

LESZEK KOŁAKOWSKI:

REKAPITULÁCIA DEJÍN MARXIZMU
FILOZOFICKÝ KOMENTÁR

Krach komunizmu ako spoločensko-politického hnutia a reality tzv. reálneho socializmu, ktoré sa legitimovali marxisticko-leninskou doktrínou, neudusil, ale naopak oživil v poslednom období v zahraničí záujem o otázku validity filozofických názorov K. Marxa a F. Engelsa. Známi filozofi, politológovia, sociológovia a historici rôznej proveniencie, ktorí marxizmus určitým spôsobom kritizovali a odmietali i v minulosti, kladú si dnes nové, napríklad takéto otázky: Súvisí Marxova a Engelsova filozofia priamo s totalitnou doktrínou, princípmi a praxou zvrhnutých totalitných komunistických štátnych systémov? Legitimuje marxizmus politický totalitarizmus preto, že je radikálnou deštrukciou európskej metafyziky a jej zmyslu, alebo preto, že je koncom dejín európskej metafyziky a naplnením jej zmyslu? Obsahujú názory Marxa a Engelsa predpoklady pre vznik princípov totality? Je totalitarizmus prívieskom marxizmu, alebo je vpísaný do jeho konceptuálneho aparátu ako doktríny? A napokon: sú tvorcovia pôvodných ideí komunizmu zodpovední za to, čo sa dialo v spoločnosti neskôr? Odpovede na tieto a podobné otázky sa rôznia. Nechýba medzi nimi dokonca ani názor, že Marxovo myslenie nás môže vyviesť z labyrintu konca tisícročia (J. Derrida).

Pozoruhodné názory na túto problematiku uverejnil už v sedemdesiatych rokoch známy poľský filozof Leszek Kołakowski vo svojom diele Hlavné prúdy marxizmu (Głównie nurty marksizmu I – III, Paryž 1976 – 1978). Jeho kritický analytický pohľad na filozofiu Marxa a Engelsa, na jej miesto a funkciu vo formovaní a v rozvoji totalitnej doktríny inšpiruje k úvahám a k hľadaniu odpovedí na aktuálne otázky i dnes. Ucelený úryvok z Kołakowského diela uverejňujeme so zámerom rozšíriť prebiehajúcu diskusiu i do nášho filozofického prostredia, ktoré v minulých desaťročiach neprešlo zo známych dôvodov etapou odvážnejších kritických reflexií o marxistickej filozofii. Reakcie, úvahy a poznámky k textu L. Kołakowského radi uverejníme na stránkach nášho časopisu.

R.

1. Marxova a Engelsova filozofia. Keď k Engelsovej filozofii pristupujeme ako k celku, javí sa nám ako prírodné a zároveň anti-mechanisticky orientovaný svetonázor. Svet sa jej javí ako dynamický, ako svet, ktorý sa vyvíja k vyšším formám, ktorý je vnútorné protirečivý, obohacuje sa prekonávaním protirečení a pritom je kvalitatívne diferencovaný. Je to anti-filozofická a anti-metafyzická (hoci v tomto bode nekonzekventná) verzia dialektiky, ktorá vychádza z mnohokvalitatívnosti sveta a z toho, že ho nemožno redukovať na určitý model. Svojou dôverou k prírodným vedám a antipatiou k filozofii, tým, že je niečím iným, ako sú zákony metódy, svojou celkovou empiristickou a deterministickou orientáciou a určitým sklonom k nejednoznačne formulovanému fenomenalizmu je toto videnie sveta blízke scientizmu a pozitivizmu. Od typického pozitivistického chápania sa vzdáva svojom kritikou radikálneho empirizmu, teóriou množstva pohybov (avšak aj v tomto bode bol Comte, o ktorom sa Marx a Engels vyjadrovali veľmi povýšenecky, Engelsovým predchodcom; odmietol tiež re-

dukciu všetkých javov na mechanisticcké modely a navrhol klasifikáciu vedy, ktorú Engels po nepatrných modifikáciách prevzal).

K tomuto treba ešte dodať, že Engelsovo evolucionistické stanovisko sa – ako sa zdá – vzťahuje iba na jednotlivé časti vesmíru, a nie na vesmír ako celok. V súlade so záverom jeho úvodu k *Dialektike prírody* tento nekonečný a večný vesmír akoby vo večnom pohybe vecí v kruhu iba reprodukoval tie isté formy. Jednotlivé časti vesmíru, jednotlivé hviezdne systémy prechádzajú v dôsledku pôsobenia vnútornej nevyhnutnosti evolúciou, ktorá uvoľňuje vyššie formy existencie – organický život, vedomie; univerzum ako celok však nijakej evolúcii nepodlieha. Môžeme sa domnievať, že my, súčasní obyvatelia Zeme, žijeme v časti vesmíru, ktorá sa nachádza vo svojej počiatočnej rozvojovej fáze, avšak na pôde prírody ako celku je tento vývoj iba efemérnym zábleskom, ktorý sa napokon nevyhnutne večne opakuje aj v ostatných kútoch sveta.

Mnohé Engelsove porovnania, súvisiace s vtedajšou úrovňou prírodných a matematických vied, sú zrejme anachronizmom. Celková orientácia jeho myslenia – prírodná interpretácia sveta, poznanie ako odraz skutočnosti, teória relatívnosti poznania, myšlienka dialektiky prírody – sa však bez ohľadu na to všetko v dejinách marxizmu nielen zachovala, ale dokonca skutočne podnietila to, čo najmä ruská verzia marxizmu (Plechanov, Lenin) pokladala za marxistickú filozofiu *par excellence*. Na druhej strane narazila myšlienka dialektiky medzi marxistami na kritikov. Na Engelsa – ako na filozofa, ktorý je celkom inak orientovaný ako Marx – zaútočil prvý Stanisław Brozowski; aj u Maxa Adlera sa stretávame s poznámkami, ktoré hovoria o významných rozdieloch medzi tvorcami marxizmu. Proti myšlienke dialektiky prírody sa neskôr zásadne vyjadril Gy. Lukács. Jeho pripomienky boli takéto: myšlienka, že sama príroda môže byť dialektická, nie je v súlade s Marxovým chápaním dialektiky, pretože pre Marxa bola dialektika vzájomným pôsobením subjektu a objektu, pohybom, ktorý usiloval o ich jednotu. Marx teda nepredpokladal existenciu hotovej prírody, ktorej sa človek vedomo zmocňuje, ale videl v nej proti-člen praktického úsilia existujúceho v perspektíve praxe. Samo poznanie, že človek vôbec pretvára prírodu – čo je napokon samozrejmé –, neruší ešte nazeravé chápanie poznania, ak prax znamená iba využívanie prírodných síl alebo kritérium pri overovaní správnosti našich predpokladov. Dialektiku, ktorá je v súlade s Marxovým myslením, jednotou teórie a praxe, nemožno formulovať tak, že sa preniesie do prírody osebe, pretože predpokladá praktický pohyb vedomia.

Tento problém, ktorý je rozhodujúci pre otázku, či v textoch tvorcov vedeckého socializmu ide o jednotnú epistemológiu, sa podľa mojej mienky javí takto:

Engelsova dialektika je pokusom, ktorý vznikol pod vplyvom Darwinových objavov a v ovzduší vytvorenom darvinizmom. Najdôležitejšou tendenciou tejto doby bolo interpretovať ľudský život, spoločenské javy a vedomie naturalisticky, čo znamená, že sa ľudské dejiny traktujú ako pokračovanie a osobitný prípad dejín prírody, a čo predpokladá, že určité všeobecné zákony prírody pôsobia v špecifických formách aj v dejinách ľudstva. Engels zastáva práve toto stanovisko. Nespochybnuje síce osobitosť ľudských dejín, nikdy netvrdil, že zákony živočíšnych populácií stačia na interpretáciu dejín ľudstva alebo že tieto zákony možno nezmenené vôbec prenášať do ľudskej spoločnosti. Ba čo viac, je jasne proti takémuto prenášaní. Predsa však predpokladá, že príroda v procese svojho rozvoja produkuje nové kvality a že spoločenský život ľudí práve takýto kvalitatívny rozdiel uvoľňuje. Keď však v Ludwigovi Feuerbachovi hovorí o rozdiel medzi dejinami organického sveta a ľudskými dejinami, uvádza, že sa ľudia na rozdiel od iných bytostí riadia vo svojom pôsobení vedomými úmyslami. Okrem toho všetky tieto jednotlivé úmysly a činy sa bez ohľadu na to, či sú vedomé, alebo nevedomé, včleňujú do „objektívnych“ zákonitostí dejín. Táto posledná myšlienka je v súlade s mnohými Marxovými pozorovaniami, ale nebol by s nimi v súlade taký spôsob uvažovania, podľa ktorého by sa uvedomelosť jednotlivých postojov, neovplyvňujúcich zákony celého toku dejín, chápala ako *jediná* vlastnosť, ktorou sa ľudské dejiny vyznačujú. Nezdá sa nám, že by

