

György Lukács, ktorého 100. výročie narodenia si teraz pripomíname, charakterizoval svoju tvorbu ako „cestu k Marxovi“ a tvrdil, že skutočné životné dielo začal písať ako sedemdesiatročný. Tieto tvrdenia silne subjektivistického pôvodu netreba, samozrejme, chápať doslovne. Je len nepochybné, že Lukáčsovo marxistické životné dielo je neprestajným bojom za „správne“ marxistické stanovisko a že sa pokúsil zosumarizovať hlavné výsledky tohto zápasu vo svojich neskorých veľkých dielach: estetickú syntézu v práci *Zvláštnosť estetického* (Die Eigenart des Ästhetischen), filozoficko-etickú syntézu v posmrtno vydannej *Ontológii*.

Lukáčsova tzv. „ontológia spoločnosti“ v podstate stála v centre polemík už vtedy, keď sa zverejnilo, že Lukács sa chystá na napísanie „ontológie“. Tomu sa niet čo čudovať. Ide tu o také dielo, ktorého realizáciu pokladal za dôležitú nielen autor, ale aj čitateľa; ide totiž o také dielo, ktoré podáva vyčerpávajúci výklad základných princípov marxistického svetonázoru zodpovedajúci požiadavkám súčasnosti a takisto ide o závery slúžiace týmto požiadavkám. Preto pokladal Lukács napísanie *Ontológie* za také dôležité, preto pracoval na nej, možno povedať, do posledného dychu, aj vtedy, keď už pravdepodobne vedel o nedosiahnuteľnosti pôvodne vytýčeného cieľa. Po prvé, kvôli objektívite: ako to vyplýva zo samého diela, dúfal, že ak už nemôže napísať „*Kapitál* našej doby“, tak aspoň poskytne základy pre takúto činnosť. Po druhé, počas celého života ho však zamestnávala myšlienka napísať etiku, ktorú chápal už v prvom období tvorby svojej mladosti ako „metafyzickú etiku“.¹ Etika má vyrastať podľa tejto predstavy z určitej prísne objektívnej fundácie; preto asi nie je náhodné, že najčastejšie spomínaným klasickým autorom v *Ontológii* je práve Spinoza, ktorý priamo „geometrickým spôsobom dokazujúc“ budoval takýto typ etiky. Z tohto pohľadu sa zdá skutočne nevyhnutným to, že Lukács potom, keď dokončil „dialektickomaterialistickú“ [k estetickým problémom zo strany teórie bytia a poznania sa približujúcu] časť svojej syntetickej estetiky, teda *Zvláštnosť estetického* a základné myšlienky „historicko-materialistickej“ [k problémom estetiky zo strany filozofie dejín a spoločnosti sa približujúce], časti skoncentroval do poslednej kapitoly tohto diela a v záujme fundácie svojej etiky sa pustil do napísania *Ontológie*. Už aj preto, lebo keď sa prvýkrát pokúsil o podobne obsiahly výklad základných problémov doby, výsledkom tohto snaženia sa stal geniálny, ale dodatočne z mnohých aspektov nezdarom sa prejavujúci pokus sérií statí *Dejiny a triedne vedomie*. Základným problémom tohto diela bola totiž nepochybne zrejmá absencia analýzy vzťahu prírody a spoločnosti, „zakotvenia“ spoločenského bytia do jeho prírodných základov. Tieto otázky sa dostali teraz do centra analýz *Ontológie*. V procese realizácie sa ale množstvo obrovských okruhov problémov autorovi zo subjektívnych i objektívnych príčin vymklo z rúk. Objektívny faktor nám môže ozrejmiť až neskoršia analýza, ale subjektívna príčina je už teraz

¹ Viď Lukáčsov list Paulovi Ernstovi, 14. IV. 1915.

zrejma: smrť zabránila autorovi v konečnom sformovaní svojho diela, v tom, aby zanechal myšlienky pokladané za najdôležitejšie v podobe prísneho vedeckofilozofického výkladu. Preto sa znova a znova púšťal do opakovaného výkladu tých istých myšlienok: v dejinnom priblížení, v systematickom pohľade a aj v rámci jednej „prolegomeny“ — a mnohokrát aj vnútri tej istej časti alebo kapitoly. V ďalšom sa pokúsime o zhrnutie Lukácsových ideí podľa tých veľkých myšlienkových okruhov, ktoré podľa mňa stoja v popredí diela.²

Podstata „ontológie spoločenského bytia“

Lukács chce napísať *ontológiu*, chce teda vychádzať predovšetkým z bytia samého. Na začiatku *Prolegomeny* píše: „Uplynulé storočia filozofického myslenia sú poznačené panstvom teórie poznania, logiky a metodológie...“ (1, III. s. 7). Akokoľvek nás zaráža toto tvrdenie, najmä s tým dodatkom, že to znamenalo „neobmedzenú moc teórie poznania ako ideológie dôležitého prechodného obdobia“ (1, III., s. 37), po ktorom teraz „len vzkriesením ontológie marxizmu sa možno pokúsiť o to, aby úvahy o svete boli prinavrátené bytiu“ (1, III., s. 37) — je nepochybné, že v predkapitalistickom myslení stálo v popredí skutočné bytie. Kapitalistické obdobie (ktoré má v celodejinnom procese skutočne prechodný charakter) zatlačilo tento stav do pozadia a do centra pozornosti postavilo svet, ktorý vychádza z „privátnej“ psychiky jednotlivca a ktorý je cudzí poznávajúcemu subjektu, teda vyzdvihlo problémy teórie poznania usilujúcej sa o poznanie „osebe existujúcej veci“. Je nepochybné aj to, že Marx a Engels pri hľadaní „východiskových bodov“ alebo „predpokladov“ svojej teórie vychádzali vždy zo skutočných (a nie gnozeologických, logických alebo metodologických) faktov. „Predpoklady, z ktorých vychádzame, nie sú ľubovoľné, nie sú to dogmy; sú to reálne predpoklady, od ktorých možno abstrahovať len vo fantázii.“ (2, s. 24). „Východiskom sú, prirodzene, individuá vyrábajúce v spoločnosti — teda spoločensky určená výrobná činnosť individuá“ (3, s. 38).

