

Filozofické problémy človeka a spoločnosti

SLOBODA A JEJ ASPEKTY

VASKO KUSIN, Ústav marxizmu-leninizmu UK, Bratislava

KUSIN, V.: Freedom and its Aspects.
Filozofia 41, 1986, No. 2, p. 120.

Gnoseologic advancement in the solution of philosophic problems of freedom was achieved by the classics of Marxism-Leninism only due to the fact that they took into account fundamental aspects by means of which it was possible to identify the basic historical-social and class-political determination of freedom. In this connection attention is paid to the category „freedom“ and to its analysis from several aspects and from the standpoint of historicism and practice. The identification of freedom from the standpoint of historicism and practice makes it possible to conceive the problems in question in close relation with the idea of materialist understanding of history and social progress.

Niet azda závažnejšej a svojou teoretickou a praktickou stránkou zložitejšej problematiky ľudskej osobnosti, akou je sloboda a v jej hraniciach konštituovaná zodpovednosť alebo zodpovednosť a z nej vyplývajúca sloboda človeka.

Totíž práve v týchto dvoch kategóriách sa odráža najzákladnejšia potreba a zároveň úroveň subjektívnych dispozícií osobnosti človeka na jednej strane a povaha objektívnych podmienok, v ktorých sa tieto realizujú a s ktorými sú v konečnom dôsledku determinované. O význame a potrebe riešiť túto problematiku v súvislostiach vyššie naznačených, nás utvrdzuje pozornosť, aká tejto otázke bola, je a bude venovaná tak z teoretických ako aj z praktických dôvodov.

Preto nie náhodou dejiny doterajšieho vývinu ľudskej spoločnosti hovoria o tom, že v ostrých sociálnych zápasoch pracujúcich so svojimi triednymi protivníkmi (otrokármi, feudálnou šľachtou, buržoáziou a napokon v dnešných podmienkach s medzinárodným imperializmom a kolonializmom) zohrávala požiadavka oslobodenia a s ním súvisiacich ľudských problémov jednu z najvýznamnejších (a zároveň najrevolučnejších) úloh. V tom zmysle plnila nielen ekonomicko-politickú, ale aj spoločensko-humánnu, etickú a gnozeologickú funkciu v triednych zrážkach.

Prirodzene, praktický rozmer slobody ako reálny výraz ľudského zápolenia so silami prírodného, ale aj sociálneho sveta, nachádzal svoju „tvár“ či podobu v jemu viac-menej adekvátnych reflexiách, v množstve teoretických koncepcií; ich analýza umožní azda najvýraznejšie identifikovať historické modifikácie fenoménu slobody. A nielen to. Umožní

nahliadnuť do ľudského úsilia (často márneho, ba až tragického) realizovať v praxi túto ideu jednak ako najzákladnejšiu a najprírodzenejšiu, inde zasa ako výsostne privilegovanú ľudskú potrebu.

Protirečivé predstavy o slobode, prirodzene, nie sú „imanentnej“ povahy; sú sprostredkované sociálno-ekonomickým a sociálno-triednym protirečivým pohybom spoločnosti na danej historickej úrovni jej vývinu (úroveň výroby, vedy, techniky, kultúry a celkového ľudského zospoločenšenia).

Táto skutočnosť však bola natoľko „zašifrovaná“ v *nepriehľadných spoločenských vzťahoch* (v ich živelnosti, iracionalite, v prevládajúcich náhodných súčinnostiach medzi individuami), že v hlavách teoretikov ani nemohla byť dominujúcim faktorom. Preto popri „zašifrovanej“ *sociálno-triednej determinácii* fenoménu slobody vystupovala do popredia v hlavách teoretikov ako dominujúci faktor predstava *gnozeologickej determinácie*. Sloboda mohla mať len a len tzv. gnozeologický (teoreticko-poznávací, duchovný, intelektuálny), a preto v podstate nazeravý (a teda pasívny) rozmer.

Najvýraznejšie túto skutočnosť možno zaznamenať v reflexiách antických filozofov, ktorí v dôsledku antagonizmu v deľbe práce na fyzickú a duševnú ani nemohli v analýze fenoménu slobody prekročiť jej gnozeologický (pasívno-nazeravý) rozmer a poukázať na jej praktickú stránku.

Spájaním slobody s poznaním (pričom poznanie bolo výsadou vzdelaných, t. j. mudrcov, ľudí „vyvolených“, sociálne slobodných) mohol už Aristoteles tvrdiť, že „sú ľudia, ktorí sú od prírody slobodní, a ľudia, ktorí sú od prírody otroci, a je pre nich osožné a spravodlivé, aby slúžili“.

