

strany, ktorá dosud nebola uspokojivě řešena. Sayre navrhuje jistě řešení, která jsou však zřejmě jen určitou iluzí o autonomii vědy a zájmu státu. Podobnou problematikou se zabývá i Schillův článek reagující na některé důsledky McCarthyho éry, kdy vědci v podstatě postoupili svou sociální odpovědnost vládě. Autor analyzuje zdroje konfliktů mezi potřebou autonomie vědy a domnělou potřebou utajení jejich výsledků. V posledním článku Nagel analyzuje zdroje útoků na vědce v současné době a vyzdvihuje odpovědnost moderního člověka za důsledky veškeré jeho činnosti, včetně vědy.

Domníváme se, že tento sborník dobře ilustruje současný stav západní (hlavně americké) sociologie vědy. Je sice dobrým úvodem do problematiky, hlavně pro studenty a širší veřejnost, obsahuje i cennou bibliografii, ale z hlediska celkového přístupu dokazuje, že mu chybí určitá jednotná koncepce, že ani veliké množství problémů v knize obsažené nepokrývá některé základní otázky této vědy, ale spíše svědčí o roztržitém zájmu a problematice. (Přitom je pochopitelné, že v řadě prací je problém spíše jen nadhozen než řešen, že jsou zde i určité rozpory v hodnocení — např. vysoké hodnocení universit Parsonsem a výsledky průzkumů o nezájmu studentů, vysoké hodnocení vlivu puritánství na rozvoj vědy v 17. století a zároveň konstatování indifferencie k vědám v těchto zemích v 19. století, atd.).

Tento stav má jistě své příčiny a řada prací v oblasti sociologie vědy se nad nimi také zamýšlí. Bývá uváděna malá podpora oficiálních míst, nezáměr studentů, ale i učitelů o tuto důležitou součást moderní sociologie, nutnost těsnějšího sepětí speciálních věd a sociologie, nežáměr specialistů o sociologii a neinformovanost sociologů ve vědách, apod.

Vzniká však otázka, není-li jedním ze zdrojů jisté stagnace na tomto úseku nejen nedostatek lidí, ale i určitá pracovní koncepce. Je například zajímavé, že někteří autoři (např. B. Barber — viz *Sociology Today*, New York 1962) považují za jednoho ze zakladatelů sociologie vědy, i když s jistými výhradami, Marxe, a marxistický přístup (zvláště zkoumání závislosti vývoje vědy na ekonomických faktorech) realizovaný již ve 30. letech považují za jeden z plodných zdrojů vývoje sociologie vědy. Zvláště sborník statí sovětských delegátů na mezinárodním kongresu dějin vědy a techniky v Londýně 1931 (*Nauka na rasputje*, angl. vydání *Science at the Crossroads*, London 1931), americký marxistický časopis *Science and Society* aj. měly značný vliv na mnohé zvláště anglické badatele, kteří publikovali řadu cenných prací o vztazích vědy a společnosti z hledisek blízkých marxistickému stanovisku. Například L. H. Hobbes: *Science for the Citizen*, 1938; J. Ber-

nal: *The Social Functions of Science*, 1939; J. Haldane: *Daedalus or Science and the Future*, 1924; J. G. Crowther: *The Social Relations of Science*, 1941 aj.). Přesto je tento cenný zdroj v současné západní sociologii vědy v podstatě ignorován. Domníváme se, že navázání na tyto zprůhrané kontakty a převzetí iniciativy v koncepčních otázkách není dnes, po jistém překonání důsledků dogmatismu, problémem, který by nová, konstituující se marxistická sociologie nemohla řešit i na úseku vědy. Svědčí o tom i některé první práce, které se u nás objevují.

František Čížek

Schaffov „Marxismus a lidské individuum“

Na sklonku minulého roku dostal sa do rúk našich čitateľov slovenský preklad knihy Adama Schaffa *Marxismus a ľudské individuum*¹. Po knihe *Filozofia človeka*, ktorá sa u nás objavila už skôr, je to druhé dielo, v ktorom sa známy poľský filozof zamýšľa nad hlavnými princípmi marxistickej filozofickej antropológie.