V ďalšom, ako je známe, aj *Nemecká ideológia*, aj *Úvod* stanovujú i prírodné predpoklady spoločenského bytia. To robí aj Lukács v *Ontológii*: „Ontológia spoločenského bytia... predpokladá všeobecnú ontológiu“ (1, I., s. 19). S použitím tradičnej terminológie: „Vnútoraná nevyhnutnosť, vedecky pevná fundovanosť historického materializmu môže byť postavená len na dialektickomaterialistickej ontológii“ (1, II., s. 174). V ďalšom podrobnejšom výklade ale dochádza u Lukácsa k určitým posunom. Nielenže neskúma konkrétnu úlohu prírodných faktorov, ale píše, že príroda je „vždy určitým osebe existujúcim bytím, a preto je nevyhnutným predmetom samostatných ontologických výskumov“ (1, I., s. 79), čo v tejto abstraktnej formulácii pripúšťa aj tradičnú prírodnú filozofiu alebo metafyziku. Je ale ešte podivnejšie to, ako Lukács interpretuje povahu kategórií. Ako motto kapitoly s názvom *Základné ontologické princípy Marxa* uvádza jednu voľne citovanú myšlienku Marxa a na ňu sa odvoláva na najrôznejších miestach textu (Pozri 1, III., s. 147).

² Lukácsovu *Ontológiu* citujem podľa maďarského vydania (v preklade Istvána Eörsiho a Gáboru Révaiho): *O ontológii spoločenského bytia* I—III. zv., Magvető Budapest 1976. Rímske číslce v zátvorkách odkazujú na príslušný zväzok, arabské číslce na príslušnú stranu alebo strany.

Podľa toho: „*Die Kategorien*“ sind „*Daseinsformen, Existenzbestimmungen*“ (kategórie sú formami bytia, určeniami existencie). Lenže Marx písal nasledovne „kategórie, formy existencie, určenia existencie vyjadrujú (ausdrücken) ... jednotlivé stránky“ (danej veci) (3, s. 60). Tento ontologizujúci posun sotva možno vysvetliť inak ako tak, že Lukács tu preháňa svoj zápas proti gnozeologizujúcim tendenciám buržoáznej filozofie, čím zrejme chcel zabrániť tomu, aby znova neopakoval ten nedostatok svojho diela *Dejiny a triedne vedomie*, podľa ktorého analyzuje výlučne len spoločenské bytie. Táto chyba nie je vážna, lebo oproti celku analýz zostáva izolovaná, ale je charakteristická.

Lukács totiž správne prízvukuje, že pre Marxa neexistuje nejaké abstraktné bytie, *abstraktné* existencie: poukazuje na to, že bytie je „v Marxových očiach hneď predmetným bytím, predmetnosť zasa je konkrétnou a reálnou praformou každého jednotlivého bytia, teda aj každej jednotlivej kategoriálnej spolupatričnosti“ (1, III., s. 242). Ostro kritizuje Hegela za jeho koncepciu bytia totožného s ničím (teda za jeho koncepciu vzťahujúcu sa na abstraktné bytie, veď takéto bytie, ako na to poukazuje Marx napr. v *Ekonomicko-filozofických rukopisoch*, možno vskutku pokladať za nič). Skutočne, Marx nestanovuje a neopisuje kategóriu „stávania sa“ (Werden) prostredníctvom logických konštrukcií, ale ju používa pri opise konkrétnej predmetnosti: „Napríklad šaty sa skutočnými šatami stávajú až aktom nosenia; dom, ktorý nie je obývaný, fakticky nie je skutočným domom; teda ako výrobok, na rozdiel od číreho prírodného predmetu ... *stáva sa* nozaj výrobkom až v spotrebe“ (3, s. 46). Lukácsovi sa podarilo tvorivým spôsobom uplatniť tú známu myšlienku *Nemeckej ideológie*, podľa ktorej „Poznáme len jednu vedu, vedu historickú“ (2, s. 22). Lukács totiž pokladá celok procesov prejavujúcich sa v prírode a spoločnosti za jediný veľký, ireverzibilný, *teda* historický proces. V tomto zmysle hovorí o určených sférach bytia, ktoré sa prihodia z aspektu celkového procesu prirodzene: t. j. ako sféra anorganickej prírody, organickej prírody a spoločenského spôsobu bytia. Aktívnu úlohu subjektu, ktorá vznikla vo vzťahoch práce a ktorá buduje teleologické predpoklady na báze procesov osebe existujúcej kauzality, Lukács v tejto podobe takisto pripúšťa: „Tým sa postupne vytvára celkom nová totalita, totalita ľudského rodu, ktorá pre seba koniec koncov vytvorí aj vlastné okolie.“ (1, III., s. 207).

Operujúc pojmom „humanizovaného“ okolia (vytvoreného prostredníctvom práce), Lukács správne rieši dialektiku existencie „osebe“ a „pre nás“. Akt práce síce analyticky rozčleňuje, možno povedať z didaktických príčin, aby mohol ľahšie analyzovať proces odcudzenia, na spredmetňovanie a na zvonkajštenie (na dva súčasné momenty objektivácie), ale, ako píše: „V reálnom akte sú samozrejme tieto dva momenty nerozdeliteľné... završenie tohto procesu sa prejavuje tak, že vec, ktorá predtým existovala čisto prírodne, sa spredmetňuje, stáva sa teda spoločensky užitočnou... Ale každý takýto akt je zároveň aj aktom zvonkajštenia ľudského subjektu.“ (1, II., s. 570). (Ako vidno, Lukács používa pojem spredmetnenia aj v zmysle konštitúcie predmetu.) „Medzitým je nepochybne, aby sa osebe existujúce predmetnosti plynule, v stupňujúcej miere a stále mnohostrannejšie premenili na existenciu pre nás“ (1, II., s. 420). A ešte: „Tu spočíva ontologicko-genetický základ súčasného vzniku práce a reči.“ (1, II., s. 420). Lebo predmet práce sa môže totiž stať všeobecne predmetom a môže tým vzniknúť (na báze kauzálnych procesov po-

stavený) teleologický vzťah a aj korelácia subjektu a objektu. (Hoci Lukács na viacerých miestach hovorí o „vedomí“ aj v prípade vysoko vyvinutých zvierat, má na mysli len „epifenomenon organického bytia“, teda nie vedomie v užšom slova zmysle.) „Práve tu sa prejavuje, ako neoddeliteľne sú zrastené osebe protirečivé, v abstraktnom pohľade navzájom sa vylučujúce kategórie: kauzalita a teleológia... Osebe existujúce bytie kameňa neobsahuje taký zámer, ba ani žiadny náznak toho, aby ho bolo možné použiť ako nôž alebo sekeru; ale túto funkciu nástroja môže splniť len vtedy, ak jeho objektívne osebe existujúce vlastnosti sú schopné takých kombinácií, ktoré túto funkciu umožňujú.“ (1, II., s. 24—25). Toto úzko súvisí so vznikom reči a vedomia, lebo „v reči, v slovách možno vyjadriť výlučne len rod, tendenciu ukazujúcu v smere kategoriálnych súvislostí“ (1, III., s. 279).