Na prekonanie akademicko-gnozeologickej povahy slobody nemal výrazný vplyv ani nástup emancipačného hnutia ranej buržoázie, ktoré bolo čoraz väčšmi definované prevládajúcimi požiadavkami riešiť otázku slobody z hľadiska praxe (najmä vo Francúzskej revolúcii r. 1789). Avšak centrálny problém vyplývajúci z praktických potrieb ranej buržoázie, ako zosúladiť sociálno-historické pôsobenie s ideou determinizmu, ľudskú subjektivitu (aktivitu) s objektívnymi podmienkami, ktoré určujú spôsob tejto činnosti, vyústil rovnako ako v predchádzajúcich filozofických iniciatívach (antická filozofia) do *redukcie slobody na poznanie nevyhnutnosti* a na iba rozumom odôvodnené podriadenia sa tejto nevyhnutnosti (sloboda ako fenomén vedomia — Spinoza, Hegel), alebo vyústil do morálneho problému slobodnej vôle (oslobodenie sa od prírodnej určenosti — Kant; oslobodenie sa od empirického sveta — Fichte).

Až klasici marxizmu-leninizmu problém slobody posunuli z roviny gnozeologickej (sloboda ako poznanie nevyhnutnosti) a abstraktno-morálnej (sloboda ako otázka slobodnej vôle) do *roviny historicko-spoločenskej praxe*. Tým marxizmus-leninizmus zaznamenal nový metodolo-

gic (a prakticko-politický) posun v riešení tejto problematiky; spájajú sa v ňom materializmus s dialektikou, determinizmus s ľudskou subjektivitou (aktivitou človeka), objektivno so subjektívnom, gnozeologické s ontologickým.

V tejto súvislosti netreba azda zdôrazňovať, že marxizmus-leninizmus vyjadril prakticko-premennú funkciu svojej teórie aj v koncepcii slobody, podľa ktorej slobodu netreba iba „vysvetľovať (meditovať o nej), ale v praxi o ňu bojovať, budúcnosť formovať na jej základoch.

Uvedenú prakticko-premennú funkciu teórie marxizmu-leninizmu možno najvýraznejšie identifikovať najmä pri vymedzení základných aspektov (a tým aj základných určení) slobody; ponorom do problematiky slobody z rozličných aspektov dostáva tento sociálno-ľudský fenomén historicky konkrétne a pritom mnohoznačné určenie. Máme na mysli problematiku slobody vo vzťahu k otázke poznania, praxe, etiky, politiky a práva, ktorú klasici riešili na *novom*, vedeckom základe. Riešili ju zo stanoviska dialektiky praxe a objektívnej nevyhnutnosti, dialektiky ľudských aktivít a historicko-spoločenských zákonitostí, pričom idea historizmu, t. j. historickej podmienenosti fenoménu slobody predstavuje základné teoreticko-metodologické vodítko.

Práve idea historizmu umožnila klasikom skúmať problémy človeka, jeho slobody a zodpovednosti v *kontexte* s reálnym sociálnym svetom, v jednote s tou-ktorou spoločensko-ekonomickou formáciou, a teda historicky konkrétne. Z hľadiska takéhoto prístupu je potom zrejmé, že „ľudia sa vždy oslobodzovali natoľko, nakoľko im to dovoľoval a prikazoval nie ich ideál človeka, ale existujúce výrobné sily“ [1, s. 381].

Aby sme z tohto hľadiska čitateľovi priblížili ideové dedičstvo klasikov marxizmu-leninizmu v celistvejšej a teoreticko-metodologicky prieľadnejšej podobe, zameriame sa na analýzu fenoménu slobody z vyššie vymedzených aspektov; v rovine teoretických abstrakcií sú síce samostatné, no v skutočnosti sa navzájom prelínajú, vzájomne podmieňujú. Sú to: aspekt historicko-sociálny (spoločensko-triedny), aspekt gnozeologický (teoreticko-poznávací), aspekt eticko-humánny a napokon aspekt politickoprávny.

Historicko-sociálny (spoločensko-praktický) aspekt slobody klasici marxizmu-leninizmu demonštrujú najmä v súvislosti s kladením dôrazu na reálny, pozemský, spoločensko-praktický charakter slobody. Pri analýze slobody musíme sa nevyhnutne zamýšľať nad sociálnym prostredím, v ktorom človek zvädza zápas o svoju slobodu. Boj o slobodu je preto bojom o svet „plný človeka“, ľudskosti, ktorý sa premieta do konkrétnych podôb práce, medziľudských vzťahov, podmienok, ktoré vytvárajú, resp. negujú optimálny rozvoj človeka atď.

Preto sloboda má svoj *pôvod v praxi*, v každodennom praktickom jestvovaní človeka vo svete, ktorý vytvoril a ktorý sa mu predstavuje ako *jeho dielo*; môže byť „za“ človeka, môže ho povyšovať na čoraz

vyššiu a vyššiu úroveň; ale môže byť aj „proti“ človeku, ak v ňom prevláda iracionalita, živelnosť, koristníctvo a vojnyčtivosť atď.

