

## MICHEL HENRY: REFLEXIE O MARXOVEJ FILOZOFII

LADISLAV HOHOŠ, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava

HOHOŠ, L.: Michel Henry's Reflections on Marxian Philosophy  
FILOZOFIA 65, 2010, No 9, p. 833

The paper deals with M. Henry's interpretation of Marxian philosophy in the frame of his phenomenology of life. Its aim is to show the relevance of Henry's interpretation for the global crisis of capitalism in our times. Henry argues that economic questions in Marx's *Capital*, first of all his theory of surplus value, is closely connected with the historical issues in his *German ideology*. Attention is also paid to Marx's thesis about the science becoming a direct production force. In the era of automatization, when most of common work is reliably done by the highly developed technological devices, such as artificial intelligence, Marx's idea of a free development of every individual as a condition of a free development of all is not a utopian one any more. It becomes a normative claim concerning economic and political reality. Thus Marx's idea of a classless society could be interpreted as a system of global justice, in which the extreme global inequality has been overcome.

**Keywords:** Phenomenology of life – Living individuals – Theory of surplus value – Communitarian socialism – System of global justice

Francúzsky filozof M. Henry predkladá naozaj nový, inšpiratívny spôsob čítania Marxa, ktorý presahuje rámec tradičných úvah o mladom a „starom“ Marxovi, resp. o Marxovi filozofovi a Marxovi vedeckom ekonómovi, ako aj úvahy o dogmatickom a nedogmatickom čítaní Marxa, ale presahuje aj štrukturalistické interpretácie, populárne v šesťdesiatych rokoch minulého storočia.<sup>1</sup> Marx svojho času čítal vtedajšiu filozofiu, vyrovnával sa s ňou vlastným, špecifickým spôsobom, zmysluplné čítanie Marxa v súčasnosti predpokladá reflexiu prostredníctvom výdobytkov filozofie dvadsiateho storočia. Henryho filozofiu by sme mohli označiť ako *fenomenológiu života*, skutočného života reálnych individuí, cestu od subjektivity k intersubjektivitě.

Svoju úvahu o Marxovi začína M. Henry konštatovaním: „Niet filozofa, ktorý by bol vplyvnejší ako Marx, ani jeden však nebol v takom rozsahu nesprávne pochopený“ ([1], 1). Marx bol odchovancom ideí osvietenstva nielen v rámci metodológie. V rozchode s mladoheglovcami totiž odmietol okrem iného aj osvietenké ilúzie sociálneho perfektibilizmu, ktoré sa mu nezdali byť dostatočne konzekventné. Marxov program revolučnej premeny sveta je radikálny, pretože je aktivistický: Kým filozofi dosiaľ svet iba vysvetľo-

<sup>1</sup> Úvahu *Má vôbec zmysel uvažovať o socializme vo vzťahu k budúcnosti?* predniesol autor ako reflexiu o monografii M. Henryho [1] na workshope Filozofického ústavu SAV *Michel Henry: Život ako prelínanie subjektivity a intersubjektivity* v roku 2008.

vali, jemu ide o to, svet zmeniť, a to na základe poznania „historickej nevyhnutnosti“. Ide o názor naturalistický a v sociálnych vedách neakceptovateľný. Marx vychádzal z prekonania hegelovského chápania *odcudzenia*, ktoré je podľa neho objektívnym dôsledkom materiálnych spoločenských vzťahov, najmä výrobných, pričom formy styku medzi ľuďmi sú od nich odvodené, na základe čoho kriticky analyzoval hospodárske vykorisťovanie ako atribút kapitalizmu (pracovná teória hodnoty).

Marxa vnímam ako radikálneho osvietenca, ktorý chcel dovrieť svoj filozofický projekt vedecky, jeho filozofia dejín mala byť vedecká v scientisticom slova zmysle, preto vytvoril politickú ekonómiu, v ktorej sa domnieval, že spoločenské zákony pôsobia s rovnakou „železnou nevyhnutnosťou“ ako zákony klasických prírodných vied.<sup>2</sup> Lenže ekonomické správanie aktérov nie je striktné deterministické, pretože sa mení v čase na základe zmeny relevantných okolností. Tým sa vytvárajú nové očakávania, ktoré nie sú identické s minulými očakávaniami a nemusia byť vždy predvídateľné: Mení sa – nondiskurzívne – spoločné poznanie, a tým aj konanie ľudí.

Aj M. Henry považuje Marxa za radikálneho filozofa, ale z úplne iných dôvodov. Marx sa totiž podľa neho rozišiel s filozofickou tradíciou od Descarta po Kanta, ktorá nazerá na ľudskú bytosť abstraktne. Túto Marxovu pozíciu prezentuje ako metafyziku individua, resp. ako koncept ľudskej individuality. Henry rozlišuje medzi Marxom a marxizmom v tom zmysle, že Marxove filozofické texty treba interpretovať inak ako texty, ktoré sú zamerané na politické konanie (a z ktorých sa stali kánony marxizmu, čo malo svoje historické príčiny).<sup>3</sup> Rozlišovanie medzi autentickými a neautentickými, dogmatickými a nedogmatickými interpretáciami, medzi heretikmi (revizionistami) a pravovernými tak prestáva byť fundamentálne a stáva sa historickým, zatiaľ čo fundamentálne treba rekonštruovať Marxovu ontológiu praxe. Podstatné však je niečo iné, totiž že Henry sa odvoláva na Marxovu filozofickú intuíciu v *Nemeckej ideológii* a vyčíta Engelsovi, že vo svojom diskurze sa vrátil do minulosti t. j. k Feuerbachovi a k materializmu 18. storočia (ide o text *L. Feuerbach a vyústenie nemeckej klasickej filozofie*, ktorý sa stal kanonizovaným, lebo z neho citoval Lenin). Henry z toho vyvodil, že Marxovo myslenie skolabovalo do pseudoscientistického pozitivizmu resp. do „vedeckej“ sociológie.<sup>4</sup> Podľa Henryho tzv. základné pojmy marxizmu, ako sú výrobné sily alebo sociálne triedy, nie sú fundamentálnymi pojmami Marxovho myslenia, nepredstavujú primárnu realitu ani princípy

---

<sup>2</sup> „... anatómiu občianskej spoločnosti treba hľadať v politickej ekonómii“ ([5], 2. zv., s. 436). „Ide o tieto zákony samy, o tieto tendencie, ktoré pôsobia a uplatňujú sa so železnou nevyhnutnosťou... Aj keď spoločnosť prišla na stopu prírodnému zákonu svojho pohybu – a konečným cieľom tohto diela je odhaliť ekonomický zákon pohybu modernej spoločnosti –, nemôže prirodzené vývinové fázy ani preskočiť, ani odstrániť dekrétmi. Môže však pôrodné bolesti skrátiť a zmierniť“ ([3], 14, 17).