sa filozofické predpoklady marxizmu dali zladit' s vierou vo všeobecné prírodné zákony, zvláštnym prípadom ktorých by mali byť ľudské dejiny práve tak, ako by mali byť zvláštnym prípadom zákonov myslenia stotožnených s psychologickými a fyziologickými zákonitostami mozgu. Pretože ak podľa Engelsa možno – najvšeobecnejšie povedané – človeka včleneného určitým spôsobom do toku prírodných zákonov evolúcie, ktoré sú pre človeka samy osebe poznateľné, vysvetliť na základe všeobecných dejín prírody, podľa Marxa je príroda, ako ju poznáme, skôr predĺžením človeka, jeho praktickým orgánom. Je zrejmé, že človek prírodu nestvoril a obsahom ľudského poznania nie je príroda osebe, ale kontakt človeka s prírodou. Inými slovami, praktická povaha poznania má podľa Marxa iný zmysel, ako je obmedzovanie sa na postreh, že praktické potreby určujú záujmy, kým praktická činnosť je overovaním hypotéz. Predmetom poznania je sama ľudská prax, čo znamená, že naše poznanie sa nikdy nemôže zbaviť svojej situačnej, praktickej povahy. Nazeranie subjektu osebe, subjektu bez jeho vrastenosti do historických podmienok, nie je v našej moci; cogito nie je možné. Rovnako však nie je v našej moci zbaviť predmetu faktu, že sa človeku zjavuje iba v perspektíve vymedzenej praxou. Praktický kontakt s prírodou je nevyvrátiteľným faktorom celého poznania a v tomto zmysle neexistuje hotová príroda, ktorú nazeráme a do ktorej následne technicky zasahujeme. Prírodu ako *našu* prírodu poznáme iba v súvislosti s našimi potrebami a aktivitami, poznanie nemožno zbaviť faktu, že je ľudským, spoločenským a historickým poznaním. Alebo inak: nie je možné transcendentné stanovisko, v zmysle ktorého by sa poznávací subjekt stal skladištom hotových vrozených foriem a potom by jednoducho z nich vo svojej hlave vytváral subjektívne duplikáty. Materialistická interpretácia vedenia je – podľa Marxa – založená na tom, že ľudské poznanie a rovnako aj túžby, ideály, city, predstavy – skratka všetky obsahy vedomia sú predmetom spoločenského vedomia človeka. Človek sa teda nemôže stavať na kozmické alebo božské stanovisko a zbaviť sa svojej ľudskosti, absorbovať v poznaní bytie v jeho mimoludzkej svojbytnosti bez toho, aby bolo predmetom praktického ľudského života.

Rozdiel medzi zahaleným transcendentalizmom dialektiky prírody a týmto antropocentrickým stanoviskom, ktoré u Marxa dominuje, je teda jasný. Prejavuje sa aj v chápaní významu Hegela a Hegelovej dialektiky pre nový svetonáhľad. Engels, ktorý často vyzdvihuje veľké Hegelove zásluhy na vypracovaní pojmového skeletu dialektiky a ktorý nemecké robotnícke hnutie pokladá za jediného zákonného dediča nemeckej klasickej filozofie, vidí hlavnú zásluhu hegelovstva v tom, že poukazuje na nevyhnutnú prechodnosť všetkých foriem spoločenského života. Zazlieva mu nedialektické chápanie prírody, ktorá neustále opakuje svoj pohyb v kruhu, a spolu s mladohegelovskými radikálmi štyridsiatych rokov mu vyčíta predovšetkým „protirečenie medzi systémom a metódou“. Toto protirečenie je založené na tom, že dialektika uznáva večný vývoj a večný pohyb negácie, nemôže teda za konečnú pokladať nijakú formu bytia alebo spoločnosti, nemôže súhlasiť s tým, že by bolo možné zmocniť sa účinne akéhokoľvek absolútna; Hegel však v rozpore s touto metódou myslenia vymedzuje určité formy kultúry – náboženstva, štátu a filozofie – ako konečné, a tak sa dostáva do konfliktu s vlastnou metódou.

Tento možný konflikt medzi metódou a systémom nemožno však prekonať tak, že sa uzná princíp večnej prechodnosti všetkých foriem sveta a že sa odmietne možnosť konečných foriem. Hegela nemožno vôbec pochopiť bez jeho „vyvrcholenia“ v absolútne a idea negativity, ktorú mladohegelovci hlásali, nemá vôbec Hegelov obsah. Celá kritika Kanta a Fichteho v Hegelovej doktríne, predovšetkým kritika zlého nekonečna alebo večného rastu, je založená práve na tom, že hociktorá etapa vývoja môže byť zmysluplná iba v korelácii s konečným stavom, kým všetko mimo neho sa stáva nezmyselným a zbytočným, večným opakovaním, hoci sa vyhlasuje za ideu pokroku. Iba skutočne dosiahnuteľné absolútne – a nie absolútne ako pohyblivá hranica, ku ktorej by svet v „zlom nekonečne“ nekonečne smeroval – môže sa stať systémom vzájomných vzťahov, ktorý robí zmysluplnou každú etapu vývoja ducha. Tvrdenie,

že z Hegelovej dialektiky možno zachrániť revolučnú ideu večného pokroku a oddeliť ju od konzervatívnej idey konca, je konštrukciou podobnou myšlienke, že by sa vzhľadom na protirečenie medzi všemohúcnosťou Boha a mravnou slobodou ľudí v kresťanskej filozofii mohlo odstránením Boha odstrániť aj toto protirečenie a následne uznať, že sa tak podarilo zachrániť autentický obsah kresťanstva (vlastne ateizmus). Kresťanstvo je však okrem iného založené práve na uvedenom napätí alebo protirečení a jednostranné odstránenie jedného z jeho členov by už nebolo kritickou asimiláciou kresťanstva, ale jednoducho jeho likvidáciou. Podobne ani odstraňovanie perspektívy konečného zmierenia bytia so zachovaním idey nekonečného pokroku u Hegela neznamená kritickú asimiláciu hegelovstva, ale jeho opúšťanie. Sama myšlienka nekonečného pokroku nie je ani v súlade s hegelovstvom a už vôbec nie je špecificky Hegelovou myšlienkou. Pochádza od Kanta a Fichteho; ak by sa teda mala pokladať za jadro dialektického myslenia, bola by to dialektika, v ktorej by Hegelova tradícia bola celkom zbytočná.

Marxova asimilácia hegelovstva je však sústredná inde; Marx hovorí o postavení Hegela „z hlavy na nohy“, a nie o zachovaní metódy mimo systému. Tieto výrazy neznamenajú jedno a to isté. Po Kantovi a Hegelovi Marx akceptoval inak ich idey dosiahnutia skutočnej jednoty dejín a človeka, teda stavu, keď sa podstata a existencia dostanú do súladu alebo *keď sa prekoná náhodosť ľudskej existencie*. Človek nie je odsúdený na náhodu – ako to tvrdil Stirner (a ako to tvrdí súčasná filozofia existencie); naopak, to, čo bolo predtým náhodou a čo sa nesprávne nazývalo slobodou, bolo založené na moci zvecnených síl nad človekom. Zrušenie týchto zvecnených síl alebo *návrat existencie človeka k jeho vlastnej slobode*, zrušenie rozdielu medzi empirickým bytím a generickou povahou znamená odstránenie náhodnosti existencie. Človek nie je ponechaný na milosť a nemilosť odcudzeným silám, ktoré sám vytvoril, jednotlivec nie je korisťou anonymnej spoločnosti a ani sa ako vlastník jej predmetnenej práce (kapitálu) nemôže proti spoločnosti postaviť; stručne povedané, *absolútne bytie človeka ako celok sa realizuje vo faktickom bytí*, v dôsledku čoho faktické bytie prestáva byť náhodným bytím – vo svojej individualite realizuje všeobecnú podstatu ľudskosti a vo svojej slobode historickú nevyhnutnosť. Prekonanie fundamentálneho rozštiepenia človeka je možné, avšak nie Hegelovou cestou. Hegel, ktorý človeka redukuje na sebauvedomenie a jeho produkty na exteriorizáciu sebauvedomenia – ba čo viac, ľudskosť chápe ako rozvojový moment ducha –, nedokázal totiž pomocou svojej metódy rekonštruovať celostného človeka, vrátiť mu skutočnú jednotu. Keďže človek nemôže zrušiť vlastnú náhodosť prostredníctvom existujúceho absolútna mimo seba, Hegel vôbec neruší náhodosť individuálneho života, ale ju ruší iba zároveň s individuálnym životom, čo fakticky znamená, že empirickú ľudskú individualitu, ktorá má existovať, odsudzuje na večnú náhodosť (čo sa prejavuje vo večnom rozdelení spoločnosti na občiansku spoločnosť a štát v Hegelovej filozofii práva). Skutočné oslobodzovanie človeka od jeho náhodnosti sa musí teda zakladať na tom, že sa, po prvé, človek pochopí ako ucelená bytosť, t. j. fyzická, pracujúca bytosť, ktorá bojuje s prírodou, a po druhé, že sa individualita pochopí ako jediná realita ľudskosti, pričom sa každá mimo-individuálna existencia bude pokladať za výsledok aberácie – napokon nevyhnutnej a podmienujúcej z hľadiska budúceho oslobodenia –, za jeho osud, vlastne za výsledok odcudzenia práce. Iba po takomto prepracovaní hegelovstva v materialistickom duchu (vedomie ako prvok celostného človeka a produkt jeho praktickej aktivity), ako aj v individualistickom duchu (individuum ako jediný subjekt a všetky ostatné formy ľudskej existencie ako predikáty konkrétneho) je možná perspektíva skutočného zmierenia človeka so sebou samým, ktorú Marx zvestoval tak v *Rukopisoch*, ako aj v *Kapitáli*. Hegel bol „postavený z hlavy na nohy“ alebo to, čo bolo pre neho subjektom, stáva sa predikátom a naopak (individuum a bytie vôbec) a exteriorizáciu vedomia nahrádza exteriorizácia prírodných ľudských síl v práci ako pôvodnom mieste celého historického vývoja.