Slovom, sloboda v názoroch klasikov predstavuje bytostný rozmer *človeka práce*, reálneho, v historicko-konkrétnych vzťahoch existujúceho spoločenského individua. Nie je produktom akejsi „intelektuálnej kontemplácie“ filozofov. Je produktom pozemského života, rodí sa a umiera zároveň s ním.

Keďže dejiny vývinu ľudskej spoločnosti sú dejinami neúprosných sociálnych konfliktov, ktoré vyvierajú zo sociálno-triednej štruktúry danej spoločnosti, z antagonizmov záujmov atď., sloboda mohla existovať iba ako „partikulárna sloboda“, t. j. sloboda niekoľkých, spravidla tých, ktorí disponovali prostriedkami túto slobodu zabezpečujúcimi. Toto bolo determinované skutočnosťou, že aj spoločnosť sa vyvíjala „doteraz vždy v medziach nejakého protikladu; u starovekých národov to bol protiklad medzi otrokármi a otrokmi, v stredoveku protiklad medzi šľachtou a nevoľníkmi, v novšej dobe je to protiklad medzi buržoáziou a proletariátom... táto obmedzenosť vývoja spočíva nielen v tom, že je z neho vylúčená jedna trieda, lež aj v obmedzenosti triedy, ktorá druhú triedu vylučuje“ (1, s. 382).

V dejinách možno túto „partikulárnu slobodu“ vyplývajúcu z obmedzeného vývinu ľudí identifikovať vo vzťahu otrok — otrokár, nevoľník — feudál, proletár — kapitalista. Realizujúca sa sloboda jedných predpokladala — ako svoju nevyhnutnú podmienku — neslobodu druhých. A teda: „Existovala osobná sloboda len pre individua, ktoré vyrastali v pomeroch vládnucej triedy a len potiaľ, pokiaľ to boli príslušníci tejto triedy“ (1, s. 70).

Protirečivá realizácia slobody v dejinách civilizačného vzostupu súvisí teda s protirečivou realizáciou samotného ľudského života, rámcovaného sociálno-ekonomickými, kultúrnymi, vedecko-technickými atď. podmienkami. Klasici túto historickú protirečivosť realizácie slobody ako historicko-sociálneho fenoménu demonštrujú na troch historických cykloch organizácie života spoločnosti (výroby, vzťahov atď.), v ktorých sloboda prijíma historicky konkrétne ontologické určenie: „Vzťahy osobnej závislosti“ — hovorí v tejto súvislosti Marx — „(spočiatku celkom elementárne) sú prvé formy organizácie spoločnosti, v ktorých sa ľudská produktivita rozvíja len v nepatrnom rozsahu a na izolovaných miestach“ (2, s. 110). Do tejto organizácie výroby a vzťahov patrí otrokárske a feudálne sociálno-politické systémy. Tento historický typ praxe vytvára podmienky pre tzv. „partikulárnu slobodu“ niekoľkých (otrokárov a feudálnej šľachty). V tejto súvislosti aj Hegel konštatuje, že na tomto stupni dejinného vývinu človek *vedel*, že iba jeden človek (resp. niekoľkí) je slobodný. Pravda, Hegel identifikuje túto „partikulárnu slobodu“ ako fenomén *vedomia* (a nie ako historicko-sociálny fenomén). Marx ďalej hovorí: „Osobná nezávislosť (ako výraz slobody — pozn. V. K.) založená na *vecnej* závislosti, je druhá veľká forma, v ktorej sa len

začína vytvárať systém všeobecnej spoločenskej výmeny látok, všestranných potrieb a univerzálnych schopností“ (2, s. 110). Za týmto historickým typom praxe sa skrýva svet „bohatstva vecí“, nebývanej materiálnej produkcie, vedy a techniky; avšak existujúce súkromno-vlastnícke vzťahy, organizujúce tento svet nastupujúcej univerzality človeka, neumožňujú v plnej miere túto univerzalitu rozvíjať. Je to svet človeka, v ktorom „nadobudla nadvláda vecných vzťahov nad individuami, potláčanie individuálnosti náhodnosťou čoraz ostrejšie a univerzálnejšie formy; tým boli existujúce individua postavené pred celkom určitú úlohu. Ich úlohou je nastoliť miesto vlády vzťahov a náhodností nad individuami vládu individuí nad náhodnosťou a nad vzťahmi... úlohou oslobodiť sa od celkom určitého spôsobu vývoja. Táto úloha, diktovaná súčasnými vzťahmi, kryje sa s úlohou organizovať spoločnosť komunisticky“ (1, s. 388). Čo znamená jej vyústenie do tretieho, historicky najvyššieho stupňa organizácie života spoločnosti, ktorým je „slobodná individualita, založená na univerzálnom rozvoji individuí a podriadeniu ich spoločnej, spoločenskej produktivity ako ich spoločenskej schopnosti. Druhý stupeň vytvára podmienky tretieho stupňa“ (2, s. 110).