Z viacerých výrokov autora je zrejmé, že pôvodne chcel napísať porovnávaciu štúdiu o koncepcii jednotlivca v marxizme, personalizme a existencializme. Od svojho zámeru však musel ustúpiť, lebo mu chýbal materiál pre marxistické stanovisko. A tak je Schaffova kniha vlastne výrazom úsilia zaplniť túto nepríjemnú medzeru, pokusom o systematický výklad toho, čo by sme mohli nazvať marxistickou koncepciou ľudského individua.

Treba poznamenať, že k realizácii svojho zámeru ne zvolil si autor práve najschodnejšiu cestu. Keby sa niekto nazdával, že mu Schaffova kniha poskytne akési kompendium rutinovane utriedených a komentárom pospájaných textov z Marxovej literárnej pozostalosti, už letmé oboznámenie sa s knihou ho vyvedie z omylu. Pravdaže, nájdeme v nej i toto, no nie iba toto. Popri snahe podať autentický obraz podstatných stránok Marxovej filozofie človeka sa autor programovo zameriava na konfrontáciu Marxovej „futurológie“ s realitou XX. storočia, najmä na konfrontáciu Marxovej vize komunizmu s jestvujúcimi socialistickými spoločnosťami, ktoré medzitým vznikli.

Bez toho, aby sa zriekol základných marxistických predpokladov ponímania sveta a človeka v ňom, prichádza Schaff v tomto druhom rozmere svojej analýzy k určitým záverom netradičnej a nestereotypnej povahy, ktoré vyvolali značný rozruch v Poľsku a istotne sa stanú podnetom úvah a diskusií aj u nás.

Úvodnú časť knihy, opatrenú priliehavým titulom *Nové odhalenie starých obsahov marxizmu* (str. 7–56), začína Schaff výrokom Marxovho životopiscu M. Rubela, že „napriek reputácii, ktorú Marx má, a mož-

¹ Adam Schaff: *Marxismus a ľudské individuum*, Vydavateľstvo politickej literatúry, Bratislava 1966.

no práve pre ňu, treba, aby bol rehabilitovaný". Dôvod je veľmi jednoduchý, takrečeno všeobecne platný: každé obdobie píše históriu znova. Jednak preto, že ľudia poznajú nové, doteraz neznáme fakty, jednak preto, že po novom vidia staré fakty.

K oným faktom, ktoré nútia „čítať Marxa po novom“, patrí pomerne nedávne (vzhľadom na dejiny marxizmu) vydanie niektorých neznámych textov z ranného obdobia Marxovej tvorby (v r. 1927 *Ku kritike Heglovej filozofie práva*, v r. 1932 *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844 a Nemecká ideológia*). To znamená, že celá plejáda vynikajúcich Marxových nasledovníkov (Kautský, Luxemburgová, Plechanov, Lenin, Gramsci), ktorí sa pričínili o kodifikáciu určitého pohľadu na marxizmus, nepoznali marxizmus úplne, a — ako poznamenáva Schaff — túto medzeru nemohli nahradiť ani najväčším géniom.

Zarážajúci je však fakt pomerne oneskorenej snahy pozdnejšej generácie marxistov vziať tieto nové texty na vedomie so všetkými z toho vyplývajúcimi dôsledkami. Schaff to vysvetľuje štyrmi príčinami: 1. obtiažnosť textov a neoboznámenosť s mladohegelianskym milieum, v ktorom vznikli; 2. obranný reflex medzitým vykrýšľovanej a petrifikovanej formy marxizmu voči zdaniľovo cudzím prvkom; 3. zmrazenie rozvoja marxizmu a jeho zosurovenie a zmechanizovanie v stalinskom období; 4. absencia dostatočne silného vonkajšieho impulzu, ktorý by posunul problematiku ľudského individua a humanizmu do centra pozornosti a ktorý sa objavil až po nahromadení skúseností z fašizmu, vojny a tzv. obdobia kultu osobnosti. V druhom a treťom bode je zároveň skrytý dôvod, prečo sa pri „rehabilitovaní“ Marxa chopili iniciatívy marxológovia z nemarxistických a revizionistických filozofických škôl a prúdov.