<sup>3</sup> To je relevantné bez ohľadu na to, že Henry podľa môjho názoru tak trochu preháňa: Napríklad zásadnú Marxovu prácu *Osemnásť brumaire Ludovíta Bonaparta* nemožno považovať iba za politický text, hoci bola naozaj pôvodne napísaná pre americké noviny; napokon, sám z nej často cituje ([1], 2).

<sup>4</sup> Zaujímavé sú aj historické osudy rukopisu *Nemeckej ideológie*: Bol objavený až v roku 1932 a vtedy ideológ Rjazanov význam diela nepochopil, nepovažoval ho za vhodné na štúdium, keďže nebolo v súlade s kánonmi dogmatického dialektického materializmu ([1], 7 – 8).

explanácie, ale sú tým, čo má byť vysvetlené a analyzované. Kľúčovým Marxovým pojmom je pojem *živých individuí* ([1], 32).<sup>5</sup> Podľa Henryho „spoločenstvo nie je ničím iným než skupinou živých individuí“ ([2], 254). Marx odmietol protiklad formy a obsahu, jeho kritika nastoľuje pojem pôvodnej existencie, ktorá nie je od seba samej oddelená, ktorá ostáva v rámci seba samej, a tak nachádza motiváciu, legitimizáciu, aktuálnosť, svoju myseľ a svoj život; odmieta akúkoľvek transcendenciu. Kritika odcudzenia je permanentná, čo Henry definoval ako filozofiu radikálnej imanencie, ako filozofiu života.

V šesťdesiatych rokoch minulého storočia boli v rámci poststalinského odmäku po prvý raz publikované Marxove rukopisy z rokov 1843 – 1844, ktoré sa stali pre filozofov zdrojom autentického pochopenia Marxa ako filozofa humanizmu. Išlo zrejme o poslednú vlnu masovej inšpirácie Marxovým dielom, keďže od sedemdesiatych rokov minulého storočia je Marx a neomarxizmus na západných univerzitách viacmenej iba akademickou záležitosťou. Podľa Henryho v týchto rukopisoch „realita“ znamená politickú realitu. Po prvý raz Marx nastolil problém vzťahu politického a ekonomického: Ekonomická zložka nie je podstatou, nie je realitou, teda nemôže realitu ani definovať, ani determinovať; ekonomická zložka teda nemôže byť princípom determinácie ([1], 40). Ortodoxná interpretácia historického materializmu sa v tomto kontexte javí ako vulgárny ekonomizmus. Henry preto musel dokázať, že toto tvrdenie sa nevzťahuje len na *Rukopisy*, na mladého, a teda nezrelého Marxa, ktorý sa iba vyrovnáva s mladohegelovským myslením, ale aj na jeho zásadné diela, predovšetkým na *Grundrisse* a *Kapitál*. Ak by marxizmus pristúpil na definíciu reality ako ekonomickej reality, zaradil by sa medzi doktríny, ktoré sú formou buržoáznej ideológie ([1], 280).

Mladý Marx riešil problém, ako sa príroda stala spoločnosťou, z pozície filozofickej antropológie.<sup>6</sup> Podľa Henryho termín "sociálne" u Marxa nekorešponduje s materializmom, ale ide o metafyziku všeobecného ([1], 64). V *Rukopisoch* Marx rozumie pod spoločnosťou „vývoj a výsledok sebaobjektívizácie ľudskej podstaty, ktorá definuje zároveň tak štruktúru vedomia, ako aj štruktúru práce“ ([1], 65). Známy Marxov výrok z *Úvodu ku kritike Hegelovej Filozofie práva*, ktorý hovorí, že „kritika neba sa premieňa na kritiku Zeme“, znamená, že kritika náboženstva vyúsťuje do kritiky zákona a kritika teológie vyúsťi do kritiky politiky, t. j. filozofia je špeciálne v nemeckých pomeroch substitútom reality. Doktrína revolúcie tiež vyplýva z nemeckej metafyziky, revolúcia sa javí ako fantázia života a proletariát sa javí ako dedič nemeckej klasickej filozofie.

M. Henry nestotožňuje Marxa s dialektickou koncepciou dejín, pretože Marx odmietal koncepciu spoločnosti a dejín ako ontologickej reality: „História nie je ničím iným, iba

---

<sup>5</sup> „Prvým predpokladom všetkých ľudských dejín je, prirodzene, existencia živých ľudských individuí...“ ([4], 24).

<sup>6</sup> „Ľudská podstata prírody je tu až pre človeka *spoločenského*; pretože až vtedy je preň *zväzkom* a *človekom*, jeho súcnom pre druhého a súcnom pre neho ako životným živlom ľudskej skutočnosti, až vtedy je *základom* jeho *vlastnej* ľudskej existencie. Až vtedy sa jeho *prírodné* súcno stalo pre neho *ľudským* súcnom, až vtedy sa príroda stala preň človekom. Teda *spoločnosť* je dovŕšenou bytostnou jednotou človeka s prírodou, opravdivým vzkriesením prírody, realizovaným naturalizmom človeka a realizovaným humanizmom prírody“ ([5], 1. zv., 80; podčiarkol L. H.).