Tento historicky najmladší typ praxe demonštruje kvalitatívne nový spoločensko-ekonomický poriadok — komunizmus. V ňom organizácia výroby, spoločenských vzťahov, práce, všeobecných podmienok ľudskej existencie znamená takú organizáciu spoločnosti, v ktorej ako hovorí Marx, „s iným získalo každé individuum prostriedky, ako všestranne rozvinúť svoje vlohy“. Zdôrazňuje pritom, že nejde o „hocijaké spoločenstvo ľudí“, spoločenstvo „zdanlivé“, do ktorého sa individua doteraz združovali a ktoré sa „vždy voči nim osamostatňovali, keďže to bolo združenie jednej triedy proti druhej, bolo to pre ovládanú triedu nielen celkom iluzórne spoločenstvo, ale i nové puto. V skutočnom spoločenstve dosahujú individua vo svojom združení a prostredníctvom tohto združenia zároveň i svoju slobodu“ (1, s. 70—71).

Kvalitatívne nové historické podmienky, ktoré už v súčasnosti vytvárajú socialistické krajiny ako spoločenstvo „revolučných proletárov, ktorí sa ujímajú kontroly nad svojimi existenčnými podmienkami aj nad existenčnými podmienkami všetkých členov spoločnosti“ (1, s. 71), umožňujú rozvoj predovšetkým pozitívneho určenia slobody. Ak v predsocialistických spoločenstvách pod tlakom rozličných iracionálnych síl človek mohol byť slobodný len za predpokladu, že sa týmto silám „vyhne“, že sa postaví „mimo ne“, resp. že ich vnútorne „poprie“, alebo že je voči nim pasívne, „imúnný“ (tzv. pasívny, vyčkávací postoj); v spoločenstve oslobodenom od beztriednych konfliktných situácií sa ľudská sloboda konštituuje v aktívnom tvornom určení človeka, v jeho každodennom zápase o pozitívnu premenu a sebaapremenu, v snahe realizovať svoju ľudskú potencialitu. Slovom, človek je slobodný „nie prostredníctvom negatívnej sily vyhnúť sa tomu či onomu, ale prostredníctvom pozitívnej moci uplatniť svoju pravú individualitu“ (3, s. 151).

Uplatniť „pravú individualitu“ znamená vytvoriť také ľudsky optimálne podmienky, ktoré umožňujú — ako vlastnú podmienku pre ďalšiu existenciu — pozitívny rozvoj všetkých bytostných síl človeka, t. j. rozvoj smerujúci k univerzalite a slobode. Aby to však nebola iba „fráza“, musí byť tento slobodný rozvoj človeka založený na potrebných komunistických sociálno-ekonomických predpokladoch, na nevyhnutnej solidarite slobodného vývoja všetkých a „napokon na univerzálnom spôsobe činného uplatnenia indivíduí na základe existujúcich výrobných síl“ (1, s. 388).

Dalším významným aspektom analýzy slobody, prostredníctvom ktorého možno hlbšie a komplexnejšie uchopiť problematiku, je *gnozeologický* (teoreticko-poznávací) aspekt. Klasici marxizmu venovali veľkú pozornosť tomuto aspektu aj preto, že prostredníctvom neho identifikovali nový historický typ *racionality*, ktorému je vlastné dialektické myslenie a vedecký svetonázor.

V čom tkvie jeho podstata?

Klasici marxizmu chápu slobodu ako vnútorne protirečivý, na mnohotvárnosť bohatý životný proces človeka, ktorý v gnozeologickej rovine možno postihnúť v jeho „totalite“ ako *jednotu* prírodnej nevyhnutnosti, historickej zákonitosti, vedeckého poznania a cieľavedomého konania prakticky činného spoločenského človeka. V tejto jednote je demonštrovaná jedinečná symbióza materializmu a dialektiky, determinizmu a cieľavedomej činnosti objektívnych podmienok a ľudskej aktivity, myslenia a činu, subjektívneho a objektívneho v živote človeka, a napokon slobody s poznanou nevyhnutnosťou, v *praxi tvorivo ovládanou a využívanou*. Preto: „Sloboda nespočíva vo vysnívanej nezávislosti od prírodných zákonov, ale v poznaní týchto zákonov, a tým aj v možnostiach ich využiť tak, aby sa dali plánovite použiť na dosiahnutie určených cieľov. Platí to tak vo vzťahu k zákonom vonkajšej prírody, ako aj vo vzťahu k tým, ktoré určujú telesný a duchovný život človeka ako takého — sú to dve triedy zákonov, ktoré od seba môžeme oddeliť iba v predstave, nie však v skutočnosti. Sloboda vôle teda neznamená nič iné, ako schopnosť rozhodovať so znalosťou vecí. A tak čím slobodnejší je súd človeka o určitej otázke, s tým väčšou nevyhnutnosťou bude určený obsah tohto súdu... Sloboda je teda z poznania prírodných nevyhnutností vychádzajúca vláda nad nami samými, nad vonkajšou prírodou; je teda nevyhnutne produktom historického vývoja“ (4, s. 123).