Ako je to v prípade objektívnej dialektiky? V každom ohľade je jasné, že postup podobný tomu, akým sa pojednáva o kategóriách vyjadrujúcich existenciu „osebe“ a „pre nás“, sa ukazuje aj v tomto prípade plodným. Lukács pokračuje v tomto smere, keď koriguje, aj keď nie neguje, ale v každom prípade „negligujúce“ stanovisko svojho diela *Dejiny a triedne vedomie* v duchu vtedajšej kritiky Gramsciho. Gramsci totiž vtedy napísal: „Zdá sa, že Lukács tvrdí, že o dialektike možno hovoriť len vtedy, keď sa hovorí o dejinách ľudstva a nie o dejinách prírody. Môže sa mylíť aj nemusí. Ak jeho tvrdenie predpokladá dualizmus prírody a človeka, nemá pravdu... Ale ak musíme pochopiť dejiny ľudstva aj ako dejiny prírody..., ako môže byť dialektika odtrhnutá od prírody?“ (4, s. 182) Lukáčsovo vyššie citované dejinné stanovisko teraz principiálne umožňuje správne riešenie. „Keď teda, píše, sa pokúsime po stopách Marxa pochopiť vlastný spoločenský spôsob bytia ako ireverzibilný proces, všetko, čo zvykneme v prírode nazývať dialektikou, sa objavuje ako prehistória spoločenského spôsobu bytia... Prehistória... znamená toľko..., že komplikovanejšia forma existencie môže vzniknúť jedine z jednoduchšej formy, v nej musí mať, ako vo svojom základe, korene.“ (1, II., s. 245). Ak teda podľa toho dialektiku možno pripojiť ku kategoriálnemu radu pohyb — vývoj — pokrok, tak zrejme zodpovedne vzhľadom na ne sa vyvinie dialektika v kategóriách protirečenia — kvantity a kvality — negácie a negácie, respektíve bude koreniť v zodpovedajúcich reálnych, osebe existujúcich procesoch. Podľa vyššie uvedeného analýza Lukácsom označených troch foriem bytia by bola vhodná nielen na demonštráciu toho, kedy a ako sa úplne rozvinú tieto procesy, ale aj na demonštráciu predpokladov na nižších úrovniach bytia. Lukács síce neuplatňuje toto riešenie v detailoch, ale začína skúmať, kde sa realizujú a kde nie zákony prechodu kvantity v kvalitu alebo negácie negácie; predsa tým nepochybne vyhovel Marxovej požiadavke kladenej na takú dialektiku, „ktorej hranice treba určiť a ktorá neruší reálnu rozdielnosť.“ (3, s. 63). Ak zhrnieme teoretické základy, vidíme, že nejde o nejakú záhadnú „ontológiu spoločnosti“, ale o takú ontológiu spoločenského bytia, alebo správnejšie, o takú teóriu spoločenského bytia³, ktorá zakotvuje životné procesy spoločnosti do procesov bytia organickej, resp. anorganickej prírody.

³ Význam pôvodu gréckeho slova „ontológia“: teória bytia. Doslovný výraz „ontológia spoločenského bytia“ má takto tautologický charakter: „teória bytia spoločenského bytia“.

Lukács charakterizuje spoločnosť podľa vzoru Marxa ako totalitu, teda ako taký organický celok, ktorého momenty sa navzájom podmieňujú, ale spomedzi týchto momentov jeden prevláda nad ostatnými a určuje ich. „Výsledok, ku ktorému dochádzam“, píše Marx, „nespočíva v tom, že výroba, rozdeľovanie, výmena a spotreba sú totožné, ale že všetky sú článkami určitej totality, sú rozdielmi vnútri určitej jednoty. Výroba prevláda, a to tak sama nad sebou, ak ju chápeme v jej protikladnom určení, ako aj nad ostatnými momentmi. Výrobou sa proces začína vždy odznova... Medzi rozdielnymi momentami prebieha vzájomné pôsobenie. Tak je to v každom organickom celku.“ (3, s. 53). K tejto analýze sa pripája Lukács, keď zdôrazňuje pri opise rozličných stránok a momentov života spoločnosti, že v ich vzájomných vplyvoch hrá určujúcu úlohu materiálny život, výroba. Spoločenské bytie zrejme nemôže existovať osebe bez určitého spoločenského vedomia, nemohol by existovať kapitalizmus, keby ľudia nerozmýšľali kapitalistickým spôsobom, komunizmus by bol neuskutočniteľný, keby ľudia neboli schopní rozmýšľať aj po komunisticky, ale vnútri vzájomného vplyvu je materiálna stránka určujúca: proces vychádza z nej a neustále sa z nej obnovuje (porovnaj 1, I., s. 330). Zároveň Lukács správne zdôrazňuje, že to neznamená „ekonomizmus“ (pozri 1, I., s. 284) a že „nie je náhodné, nie je len zvláštnosťou vyplývajúcou z vedecko-dejinného stavu, že zrelý Marx nenazýva svoje ekonomické diela ekonómiou, ale *Kritikou politickej ekonómie*“ (1, I., s. 296). Sám Marx píše v jednom svojom liste Lassalovi r. 1858, že to, čo robí „je výkladom systému a prostredníctvom výkladu zároveň jeho kritikou“; dôsledne používanie slova *Kritika* je zároveň charakteristické pre kantovsko-fichteovské korene mladého Marxa, a to preto (ako na to viackrát poukázal), lebo buržoázna „politická ekonómia“, používaná ako špeciálnovedná disciplína a zdanlivo očistená od svojich ideologických väzieb, mlčky považuje kapitalistické vzťahy za večné a takto ich apologetizuje.

Marx, ako vieme, vždy odmietal existenciu určitej „večnej“ ľudskej prirodzenosti a pokladal práve dejiny za neustálu premenu ľudskej prirodzenosti (5, s. 112). Ľudskou prirodzenosťou je spoločnosť, ktorá sa rozvíja v priebehu dejín, hoci v určitej naivnej podobe bola daná už od začiatku, a základom tohto rozvoja je neustále zvyšovanie úrovne procesu práce a uskutočňovaná ľudská sloboda. „Sloboda získaná v pôvodnej podobe práce bola ešte nevyhnutne primitívna a obmedzená“, píše Lukács, „ale to nič nemení na skutočnosti, že aj najduchovnejšie a najrozvinutejšie formy slobody treba vybojovať tými istými spôsobmi, ako v prípade najprimitívnejšej práce... V tomto zmysle, myslím, práce možno skutočne pochopiť ako model všetkých druhov slobôd.“ (1, II., s. 132). Hoci Lukács, prirodzene, odmieta naivne predstavy o zaniknutom „zlatom veku“, predsa prenikavo vidí, že napr. poľovníctvo ako v prevažnej miere práca koristníckeho a spotrebného charakteru sa mohlo stať obľúbenou a privilegovanou činnosťou vládnúcich tried preto, lebo „vo vlastnom zmysle slova chápaná práca sa tu objavuje v určitom zmysle len mimochodom... a preto, lebo ... vyžaduje od ľudí celkom iné spôsoby reakcií“, t. j. odcudzenie ešte nepoznajúce prirodzenejšie spôsoby chovania (porov. 1, II., s. 457–458). Takisto vidí aj to, že keď Marx v *Kapitáli* cituje predstavy Aristotela a básnika Antipatra o možnosti zrušenia otroctva v pri-

pade zastúpenia pracovníka-otroka automatmi, vtedy „nekritizuje ironicky utopickú povahu týchto predstáv“, ale názory buržoáznych ekonómov, ktorí nepochopili úlohu stroja, lebo v jeho očiach „stojí naivný utopizmus takého typu bližšie ku konečnej spoločenskej spravodlivosti ako apologetika vyššieho stupňa ekonomického rozvoja“ (1, III., s. 236).