aktivitou ľudí, dosahujúcich svoje ciele“ ([1], 90 – 92). Ide teda o existenciu živých ľudských indivíduí a o aktivity, prostredníctvom ktorých indivídium uspokojuje svoje potreby. Ich životy tvoria nevyhnutnú podmienku, bez ktorej by história neexistovala. Nie je nič také ako dejiny, sú iba historické indivíduá, život ako absolútna ontologická realita je metahistorickou podmienkou dejín ([1], 94 – 95). Keďže produkcia života je podmienkou akejkolvek novej histórie, aj podmienky kapitalizmu sú produktom dejín. Štúdium týchto podmienok patrí do historickej vedy (teda do vedy, ktorá študuje túto realitu), ale nie do filozofie dejín, ktorá študuje nevyhnutnú podmienku tejto reality. Podľa Henryho Marx nebol ekonóm, ale historik; nie historický materializmus, ale história ako veda tematizuje historickú úlohu kapitalizmu. Teoretický obsah historického materializmu je apodiktický, preto mu je podľa Henryho teória triednych bojov cudzia. Sociálna determinácia indivíduí podľa Marxa spočíva na báze samotných indivíduí, na báze subjektivity, a štruktúrou, ktorá zodpovedá subjektivite, je deľba práce. Realita konkrétnych historických foriem deľby práce je realitou samotných indivíduí ([1], 110). Keďže deľba práce určuje rôzne formy vlastníctva, vlastníctvo môže byť zrušené iba prostredníctvom potlačenia deľby práce.

Nový ontologický horizont Marx vytvoril etablovaním kategórie praxe. V kontexte Marxovej *Nemeckej ideológie* vymedzil Henry protiklad medzi realitou a reprezentáciou, resp. medzi praxou a teóriou. Radikálnu imanenciu subjektivity t. j. realitu, pomenoval Marx slovom „život“ (potreba, hlad, utrpenie, práca), zatiaľ čo pojem reprezentácie má dva významy: reprezentácia v ontologickom zmysle (bytie ako objekt) a „číra reprezentácia“, t. j. prezentácia nie veci osebe, lež čírej kópie, pričom realita veci je v opozícii k ireálnosti jej reprezentácie. Ideológia stelesňuje ontologickú dimenziu ireálnosti. Keď Marx definoval realitu ako prax, stratil sa ontologický význam pôvodnej reprezentácie, ktorá prezentuje bytie ako objektívne. Reprezentácia, ktorá nám neposkytuje bytie, ale len číru reprezentáciu bytia, sa javí ako vedomie (das Bewusstsein), pričom „vedomie nemôže byť ničím iným, iba vedomým bytím“ ([1], 160 – 161). Úvahy o autenticknej seberealizácii človeka Marx chcel potvrdiť prostredníctvom politickej ekonomie, čo platí aj naopak: Marxova politická ekonomia vyúsťuje do filozofickej antropológie.

Podľa Henryho ekonomická problematika Marxovho *Kapitálu* súvisí s problematikou histórie v *Nemeckej ideológii*. Historický materializmus, ktorý na rozdiel od histórie nie je vedou, považuje Henry za reflexiu nevyhnutných podmienok akýchkoľvek možných dejín; *Kapitál* považuje za filozofiu ekonomie, nie za teóriu politickej ekonomie. Až táto „filozofia ekonomie“ je základom racionálnej teórie politickej ekonomie. Rozhodujúcu úlohu v Marxovej ekonomickej analýze zohráva protiklad medzi živou a mŕtvou prácou, resp. vzťah medzi kapitálom a prácou.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> „Zloženie kapitálu treba chápať v dvojakom zmysle. Z hľadiska hodnoty sa určuje pomerom, v akom sa kapitál delí na konštantný kapitál, čiže hodnotu výrobných prostriedkov, a na variabilný kapitál, čiže hodnotu pracovnej sily, celkovú sumu miezd. Z hľadiska látky, podľa toho, ako funguje vo výrobnom procese, delí sa každý kapitál na výrobné prostriedky a živú pracovnú silu; toto zloženie sa určuje pomerom medzi množstvom používaných výrobných prostriedkov na jednej strane a množstvom práce potrebnej na ich používanie na druhej strane. Prvé zloženie nazývam hodnotovým zložením, druhé technickým zložením kapitálu ([3], 621). „Tie isté súčasti kapitálu, ktoré sa z hľadiska pracovného pro-

Substanciou variabilného kapitálu je podľa Henryho interpretácie sila živej subjektivity. Tým Marx postuloval radikálnu redukciu kapitálu na subjektivitu ( $c = 0$ ). Sama existencia kapitalizmu spočíva na subjektivite práce v rámci výrobného procesu, na existencii živej sily, ktorá je schopná vytvoriť viac úžitkovej hodnoty, než je potrebné na jej udržanie, takže vyrába hodnotu väčšiu ako je jej vlastná hodnota ([1], 269). Evolúcia kapitálu vedie k tomu, že narastá podiel konštantného kapitálu a dôležitosť variabilného kapitálu sa znižuje. Z hľadiska filozofickej analýzy (protiklad  $v$  a  $c$  kapitálu) nárast konštantného a pokles variabilného kapitálu znamenajú inváziu nepodstatného do sociálneho života a úpadok podstatného; takto Henry chápe Marxovu deklaráciu o úpadku kapitalizmu. Hoci Marx opísal narastajúcu úlohu nástrojov a konštantného kapitálu, nebál sa jedno i druhé v rámci ekonomického procesu redukovať na nulu; ide o radikálnu redukciu akejkoľvek objektivity v prospech subjektivity ([1], 272).