Ako je to s potrebou „vidieť po novom“ staré fakty? Pri analýze tejto otázky vychádza Schaff z konštatovania, že problematika filozofie človeka vzrastá v obdobiach, keď sa otriasa stabilizované spoločenské zriadenie a keď sa spolu s ním rúca aj spoločenský systém hodnôt. Marxova ranná tvorba, ako napokon tvorba celého humanistického prádu jeho doby (Feuerbach, Hess, Bauer, Stirner, Kierkegaard), sa nepochybne rozvíjala na takejto nepokojnej, otriasajúcej sa spoločenskej pôde. Ale či naša epocha, hoci na inom vývinovom stupni, nie je charakterizovaná analogickou, ba ešte konfliktovnejšou a protirečivejšou situáciou? Analógia je príliš zrejímavá, aby mohla vrhnúť tieň pochybnosti na aktuálnosť problémov, ktoré vo svojej dobe nastoľoval a riešil mladý Marx.

Na tomto stupni analýzy sa Schaff celkom logicky dostáva k otázke, aký je vzťah medzi mladým a zreлым Marxom. Sú dva rôzne marxizmy, alebo jeden? Schaff obráťuje stanovisko, že Marxova tvorba predstavuje organický celok, ktorý nemožno deliť na rozličné, ale ani na navzájom izolované a už vôbec nie na ideovo protikladné

časti. Ranné obdobie v Marxovej tvorbe pokladá za geneticky späté s neskoršími obdobiami, pričom za organizujúcu os celého systému marxizmu považuje jednotu základného problému, ktorým je problém oslobodenia človeka.

Z toho vyplývajú dva dôležité heuristické postuláty: 1. Tvorbu mladého Marxa treba pokladať za médium pri interpretácii a osvetľovaní humanistického obsahu špecializovaných častí jeho neskoršej tvorby. 2. Názory mladého Marxa treba skúmať vo svetle jeho neskorších názorov, lebo iba v nich sa objavujú dôsledky určitých zámerov z ranného obdobia.

Schaff upozorňuje na to, že sa nezriedka objavujú rozpaky, či sa prúd humanizmu a filozofickej antropológie v Marxovej tvorbe v určitej chvíli neprerušil. Je to motivované skutočnosťou, že problematika človeka v pozdnejšej Marxovej tvorbe nevystupuje už v takej podobe, ako predtým. O jednotlivci Marx hovorí stále menej, alebo aspoň inakšie. V jeho pozdnejšej tvorbe možno pozorovať zreteľný odklon k analýze ekonomickej základne buržoáznej spoločnosti a k analýze masových spoločenských pohybov. Znamená to však, že sa Marx zriekol princípov svojej filozofickej antropológie? Schaff konzekventne podčiarkuje, že tento prechod od antropológie k ekonómii a sociológii spolu s akceptovaním komunizmu bol logickým dôsledkom a prehĺbením pôvodných Marxových antropológických záujmov, nie ich negáciou.

Zanedbávanie filozofickej antropológie v pozdnejšom vývine marxizmu muselo nutne mať dočasný ráz. Len čo robotnícke hnutie prešlo od búrania starého života ku každodennému socializmu, problematika ľudského individua doslova „vybuchla“. V prinavratení pravej hodnoty problému jednotlivca v marxistickom systéme akcentuje Schaff jednak prakticko-výchovný, jednak teoretický moment. V súvislosti s prvým momentom poznamenáva, že nám nemôže byť ľahostajné, či sa v praxi a vo výchove uplatňuje humanistická vízia marxizmu, ktorá do popredia stavia otázku ľudského individua a jeho šťastia ako najvyššie dobro a cieľ činnosti, alebo vízia, ktorá tento prvok odsúva nabok, či dokonca dobro celku stavia proti veci jednotlivca. V súvislosti s druhým momentom správne upozorňuje, že bez problému ľudského individua vytratil by sa z marxistickej gnoezológie subjektívny prvok, zo sociológie psychologický prvok a z politiky individuálny prvok, čo by viedlo k mechanistickej simplifikácii týchto oblastí.