V systéme výroby budovaného na základoch nútenej práce a deľby práce vládnú vzťahy odcudzenia. Sloboda ľudskej prirodzenosti, spoločenský pokrok sa tu uskutočňujú v podobe vonkajškivosti a cudzoty. Ako píše Lukács: „Ekonomía vyvoláva rastúcu spoločenskú spoločenských kategórií. V triednych spoločnostiach to však uskutočňuje tým spôsobom, že sa spredmetňuje ako *druhá príroda* napriek zámerom ľudí. Táto objektivita úplne nezávislá od jednotlivých alternatívnych aktov zostáva ako základná charakteristika nezrušiteľná; čo vyjadruje Marxova *ríša nevyhnutnosti*.“ (1, I., s. 417). Táto tendencia dosahuje svoj vrchol v systéme moderného kapitalizmu, kde prostredníctvom manipulácie sa celý život človeka stáva súčasťou reprodukčného procesu kapitálu. Tu sa už „človek neoblieka, nefajčí, necestuje a nepestuje sexuálne styky pre vlastné potešenie, ale preto, aby prostredníctvom vlastného života demonštroval ‚image‘ takéhoto vysokováženého typu“ (1, II., s. 707).

Lukács už stavia pri opise výrobných spôsobov na výsledkoch nových výskumov v oblasti „ázijského“ výrobného spôsobu a aktivity (tak napr. na Tökeiho analýzach, porov. napr. 1, II., s. 295—296). Konštatuje, že „vznik kapitalizmu z feudalizmu bol a zostáva bezpodmienečnou nevyhnutnosťou“ (1, II., s. 250) a pokúša sa o načrtnutie niekoľkých súvislostí vo vzťahu k hospodárskemu vývoju kapitalizmu. Viackrát sa napríklad dotýka toho, že produkcia absolútnej nadhodnoty je postupne a stále viac zatlačovaná do pozadia produkciou relatívnej nadhodnoty, a v tomto teoretickom okruhu (v súvislosti s problémom marxistickej „ortodoxie“) pripomína, že „údajný zákon absolútneho zbedačenia“ sa vytvoril „pomocou“ Kautského (pozri 1, I., s. 298). Vec ale nie je taká jednoduchá. Marx skutočne doslovne a kategoricky vyhlásil v *Kapitáli*, že „v tej miere, v akej sa akumuluje kapitál, postavenie robotníka sa musí zhoršovať“. Lenže treba sledovať Marxove formulácie, to, čo Marx chápe konkrétne pod „zhoršovaním“ postavenia robotníka. Podľa toho „mrzačia robotníka na čiastkového človeka, degradujú ho na prívesok stroja, s útrapami jeho práce ničia jej obsah, odcudzujú mu duchovné potencie pracovného procesu do tej istej miery, do akej sa do neho vteľuje veda ako samostatná sila; znetvorujú podmienky, v ktorých robotník pracuje, počas pracovného procesu ho podriaďujú najmalichernejšiemu nenávisnému despotizmu, čas jeho života premieňujú na pracovný čas... z toho vyplýva, že v tej miere, v akej sa akumuluje kapitál, postavenie robotníka sa musí zhoršovať, či už je jeho mzda vysoká alebo nízka“ (6, s. 654). „Zbedačovanie“ robotníckej triedy znamená teda v skutočnosti stupňujúce sa odcudzenie robotníka, nezávisle od jeho životnej úrovne. V závode ako dôsledok rastu organického zloženia kapitálu fakticky používajú relatívne stále menej robotníkov, nezávisle od toho, že ľudia slúžiaci k obnove niekdajšej rezervnej armády nezamestnaných sa dnes ani nenarodia, alebo ich včleňujú do seba služby. Je síce pravda, že spoločnosť je tým rozvinutejšia, čím je v nej rozvinutejšie odvetvie služieb, čo však len stupňuje zbedačovanie a odcudzenie, veď človek je v službách bezmocnejším ako vo výrobe — zasa nezávisle od životnej úrovne. Takou „prastarou“ službou, akou je napríklad prostitúcia, možno nepochybne veľa zarábať, ale nemôžeme tvrdiť, že

tým rastie sloboda prostituovaného človeka. Robotníckej triede moderného kapitalizmu sa preto žije skutočne zásadne lepšie, ako robotníkom kapitalizmu v minulom alebo na začiatku tohto storočia, ale jej odcudzenie a podriadenie je predsa väčšie. Ako na to poukázal už Marx: „S pokrokom kapitalistickej výroby sa rozvíja robotnícka trieda, ktorá na základe výchovy, tradície a zvyklostí uznáva požiadavky tohto výrobného spôsobu ako samozrejme prirodzené zákony. Organizácia rozvinutého kapitalistického procesu výroby láme každý odpor... slepý tlak ekonomických pomerov spečatuje nadvládu kapitalistu nad robotníkom.“ [6, s. 743].

Tie konkrétne podmienky, v rámci ktorých môže dôjsť k prelomu prechodu od systému odcudzenia k uskutočneniu skutočnej ľudskej spoločnosti a slobody, si vyžadujú podrobnú dejinnú analýzu. Tej sa Lukácsovo dielo nedotýka, ale načrtáva najdôležitejšie smery. Pri opise odcudzenia na jednom mieste takto pokračuje: „Bolo samozrejmé, že robotníci museli proti tomu časom povstať... a tak robotníci, ktorí spočiatku tvorili len spoločenskú triedu osebe... sa pomaly premenili na ‚triedu pre seba‘.“ [1, II., s. 746]. Táto robotnícka trieda, disponujúca triednym vedomím pre seba, je už schopná uskutočniť socialistickú revolúciu, čím je daná možnosť vývoja nového typu: odňatia (zurücknehmen) odcudzenia, hoci „ekonómia ostáva aj v socializme ríšou nevyhnutnosti“ [1, II., s. 515; 7, s. 373]. O existujúcom socializme píše Lukács, že ten „opakovane a v najrozličnejších oblastiach nepochybné dokázal svoju životaschopnosť“, hoci „nebol produktom klasického vývoja“ [1, I., s. 380]. Ako úloha stojí ešte pred nami realizácia „skutočných dejín“ ľudstva. „Veď vieme, že ľudstvo sa doteraz nerealizovalo ako existencia pre seba... Na druhej strane je zrejme aj to, že púhy akt práce znamená sebakladenie človeka, jeho premenu na človeka a tým aj odtrhnutie rodovosti od nemého bytia zvierat. Svetové dejiny ľudstva a úplný rozvoj pre seba existujúcej rodovosti človeka znamenajú spojenie medzi začiatkom a koncom.“ [1, II., s. 185].