Uvedené pretváranie Hegela neznamená, že metóda zostáva mimo systému, ale že sa metóda a systém pretvárajú zároveň. V novej schéme máme totiž naďalej zachovanú perspektívu konečnosti, ktorú Marx nazýva koncom doterajších a začiatkom skutočných dejín. To je konečná situácia v tom zmysle, že napokon ruší doterajšie rozštiepenie, ktoré určovalo dejiny; rozštiepenie medzi individuom a reifikovaným spoločenským bytím, medzi sebaspredmetňovaním sa v práci a odcudzenou povahou predmetov práce. Vyrcholenie procesu rozštiepenia a návrat k úplnej jednote je podľa Marxu práve tak nevyhnutným prvkom jeho učenia, ako je to v prípade Hegela, hoci je proces rozštiepenia odlišný, a preto je odlišná aj myšlienka návratu. Konečná povaha socialistického prevratu sa nemá zakladať na brzdení rozvoja, ale na úplnom zániku konfliktu medzi empirickým životom človeka a jeho povahou, t. j. práve na odstraňovaní všetkých prekážok, ktoré odcudzená práca a spolu s ňou aj náhodosť života kládli do cesty skutočnému a tvorivému spredmetneniu ľudských prírodných síl. Preto je Marxova asimilácia hegelovstva iná a neznamená zachovanie metódy bez systému.

Analogicky jedna vec je Marxova myšlienka „zrušenia filozofie“ v jej realizácii, a iná vec je zase scientistická perspektíva zániku filozofie v prospech prírodných vied. Zrušenie filozofie je podľa Marxu prirodzeným prvkom návratu k úplnej ľudskosti, lebo vyplýva z toho, že duchovné procesy stratili svoju autonómnosť vo vzťahu k životnému procesu ako celku. Myšlienka sa stáva priamym potvrdením života, uvedomuje si, že je práve uvedeným životom, a nie niečím iným; bude zlikvidovaný rozdiel medzi fyzickou a duševnou prácou a myšlienka sa nebude môcť osamostatniť v zdanlivo vlastnom kráľovstve; filozofia alebo práve duchovné úsilie a zmierenie človeka so sebou samým ruší samu seba realizáciou tohto zmierenia. Je však zrejmé, že prognóza súmraku filozofie má iným zmysel; filozofia stráca právo na zvláštnu existenciu, racionálny obsah ktorej prevezmú špeciálne pozitívne vedy.

Keď uvedené dve verzie filozofickej interpretácie ľudskosti navzájom porovnávame, vidíme, že sa rozchádzajú. Zároveň zisťujeme, že cezúra, ktorá v Marxových očiach oddeľuje súčasný svet od budúceho sveta, je omnoho ostrejšia a že Marx – na základe svojich filozofických predpokladov – nemohol nikdy súhlasiť s akýmkoľvek ústupkami reformistickej stratégie; revolučný prevrat bol jedine možným spôsobom konečnej kritiky, pretože rozchod novej spoločnosti so starou spoločnosťou bol radikálny. Myšlienka večného pokroku v dejinách bez nejakého konečného bodu umožňuje však mať pochopenie pre reformistickú perspektívu, pre uznanie reformy v rámci kapitalizmu za svojbytnú hodnotu.

Rozdiely medzi Marxovým a Engelsovým videním sveta môžeme teda zhrnúť do niekoľkých bodov. Po prvé, naturalistický evolucionizmus a antropocentrizmus si navzájom odporujú; po druhé, technicistická interpretácia poznania a epistemológie praxe; po tretie, myšlienka konca filozofie a myšlienka o zrušení filozofie jej stelesnením sa v živote; po štvrté, myšlienka nekonečného pokroku a revolučnej eschatológie. V kritickej literatúre sa často možno stretnúť s názorom, že sa u Marxu vôbec nestretávame s materializmom, pretože kedykoľvek Marx používa slovo „materializmus“ vo vlastnom zmysle slova, má na zreteli závislosť vedomia od spoločenských vzťahov, a nie metafyzické tvrdenie o „prvotnosti hmoty vo vzťahu k vedomiu“. Existuje dokonca názor (Z. Jordan), že si Marx zasluhuje viac ako Engels, aby ho nazývali „pozitivistom“, pretože odmietal akúkoľvek „substancialistickú“ metafyziku. To je z určitého hľadiska terminologický problém; Marx určite nebol pozitivistom v historickom zmysle slova, lebo neakceptoval ani fenomenologické stanovisko v teórii poznania, ani typické pozitivistické zákazy, ktoré sa vzťahujú na hľadanie „podstaty“ „javov“; naopak, často sa vyslovoval v protikladnom duchu. Na rozdiel od Engelsa v podstate nenastoloval metafyzické otázky, t. j. otázky o prvotnej substancii a stvorení sveta. V raných dielach *explicitne* odmietal metafyzické otázky. Jedna vec je odmietnuť otázku o stvorení sveta, a celkom druhá vec je odpovedať na ňu negatívne. Ak sa slovu materialista pripíše taký široký význam, že sa „materialistom“ nazve každý, kto neuznáva existenciu „ducha“ pred prírodou (teda aj ten, kto sám otázku odmieta ako zle postavenú), potom Marxu nepochybne možno takto označiť. Vše-

obecnejšie sa však zvykne tomuto slovu dávať jednoznačnejší zmysel, a to vtedy, keď sa ním označuje „substancialistické“ stanovisko, viera v „hmotu“ ako v substrát všetkého, o čom možno zmysluplne povedať, že existuje, alebo – presnejšie – tvrdenie, že všetky predmety majú tie vlastnosti, ktoré každodenná i vedecká skúsenosť pripisuje fyzickým telesám. V tomto zmysle možno materializmus pripisovať Marxovi len veľmi ťažko, kým sám Engels, ako sme už spomenuli, váha medzi scientistickým fenomenalizmom (ktorý nie je metafyzickou doktrínou, ale pravidlom intelektuálneho postupu) a skutočným materializmom (ktorý prekračuje rámec vedeckej prítomnosti v závislosti od interpretácie: je buď nejasný, alebo nedokázateľný).