V tejto súvislosti po prvé nie je azda potrebné zdôrazňovať, že uvedené gnozeologické hľadisko, ktoré je fundamentálnym vedeckým stanoviskom k otázke slobody, *najvernejšie zodpovedá potrebám praxe*. Je návodom na účinné, cieľavedomé konanie, s vopred očakávanými účinkami.

A po druhé uvedené hľadisko umožnilo klasikom zaujať i kvalitatívne nové, vedecky zdôvodniteľné stanovisko k interpretácii samotnej historickej nevyhnutnosti. Nie je to nevyhnutnosť ako produkt trans-

cendenta, Osudu, alebo Rozumu ako svetového princípu, resp. „dejín vedomia“, pod tlakom ktorých sa hýbu „tiene hmoty“. Ako taká, v celom „lesku“ svojej objektivity, je produktom praktickej súčinnosti ľudí, ako aj podmienok; v ktorých sa táto súčinnosť realizuje. Slovom, je produktom konkrétnych indivíduí, existujúcich v konkrétnych prírodno-sociálnych podmienkach. Preto „dejiny nerobia nič, nemajú nijaké nesmierne bohatstvo, nevybojujúvajú *nijaké* boje! To všetko robí, má a prebojuáva *človek*, skutočný živý človek... Dejiny nie sú ničím iným, ako činnosťou človeka, ktorý sleduje svoje ciele“ (3, s. 111).

Preto človek na svojej ceste za svojimi cieľmi, ktorých realizáciou znásobuje svoju slobodu, produkuje zároveň dejiny; súc „zakomponovaný“ do dejinnej produkcie, vybojuáva si zároveň dejinnú slobodu; keď má dejinnú slobodu, stáva sa *dejinnotvorným* človekom. Jeho podstata tkvie v tom, že z poznanej a neovládanej dejinnej (resp. prírodnej) moci vytvorí poznanú a *ovládanú ľudskú moc*. Lebo poznaná a v hraniciach pozitívnej ľudskosti ovládania nevyhnutnosť prijíma tak — v relácii sloboda a nevyhnutnosť — určenie „slobodnej nevyhnutnosti“. Tým sa človek stáva slobodným, lebo jeho schopnosť pozitívnej účasti na „produkcii“ dejín dáva mu toto určenie.

Aby k tejto *prevratnej premene* vo vývine človeka a jeho slobody skutočne došlo a aby táto sloboda nebola len „partikulárnou slobodou“, je potrebné komunistickou revolúciou prevrátiť doterajší stav *dezintegrovannej spoločnosti*, t. j. odstrániť *súkromné vlastníctvo*, lebo až potom „sa oslobodenie každého jednotlivého individua presadí v tej miere, v akej sa dejiny v dokonalej miere premenia na svetové dejiny (5, s. 235).

Eticko-humánnny aspekt slobody, ako ho identifikovali klasici marxizmu, umožňuje zase zamerať pozornosť na problém morálnej zodpovednosti za slobodné ľudské činy; preto súvisí s otázkou slobodného rozhodovania a voľby, t. j. s vôľou, ktorá — za predpokladu, že je eticky kvalifikovaná — je meradlom stimulovať vlastný humaánnny postoj k problémom sveta, v ktorom človek žije. Meradlom mravnej slobody je stupeň osvojenia a rozvinutia *mravného vedomia* (a svedomia) a účinnosť *aktívneho životného postoja*, v ktorom človek demonštruje svoj slobodný vzťah k okolitému svetu.

Mravná sloboda sa teda realizuje — prostredníctvom eticky kvalifikovanej vôle — v mravnom konaní človeka; je to konanie *determinované* subjektívnou schopnosťou mravne sa rozhodnúť, správne voľiť, udržiavať vládu nad vlastnými subjektívnymi dispozíciami, najmä prostredníctvom rozvinutého mravného vedomia. Ako konštatujú v tejto súvislosti klasici, mravné vedomie je podmienkou upevňovania uvedomelého vzťahu k mravným požiadavkám, ktoré sú spoločnosťou kladené na jej jednotlivých členov. Je to vzťah *mravnej zodpovednosti*. Preto v súvislosti s eticko-humánnym aspektom byť *slobodným* znamená byť *zodpovedným*.