*Michel Henry*

M. Henry akceptuje dnes spochybňovanú Marxovu teóriu nadhodnoty. Prechod od kapitalizmu k socializmu sa javí ako prechod od výrobného procesu, v rámci ktorého má rozhodujúci podiel živá práca, k výrobnému procesu, v ktorom sa tento podiel postupne znižuje, až nevyhnutne klesne na nulu. Konkrétne ide o plne automatizovaný systém výroby, v ktorom výrobky napriek ich kvantite a kvalite nemajú žiadnu hodnotu. Oddelenie reálneho bohatstva od ekonomického bohatstva v rámci sociálneho bohatstva sa prejavuje v čistej forme: Nekonečná kvantita úžitkových hodnôt už nebude mať žiadnu výmennú hodnotu ([1], 286). Ak bohatstvo spoločnosti prestane byť ekonomickým bohatstvom a hodnota výrobku nebude definovaná výmennou hodnotou (tá nie je ničím iným ako podielom živej práce na výrobe daného výrobku),

tak živá práca bude mať tendenciu miznúť z výroby. Stávame sa svedkami konca trhovej ekonomiky, lebo skutočné bohatstvo sa prejaví vo svojej najčistejšej podobe, t. j. v podobe

---

cesu líšia ako objektívne a subjektívne činitele, ako výrobné prostriedky a pracovná sila, z hľadiska zhodnocovacieho procesu sa líšia ako konštantný kapitál a variabilný kapitál“ ([3], 217 – 218).

be úžitkovej hodnoty. Kapitalizmus nesplýva úplne s trhovou ekonomikou, nepredpokladá totiž iba hodnotu, ale aj nadhodnotu. Z peňazí sa stáva kapitál iba prostredníctvom nadhodnoty, práve nadhodnota vedie k trvalej nerovnováhe medzi výrobou a spotrebou; rozhodujúce nie sú tieto ekonomické poruchy, ale to, že sama nadhodnota mizne spolu so živou prácou, ktorej je súčasťou ([1], 291). Výroba sa zhoduje so životom individuí, s podstatou ich životného procesu, a naopak to, čo robia, keď produkujú tovary, t. j. „materiálna“ výroba. Ide o dvojakú redukciu: redukciu výroby na spôsob individuálneho života, na podmienky ľudskej existencie, a o redukciu tohto života na to, čo ľudia robia vo výrobe, t. j. na samotnú výrobu ([1], 292). Privlastnenie živej práce kapitálom nadobúda podľa Marxa v strojomom systéme bezprostrednú realitu aj v zmysle aplikácie vedy na bezprostrednú výrobu.<sup>8</sup>

Marx nebol moralista, podľa Henryho nejde o etický postulát. Riešenie, ktoré ponúka socializmus, má podobu spoločenstva, ktoré charakterizuje transparentnosť sociálnych vzťahov. Keď sa všetci podieľajú na určitom konaní a delia si jeho produkt, spoločne ho spotrebúvajú, ide o ich život a skúsenosť, za ktorou sa nič neskrýva. Individuálne vzťahy sú definované životom individuí, ktoré do nich vstupujú: Ide o vzťahy súkromnej závislosti, ktoré Marx pripísal stredoveku ([1], 298).<sup>9</sup> Z toho Henry vyvodil, že to, čo Marx myslel pod komunizmom, je vlastne komunitárny socializmus ([1], 302).<sup>10</sup> K problému

---

<sup>8</sup> „Výmena živej práce za s predmetnú prácu... je posledným stupňom rozvoja hodnotového vzťahu a výroby založenej na hodnote... Len čo práca v bezprostrednej forme prestala byť veľkým zdrojom bohatstva, pracovný čas prestáva a musí prestať byť mierou bohatstva, a preto aj výmenná hodnota prestáva byť mierou úžitkovej hodnoty... Tým krachuje výroba spočívajúca na výmennom hodnoty a sám bezprostredný materiálny proces výroby sa zbavuje formy núdznosti a protikladnosti. Nastáva slobodný rozvoj individualít...“ ([6], 2. zv., 194).

<sup>9</sup> „Ale práve preto, že daným spoločenským základom sú vzťahy osobnej závislosti, práce a výroby nemusia nadobudnúť fantastickú podobu odlišnú od svojej reality... Preto nech akokoľvek posudzujeme charakterové masky, v akých tu vystupujú ľudia voči sebe, spoločenské vzťahy osôb v ich prácach sa javia rozhodne ako ich vlastné osobné vzťahy a nie sú maskované do spoločenských vzťahov vecí, produktov práce“ ([3], 90). Spoločenstvo vystupuje v opozícii k trhovej ekonomike. Známa je paralela medzi kritikou trhovej ekonomiky a náboženstva v *Kapitáli*: „Pre spoločnosť tovarových výrobcov... najviac zodpovedajúcou formou náboženstva je kresťanstvo so svojím kultom abstraktného človeka, najmä v jeho buržoázných vývinových formách, v protestantizme, v deizme atď.“ ([3], 91).

<sup>10</sup> „Spoločenský charakter výroby by z výrobku od samého začiatku urobil spoločenský, všeobecný výrobok. Výmena, ktorá by pôvodne prebiehala vo výrobe – a táto výmena by nebola výmenou výmenných hodnôt – ale výmennou činnosťou určených spoločenskými potrebami, spoločenskými cieľmi – takáto výmena by od samého začiatku zahrnovala účasť jednotlivcov na súhrne spoločenských výrobkov. Na základe výmenných hodnôt sa práca až prostredníctvom *výmenny stáva* všeobecnou prácou. Na vyššie uvedenom základe by práca *vystupovala* ako všeobecná práca ešte pred výmenou; t. j. výmena výrobkov by vôbec nebola *prostredím*, ktorým by sa sprostredkúvala účasť jednotlivca na všeobecnej výrobe. Takéto sprostredkovanie je však nevyhnutné. V prvom prípade, ktorý vychádza zo samostatnej výrobných činnosti jednotlivca – bez ohľadu na to, ako sa tieto samostatné výrobné činnosti neskoršie v dôsledku svojich vzájomných vzťahov ustávajú, modifikujú – sprostredkovanie prebieha výmenou tovarov, výmennou hodnotou, peniazmi, čo sú všetko výrazy pre jeden a ten istý vzťah. V druhom prípade sa *prostredkúva sám predpoklad*, t. j. spoločenská výroba, spoločenskosť sa predpokladá ako základ výroby. Práca jednotlivca je od samého začiatku spoločenskou prácou. Nech je teda osobitná hmotná podoba