Možno sa stretnúť aj so stanoviskom (veľmi často medzi katolíckymi kritikmi marxizmu), ktoré v poslednom období obhajoval Coleti a podľa ktorého materializmus nemožno harmonicky zladiť s dialektickým chápaním prírody v Engelsovom duchu, lebo dialektika predpokladá, že sama príroda má vlastnosti, aké možno pripisovať iba živým bytostiam, napríklad tvorivosť. Táto kritika sa však stretáva s námietskami. Myšlienka, že príroda môže produkovať zo seba formy, ktoré možno bezvýhradne pokladať za „nové kvality“ (v uvedenom význame), a že niektoré jej časti podliehajú zákonom, ktoré nemožno vyvodit' z univerzálnych fyzikálnych zákonov, neobsahuje v sebe nič, čo by bolo v logickom protirečení s materializmom v spomínanom zmysle. Teória neredukovateľných kvalít sama osebe nie je v rozpore s materializmom. Nesúlad medzi dialektikou a materializmom možno však objaviť inde. Engels totiž otvorene hovorí, že logické protirečenie je vlastnosťou určitých prírodných javov. Tvrdenie, že určitý logický vzťah vzniká v prírode, možno totiž zladiť s Hegelovou, Leibnizovou alebo Spinozovou doktrínou (v poslednom prípade, keď sa uzná, že atribút *cogitatio* je všeobecnou vlastnosťou sveta), avšak ani jednu z nich nemožno zladiť s materializmom v Engelsovom zmysle slova. Ak však „protirečenie“ a „negáciu“ chápeme ako nie-logické kategórie (to znamená ako konflikt alebo zrušenie), tak o spomínanom nesúlade nemožno vôbec hovoriť. Hoci Engels disponoval obrovským fondom vedomostí a bol intelektuálne dynamický, vo filozofickom ohľade bol diletant; jeho kritika Kantovho „agnosticizmu“ udivuje naivitou: vyplýva z nej, že podľa Kanta nemožno objaviť predtým neznáme chemické substancie, lebo v dôsledku takého objavu sa „vec osebe“ mení na poznanú vec; to je jasne zrejmý príklad absolútneho nepochopenia kritizovanej teórie. Nevedno tiež, ako by Engels dokázal zladiť svoju psychologickú interpretáciu logiky (napokon, iba povrchnú a neprekračujúcu rámec vtedajších bežných názorov) so svojím presvedčením, že naše poznanie odráža prírodu tak, ako „skutočne“ je, a to nezávisle od nášho vedomia. Ak totiž zákony nášho myslenia, t. j. logika, nie sú imperatívmi nezávislými od skúsenosti a od existencie vecí, ale jednoducho spôsobmi fungovania nášho mozgu a zvláštnymi prípadmi určitých všeobecných prírodných zákonov, tak otázku „pravdivosti“ poznania v tradičnom zmysle slova nemožno vôbec zmysluplne položiť. Poznávacie aktivity sa musia chápať ako zvláštna forma biologickej reakcie a môžu sa hodnotiť iba z hľadiska biologického účinku, a nie z hľadiska „pravdy“.

Možno „dialektiku prírody“ v akomkoľvek zmysle aj napriek Engelsovej nedôslednosti a jeho nedbanlivým generalizáciám predsa len zachrániť? Marxistickí kritici, ktorí spochybňovali samu možnosť myšlienky dialektiky prírody, sa odvolávali na to, že podľa Marxa je dialektika opisom určitej „hry“ medzi vedomím a jeho spoločenskou podmienenosťou, že ju teda nemožno ani prenášať do prírody, ani pokladať za súhrn univerzálnych zákonov, špecificky sa „prejavujúcich“ v zákonoch spoločenského života; upozorňovali aj na to, že sa podľa takého chápania spoločenský vývoj a najmä revolučná premena existujúcej spoločnosti bude javiť ako dôsledok „prirodzených zákonov prírody“, čo je v rozpore s Marxovou intenciou. Hoci je takáto kritika správna, predsa z nej ešte nevyplýva, že úvahy o neredukovateľnosti rôznych prírodných procesov na jeden model sú – i z hľadiska marxistickej ortodoxie – nezákonné; vyplýva z nej iba to, že sa do nich nemá vnášať slovo „dialektika“ v tom zmysle, v ktorom sa aplikuje na spoločenské vrstvy. Pri rešpektovaní tejto podmienky nie je jasné, prečo by sme

takúto Engelsovu úvahu zásadne mali odmietnuť alebo by sme ju nemali pripustiť – ak abstrahujeme od otázky, čo a v akom zmysle možno z jednotlivých Engelsových výkladov prijať. Myšlienka o logických „protirečeniach“ v prírode alebo poznámky o dialektike a aritmetike sú bezpochyby naivné. No otázka „mnohosti kvalít“ už takou nie je. S ničím neobyčajným sa nestretávame ani v úvahách o kumulácii kvantitatívnych zmien, ktoré „vedú“ len ku kvalitatívnym zmenám (ak sa tento postreh chápe už spomenutým spôsobom, t. j. ako tvrdenie, že väčšina parametrov, alebo dokonca všetky parametre, ktoré slúžia opisovaniu javov v prírode, nie sú vo svojej aditívnosti neobmedzené).

„Dialektika prírody“ v Engelsovom chápaní obsahuje nielen hojnosť anachronických príkladov, ale aj neopodstatnených špekulácií z filozofickej kozmológie. Engels verí, že vznik vyšších foriem z nižších v postupnosti, ktorú pozorujeme v dejinách Zeme, je imanentnou nevyhnutnosťou určitého typu, že teda príroda „musí“ na základe pôsobenia určitého neznámeho zákona produkovať v podobných podmienkach tie isté formy. Nech sú takéto úvahy akokoľvek príkladom svojvoľných špekulácií toho typu, ktoré Engels aspoň vo všeobecných vyhláseniach odsúdil, patria do tradičnej filozofie prírody, pomerne rozšírenej v 19. storočí.

Engelsova filozofia neprispela ničím k rozvoju prírodných vied. V dejinách prírodných vied skutočne poznáme krízové situácie, v ktorých filozofická reflexia hrá veľkú úlohu pri vzniku nových ideí; tak historici vedy upozorňujú na úlohu platonizmu pri vzniku Galileovej fyziky alebo na úlohu filozofie empiriokriticizmu pri vzniku teórie relativity. Nemožno však uviesť príklad, v ktorom by takáto heuristická úloha pripadla marxistickej (alebo Engelsovej) filozofii prírody, ak ponecháme bokom deštruktívnu úlohu tejto doktríny pri spochybňovaní prírodovedných výskumov v Sovietskom zväze. Ba čo viac, možno bez obáv povedať, že Engels nie je v tejto súvislosti celkom nevinný, lebo nech akokoľvek zdôrazňoval, že filozofické generalizácie, ktoré nie sú založené na vedeckej skúsenosti, sú bezcenné, na druhej strane vo svojej kritike empirizmu sám jasne určoval kontrolnú úlohu filozofie vo vzťahu k „banálnej skúsenosti“. Nevysvetlil presne, ako možno uviesť do súladu tieto dve stanoviská, a najmä, z čoho má filozofia čerpať zásady, ktoré jej dovoľujú kontrolovať skúsenosť. Sama myšlienka takejto kontroly sa ľahko mohla stať zámienkou pre podriaďovanie vedy ideologickému riadeniu, čo sa v skutočnosti aj stalo (samozrejme, za pôsobenia politických okolností, s ktorými táto časť Engelsovej doktríny nemala už nič spoločné).

Všetky otázky súvisiace s dialektikou prírody tvorili a tvoria populárnu časť neskôr kodifikovanej doktríny „dialektického materializmu“. Ich vedecká a filozofická plodnosť je inou otázkou, ktorej sa v tejto chvíli nebudeme dotýkať.

2. Tri motívy v marxizme. Keď k mysleniu samého Marxa pristupujeme ako k celku, zisťujeme v ňom – podobne ako u všetkých veľkých mysliteľov – konflikt medzi rôznymi heteronómnymi predpokladmi jeho myslenia; k tomu patrí aj konflikt medzi rôznymi zdrojmi, z ktorých marxizmus vyrastal, konflikt, ktorý mal priviesť k syntéze. Uvedme tri hlavné motívy marxizmu.