Partikularita a rodovosť

Tým sme sa dostali k najdôležitejšiemu, a zrejme preto aj najviac diskutovanému problému Lukácsovej filozofie: k otázke vzťahu partikularity a rodovosti. Čo znamenajú tieto pojmy? Pri prvom priblížení Lukács chápe pod nimi len to, že všetko existujúce má zároveň charakter všeobecného aj jednotlivého. Tak napríklad, uvádzajúc aristotelovský príklad, každý dom je domom vôbec, aj domom jednotlivým, takisto každý človek je človekom vo všeobecnosti a zároveň určitým človekom. Aj Leibnizovo známe podobenstvo, ktoré cituje aj Lukács, poukazuje na to, že neexistuje na svete taká veľká záhrada, v ktorej by sme mohli nájsť dva úplne rovnaké listy, a takisto neexistujú na svete dvaja ľudia, dodáva Lukács, ktorí by mali rovnaké odtlačky prstov; z toho ale nevyplýva, že hovorí o liste alebo o človekovi vo všeobecnosti je nezmyselné. Tu však ide, zdôrazňuje Lukács, o tzv. „nemú“ (nevedomú, nerozvinutú) rodovosť (a individualitu): v spoločenskom bytí sa stávajú aj „rodovosť“ (príslušnosť k rodu) aj individualita vedomými. „Rodovosť je elementárne objektívnou základnou prirodzenosťou každej existujúcej veci. Zrušenie svojej elementárnej nemoty sa stáva už aj preto bytostným základom a skúšobným kameňom týchto ľudských snažení, ktoré si chcú uvedomiť bytie v jeho uni-

verzalite a skutočnosti... prax ako existenčný základ ľudského bytia človeka, ako základ všetkých momentov ľudského bytia nevyhnutne vytvára už na najprimitívnejšom stupni... zrušenie nemoty rodu..." (1, III., s. 43).

Rodovosť znamená v spoločnosti nevyhnutne aj príslušnosť k určitej pospolitosti: konkrétne pospolitosti sprostredkujú pre ľudí abstraktnú spoločenskú. Lukács vždy (už aj vo svojej predmarxistickej estetike) (8, s. 172) odmietal prízemnú buržoaznú predstavu „večného ľudského“, teda tú predstavu, podľa ktorej, ako to Marx hovorí vo svojej 6. téze o *Feuerbachovi*, podstatou človeka je nejaké „abstraktum vlastné jednotlivému individuu“. Pospolitosť (rodovosť) bola na začiatku ľudských dejín predstavovaná napr. rôznymi kmeňmi, hoci ľudstvo vo svojej tendencii už aj vtedy znamenalo jednotu, potenciálnu pospolitosť. V neskoršom období sa potom znova reprodukovala existencia užších pospolitostí a zachovával sa vývoj zameraný na obsiahlu rodovosť ako potencialita, resp. tendencia. „Kmeň ... vytvára v ľuďoch taký, nie nemý, komplex účinného rodového vedomia, ktorý dlho obsahuje v sebe úplné alebo čiastočné popretie ľudí mimo daného kmeňa [kanibalizmus]. Paralelne s všeobecnou integráciou ľudí do národov atď. postupne rastú už nie nemé objektivácie rodu, ale bez toho, že by úplne vymizlo vylúčenie ľudí, stojacich mimo danú integráciu, z ľudského rodu (heleni a barbari, bieli a „farební“ atď.). Rodovosť národov, ba i národností sa zachováva aj potom, keď napriek vytvoreniu svetového trhu hospodárskym integračným procesom oni aj naďalej fungujú ako bezprostredne prakticky účinné faktory... Obsiahla, už nie nemá rodovosť je teda ... len postupným, protirečivo pôsobiacim procesom, tendenciou, ktorá sa samozrejme zosilňuje; často je ale čírou spoločensky-morálnou požiadavkou, ktorá v skutočnosti nikdy neprešla do praxe.“ (1, III., s. 84). Protirečivosť vývoja stále obsiahlejšej rodovosti sa v dejinách najčastejšie prejavuje ako história triednych bojov (porov. 1, III., s. 68—69).

Rodovosť teda znamená živelnú alebo uvedomenú príslušnosť k určitej (stále obsiahlejšej) ľudskej pospolitosti, resp. pospolitostiam a praktické alebo principiálne stotožnenie sa s cieľmi týchto pospolitostí. Z toho možno pochopiť pojem partikularity: partikularita, naopak, znamená nestotožnenie sa s pospolitou resp. pospolitosťami a (znova živelné alebo vedomé, praktické alebo myšlienkové) izolovanie sa od nich. Nikdy ale nepochopíme tento problém, ak budeme myslieť, že tieto sféry môžu niekde existovať v ich čistej odťažitosti, alebo že môžu byť ľudia, ktorí žijú čisto len vo sfére partikularity alebo rodovosti. Číra partikularita by v podstate znamenala púhu prírodnú (biologickú) určenosť a negáciu všetkej spoločenskosti; číra rodovosť zasa čistú spoločenskú existenciu a popretie všetkej prírodnej určenosti. V ľudskej existencii nie je možné také príkre rozčlenenie: len o tom môže byť reč, či v jej rôznych sférach prevažujú také alebo onaké tendencie. V každodennom živote človeka panuje tendencia, ktorá smeruje k biologickej, hoci spoločensko-dejinné neustále modifikovanej sebareprodukcii (ako individua aj ako rodu); rozhodujúcim dejiskom každodenného života je preto rodina, každodenný život je súkromným životom ľudí (porov. napr. 1, III., s. 65). Preto sa stretávame s tým, že ľudia väčšinou stotožňujú morálku so sexuálnou morálkou. (Napokon: jedným zo základných protirečení civilizácie budovanej na systéme triednej spoločnosti je, že existuje silný antagonizmus medzi pospolitou a súkromnou stránkou života ľudí; rozvoj a uskutočnenie obidvoch stránok môže prebiehať len nepriamo úmerne na úkor druhej stránky a cenou za spoločenský pokrok

a rozvoj kultúry je v konečnom dôsledku nepretržité obetovanie prevažnej väčšiny indivíduí.]