odcudzenia sa M. Henry vracia poukázaním na Marxov text známy ako *Kritika Gotthajského programu*: Odcudzenie v kapitalizme vyplýva z nadhodnoty a nadpráce, takéto odcudzenie pretrváva aj v socializme (a teda komunizme), lebo problém rovných práv nemá spravodlivé ekonomické riešenie, ktoré by bolo adekvátne životu. Marx uvažuje o „zdrúženom bohatstve“:<sup>11</sup> Nejde o spoločnosť, ktorá by iba garantovala rast výrobných síl, a teda viac sociálnych statkov, ktoré sú k dispozícii, ale spoločnosť takého ontologického usporiadania, v rámci ktorého prax individua už nerešpektuje nič iné, iba samotné individuum a špecifické potenciality jeho života. Za socialistické považuje M. Henry v odkaze na Marxa výlučne (i) spoločnosť zdrúženého bohatstva, (ii) spoločnosť, v ktorej žívá prax sa už netýka výroby. Zásadné spojenie medzi zdrúženým bohatstvom a slobodou ako definícia socializmu predstavuje historickú formu, ktorá sa vyvinula z protirečenia medzi výrobou a subjektivitou, ktoré je inherentné kapitalizmu ([1], 304 – 306).

M. Henry používa termín „politické“ ako korelát „politickej intencionality“ v zmysle „spoločná záležitosť“, ktorá sa prerokúva verejne. Politické sa má v dôsledku toho myslieť ako prepájanie individuálnych aktivít so spoločnou skutočnosťou, pričom toto politické prepájanie je zároveň i fenomenologickým prepájaním. Vzťah individua a politického sa tak stáva hierarchickým, v dôsledku čoho všeobecný záujem ovláda individuum nielen axiologicky, ale naplnenie tohto všeobecného záujmu si vyžaduje aj podriadenie ontologické. Polis predstavuje miesto zviditeľnenia spoločnej skutočnosti, podľa Henryho definície politické je „jednotou všeobecného a verejného na pôde verejného“. Toto zvidi-

---

produktu, ktorú jednotlivec vytvára alebo pomáha vytvoriť, akákoľvek – to, čo svojou prácou kúpil, nie je určitý, osobitý výrobok, ale určitý podiel na spoločne vyrobenom produkte. Preto ani nemá na výmenu nijaký osobitý výrobok. Jeho produkt *nie je výmennou hodnotou*. Produkt netreba najprv premeniť na nejakú osobitú formu, aby pre jednotlivca dostal všeobecný charakter. Namiesto deľby práce, ktorá nevyhnutne vzniká pri výmene výmenných hodnôt, existovala by organizácia práce, ktorá by mala za následok účasť jednotlivca na spoločenskej spotrebe. V prvom prípade sa spoločenský charakter výroby *stanovuje* len dodatočne tým, že sa výrobky povýšia na výmenné hodnoty a že sa tieto výmenné hodnoty vymieňajú. V druhom prípade sa *spoločenský charakter výroby* predpokladá a účasť na úhrne výrobkov, na spotrebe, nie je sprostredkovaná výmenou od seba nezávislých prác či produktov práce. Je sprostredkovaná spoločenskými podmienkami výroby, v rámci ktorých individuum pôsobí... Ak sa predpokladá spoločenská výroba, zostáva časové určenie, prirodzene, podstatné... Na hospodárenie s časom, na to sa naostatok redukuje celá ekonómia... Hospodárenie s časom, ako aj plánovité rozdeľovanie pracovného času medzi rozličné odvetvia výroby zostáva teda na základe spoločenskej výroby prvým ekonomickým zákonom. Stane sa dokonca zákonom oveľa vyššieho stupňa. To je však už niečo podstatne iné ako meranie výmenných hodnôt (práce alebo produktov práce) pomocou pracovného času“ ([6], 1. zv., 123 – 125; podčiarkol L. H.).

<sup>11</sup> „Vo vyššej fáze komunistického spoločnosti, keď jednotlivci už nebudú v zotročujúcom područí deľby práce a keď teda zmizne aj protiklad medzi duševnou a telesnou prácou; keď práca nebude iba prostriedkom na živobytie, ale stane sa prvou životnou potrebou; keď spolu so všestranným rozvojom jednotlivcov vzrastú aj výrobné sily a všetky zdroje zdrúženého bohatstva potečú plným prúdom – až vtedy bude možné úplne prekročiť úzky obzor buržoázneho práva a spoločnosť si bude môcť napísať na svoju zástavu: «Každý podľa svojich schopností, každému podľa jeho potrieb!»“ ([5], 4. zv., 19; podčiarkol L. H.).

teľnenie pre všetkých umožňuje hypostazovanie politického ako jeho iluzórne pozdvihnutie, ktoré vedie k bytostnému znehodnoteniu indivíduí ([7], 312). Podľa Henryho „totalitarizmus“ nie je ideologickým pojmom. Nebezpečenstvu totalitarizmu je vystavená každá mysliteľná forma vlády, pokiaľ sa politické považuje za podstatné a rozširuje medzi ľuďmi svoju ríšu zatemnenia života ([7], 318). Politické potláča subjektivitu tým, že odníma realitu indivíduám a prenáša ju na abstraktnú entitu, ktorú reprezentujú uprednostnené koncepty politiky, napríklad ľud (uvedené platí aj o iných kolektívnych entitách – trieda, národ, rasa) (pozri [2], 138 – 139). Ľud je nikto, prostredníctvom ľudu sa tajne odstraňuje podstatný atribút života, totiž že vždy existuje len život jedného určeného indivídua ([7], 319). Odtrhnutie indivíduí od reality jej prenesením na abstraktnú entitu predpokladá zničenie reality, ide teda o ontologickú vraždu: *Všeobecné je popretím jednotlivého* ([7], 320). Za byrokratické označil Henry režimy, v ktorých má politický princíp také postavenie, že si nárokuje obsiahnuť a ovládať totalitu konkrétnych oblastí občianskej spoločnosti ([7], 324). Hrozba, ktorou politické zaťažuje život, rapídne narastá. Postupné vylúčenie subjektívnej praxe z výrobného procesu v dôsledku vedeckotechnického pokroku zriaďuje všade mechanizmy veľkopriemyslu, a tým postindustriálneho storočia. Spoločná skutočnosť je obsadená objektivitou do tej miery, že pod panstvom techniky objektívne zariadenia fungujú samy od seba a nemajú nijaký iný cieľ než svoje vlastné fungovanie, čím všade nahrádzajú ľudskú činnosť. Medzi spoločnou skutočnosťou (stáva sa ňou každý superstroj vedotechniky) a štátnym organizmom sa vytvorilo krátke spojenie, ktoré všade skrátuje život. Počítače diktujú svoje „rozhodnutia“ politickej moci, a tak určujú obsah i spôsob nakladania s verejnou záležitosťou, pred čím Henry varuje ([7], 325 – 326). Vo *Fenomenológii spoločnosti* napísal: „Individuum existujúce ako vlastný modus fenomenologickej aktualizácie života nie je v živote nikdy nadbytočné ani podriadené.“ Situácia, ktorej dôsledkom je úpadok indivídua, sa uskutočňuje všade, a najmä v univerze modernej techniky, kde „objektivita, snažiac sa eliminovať život a individuum, ktoré s ním bytostne súvisí, zaberá miesto akejkoľvek novej pravde“ ([2], 255).