Po prvé – romantický motív. Marx je dedičom romantizmu v hlavných líniiach jeho kritiky kapitalistickej spoločnosti. Romantická filozofia bola konzervatívnym útokom na priemyselnú spoločnosť, v ktorej sa rozpadávajú tradičné „organické vzťahy a lojalita, pričom ľudské individua vystupujú čoraz častejšie nie ako jednotlivci, ale ako reprezentanti neosobných kolektívnych síl, ako nositelia peňazí alebo inštitúcií. V tejto spoločnosti, sa ľudská osobnosť na strane jednej stráca v anonymných silách, jednotlivci začínajú pokladať sami seba za steslenie spoločenských funkcií alebo vlastníckych hodnôt. Na strane druhej sa stráca aj autentická kolektívnosť, čo znamená stratu priamej komunikácie, ktorá zo starých tradičných spoločenských vytvárala morálne celky spojené nielen záujmom, ale aj spontánnou prirodzenou solidaritou. Stavanie organického „spoločenstva“ proti „spoločnosti“ ako mechanickému agregátu, v ktorom je kolektívnosť udržiavaná v rovnováhe iba negatívnym vzťahom, nachá-

dzame pod rôznymi názvami v celej romantickej a predromantickej filozofii – od Rousseaua a Fichteho až po Comta. V týchto fantáziách o návrate k dokonalej jednote, v ktorej je individuum iba individuom a spoločnosť je založená na bezprostredných vzťahoch, v týchto fantáziách o *zrušení akéhokoľvek sprostredkovania* medzi osobnosťou a spoločnosťou, medzi osobnosťou a individuom, je *implicitne* alebo *explicitne* obsiahnutý útok na filozofiu liberalizmu a na jej teoretický základ: na teóriu spoločenskej zmluvy. Filozofia liberalizmu predpokladala, že sa ľudia v súlade so svojou povahou riadia egoistickými motívami a že ich protikladné záujmy možno uviesť do súladu iba pomocou racionálnej právnej organizácie, ktorá obmedzuje slobodu každého a zaručuje bezpečnosť všetkých; predpokladala teda, že ľudia sú si v súlade so svojou povahou nepriateľmi, lebo sloboda každého je hranicou slobody všetkých ostatných; neobmedzená sloboda však vedie k sebazničeniu, lebo v spoločnosti, v ktorej by sa nikto nezaväzoval rešpektovať práva ostatných, by boli všetci neustále obeťmi agresie a nikto by nebol bezpečný; spoločenská zmluva (v hobbsovskom zmysle) tomu predchádza tak, že obmedzuje spoločenský život na základe zásad vzájomnej úcty k slobode ostatných. V súlade s takýmto chápaním je spoločnosť umelým produktom, legislatívnym systémom, ktorý má zaručiť prirodzené egoizmy a zaručiť každému bezpečnosť za cenu čiastočného zrieknutia sa slobody. Takýto obraz spoločnosti v romantickej filozofii síce zodpovedal faktickému systému vzťahov v modernej spoločnosti, ale nezodpovedal požiadavkám ľudskej povahy. Človek je totiž vďaka svojej povahe predurčený k tomu, aby žil v spoločnosti, ktorá sa nevytvára negatívnym vzťahom záujmov, ale samostatnou, od ničoho nezávislou potrebou komunikácie s ostatnými ľuďmi. Právo ako systém donútenia a kontroly je v takej spoločnosti zbytočné, pretože sa spoločenské vzťahy udržiavajú vďaka spontánnej identifikácii každého individua s celkom.

Marx prevzal tento útok *partem destruentem*. Jeho teória odcudzenia, teória peňazí, jeho viera v budúcu jednotu, v ktorej jednotlivec svoje sily prejavuje bezprostredne ako spoločenské sily – to všetko je pokračovaním romantickej kritiky. Predmetom jeho útoku sú tie isté vlastnosti priemyselnej spoločnosti, ktorých ničivé dôsledky si všimli romantici. Sily a schopnosti ľudských individuí vládnu v tejto spoločnosti nad individualitami v podobe anonymných zákonov trhu, v podobe abstraktnej tyranie peňazí a v podobe surových zákonov kapitalistickej akumulácie. Pre Marxa je aj sloboda, ako je vyložená v *Deklarácii práv človeka a občana*, teda negatívnou slobodou, právo jednotlivca na všetko, čo nespôsobuje škodu ostatným, je prejavom spoločnosti, v ktorej dominuje negatívny vzťah medzi záujmami.

Z romantickeho dedičstva sú však prevzaté aj hlavné osobitosti komunistickej spoločnosti. Základnou osobitosťou Marxovej utópie je viera, že v novej spoločnosti bude zrušené každé sprostredkovanie medzi jednotlivcom a spoločnosťou. Všetky mechanizmy – racionálne aj iracionálne –, ktoré sa medzi jednotlivcom a celkom vytvorili, zanikajú; štát a právo, ako aj národy zanikajú tiež, jednotlivec sa dobrovoľne stotožňuje so spoločenstvom, donucovanie sa stáva zbytočným a zanikajú zdroje konfliktov. Zrušenie sprostredkovania vôbec neznamená, že sa ruší individualita – naopak. K návratu k organickému spojeniu – tak ako u romantikov – nedochádza za cenu likvidácie osobného života, ale osobnému životu sa vracia autenticnosť; jednotlivec, ktorý je vytrhnutý zo spoločenstva a podriadený anonymným silám, stráca osobné vlastnosti a musí sa pokladať za vec – pretože ho k tomu nevyhnutne tlačia spoločenské inštitúcie; robotník sa stáva vecou, lebo celé svoje úsilie musí pokladať za prostriedok svojho biologického prežitia, pričom sa mu jeho tvorivosť a práca javia ako čosi cudzie; jeho osobné vlastnosti a schopnosti nadobúdajú formu tovaru, ktorý sa predáva a kupuje tak ako ostatné tovary v súlade s normálnymi zákonmi hry na trhu. Kapitalista stráca svoju osobnosť inak, ale aj to je zničujúce: kapitalista ako zosobnenie peňazí nedisponuje sám sebou, musí postupovať tak, ako mu to prikazuje trh; pravidlá jeho správania neurčuje jeho zlá alebo dobrá vôľa, ale jeho funkcia ako reprezentanta kapitálu. Na oboch stranách hlavného

konfliktu osobnosť odumiera, individuá sa menia na veci, na funkcie odcudzených síl. Likvidácia kapitalizmu znamená teda súčasne návrat k spoločenstvu a k osobnosti, nie je realizáciou spoločenstva na úkor osobnosti. Sloboda pochopená ako sféra „súkromného“ a vymedzená nespôsobovaním škody ostatným alebo sloboda liberálnej filozofie spoločnosti uvoľňuje miesto slobode ako *dobrovoľnej jednote individua a celku*.

S romantizmom sa však Marx zhoduje iba čiastočne. Klasický romantizmus bol totiž snom o jednote, ktorá sa mala dosiahnuť návratom k minulým formám spoločenského života, k tej či onej idealizovanej minulosti: návrat k stredovekej duchovnej harmónii, k vidieckej idyle, k šťastnému životu divocha, ktorý nepozná ani práva, ani priemysel a ktorý je úplne spokojný so svojou identifikáciou s kmeňom.

Marx sa však nachádza na opačnej strane tejto retrospektívnej utópie. Ak sa u neho stretávame ešte so stopami romantickej viery v šťastného divocha, tak nie sú ani dôležité, ani početné a nikdy nepredpokladajú, že by sa ľudstvo mohlo vrátiť k takémuto modelu alebo že by takýto návrat bol žiadúci. Návrat k vytúženej jednote sa nedostaví na základe likvidácie modernej technológie ani kultu primitivnosti a „idiotizmu vidieckeho života“, ale naopak, na základe ďalšieho technického úsilia, na základe toho, že sa existujúca spoločnosť donúti k tomu, aby prejavila svoje krajné možnosti, a na základe ďalšieho šírenia moci človeka nad silami prírody. Nie útek do minulosti, ale rozvoj ľudských možností na základe dosiahnutej moci nad prírodou nám môže prinavrátiť všetko, čo bolo vzácné v primitívnych spoločnostiach, a to bez toho, aby sme sa vracali k primitívnym formám. Ako keby to teda mal byť návrat v špirále cez maximum negatív, ktoré existujúci svet môže vyprodukovať. Inými slovami: zničujúce dôsledky strojov nemožno odstrániť ničením strojov, ale iba ich ďalším zdokonaľovaním. Sama technológia ľudstva umožní prostredníctvom všetkých svojich negatívnych stránok návrat toho, čo zničila.

A keďže sa budúca jednota nemá dosiahnuť ničením výsledkov predchádzajúceho rozvoja, ale jeho vedomým pokračovaním, nerealizuje sa v prirodzených spoločenstvách zdedených z minulosti, akým je národ alebo tradičná dedina, ale v ľudskom rode ako celku. Národné spoločenstvo, ktoré toľkí romantici pokladali za paradigmu organického spoločného života, sa už rozkladá vďaka rozvoju kapitalizmu, ktorý nemilosrdne odstraňuje všetko, čo je v jeho expanzii nepoužiteľné. Ani robotníci, ani kapitál nemajú vlasť. Vlasť je stratenou hodnotou na oboch stranách hlavného konfliktu epochy. Nacionalizmy možno využiť pre politické ciele alebo na zdôvodňovanie patronátnej, ochranárskej politiky, možno ich použiť na dosiahnutie neodkladných cieľov, ale ich silu podlamuje neúprosný tlak kozmopolitizmu kapitálu a internacionalistické vedomie proletariátu. Kapitál, ktorý likviduje tradíciu, klesá z tohto hľadiska cestu novej spoločnosti.