Zrušenie tohto protirečenia bude možné len v komunistickej spoločnosti — v antagonistických triednych spoločnostiach sa ho ľudský život nemôže zbaviť. Ideológia vyzývajúce k uskutočneniu rodovosti sa preto vznášajú nad každodenným životom ako oblačná sféra, lebo v praxi nie je možné radikálne prekonať súkromný charakter každodenného života. Východiskom pre takéto prekonanie by bola práve práca⁴ — ona je ale v triednej spoločnosti vopred a nevyhnutne odcudzená. „Je úplne jedno, pokiaľ si to uvedomuje vykonávateľ práce, v tomto procese utvára sám seba ako člena ľudského rodu a tým aj ľudský rod... Práca je aj ako akt jednotlivého človeka vo svojej podstate spoločenská, v prípade pracovnej činnosti prebieha spoločenské sebazovšeobecňovanie; partikulárny človek sa tu objektívne pozdvihne od rodovosti.“ (1, II., s. 141, 185). Odcudzený charakter práce ľudia však nepocitujú ako prekročenie každodenného života, a práca vykonávaná len v záujme každodenného živobytia (ako na to poukázal Marx v známych analýzach diela *Ekonomicko-filozofické rukopisy*) skutočne podriaďuje podstatnú činnosť človeka púhej existencii. To ale nič nemení na fakte, že prelom smerom k rodovosti možno dosiahnuť len možnosťami určenými prekonaním partikularity, hoci to neznamená zároveň vzdať sa osobnosti. Totiž prvá „osobnosť nie je ničím iným, ako pozdvihnutím sa z predchádzajúcej partikularity do rodovosti... Veď život každého človeka spočíva v tom, čo dokáže vydolovať ako spoločenská bytosť zo svojich psychofyzických dispozícií“ (1, II., s. 207, 327). Rodovosť teda znamená len negáciu odcudzenej, sebaúčelnej každodennosti (partikularity), ale nie každodenného života vôbec, veď kým vôbec existuje rozdiel medzi nimi, rodovosť môže byť postavená len na každodennosti.

Avšak práve z toho vyplýva, že dovtedy, kým ľudia žijú vo svete schizmy medzi partikularitou a rodovosťou, ani uskutočnenie rodovosti nemôže byť bezproblémové. Aby sme použili Lukáčsov obľúbený príklad: človek môže ostať pri realizácii obmedzenej rodovosti (viď vyššie: kmeň, polis, trieda, národ), ako napr. v Sofoklovej tragédii *Isméne*, ktorá, hoci zanechala svoju partikularitu, nie je schopná nasledovať Antigonu, ktorá sa oprostila od tejto obmedzenosti. Na druhej strane ale zbavenie sa obmedzenej (partikulárnej) rodovosti smerom k rodovosti vyššieho stupňa Antigonu izoluje, pretože ju ostatní nemôžu nasledovať, čo znamená odtrhnutie od každodennosti a vôbec od ľudí žijúcich svoj každodenný život, veď ľuďom nemožno stanoviť takú *normu*, aby žili ako hrdinovia. Táto tragická kolízia je takisto permanentnou charakteristikou života antagonistických spoločností. „Vo všeobecnosti“, hovorí aj Lukács, „víťazstvo nad partikularitou v jednotlivom indivíduu a úsilie o vyššiu formu rodovosti skrývajúce sa v dynamike spoločenskej substancie človeka stetodejinné konvergujú; ale sfaľovali by sme pravú, ontologickú podstatu tohto procesu, keby sme z tejto svetodejinnnej tendencie urobili abstraktno-všeobecnú tendenciu pre každý jedinečný prípad.“ (1, II., s. 282). Avšak pretože „najsilnejšou zbraňou proti odcudzeniu, ktorou človek disponuje, je presvedčenie premenené na obsah vlastného života [čo samozrejme môže byť púhym pocitom alebo tušením], že pre seba existujúca rodovosť je skutočnosť

⁴ „V plánovitej súčinnosti s inými robotníkmi prekonáva svoje individuálne hranice a rozvíja svoje rodové schopnosti.“ [6, s. 337].

fou“ (1, II., s. 625); keď „sa človek neoddá určitej spoločenskej ‚veci‘ ... tak ostane závislým na úrovni partikularity a bezbranne je vydaný napospas všetkým tendenciám odcudzenia“ (1, II., s. 773).

Ideológia a veda. „Renesancia“ marxizmu

Samozrejme nie je jedno, akej ‚veci‘ sa človek oddá. Nielen v tom zmysle, že ‚vec‘, o ktorej je reč, môže byť obmedzenejšia ako napr. ochrana zvierat alebo skrášlenie mesta, alebo obsiahlejšia ako boj za premenu spoločenskej totality. Aj „záležitosti“ väčších hnutí, smerujúcich k obsiahlejším cieľom, môžu byť pravdivé alebo falošné: spomeňme si napr. na to, pre koľkých aspoň pôvodne dobromyseľných ľudí znamenal fašistický princíp „ži nebezpečne!“ svetlonosnú falošnú perspektívu. Ale aj Lukács píše na vyššie spomenutom mieste: „Nech sa akokoľvek uplatňuje princíp povznesenia sa nad partikularitu, keď sa niekto oddá určitej ‚veci‘, táto oddanosť nefunguje ako všeobecný, abstraktné osebe existujúci princíp. Je výsledkom dvojakej dialektiky, ako táto oddanosť pretvára jednotlivca: ako silno, ako čisto, nezištné sa človek oddá ‚veci‘ a zároveň ... čo v skutočnosti táto ‚vec‘ predstavuje v spoločenskom vývoji“ (1, II., s. 773). Tento druhý aspekt zjavne závisí od objektívnych tendencií spoločenského vývoja, resp. od objektívnych kritérií spoločenského pokroku; druhou otázkou je potom uvedenie si toho prostredníctvom zúčastnených, činných ľudí. Lukács mnohokrát cituje Marxovu tézu, podľa ktorej „nevedia o tom, ale robia to“ (sie wissen es nicht, aber sie tun es).⁵ V súvislosti s tým sa oplatí pripomenúť to, čo v minulom storočí bolo ešte pre každého samozrejmé, že táto Marxova veta je parafrázou jedného biblického výroku; Ježiš povedal (buď v skutočnosti alebo podľa mýtu), že možno odpustiť ľuďom, ktorí ho ukrižovali, lebo „nevedia, čo konajú“ (v Lutherovom nemeckom preklade: „sie wissen nicht, was sie thun“). Totiž nie bezprostredne, na úrovni každodenného vedomia nevedia, ale *v skutočnosti*. Z toho potom vyplývajú dôležité závery vzhľadom na pojem „falošného vedomia“. O falošnom vedomí podľa toho nemôžeme hovoriť v prípade akéhokoľvek omylu, ale len vtedy, keď sa konajúce osoby mýlia vo vzťahu k podstatnému obsahu vlastnej činnosti. Je skutočne možné, že ľudia disponujú falošným vedomím podstaty vlastnej činnosti, ale aj to, že disponujú pravdivým vedomím. V oboch prípadoch ale ide o ideológiu a ideológiu, ako to hovorí Marx (9, s. 174), cituje to zároveň na viacerých miestach aj Lukács, sú tie formy, v ktorých si ľudia uvedomujú problémy, konflikty vlastnej existencie; ideológia teda môže stáť vo falošnom aj v správnom vzťahu ku skutočnosti. Neexistuje teda nevyhnutné protirečenie medzi ideológiou a vedou, ich rozdiel nespočíva v tom, že ideológia je nevedecká a veda je neideologická, ale v tom, že ideológia sa pýta na činnosť subjektu a veda zasa na stav objektov. Cieľom vedy je síce dezantropomorfizácia, abstrahovanie od ľudských hodnotových hľadísk, ale tento cieľ „dosahuje“ len v nekonečnom procese, veda je spoločenským produktom a ako taká nikdy nie je úplne zbavená hodnôt. „Či sa niečo stane ideológiou, o tom rozhoduje jeho spoločenská funkcia... požiadavkou bezhodnotovosti (presnejšie povedané: požiadavkou subjektívneho čestného úmyslu je zdržať sa hodnotových súdov) možno charakterizovať len to, či subjekt má v záujme spredmetňovať