Je zásluhou klasikov, že poukázali na sociálno-triedne determinanty mravnej slobody, čím zároveň určili i jej historickú podmienenosť. „Preto odmietame každú snahu vnucovať nám nejakú morálnu dogmatiku ako večný, konečný, nezmeniteľný, mravný zákon pod zámienkou, že i morálny svet má svoje trvalé princípy, ktoré sú nad dejinami... Naopak, tvrdíme, že všetky doterajšie morálne teórie sú v poslednej inštancii plodom tej — ktorej ekonomickej situácie spoločnosti. Pretože spoločnosť sa až doteraz pohybovala v triednych protikladoch, bola morálka vždy morálkou triednou; buď ospravedlňovala panstvo (a slobodu — pozn. V. K.) vládnucej triedy, alebo predstavovala, akonáhle potlačovaná trieda dostatočne zosilnela, vzbúrenie proti tomuto panstvu“ (4, s. 78). Totiž každá spoločnosť pri presadzovaní svojich dominujúcich záujmov presadzuje zároveň ňou stanovený systém mravných pravidiel, ktoré v systéme medziľudských vzťahov plnia funkciu *regulatívu*; usmerňujú (prikazujú, resp. zakazujú) čo, kde a ako konať, myslieť, ba aj cítiť. Tým sa zároveň podieľajú na formovaní (alebo aj na vytváraní celkom nových) ľudských vlastností, črt, zásad, hodnôt, ba aj celkových charakterov. Plnia teda aj hodnototvornú funkciu. Preto napr. buržoázna spoločnosť so svojimi dominujúcimi záujmami vykorisťovania, zveľačovania kapitálu, chladnokrvného podnikania, bezcitného drancovania prírodného, ale aj spoločenského bohatstva najmä koloniálnych národov, resp. krajín, ekonomicky závislých atď., presadzuje zároveň taký systém mravných pravidiel a noriem, ktoré „kultivujú“ človeka pre *maximálny individualizmus*, egocentrizmus, ľahostajnosť za „vec celku“ a k „osudu dejín“ atď. Prirodzene, že sloboda, formujúca sa v tých etických dimenziách individualizmu a egoizmu je slobodou *egoistického človeka*: uznaním tejto slobody „je uznanie *bezuzdného* pohybu duchovných a hmotných prvkov, ktoré tvoria obsah jeho života“ (6, s. 43).

Privilegované postavenie buržoázneho individualizmu, vyplývajúce z podstaty súkromno-vlastníckej organizácie života spoločnosti udáva zároveň *tón* aj mravnej slobode. Je triednej povahy; inak ju pociťuje ubiedený proletár, pracujúci a inak kapitalista, spoločensky privilegovaný občan buržoáznej spoločnosti. Preto, ako hovorí v tejto súvislosti V. I. Lenin, „V spoločnosti založenej na moci peňazí, v spoločnosti, kde masy pracujúcich trú biedu a hŕstky boháčov si blahobytné žijú bez práce, nemôže existovať reálna a skutočná sloboda“ (7, s. 36).

Slovom, aj v eticko-humánnej rovine je sloboda determinovaná sociálno-ekonomickým usporiadaním spoločnosti, jej triednou štruktúrou, záujmami, najmä vládnucej triedy, či sociálnej vrstvy; to ona udáva *tón* pri „udeľovaní“, či „prideľovaní“ slobody: komu, od koho, za koho a proti komu. Najmä dominujúce zákony vládnucej triedy buržoázie v sfére ekonomických vzťahov majú takéto mocenské postavenie nad eticko-humánnym aspektom slobody. Túto skutočnosť Marx demonštroval na vzťahu buržoáznej politickej ekonómie k morálke: „vzťah politickej ekonómie k morálke, ak nemá byť svojvoľný, náhodný, čiže nevedecký, ak

nevzbudzuje len *zdanie*, ale sa berie vážne a *podstatne*, môže byť iba vzťahom politicko-ekonomických zákonov k morálke... Ostatne aj protiklad medzi politickou ekonómiou a morálkou je iba *zdanie*; a spôsob, ako je protikladom, nie je nijaký protiklad. Politická ekonómia iba *svojím spôsobom* vyjadruje morálne zákony“ (8, s. 107). Vyjadruje ich však neúprosne, tvrdo, ako jej to prikazuje *sila kapitálu*, nebrzdený záujem buržoázie znásobovať svoju ekonomickú moc, rozširovať *individualizmus* pri presadzovaní cieľov, najmä však pri *rozširovaní* hraníc ekonomického bohatstva ako moralizátor pre *zužovanie* hraníc celkového, všestranného rozvoja človeka.

„Ekonómia je teda vedou naozaj morálnou, tou najmorálnejšou. Jej hlavnou poučkou je sebazapieranie, odriekanie sa života a všetkých ľudských potrieb. Čím menej ješ, piješ, čím menej kníh kupuješ, čím menej chodíš do divadla, na ples, do hostinca, čím menej myslíš, miluješ, teoretizuješ, spievaš, maľuješ, píšeš básne atď., tým viac *usporíš*, o to väčší bude tvoj poklad... Čím menej *si*, čím menej prejavuješ svoj život, tým väčší je tvoj *zvonkajštený* život, tým viac si nahonobíš zo svojej odcudzenej bytosti... A musíš sporiť nielen bezprostrednými zmyslami, napr. pri jedle atď.; aj s účasťou na všeobecných záujmoch, so súcitom, (8, s. 107).