Po druhé, ak Marx do tejto podstatnej časti svojej utópie neprevzal romantické sny, tak to bolo preto, že dedičstvo romantizmu obmedzoval druhý, silnejší, účinnejší a romantizmu protikladný motív: *prométeovsko-faustovský motív*. Tento motív možno ťažko vtesnať do nejakej zvláštnej „školy“ myslenia, vyskytuje sa včlenený do rozmanitých rozdielnych filozofických kontextov; odhaľujeme ho v niektorých novoplatónskych smeroch (človek ako predvoj bytia), v Lucretiových a v Goetheho textoch, ktoré Marx dokonale pozná, v dielach Giordana Bruna a ďalších renesančných spisovateľov, ktorí sú pre Marxa vzormi realizovanej ľudskosti, univerzálnymi gigantmi, ktorí prekonalí nešťastné delby práce a ktorým sa podarilo nielen osvojiť si celú ich súčasnú kultúru, ale povzniesť ju v tvorivom úsilí na novú, vyššiu úroveň. Tento motív sa jasne prejavuje v slávnej Marxovej „ankete“, napísanej na žiadosť dcéry; obľúbení Marxovi básnici – Shakespeare, Aischylos, Goethe; obľúbení hrdinovia – Spartakus, Kepler; obľúbená hrdinka – Margaréta z Fausta; pojem šťastia – boj; nenávidená vlastnosť – päťlizačstvo. S touto prométeovsko-faustovskou ideou sa však stretávame neustále. Je to viera v ničím neobmedzené možnosti človeka – tvorcu seba samého, chápanie ľudských dejín ako procesu sebauvárania v práci, pohrdanie tradíciou a kultom minulosti, presvedčenie, že zajtra bude človek čerpať svoju „poéziu“ z budúcnosti, a nie z minulosti.

Prométeovstvo marxizmu je zrejme všestranné. Je to predovšetkým rodové, a nie individuálne prométeovstvo. Marx totiž veril – a to zdôraznil vo svojej obrane Ricarda pred Sismondioho sentimentálnou kritikou –, že idea „výroby pre výrobu“ neznamená nič iné ako rozvoj bohatstva ľudskej povahy ako cieľ sám osebe a že sa nesmie myslieť na obmedzovanie pokroku v práci v záujme individuálneho šťastia; rozvoj rodu, hoci sa realizuje na úkor väčšiny individuí, zhoduje sa totiž napokon s rozvojom každého individua; pokrok celku sa realizuje vždy na úkor jednotlivca, a tak aj brutalita, s akou sa útočilo na Ricarda, je prejavom Marxovej vedeckej svedomitosti.

Marx si bol teda istý, že proletariát – kolektívny Prométeus zruší vo všeobecnej osloboditeľskej revolúcii toto protirečenie medzi záujmom jednotlivca a záujmom rodu, ktoré neustále sprevádza vývoj človeka. V tomto ohľade je kapitalizmus aj zvestovateľom socializmu: kapitalizmus láme na svojej ceste odpor zdedených podmienok, brutálne prebúda zo stagnácie spiace národy, revolucionizuje výrobné sily, oslobodzuje nové ľudské sily a vytvára civilizáciu, v ktorej je iba človek schopný dokázať, čo vie, hoci to doteraz robil iba v neľudských a antiľudských formách. Ponosovať sa na kapitalizmus a myslieť si pritom, že ho bude možné zastaviť alebo odvrátiť jeho víťazné ťaženie, znamená úbohý sentimentalizmus. Proces zmocňovania sa prírody musí napredovať a jeho ďalším krokom bude to, že sa ľudia tohto pokroku zmocnia v spoločenských podmienkach.

Charakteristickým výsledkom Marxovho prométeizmu je antipatia k prihladaniu na prírodné podmienky ľudskej existencie; skutočnosť, že v Marxovom obraze sveta *chýba ľudská telesnosť*. Človeka plne určuje jeho spoločenská existencia; telesné hranice existencie sú takmer nepozorovateľné. Marxizmus takmer nepozná také životné okolnosti, za ktorých by sa ľudia rodili a umierali, boli mladí a starí, muži alebo ženy, zdraví a chorí, geneticky rozdielni a za ktorých by takéto rozdelenie ľudí mohlo ovplyvňovať spoločenský rozvoj nezávisle od rozdelenia spoločnosti na triedy a podmieňovať hranice ľudských projektov v zdokonaľovaní sveta. Marx neverí vo fundamentálnu dokonalosť a ohraničenosť človeka, neverí v radikálne hranice jeho tvorby. Zlo a utrpenie sa objavujú ako páky budúceho oslobodenia, nemajú vlastný zmysel, nie sú nevyhnutnými prvkami života a bezo zvyšku sú spoločenskými faktami.

Pravdu povediac, Marx v *Rukopisoch* z roku 1844 opisuje sexuálny vzťah muža a ženy – teda, zdá sa, biologický vzťah – ako vzor skutočného ľudského osobného vzťahu, takého vzťahu, aký – ako si spomíname – bude dominovať v komunistickej spoločnosti. Zmysel tohto modelu sa však ihneď vysvetľuje celkom opačne, ako sa zdá na prvý pohľad: nejde o to, že biologický vzťah je vzorom spoločenského vzťahu, ale práve o to, že tento vzťah nadobudol spoločenskú povahu, že si v sexuálnom vzťahu človek uvedomuje, do akej miery je jeho povaha „poľudštená“, to znamená zospoločensťená, ako sa jeho biologický život stal ľudským a jeho biologické potreby spoločenskými potrebami.

V porovnaní so sociálnymi darvinistami a filozofmi liberalizmu Marx teda nielenže nevodzuje spoločenský vzťah z biologických potrieb, ale naopak – na biologické potreby a biologické podmienky ľudskej existencie poukazuje ako na prvky spoločenského vzťahu. „Zospoločensťená príroda“ – to nie je metafora. U človeka je všetko spoločenské, všetky jeho prirodzené funkcie, správanie sa a vlastnosti akoby takmer stratili svoju spätosť so svojím živočíchovým pôvodom.

Preto Marx nechce takmer ani počuť, že by ľudské telo alebo prírodné, dané geografické podmienky mohli principiálne obmedzovať človeka. Preto, ako to vidno z jeho polemiky s Malthusom, nikdy neverí, že by mohlo existovať absolútne preľudnenie, t. j. preľudnenie vyplývajúce jednoducho z ohraničenosti zemského povrchu a obmedzenosti prírodných zdrojov; preľudnenie je výlučne spoločenským faktom, vzťahuje sa na osobitné podmienky kapitalistickej formy výroby, ktorá v dôsledku technického pokroku a vykorisťovania vytvára nevyhnutne relatívne preľudnenie, čo znamená rezervnú armádu robotníkov. Demografia sa nepokladá za samostatný faktor, je iba prvkom spoločenského pokroku a z toho hľadiska sa musí hodnotiť.

Spomínaná absencia tela a smrti, pohlavia a agresie, geografie a rozmnožovacej schopnosti, premena všetkých uvedených okolností na čisto spoločenské vzťahy je jednou z najcharakteristickejších a najmenej skúmaných prvkov Marxovej utópie. Táto absencia tiež spôsobuje, že časté analógie medzi Marxovou soteriologiou a kresťanskou tradíciou (idea proletariátu – vykupiteľa, idea absolútnej spásy, vyvoleného národa, cirkvi atď.) sú nesprávne v hlavnom bode: spasenie je u Marxa čisto ľudským dielom, je sebaspasením, nie je ani dielom Boha, ani dielom prírody, ale výlučne dielom kolektívneho Prométea, ktorý *predovšetkým* dokáže všetko ovládnuť a ovláda bezo zvyšku aj podmienky svojej existencie. V tomto zmysle je *sloboda* človeka jeho *tvorbou*, pochodom conquistadora, ktorý víťazí nad prírodou a nad sebou samým.

Po tretie, toto prométeovstvo má však aj určité hranice, aspoň ako princíp interpretácie minulosti. Táto hranica je *tretím predpokladom marxizmu, jeho osvietenským, deterministickým a racionalistickým predpokladom*. Marx často hovorí o zákonoch spoločenského života, ktoré pôsobia ako zákony prírody. To však neznamená zákony, ktoré sú pokračovaním zákonov fyziky alebo biológie, ale zákony, ktoré sa voči ľudským individuám prejavujú ako vonkajšia nevyhnutnosť, rovnako nezvratná a osudová ako živel lavíny a tajfúnu. Úlohou vedeckého myslenia je skúmať tieto zákony bez predsudkov, tak, ako prírodovedec skúma svoje zákony – bez emotívnosti, bez hodnotenia, bez dogmatických predsudkov, práve tak, ako to podľa vlastného presvedčenia robil Marx, keď písal *Kapitál*. V tejto perspektíve sa normatívne pojmy odcudzenia a dehumanizácie javia ako zdanlivo neutralizované a nehodnotia pojmy, akými sú výmenná hodnota, nadhodnota, abstraktná práca a predaj pracovnej sily. V spomínanej ankete sa tento racionalistický predpoklad prejavuje v Marxovom životnom princípe: *de omnibus dubitandum*, čo znamená – podľa pravidla vedeckého skepticizmu.