⁵ Porovnaj s časťou o fetišovom charaktere tovaru (6, s. 87).

ideológiu, čo zasa nemá nič spoločné s faktom, že to, čo bolo spredmetnené, chtiac-nehctiac funguje objektívne ako ideológia.“ (1, II., s. 555). Lukács správne poukazuje na to, že „metodologicky sa osamostatňujúci a vlastné metodologické predpoklady nekriticky ako skutočnosť prijímajúci vedecký ‚rozum‘, práve ako čistý, intelektom nekontrolovaný spôsob poznania, často vyúsťoval už aj v minulosti do neudržateľných konštrukcií, ktoré mali dobrodružný charakter... hoci moderní vedci si myslia, že už dávno prekonali tieto tendencie pomocou rozvinutejšej techniky a moderných konštrukcií“ (1, III., s. 249).

Obzvlášť ostro kritizuje Lukács ten novoveký vývoj, počas ktorého sa na jednej strane technika a veda, nachádzajúca hodnoty sama v sebe, rozvinuli v mýty, na druhej strane hodnotenie číro prakticistických vedomostí utvorilo možnosti kultu úplného subjektivismu. Lukács sa teda stavia za vedecko-teoretický realizmus pochádzajúci od Galilea, ktorý tvrdí, že veda je stále viac schopná reálne opísať konkrétnu existenciu vecí; a odmieta vedecko-technický inštrumentalizmus, ktorého začiatky možno odvodiť od Andreasa Osiandera a kardinála Bellarmína (hlavného Galileiho oponenta) a podľa ktorého veda môže poskytovať ľuďom len užitočné prostriedky (inštrumenty) pre manipuláciu so svetom, ale opísať ho reálne nemôže. Neobmedzený novoveký vývoj vedy tak nevedol vždy k bezproblémovým výsledkom. „Ani jedna filozofická ontológia nemá právo na to, aby panovala nad vedou a prinútila ju do Prokrustovho lôžka myšlienok určitého systému... Na druhej strane ale nemôžeme zabudnúť, aký principiálny, metodologický úpadok vyvolala táto zmena vo filozofii: veda sa síce oslobodila od toho, aby bola *ancilla philosophiae*, ale filozofia sa stala *ancilla scientiae* a obmedzuje sa len na to, aby vysvetľovala a dokazovala, často veľmi problematické výsledky vedy daného obdobia jazykom logiky, teórie poznania a psychológie“ (1, II., s. 138). Vedecko-teoretický inštrumentalizmus tohto typu a na nej budované filozofie pozitivistickéj tendencie takto ponechávajú dostatočne širokú oblasť aj pre obranu mytologických základov náboženstva tradičného druhu. To znamená, že nepomáhajú tým tendenciám skrytým v náboženstve, ktoré, ako napr. pôvodné Ježišovo učenie (porovnaj 1, II., s. 692), sú schopné sa pripojiť k boju za zrušenie odcudzenia, ale podporujú práve tie tendencie, ktoré pokladajú odcudzenie za večný jav a tak, v tej či onej forme vyzývajú zmieriť sa s týmto stavom.

Inštitucionalizovaná a každodenná forma náboženstva teda patrí do sveta odcudzenia práve tak ako podobné formy práva a morálky. „Je síce pravda, že v ňom pôsobí aj taká (protirečivá) tendencia, napríklad v niektorých prejavoch Ježiša, v určitých typoch jeho nasledovníkov, akými boli napr. majster Eckhardt alebo sv. František z Assisi, vcelku ale náboženstvo plní prakticky mimoriadne podobné úlohy ako povedzme právo alebo štát, a to: morálne potvrdzujúcu konzerváciu spoločenskosti (rodovosti) daného obdobia...“ (1, III., s. 239). Tendencie pôsobiace proti odcudzeniu v náboženstve (okrem už spomínaných napr. kacírske hnutia, podobná náboženskosť siekt, náboženská filozofia vyššieho druhu atď.) sa pripájajú k iným prúdum, najmä k určujúcemu vývoju umenia a filozofie. Ako totiž Lukács píše: „Spoločenský vývoj oproti tomu všade, kde sa aspoň nejako rozvinul, vytvára také ideológie, ktoré musia fungovať čisto ideologicky... Je jasné, že myslíme na veľké filozofie a významnú poéziu.“ (1, III., s. 239). Lebo veľký umelecký výtvor (a veľká filozofia), „ak ním skutočne je, neustále, imanentným spôsobom smeruje proti odcudzeniu“

[1, II., s. 603]. Lukács napokon spája tendencie vedy, umenia, filozofie, individuálnych a spoločenských pohybov uskutočňujúcich dejinný pokrok do jedinej veľkej syntézy. Ako píše: „Po Marxovi je už zastaraná tá dualita filozofie a vedy, ktorá ešte panovala u Hegela“ [1, II., s. 440] a je tej mienky, že filozofia a vedy sa majú navzájom kritizovať a kontrolovať: „marxizmus uskutočnil nový, špecifický typ vedy a filozofie... Z aspektu svojej ontologickej podstaty je to zájomná ontologická kritika vedy a filozofie...“ [1, II., s. 557]. V tejto súvislosti treba upozorniť predovšetkým na tie miesta *Nemeckej ideológie*, kde sa hovorí, že: „tam, kde zoči-voči skutočnému životu prestáva špekulácia, začína sa teda skutočná, pozitívna veda, zobrazovanie praktického činného uplatňovania, praktického vývojového procesu ľudí... Len čo sa začne zobrazovať skutočnosť, samostatná filozofia stráca pôdu pre svoju existenciu. Na jej miesto môže nastúpiť najviac ak súhrn najvšeobecnejších záverov...“ [2, s. 30]. Hľadisko obsiahnuté v *Ontológii* ráta ešte so samostatnou filozofiou. Konceptia diela *Dejiny a triedne vedomie* stojí v tejto súvislosti nepochybne bližšie k pôvodným Marxovým a Engelsovým predstavám.