Marx už v *Nemeckej ideológii* považoval deľbu práce za jednu z hlavných síl doterajších dejín ([5], 1. zv., 244).<sup>12</sup> Sociológia rozlišuje horizontálnu a vertikálnu deľbu práce. Horizontálna resp. funkcionálna deľba práce znamená profesijnú deľbu práce medzi

---

<sup>12</sup> „Len čo sa totiž práca začína deliť, každý má určitý výlučný okruh činnosti, ktorý mu je vnútený a nemôže sa z neho vymaniť; je lovcem, rybárom alebo pastierom, alebo kritickým kritikom a musí ním zostať, ak nechce stratiť prostriedky na život – kým v komunistickej spoločnosti, kde nikto nemá nijaký výlučný okruh činnosti, ale každý sa môže vzdelávať v akomkoľvek odbore, celkovú výrobu riadi spoločnosť, a práve tým umožňuje robiť dnes to a zajtra ono, ráno loviť, popoludní chytať ryby, večer sa zaoberať chovom dobytka a po jedle kritizovať, podľa toho, na čo mám práve chuť, bez toho, že by som sa niekedy stal lovcem, rybárom, pastierom alebo kritikom. Toto sebaupravenie sociálnej činnosti, táto konsolidácia nášho vlastného produktu na vecnú moc nad nami, ktorá sa vymyká našej kontrole, kríži naše očakávania, znehodnocuje naše prepočty, je jedným z hlavných momentov v doterajšom historickom vývoji“ ([5], 1. zv., 234). (...) Ide o to, že indivíduá už nie sú podriadené deľbe práce: „Zatiaľ čo v doterajších dejinách sa vždy tá-ktorá osobitná podmienka javila ako náhodná, teraz sa stáva náhodným samo oddelenie indivíduí, zvláštna súkromná profesia každého jedného“ ([5], 1. zv., 270).



skupinami odborníkov, ku koordinácii dochádza skôr v rámci prebiehajúcej spolupráce než prostredníctvom riadenia. Vo vertikálnej deľbe práce je odbornosť zakotvená v hierarchickom systéme byrokratického riadenia. Uprednostňovanie horizontálnej deľby práce je v súlade s napredovaním znalostnej ekonomiky, ktorá uplatňuje nielen materiálne, ale predovšetkým duchovné výrobné sily. Horizontálnu deľbu práce si možno predstaviť ako sieťovanie, čo vedie k spochybneniu primátu byrokracie a hierarchie ako hlavných princípov fungovania modernej industriálnej spoločnosti. V uvedenom zmysle interpretuje I. Mészáros Marxovu tézu o historickom poslaní proletariátu: Nová trieda tým, že oslobodí seba, oslobodí celú spoločnosť. Horizontálna dimenzia pracovného procesu síce podlieha nadvláde kapitálu, ale obsahuje potenciálne oslobodzujúci potenciál. Naproti tomu vertikálna dimenzia je súčasťou kapitalistickej riadiacej štruktúry, zabezpečuje teda životné záujmy systému – nepretržité narastanie nadpráce prostredníctvom maximálneho vykorisťovania celku práce. Ide o to, že horizontálna dimenzia sa môže rozvíjať len do takej miery, do akej ju možno v reprodukčnom horizonte kapitálu spoľahlivo riadiť prostredníctvom vertikálnej dimenzie, aby následný produkčný vývoj zostával v hraniciach parametrov vymedzených imperatívmi kapitálu ([8], 11 – 12).

Svojho času som sa podrobne zaoberal Marxovou tézou o premene vedy na bezprostrednú výrobnú silu. V treťom zväzku *Kapitálu* Marx rozlišuje medzi všeobecnou prácou a spoločnou prácou. „Obidve majú vo výrobnom procese svoju úlohu, prenikajú sa navzájom, ale sa aj navzájom odlišujú. Všeobecná práca je každá vedecká práca, každý objav, vynález. Je podmienená jednak kooperáciou súčasníkov jednak využívaním práce predchodcov. Spoločná práca predpokladá bezprostrednú kooperáciu jednotlivcov“ ([9], 135). Spoločná práca je procesom výroby materiálnych statkov, a keďže je spoločná, t. j. vystupuje ako kooperácia, vytvára masovú výrobnú silu. Všeobecná práca je duchovným základom masovej výrobnéj sily, pričom práca predstaviteľov rôznych generácií kooperuje sprostredkovane cez kultúru a sociálnu pamäť. Všeobecná práca sústreďuje duchovné potencie výroby, ktoré kapitál stavia do protikladu k výrobcovi ako nepriateľskú silu vedy vo vzťahu k práci. Dokonca aj v kapitalizme však všeobecná práca nielen upevňuje vládu kapitálu, ale udržiava dosiahnutú úroveň techniky, technológie a organizácie spoločenskej práce. Všeobecná práca dáva do služieb výroby stále nové a nové prírodné sily, a tým revolucionizuje výrobné sily spoločnej práce. Všeobecná práca sa prelína so spoločnou prácou (Marx), a tým sa veda mení na bezprostrednú výrobnú silu. Spoločná práca sa prelína so všeobecnou prácou, na základe čoho sa materiálna výroba stáva experimentálnou vedou (Marx). Na jednej strane materiálna výroba zahŕňa ako svoju zložku vedu, na druhej strane veda včleňuje do svojho systému materiálnu výrobu ako mohutný objekt experimentu. Pritom aj všeobecná, aj spoločná práca naďalej vo výrobe plnia svoje špecifické funkcie. Bolo by však hrubým zjednodušením tvrdiť, že veda sa premenila na súčasť materiálnej výroby. Presnejšie je konštatovať, že vzrastá význam a podiel všeobecnej práce v rámci spoločenskej deľby práce. Ide skôr o „premenu“ v zmysle postupnej reprodukcie vedy vo funkcii bezprostrednej výrobnéj sily ([10], 31 – 33). S tým súvisia známe Marxove myšlienky o tvorbe veľkého množstva voľného času, ktorý na rozdiel od pra-