K pozitívnemu výkladu Marxovho antropológického stanoviska pristupuje Schaff v serii kapitol, ktoré nasledujú po tomto rozsiahlom, no nesporne potrebnom úvodnom expozé.

Prvá kapitola (str. 57—116) nesie názov *Marristická koncepcia ľudského individua* a jej hlavným poslaním je rozbor bazálnych zložiek Marxovho ponímania ontologického statusu individua. Hoci si autor uvedomuje,

že sú možné aj iné prístupy k výkladu antropologického systému, pokladá za najvhodnejšie začať touto otázkou, lebo súhrn názorov usporadúva sa v takom prípade ako deduktívny systém.

Prvou zložkou je ponímanie človeka ako exempláru biologického druhu. V tomto bode naväzuje Marx na Feurbachovu antropocentrickú antropológiu, ktorá v svojej dobe bola radikálnou negáciou teocentizmu. Neustrnie však na úrovni Feurbachovej analýzy, ale originálnym spôsobom ju prekonáva.

Dôležitým krokom k tomu je zdôraznenie spoločenského začlenenia jednotlivca, definovanie človeka ako súhrnu spoločenských vzťahov. Je to druhá zložka Marxovej koncepcie individua, ktorá sa však nekryje s banálnym Aristotelovým tvrdením, že človek je zoon politikon, že je od svojho zrodu odkázaný na spoločnosť. Tvrdí sa tu čosi omnoho ďalekosiahlejšie: človek je produktom spoločnosti, jej dielom, výtvorom, je v určitom zvláštnom zmysle funkciou spoločenských vzťahov. Ak sú spoločenské vzťahy triednymi vzťahmi, tak jednotlivec bude výtvorom týchto vzťahov. Do úvahy však prichádzajú aj vrstvy, profesionálne skupiny a podobne, čo závisí od štruktúry spoločnosti a úlohy, ktorú v nej hrá dané rozdelenie v určitom období a v určitých podmienkach. Spoločenské vzťahy formujú ľudské individuum prostredníctvom spoločenského vedomia. Pokiaľ ide o postoje, názory, hodnotenia atď., všetko to, čím sa človek stáva v ontogenéze, je úplne spoločensky podmienené spôsobom, ktorý je mimo každej kontroly jednotlivca. Preto možno ontogenézu človeka, ktorá je funkciou celku spoločenských vzťahov daného obdobia, charakterizovať ako tento celok.

Chápanie človeka ako súčasť prírody i jeho chápanie ako funkcie spoločenských vzťahov vtisná sa do rámca každej antropocentrickej a autonómnej koncepcie, ktorá vychádza z ľudského sveta a zotrúva v ňom. Originalita Marxovho riešenia sa dovíšuje tam, kde si kladie otázku vzniku a rozvoja spoločenského človeka. Odpoveď na túto otázku nachádza v oblasti ľudskej práce a vôbec praxe, ktorú chápe ako jednotu kreácie a autokreácie. To je tretia základná zložka marxovskej koncepcie ľudského individua, umožňujúca riešiť problém ontologického statusu jednotlivca spôsobom, ktorý sa radikálne líši od konkurenčných antropológií personalizmu a existencializmu.

Z nepopierateľnej skutočnosti, že marxizmus disponuje vlastnou koncepciou individua, vyplýva možnosť marxistického prístupu k mnohým ďalším odvodeným problémom, napr. k problému osobnosti. No hoci teória osobnosti nie je v rozpore s marxistickými ontologickými predpokladmi, tento problém je v marxizme očividne zanedbávaný.