Sociálno-triedny, historicko-praktický aspekt slobody nepreniká iba teoreticko-poznávacou a eticko-humánnou stránkou slobody; výrazne, ba ak aj nie *najvýraznejšie* ho možno identifikovať pri analýze *politicko-právneho* aspektu slobody. I napriek svojej relatívnej autonómnosti, zdanlivej „svojbytnosti“, (vďaka čomu má svoje vlastné „zákony pohybu“), úzko súvisí s predchádzajúcimi aspektami, no je jednoznačne determinovaný, ako sme už poznamenali, predovšetkým sociálno-triednymi pomermi danej spoločnosti, v ktorej prebieha „zápas o slobodu“, (alebo „boj proti slobode“), jeho povyšovanie (z vôle štátu) na zákon. Lenže aký je to zákon? Je to naozaj „zákon slobody“, alebo je to iba *ilúzia* slobody? „Pretože štát je forma, v ktorej jednotliví príslušníci vládnucej triedy uplatňujú svoje spoločné záujmy a v ktorej je zhrnutá celá občianska spoločnosť istej epochy, vyplýva z toho, že všetky spoločné inštitúcie sprostredkúva štát, že dostáva politickú formu. Z toho vzniká ilúzia, že zákon sa zakladá na vôli, a to na vôli odtrhnutej od svojej reálnej základne, na *slobodnej* vôli. Práve tak sa potom právo redukuje na zákon“ (1, s. 60).

Politicko-právnym aspektom slobody klasici totiž identifikovali ideologické hranice, v ktorých sa riešila problematika slobody. *Ľudské práva a politické slobody* nemožno stotožňovať s celkovou ľudskou slobodou ako základnou dimenziou existencie človeka (ako je to napr. v teóriách „spoločenskej zmluvy“, „ľudskej prirodzenosti“ atď.). Preto v súvislosti s analýzou politicko-právneho aspektu je potrebné stanoviť tie jej určenia, na základe ktorých sa „líši“ od slobody ako *základnej konštanty*

existencie človeka. Preto *slobodu nemožno zredukovať ani na jeden jej aspekt*.

Na druhej strane je medzi nimi veľmi úzka súvislosť a vzájomná podmienenosť, ba až „bytosťná jednota“. V oblasti práva vystupuje sloboda ako zákon. Preto, ak sa ľudia dobrovoľne dávajú pod ochranu, či do otroctva zákona, nerobia to preto, aby stratili slobodu, ale preto, aby si ju zachránili a mohli rozvíjať“ [9, s. 117].

V týchto súvislostiach sloboda nadobúda rýdzo spoločensko-politický charakter, pretože sa konštituuje v hraniciach právneho zákona, za ktorým sa skrýva praktické postavenie človeka v systéme politicky organizovanej spoločnosti. Avšak sloboda, vyjadrená v právnom zákone, je *neosobná forma existencie* slobody. Ako konštatuje Marx, „Zákony nie sú represívnym opatrením proti slobode... Zákony sú, naopak, pozitívne, jasné všeobecné normy, v ktorých sloboda získala *neosobné* (podč. V. K.) teoretické, na individuálnej ľubovôli nezávislé bytie. Zbierka zákonov je biblia slobody ľudí“ [10, s. 77].

Avšak aj tu platí, že povaha, obsah i rozsah práv (a politických slobôd) sú v konečnom dôsledku determinované sociálno-triednou štruktúrou spoločensko-ekonomickej formácie, záujmami vládnucej triedy, ale aj stupňom celkového sociálneho oslobodenia tejto spoločnosti, slovom, objektívnymi podmienkami, ktoré stanovujú *hranice* nevyhnutných práv. Preto v sociálno-triednych štruktúrach života spoločnosti právo iba utvrdzuje faktickú nerovnosť individuí, a tým aj ich „partikulárnu slobodu“.

Toto protirečenie medzi právom (buržoáznej spoločnosti) a ľudskou potrebou slobodného rozvoja *nevyplyva* z „ľudskej prirodzenosti“, „spoločenskej zmluvy“ či povahy toho-ktorého mocipána; je historicky nevyhnutným, a ako v tejto súvislosti poukázali klasici, súvisí s antaganizmami v deľbe práce, v medziľudských vzťahoch, v spôsobe výroby, rozdeľovania a výmeny, s povahou celej spoločenskej nadstavby.

Historický prelom vo vzťahu medzi právnymi zákonmi a slobodou bol zamenený vznikom svetového socialistického spoločenstva. Toto prelomové obdobie vo vývine ľudskej slobody v politicko-právnych súvislostiach zaznamenalo radikálny obrat v spôsobe, akým sa realizuje ľudská sloboda. Namiesto ilúzie slobody poskytovanej tzv. „právnou slobodou“ (v buržoáznej spoločnosti), socializmus vytvára podmienky pre skutočnú, reálnu slobodu konania a myslenia, cítenia a „prežívania“. V predchádzajúcich spoločensko-ekonomických formáciách proces oslobodzovania bol prevrátený „na hlavu“: „Človek nebol oslobodený od náboženstva, človek dostal náboženskú slobodu. Nebol oslobodený od vlastníctva. Slobodu vlastníctva dostal. Nebol oslobodený od egoizmu podnikania, ale slobodu podnikania dostal“ [6, s. 43], slovom, človek nebol oslobodený od tých sociálnych javov, ktoré *spôsobovali (iným) neslobodu*.