covného času je mierou skutočného bohatstva človeka.<sup>13</sup> V ére automatizácie, keď väčšinu spoločnej práce spoľahlivo zastanú technické prostriedky vyššej úrovne (umelá inteligencia), prestáva byť myšlienka, že slobodný a harmonický rozvoj každého je podmienkou slobodného a harmonického rozvoja všetkých (Marx), utópiou a stáva sa normatívnym nárokom vo vzťahu k ekonomickej a politickej realite.

Aj M. Henry potvrdzuje, že ak má nejaký zmysel hovoriť o socializme, tak výlučne vo vzťahu k budúcnosti, chápanej ako úplná sebarealizácia autentickej ľudskej subjektivity.<sup>14</sup> Ak má socializmus nastoliť spoločenskú emancipáciu, legislatívny proces by mal byť spätý s výrobným procesom tak, aby horizontálnu deľbu práce dopĺňal systém samosprávnej koordinácie práce od lokálnej až po globálnu úroveň ([11], 316). „Sovietsky typ kapitálového systému“ ([8], 78) sa však spoliehal na vertikálnu deľbu práce, riadenú stranícko-štátnou byrokraciou. Úlohu emancipácie človeka v rámci kvalitatívne pokročilejšieho typu spoločenskej organizácie mohol vytyčiť len ideologicky a normatívne, pretože neboli objektívne podmienky na jej naplnenie. Marxove myšlienky o výmene činností, odstránení historicky prekonanej deľby práce, o obmedzovaní funkcie peňazí a iné boli nevyhnutne zvlgarizované a interpretované ako kamufláž. Systém však v skutočnosti splnil historickú úlohu, ktorá bola aktuálna v Rusku po prvej svetovej vojne: V bezprecedentnom tempe vybudoval modernú industriálnu spoločnosť, ale za cenu deformácií jednotlivých sfér spoločenského života, ktoré do určitej miery pretrvávajú dodnes.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> „*Tvorba veľkého množstva voľného času* – presahujúceho nutný pracovný čas – pre spoločnosť vôbec a pre každého jej člena (t.j. priestoru pre plný rozvoj výrobných síl jednotlivca a teda aj spoločnosti), táto tvorba ne-pracovného času javí sa na stanovisku kapitálu, tak ako na všetkých predchádzajúcich stupňoch, ako ne-pracovný čas, ako voľný čas pre nemnohých. Kapitál k tomu pridáva to, že všetkými prostriedkami umenia a vied zväčšuje nadbytočný pracovný čas más, lebo jeho bohatstvo bezprostredne tkvie v prisvojovaní nadbytočného pracovného času; pretože *bezprostredným cieľom kapitálu je hodnota*, nie úžitková hodnota... Avšak stálou tendenciou kapitálu je na jednej strane *vytvárať voľný čas* a na druhej strane *premeniť ho na nadprácu*. Ak sa mu to prvé podarí príliš dobre, trpí nadvýrobou, a vtedy sa nutná práca preruší, lebo *kapitál* nemôže využiť *nadprácu*. Čím väčší sa toto protirečenie rozvíja, tým zreteľnejšie vychádza najavo, že rast výrobných síl nemôže byť pripútaný k privlastňovaniu cudzej nadpráce, ale že masy robotníkov si sami musia privlastniť svoju nadprácu. Keď to urobia – a keď tým *voľný čas* prestane mať *antagonistickú tendenciu* – potom na jednej strane mierou nutného pracovného času budú potreby spoločenského individua, na druhej strane rozvoj spoločenskej výrobnéj sily bude taký rýchly, že bude rásť *voľný čas* všetkých, hoci výroba sa zameria na bohatstvo všetkých. Pretože skutočným bohatstvom je rozvinutá výrobná sila všetkých individuí. Mierou bohatstva potom vonkoncom nebude pracovný čas, ale voľný čas“ ([6], 2. zv., 197).

<sup>14</sup> „Namiesto starej buržoáznej spoločnosti s jej triedami a triednymi protikladmi nastúpi združenie, v ktorom slobodný rozvoj každého jednotlivca je podmienkou slobodného rozvoja všetkých“ ([5], 1. zv., 375). „Vlastné zospoločenšenie ľudí, ktoré doteraz stálo proti nim ako nátlak prírody a dejín, stáva sa teraz ich vlastným, slobodným činom“ ([5], 4. zv., 305).