V tejto scientistickej perspektíve odhaľujeme tretí pojem slobody – práve ten, ktorý formuloval Engels: *sloboda* je poznaná nevyhnutnosť, čo znamená *mieru schopnosti človeka vo využívaní prírodných zákonov pre vlastné ciele*, teda úroveň *materiálnej techniky a spoločenskej techniky*.

Pri tejto príležitosti treba však uviesť isté ohraničenie. Viera v „zákony“, ktoré vládnu v spoločnosti, sa predpokladá v interpretácii minulých dejín, ľudskej „pre-histórie“. Nevyhnutnosť stelesnená v silách, ktoré ľudia doteraz vytvorili, ale ktoré neovládli, ako sú peniaze, trh a náboženské mytológie, riadi ich osudy. Priepasť medzi tyranstvom daných ekonomických zákonov a bezmocnosťou vedomia, ktoré to všetko pozoruje, sa premostuje, ako sme to už viackrát naznačili, keď na scénu vystupuje proletariát uvedomujúci si svoje poslanie. Nevyhnutnosť nie je od tej chvíle vnútená; nie je ani technickým využívaním hotových zákonov zo strany vzdelaných inžinierov. Rozdiel medzi nevyhnutným a slobodným zaniká. Treba teda uzavrieť, že zanikajú „spoločenské zákony“ v predchádzajúcom zmysle slova, v tom zmysle, v ktorom hovoríme o zákone gravitácie (ktorý možno zrejme tiež poznať a využívať, ale nemožno ho anulovať, a jeho pôsobenie nezávisí od toho, či ho poznáme, alebo nepoznáme). „Zákonom“ v tomto zmysle teda už nie je spoločenská činnosť, ktorá sa vykonáva s tým, že je známy jej zmysel – a práve takou je revolučná *praxis*. Tento rozdiel je kľúčový: zákony, ktoré ovládali doterajšiu spoločnosť, pôsobili bez ohľadu na to, či ich ľudia poznali, alebo nie; sama skutočnosť, že sú dnes známe, nespôsobuje ešte zánik ich pôsobenia. Revolučné hnutie proletariátu neznamená však realizáciu zákona v uvedenom zmysle alebo, hoci je dielom dejín, súčasne je aj vedomím dejín.

Ak sa teda romantická stránka marxizmu vzťahuje tak na minulosť, ako aj na prítomnosť (t. j. obsahuje kritiku dehumanizácie v kapitalizme a náčrt budúcej jednoty človeka), ak sa prométeovská stránka vzťahuje na budúcnosť (lebo hoci človek počas celých svojich dejín tvoril sám seba, predsa si neuvedomoval a ani si nemohol uvedomiť vlastnú tvorivosť), tak sa deterministická stránka vzťahuje na minulosť, pod ťarchou ktorej žijeme, ale ktorá sa čoskoro stane bezo zvyšku minulosťou.

Všetko v Marxovom diele možno vysvetliť týmito troma predpokladmi a ich interferenciou. Tieto tri predpoklady nie sú v úplnom súlade s bežnou klasifikáciou „zdrojov“ marxizmu. Romantický predpoklad pochádza čiastočne od Saint-Simona, čiastočne od Hesseho, čiastočne od Hegela. Prométeovský predpoklad zasa čiastočne od Goetheho, čiastočne od Hegela, čiastočne z mladohegelovskej filozofie *praxis* a filozofie sebauvedomenia (človek ako tvorca seba samého); deterministický a racionalistický predpoklad čiastočne od Ricarda, čiastočne od Comta (vysmiateho) a čiastočne opäť od Hegela. Hegel je prítomný vo všetkých predpokladoch, avšak všade je pretvorený.

So všetkými troma predpokladmi sa v Marxovom myslení stretávame neustále, ale všetky tri sa v jednotlivých jeho vývojových štádiách neartikulujú rovnako intenzívne. Čisto vedeckú, objektívnu, deterministickú povahu svojich výskumov podčiarkol Marx zrejme výraznejšie v šesťdesiatych ako v štyridsiatych rokoch. O tom niet pochýb. Obe dva prvé predpoklady nelenže nezanikli, ale trvale určovali smer, pojmy, otázky a riešenia jeho vedeckého bádania, dokonca i vtedy, keď si – ako sa to často stáva – celkom neuvedomoval ich neustále pôsobenie.

Marx bol presvedčený, že všetky zdedené intelektuálne hodnoty asimiloval v syntetickom obraze. Z hľadiska zmyslu, ktorý sám dával vlastnému dielu, nemajú otázky typu „Bol deterministom, alebo voluntaristom?“, „Veril v historické zákony, alebo v hodnotu ľudskej iniciatívy?“ zmysel. Od chvíle, keď sa ako berlínsky študent presvedčil, že sa mu pomocou Hegela podarilo prekonať Kantov dualizmus „toho, čo je“ a „toho, čo by malo byť“, vydal sa cestou, na ktorej mohol takéto otázky úspešne odstraňovať.

3. Marxizmus ako zdroj leninizmu. Všetky uvedené úvahy sa však napokon dali vtesnať do rámca filozofie spoločnosti a ťažko bolo z nich vyvodiť určité smernice pre politickú stratégiu v období, keď už existovalo silné hnutie, ktoré prijalo marxizmus ako svoju ideológiu. Táto filozofia musela byť neraz špecifikovaná a interpretovaná, aby sa prejavili napätia a protirečenia medzi rôznymi prvkami marxizmu, ktoré boli nepozorovateľné, kým doktrína bola na úrovni všeobecnej soteriológie a eschatológie. Konflikt medzi nevyhnutnosťou a slobodou mohol byť teoreticky „prekonaný, ale v určitej chvíli bolo treba preskúmať otázku, či má revolučné hnutie čakať, kým kapitalizmus dozrie, alebo má začať nastroľovať moc najskôr tam, kde je to z politického hľadiska možné? Všeobecný princíp v takejto situácii nemohol veľmi pomôcť. Marxizmus sľuboval jednotu ľudstva a zrušenie všetkých sprostredkujúcich inštitúcií medzi individuom a ľudstvom; bolo teda treba vyvodiť z tohto sľubu praktické závery a preložiť ho do jazyka politických programov. Určitejší zmysel bolo treba tiež dať myšlienke triednosti kultúry a jej súčasnej univerzálnosti. Bolo treba presnejšie povedať, čo znamená „odumieranie štátu“ a ako túto myšlienku prakticky uplatniť. Tí, ktorí tvrdili, že sa robotnícke hnutie musí prispôbovať postupnému a samostatnému dozrievaniu kapitalistickej ekonomiky až po komunizmus, ako aj tí, ktorí zdôrazňovali tvorivú úlohu revolučnej iniciatívy v dejinách, mohli v Marxových textoch nájsť oporu. Tí prví vytýkali tým druhým, že chcú navzdory Marxovi porušiť prirodzené zákony dejín. Tí druhí vytýkali tým prvým, že chcú, aby revolúciu namiesto nich uskutočnil anonymný historický proces, na čo môžu čakať až do konca sveta. V týchto sporoch Marx pomáhal ako zdroj citátov, avšak zostavy citátov – ako to občas býva – nerozhodovali veľmi o budúcnosti, boli iba oporou orientácií akceptovaných na inom základe.