V socializme, spočívajúcom na skutočných základoch ľudskej eman-

cipácie, (v ktorej neexistuje priestor pre egoizmus, individualizmus, súkromné vlastníctvo a náboženský obraz sveta atď.), t. j. emancipácie, v rámci ktorej človek „pozná a zorganizuje svoje „vlastné sily“ ako spoločenské sily a nebude už teda spoločenskú silu od seba oddeľovať ako *politickú* silu“ [6, s. 44], vytvára sa i ďalší významný predpoklad ľudského oslobodzovania. Je ním pozitívne zrušenie rozdielu medzi skutočným, reálne existujúcim človekom ako predmetno-zmyslovou bytosťou a tzv. „politickým človekom“ ako abstraktnou, umelou, „*alegorickou*, *morálnou osobou*“ [6, s. 44].

V socializme teda vzťah práva a slobody nadobúda historicky novú kvalitu: právo a sloboda nestoja proti sebe ako to bolo v predchádzajúcich spoločensko-ekonomických formáciách. Sloboda — ako praktický výraz spôsobu konania, myslenia a cítenia socialistického človeka — je právnymi zákonmi a *neformálne* zabezpečená; právo — regulujúce a usmerňujúce spoločensko — praktický spôsob existencie človeka — fixuje (zaručuje) slobodu každého občana socialistickej spoločnosti v podobe „vôle štátu“, v ktorom v zásade prevláda *jednota záujmov spoločnosti*, jej politického systému, *so záujmami každého individua*. Táto jednota je ústavou vyjadrená v systéme *sociálnych práv a slobôd, politických práv a slobôd a osobných práv a slobôd*. Vo svojej jednote uvedené politicko-právne aspekty slobody demonštrujú jeden zo základných a určujúcich znakov slobody socialistického človeka.

LITERATÚRA

1. MARX, K. — ENGELS, F.: Nemecká ideológia. Bratislava 1961.
2. MARX, K.: Základy kritiky politickej ekonómie. Rukopisy „Grundrisse“ I. Bratislava 1972.
3. MARX, K. — ENGELS, F.: Spisy. Zv. II. Praha 1961.
4. ENGELS, F.: Anti-Dühring. Bratislava 1976.
5. MARX, K. — ENGELS, F.: Vybrané spisy. ZV. II. Bratislava 1977.
6. MARX, K. — ENGELS, F.: Svätá rodina. Bratislava 1963.
7. LENIN, V. I.: Spisy. Zv. 10. Bratislava 1957.
8. MARX, K. — ENGELS, F.: Malé ekonomické spisy. Bratislava 1966.
9. ŠÍMA, R.: Sloboda a jej realizácia v socialistických právach a slobodách. In: Filozofia 1972, č. 2.
10. MARX, K. — ENGELS, F.: Spisy. Zv. I. Praha 1961.

СВОБОДА И ЕЕ АСПЕКТЫ

В. К у с и н

Институт марксизма-ленинизма Университета Коменского, Bratislava

В решении философской проблематики свободы был отмечен гносеологический прогресс еще классиками марксизма-ленинизма, особенно с учетом основных аспектов, посредством которых можно было идентифицировать основные историко-социальные и классово-политические определения свободы. В этой связи в статье внимание обращается на анализ

категории свободы во многих аспектах и с позиций историзма и практики. Идентификация свободы с точки зрения историзма и практики позволяет понимать её в тесной связи с идеей материалистического понимания истории и общественного прогресса.

DIE FREIHEIT UND IHRE ASPEKTE

Vasko Kusin

In der Lösung der philosophischen Problematik der Freiheit haben schon die Klassiker des Marxismus-Leninismus einen erkenntnistheoretischen Fortschritt verzeichnet, besonders durch Berücksichtigung der Grundaspekte mit deren Hilfe es möglich wurde die grundlegenden historisch-sozialen und klassenmässigpolitischen Bestimmungen der Freiheit zu identifizieren. In diesem Zusammenhang wird auch in der Studie die Aufmerksamkeit auf die Analyse der Kategorie der Freiheit von mehreren Aspekten und Positionen des Historismus und der Praxis aus konzentriert. Die Identifikation der Freiheit vom Gesichtspunkt des Historismus und der Praxis aus ermöglicht die Erfassung der angeführten Problematik in engem Zusammenhang mit der Idee der materialistischen Auffassung von Geschichte und gesellschaftlichem Fortschritt.