<sup>15</sup> V. I. Lenin si uvedomoval, že sa neriadil Marxovou teóriou o víťazstve socializmu v najrozvinutejších krajinách. Tesne pred smrťou mal pochybnosti, ako dokazuje krátky diktovaný text *O našej revolúcii*: „A čo ak úplne beznádejná situácia, zdesaťnásobujúca už svojou beznádejnosťou sily robotníkov a roľníkov, nám umožňovala prikročiť k vytváraniu základných predpokladov civilizácie inak, než to bolo vo všetkých ostatných západoeurópskych štátoch? Zmenila sa tým všeobecná línia vývoja svetových dejín?... Ak je pre vybudovanie socializmu potrebná istá kultúrna úroveň,... prečo by sme nemohli

Marx podal dôkaz o všeobecnej kríze kapitalizmu, ktorá je dôsledkom jeho „úspechu“ t. j. jeho imanentnej dynamiky napredovania v globálnom meradle. Ďalej Marx zdôvodnil zánik funkcie peňazí ako univerzálneho ekvivalentu výmeny<sup>16</sup> a predpovedal beztriednu spoločnosť, ktorú by sme v súčasnosti mohli charakterizovať ako spoločnosť globálnej spravodlivosti v zmysle prekonania extrémnej globálnej nerovnosti.<sup>17</sup> Známy nekonformný filozof Slavoj Žižek formuluje štyri aktuálne spoločenské angatonizmy: hrozba ekologickej katastrofy, neadekvátnosť pojmu súkromného vlastníctva vo vzťahu k tzv. „duševnému vlastníctvu“, socioetické dôsledky využívania nových vedeckotechnických výtvarníkov (biogenetika) a napokon vytváranie nových foriem apartheidu, múrov a slamov. Mali by sme kvalitatívne rozlišovať medzi štvrtým antagonizmom – priepasťou, ktorá oddeľuje *vylúčených* (excluded) od *zaradených* (included) – a ďalšími tromi antagonizmami: Jediné spolupatričnosť s vylúčenými oprávňuje podľa Žižeka používanie termínu „komunizmus“ ([13], 92, 97). Ak má pozemská civilizácia prežiť, musí sa zbaviť *fikcie* trvale neudržateľného ekonomického rastu a nastaviť udržateľné parametre novej civilizačnej paradigmy, ktorá sa nemusí, a možno sa ani nebude nazývať „socializmus“; možno ju napríklad nazvať „systém globálnej spravodlivosti“. Marxa by sme nemali vťahovať do úlohy proroka zániku kapitalizmu, ale nie je ani jediným jeho kritikom a mohol sa aj myliť, nemohol v plnom rozsahu predvídať evolúciu postkapitalizmu. Na druhej strane však Marxova kritika tohto systému je stále inšpiratívna a v zásade platná napriek obmedzeniam použitej hegelovskej dialektickej metódy. Kapitalizmus na rozdiel od jeho apologetov nepovažujeme za večný a nemenný spoločenský systém, dokonale prispôbený ľudskej prirodzenosti; taký nebol ani feudalizmus založený na dedičných privilegiách. Veď tézu, že moc panovníka pochádza z moci božej, vyvrátili osvietenici ani nie pred tromi storočiami, spoliehajúci sa na to, že viditeľnú ruku panovníka nahradí neviditeľná ruka trhu, lež ani táto „istota“ neplatí absolútne.

---

začať najprv tým, že revolučnou cestou vybojujeme predpoklady pre túto istú úroveň, a len *potom*, už na základe robotnícko-roľníckej moci a sovietskeho zriadenia, dáme sa doháňať iné národy; 16. januára 1923“ ([12], 463).

<sup>16</sup> Napríklad aj renomovaný historik, podľa ktorého Marxova povest' v súčasnosti poklesla na minimum, píše o inflácii nielen peňazí, ale ešte viac akcií a ostatných finančných nástrojov, pretože narastá abstraktný charakter peňazí. „Koniec novoveku znamená koniec éry peňazí – aspoň v tom zmysle, ako ich poznali naši predkovia.“ Pozri J. Lukacs: *Na konci věku*. Praha 2009, s. 22 – 23.

<sup>17</sup> Podstatným príspevkom k problematike globálnej nerovnosti je dvoj-, resp. trojdimenzionálna teória spravodlivosti ktorá okrem distribúcie a akceptácie obsahuje aj dimenziu politickú. Tým N. Fraser namieta proti najrozšírenejšej, tzv. pluralistickej verzii multikulturalizmu, ktorá je založená na jednostrannom chápaní odlišnosti ako pozitívnej a výlučne kultúrnej. Tejto verzii vyčíta oddelenie otázok odlišnosti od materiálnych nerovností, od rozdielnych mocenských pozícií jednotlivých skupín a od systematických vzťahov nadvlády a podriadenia. Pozri N. Fraser: *Rozvíjení radikální imagine*. Praha 2007, s. 31, 53, 159.

LITERATÚRA:

- [1] HENRY, M.: *Marx: A Philosophy of Human Reality*. Indiana U. P. 1983.
- [2] KARUL, R. et al.: *Michel Henry: Život ako prelinanie subjektivity a intersubjektivity*. Bratislava: FiÚ SAV 2009.
- [3] MARX, K.: *Kapitál*. 1. zv. Bratislava 1979.
- [4] MARX, K. – ENGELS, F.: *Nemecká ideológia*. Bratislava 1961.
- [5] MARX, K. – ENGELS, F.: *Vybrané spisy v piatich zväzkoch*. Bratislava 1977 – 1978.
- [6] MARX, K.: *Základy kritiky politickej ekonómie. Rukopisy „Grundrisse“*. Bratislava 1974 – 1975.
- [7] HENRY, M.: Das Leben und die Republik. In: Henry, M.: *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*. München 1992.
- [8] MÉSZÁROS, I.: *Socialismus nebo barbarství. Od „amerického století“ ke křižovatce dějin*. Praha: SOK 2009.
- [9] MARX, K.: *Kapitál*. III – 1. zv. Bratislava 1958.
- [10] HOHOŠ, L.: *Vedecko-technická revolúcia a budúcnosť ľudstva*. Bratislava 1985.
- [11] MÉSZÁROS, I.: *The Challenge and Burden of Historical Time. Socialism in the Twenty-First Century*. New York 2008.
- [12] LENIN, V. I.: *Spisy 46*. Bratislava 1988.
- [13] ZIZEK, S.: *First as Tragedy, Then as Farce*. London – New York: Verso 2009.

---

doc. PhDr. Ladislav Hohoš, CSc.  
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK  
Šafárikovo nám. 6  
814 99 Bratislava 1  
SR  
e-mail: ladislav.hohos@gmail.com