Ešte ťažšie však bolo interpretovať prakticky Marxove predpovede, ktoré sa vzťahovali na komunizmus. Mohlo sa totiž uvažovať takto: všetky spoločenské antagonizmy majú podľa Marxa triedne zdroje. Zrušením súkromného vlastníctva výrobných prostriedkov zrušíme triedy, a tým aj zdroje spoločenských konfliktov. Všetky ostatné konflikty sú zvyškami neprekonaného odporu vlastných tried. Marx predvídal zrušenie všetkých sprostredkujúcich inštitúcií v socialistickej spoločnosti. Táto predpoveď sa mala prakticky uplatniť v zrušení liberálneho, teda buržoázneho rozdelenia moci a v dosiahnutí „jednoty“ zákonodarnej, výkon-

nej a súdnej moci. Marx predvídala likvidáciu „národného princípu“ v budúcej spoločnosti; preto sa všetky snahy o kultivovanie národných osobitostí a národnej kultúry majú pokladať za zvyšky kapitalizmu. Marx predvídala stotožnenie toho, čo bolo štátom, s tým, čo bolo občianskou spoločnosťou. Najjednoduchší spôsob interpretácie tejto idey je takýto: všetky formy tejto spoločnosti musí absorbovať nový štát definovaný ako štát robotníckej triedy, pretože ho ovláda strana, ktorá prijala marxizmus, t. j. ideológiu proletariátu. Marx predvídala, že negatívna sloboda v tom zmysle, ako ju definovala liberálna tradícia, sa nebude v socialistickej spoločnosti uplatňovať, pretože „vyjadruje“ iba antagonistickú povahu spoločnosti: výstavbu nového sveta možno teda začať zrušením tejto negatívnej buržoáznej slobody v záujme slobody vyššej úrovne, ktorá je založená na jednote individua a spoločenského celku; ak – ako to vyplýva z definície – proletariát vyjadruje svoje túžby prostredníctvom proletárského štátu, tak všetci, ktorí nejako nevyhovujú dosiahnutej jednote, sú zvyškami kapitalizmu a zasluhujú si, aby boli zlikvidovaní. Okrem toho má človek vždy poruke ešte princíp, podľa ktorého sa pokrok ľudstva realizuje na úkor individua, a to sa nemôže zmeniť dovtedy, kým sa nedosiahne komunistické absolútno.

Tak sa celá marxisticko-romantická teória jednoty späť s teóriou tried a triedneho boja mohla (čo neznamena, že sa v dôsledku historickej nevyhnutnosti musela) stať základom politiky krajného despotizmu, stelesňujúceho maximum slobody. V podstate, ak je spoločnosť – ako učil Engels – o to slobodnejšia, o čo viac ovláda podmienky vlastného života, tak viera v tvrdenie, že spoločnosť je o to slobodnejšia, o čo viac je regulovaná, t. j. o čo despotickejšie je riadená, nie je zrejmou deformáciou doktríny. Ak socializmus – v súlade s Marxom – ruší nadvládu objektívnych ekonomických zákonov a životné podmienky podriaďuje vedomej ľudskej kontrole, možno na základe toho ľahko urobiť záver, že v socialistickej spoločnosti je zásadne prípustné robiť všetko, a to znamená, že ľudská vôľa (t. j. vôľa revolučnej strany) nemusí už rátať s objektívnymi ekonomickými zákonmi, ale že si vlastnou tvorivou iniciatívou dokáže podriaďiť všetky prvky hospodárskeho života a svojvoľne nimi manipulovať. Tak sa Marxovo fantazírovanie o jednote mohlo realizovať ako despotická moc stránickej oligarchie a jeho prométeizmus – ako pokus o organizáciu ekonomického života policajnými prostriedkami, čo sa leninská strana pokúšala robiť v prvých rokoch svojej existencie. Ekonomický voluntarizmus, ktorý sa opúšťal iba vtedy, keď sa nová spoločnosť dostala na okraj priepasti, bol určitým – možno karikovaným, avšak zd'aleka nie verejne karikovaným – uplatnením Marxovho prométeizmu. (Čínsky socializmus prežil veľmi podobné obdobie, rovnako ideologicky motivované a rovnako katastrofálne.) Každý ekonomický neúspech mohol byť za socializmu vysvetľovaný iba zlou vôľou tých, nad ktorými sa vládne, a zlá vôľa sa dala pochopiť iba ako prejav odporu vlastníckych tried. Tí, čo boli pri moci, nemuseli teda nikdy hľadať zdroje svojich porážok v chybách doktríny, ale ich mohli zvažovať – v súlade so samotným marxizmom – na buržoáziu a odpovedať na porážky zvýšenou represiou, čo sa fakticky aj stávalo. Skrátka, leninsko-stalinská verzia socializmu bola jednou z možných interpretácií Marxových smerníc, hoci iste nie ich jedinou možnou interpretáciou. Ak je sloboda spoločenskou jednotou, potom o čo viac je jednoty, o to viac je slobody; odvtedy, čo sa dosiahli „objektívne“ podmienky jednoty (vlastne odvtedy, ako bolo skonfiškované vlastníctvo buržoázie), sú všetky prejavy nespokojnosti s existujúcim stavom prejavmi buržoáznej minulosti a v súlade s tým sa majú aj vysvetľovať. Prométeovský princíp tvorivej iniciatívy a historický determinizmus sa rozdelili: princíp iniciatívy sa stelesnil vo vládnom politickom aparáte, kým zaostalé masy mali svoj osud prijať ako historickú nevyhnutnosť, ktorá je však, keď sa pochopí, identická so slobodou. U Marxa možno veľmi ľahko nájsť citáty na podporu tvrdenia, že „nastavba“ je nástrojom „základne“ a obidve sa musia opisovať v triednych kategóriách. Ak máme nové výrobné vzťahy, ktoré zodpovedajú záujmom proletariátu, tak „nastavba“, a to znamená právo, štátne inštitúcie, literatúra, umenie, veda, majú slúžiť novým vzťahom, ktorých nevyhnutnosť určuje zrejme uvedomelá avantgarda proletariátu. Tak

zrušenie práva ako sprostredkujúcej inštitúcie medzi jednotlivcom a štátom, ako aj univerzalizácia servilnosti ako hlavnej zásady fungovania kultúry – všetko to sa javilo ako dokonalé stelesnenie marxistickej teórie.

V odpovedi na takéto námietky možno ľahko dokázať, že Marx (možno okrem krátkeho obdobia po revolúcii roku 1848) nielenže nespochybňoval demokratické princípy riadenia, ale ich pokladal za skutočnú súčasť ľudovej moci; áno, ak dvakrát – napokon, bez akéhokoľvek vysvetlenia – použil frázu „diktatúra proletariátu“, tak to bolo v zmysle triednej podstaty moci, a nie (ako to chcel Lenin) v zmysle likvidácie demokratických inštitúcií. Skutočne je to tak. Preto historicky realizovaný socializmus nie je stelesnením Marxovej *intencie*. Otázkou však je, či a do akej miery je stelesnením logiky doktríny. Na to zase možno odpovedať, že v konfrontácii s takouto interpretáciou doktrína nie je nevinná, hoci by bolo absurdné domnievať sa, že despotický socializmus vznikol akosi iba z ideológie. Vznikol na základe viacerých okolností, ktorých spoločným činiteľom bola tradícia marxistickej doktríny. Lenin-sko-stalinská verzia marxizmu je v podstate *verziou*, je pokusom o praktické uplatnenie ideí, ktoré Marx vyjadril vo filozofickej forme bez jasných zásad politickej interpretácie. Presvedčenie, že sa sloboda meria stupňom jednoty spoločnosti a že protiklady medzi triednymi záujmami sú jediným zdrojom spoločenských konfliktov, je súčasťou teórie. Ak sa pritom domnievame, že môže existovať *technika* tvorby spoločenskej jednoty, tak je *despotizmus* prirodzeným riešením, lebo doteraz neboli objavené iné postupy vedúce k tomuto cieľu. Dokonalá jednota sa realizuje ako zrušenie všetkých inštitúcií spoločenského sprostredkovania, to znamená ako zrušenie nepriamej demokracie a práva ako osobitného prostriedku regulácie konfliktov. Pojem negatívnej slobody skutočne predpokladá konfliktnú spoločnosť. Za predpokladu, že konfliktná spoločnosť je to isté čo triedna spoločnosť a triedna spoločnosť to isté čo spoločnosť, v ktorej existuje súkromné vlastníctvo, nás nič neudivuje na tvrdení, že násilný akt, ktorý ruší súkromné vlastníctvo, zároveň ruší aj potrebu negatívnej slobody, t. j. jedno-ducho slobody.

Tak sa teda Prométeus zo svojho sna o moci prebúdzá pretvorený ako Kafkov Gregor Samsa.

Zo srbochorvátskeho vydania diela *Glavni tokovi marksizma*, zv. 1, kap. 16, Beograd 1980 vybral a preložil Andrej Kopčok.

MONITOR

Prečítali sme si v týždenníku VÝBER

O eutanázii, alebo má človek právo na smrť? Otázky nad piatym prikázáním. 1994, č. 16, 17.

Nemecký teológ spochybňuje veľkonočnú zvesť. 1994, č. 17, 18, 19.

Popularita A. Einsteina hraničí s mýtom. 1994, č. 18.

Oneskorený rozhovor s generálom Ferdinandom Čatlošom. Musia sa zrodiť noví historici. 1994, č. 19.

Reformné krajiny na pokraji ekologickej katastrofy. 1994, č. 20.