Toto ale nie je náhodné. Je zrejme, že program *bezprostredného* uskutočnenia komunistickej spoločnosti bol vtedy pokladaný za bližšiu úlohu ako dnes. Zato perspektívy načrtáva Lukács správne aj teraz. V ohľade na často spomínanú tzv. „renesanciu“ marxizmu oprávnené poukazuje na to, že ona závisí predovšetkým od reálnej analýzy tendencií súčasnosti, a že „s nimi sa musia zaoberať konkrétne vedečné výskumy“ [1, III., s. 211], ale tak, aby sme „z ekonómie... neurobili mechanicky fungujúcu ‚druhú prírodu‘ a z marxizmu samého nejakú prírodnú vedu (teda: špeciálnu vedu) vyššieho rádu“ [1, III., s. 348]. Požiadavka vedeckosti nie je samoúčelom, ale prostriedkom na to, aby komunistické hnutie mohlo vypracovať reálnu, na vedeckých základoch spočívajúcu stratégiu: „Nie je ťažké pochopiť, že sebakritika rozvinutá v záujme teoretického i praktického uskutočnenia proletárskej revolúcie neznamena nič iné ako to, že prax strany je v súlade... s požiadavkou... prísnej vedeckosti...“ [1, II., s. 559]; prvotným predpokladom čoho je aj to, že sa treba s konečnou platnosťou rozlúčiť s metódou, ktorá taktické nevyhnutnosti preštylizovala na teoretické nevyhnutnosti [1, II., s. 561]. Ako hovorí Lukács: „prirodzene nemôžeme ani len naznačiť, či k tomuto znovuzrozeniu marxizmu dôjde, a ak áno, tak kedy a ako“ [1, II., s. 563]. To je ale jasné, že to nie je jedno-ducho vedecká alebo gnozeologická otázka.

Zrejme tu ide predovšetkým o uskutočnenie reálnych tendencií spoločenského vývoja: o postup vpred (o pomalší, dejinnými nevyhnutnosťami čiastočne na obchádzky prinútený, ale predsa s jasným cieľom disponujúci a vedomý postup) k vzťahom komunistickej spoločnosti. V nerevolučných, ale evolučných dobách, v čase reforiem, samozrejme, nemôžeme očakávať spoločenské a duchovné hnutia revolučného charakteru. Ale realisticky vedomé prijatie ideí vytýčených za cieľ a na ňom postavená oddanosť pre vec nie sú nemožné ani teraz. „Ak sú politické alebo spoločenské hnutia naplnené radikálnym pátosom základných zmien a tým sú schopné vyvolávať v ľuďoch vlny ‚oduševnenej oddanosti, tak táto možnosť spočíva väčšinou v tom, že individuálne akty sa skoncentrujú v moment subjektívneho činiteľa a v póle individuálneho ľudského života začínajú prakticky fungovať vždy dané najvyššie možnosti ľudskej radosti“ [1, II., s. 768]. „Vec“, o ktorej Lukács hovorí a ktorú prijíma, v ktorú verí, je vecou komunizmu a komunistického hnutia: „Čo sa týka

„vecí“ sa toto budovanie stalo v niektorých ohľadoch problematickým... „vecí“, marxistická cesta k socializmu musela vytrpieť obsahovo aj formálne mnoho skreslení, ale nestratila úplne svoju vnútornú podstatu, vybudovanie novej, pokrokovej spoločnosti“ [1, II., s. 777]. A tu vonkoncom nie je reč o utópiách. Pripájajú sa k slávnej formulácii *Nemeckej ideológie*, podľa ktorej „komunizmus pre nás nie je stav, ktorý má byť nastolený, ani ideál, podľa ktorého sa má riadiť skutočnosť. Komunizmus nazývame *skutočné* hnutie, ktoré prekoná dnešný stav“ [2, s. 37]: aj Lukács píše, že „Marxova dejinná perspektíva nie je utopicky završeným bytím človeka, ale ukončením jeho prehistórie, teda začiatkom vlastných ľudských dejín; človek sa nachádza a realizuje sa v tomto procese.“ [1, II., s. 772].

Základy a perspektívy ľudsko-spoločenského bytia: práve o nich sa hovorí v Lukácsovej *Ontológii*. Lukács ráta s nezrušiteľnými prírodnými základmi, teoreticky na nich buduje ľudskú existenciu, ale hovorí o tom, ako možno zatlačiť tieto prírodné základy (základy prvej i „druhej“ prírody); ako môže človek, spoločnosť aj individuum, rozvinúť svoju *ľudskú* prirodzenosť. Lukácsovo dielo nie je „renesanciou“ marxizmu: ale je jej programom. Je to gigantické torzo, do tvorby ktorého sa jeho autor púšťal neustále, ale ktoré napokon nemohol dokončiť; je to stavba Kyklopov, ktorú obdivujeme a vedľa ktorej postaví dokončené stavby je tvrdou úlohou a povinnosťou marxizmu 20. stor. blížiacieho sa k prelomu tisícročia.

LITERATÚRA

1. LUKÁCS, G.: O ontológii spoločenského bytia. Zv. I.—III. Budapešt 1976.
2. MARX, K. — ENGELS, F.: *Nemecká ideológia*. Bratislava 1961.
3. MARX, K.: Základy kritiky politickej ekonómie. Rukopisy „Grundrisse“. Zv. I. Bratislava 1972.
4. GRAMSCI, A.: Historický materializmus a filosofie Benedetta Corecho. Praha 1966.
5. MARX, K.: Bieda filozofie. Bratislava 1979.
6. MARX, K.: Kapitál. Zv. I. Bratislava 1979.
7. MARX, K.: Kapitál. Zv. III. časť druhá. Bratislava 1958.
8. A heidelbergi művészettudományok és esztétika Budapest 1975.
9. MARX, K.: Ku kritike politickej ekonómie. Predslov. In: Antológia z diel filozofov. Zv. 10. Bratislava.