Druhá kapitola Schaffovej knihy (str. 115 až 152) je venovaná otázke jednotlivca a

jeho výtvorov so špeciálnym zreteľom na problém alienácie. Schaffova analýza Marxovej koncepcie alienácie vyvolala v poľskom prostredí prudkú polemiku. V diskusi o knihe, ktorú zorganizovala redakcia časopisu Nowe drogi, zgrupovali sa postoje k nej okolo dvoch pólov. Časť účastníkov diskusie bola naklonená súhlasiť s tým, že Schaffova interpretácia pojmu je v súlade s Marxovým chápaním a metódou marxizmu (Żółkiewski, Jarosławski, Martel), zatiaľ čo druhá časť Schaffovi vytýkala, že pojem alienácie chápe príliš široko, že ho stotožňuje s každým zlom v spoločnosti (Werblan, Wiart, Baczek). Tento polarizujúci efekt Schaffovej interpretácie odcudzenia je pochopiteľný, lebo implikuje postoje a závery v celom rade dôležitých konkrétnych sociologických analýz.

Problém alienácie — zdôrazňuje autor — sa týka vzťahu jednotlivca k spoločnosti, ako aj rozličných výtvorov človeka ako spoločenského človeka. Človek prejavuje svoje Ja v objektivizovanej, resp. reifikovanej podobe. Objektívizácia a reifikácia ľudskej činnosti je základom bytia ľudí, a preto aj fundamentálnou antropologickou kategóriou. Objektívizácia a reifikácia vedú k alienácii iba za určitých podmienok: keď výtvory človeka nadobúdajú autonómne bytie, keď si človeka podriaďujú, keď robia z človeka privesok sveta vecí. Preto je alienácia zároveň autoalienáciou človeka.

Odcudzenie sa prejavuje v rozmanitých podobách v závislosti na formách ľudskej činnosti. Rozbor tohto javu začal Marx v oblasti náboženstva, no nezastavil sa pri tom. Svoju analýzu rozšíril na ďalšie oblasti spoločenskej aktivity ľudí — politiku a štát, ekonomickú sféru, inštitúciu rodiny atď. —, pričom s problémom alienácie sa uňho stretávame rovnako v mladom, ako zrelom veku.

Marx si predovšetkým položil otázku genézy odcudzenia, prirodzene, genézy odcudzenia v kapitalistickej spoločnosti. Základ všetkých foriem alienácie videl v ekonomickej sfére. Z toho mu vyplynulo, že alienácia ako spoločenský jav sa automaticky zruší likvidáciou súkromého vlastníctva výrobných prostriedkov. Dnes, keď celý rad spoločností nastúpil cestu socializmu, možno prikrčiť ku konfrontácii Marxovej predikcie so skutočnosťou. To znamená, že k otázke genézy alienácie za kapitalizmu pribúda problém alienácie v socializme. Schaffom nastolená otázka vyzerá takto: „Nemôže mať alienácia aj iný zdroj, ako je súkromé vlastníctvo?“

Pri posudzovaní tejto otázky rozlišuje Schaff medzi tým, ako vyzerá problém v spoločnosti, ktorá buduje socializmus, a medzi tým, čo možno na základe všeobecných skúseností z oblasti alienácie v socialistickej spoločnosti vyvodzovať o komunistickej spoločnosti.

Pokiaľ ide o prvú časť otázky, zastáva Schaff jednoznačné stanovisko: vo všetkých formách socialistickej spoločnosti, ktoré doteraz poznáme, stretávame sa s rozličnými

formami alienácie. Z toho vyplýva, že neexistuje automatizmus, ktorý by zároveň s likvidáciou súkromného vlastníctva viedol k likvidácii alinácie. Existencia tohto javu za socializmus nie je v rozpore ani s teoretickými predpokladmi marxizmu (socializmus ako prechodné obdobie, konzervativizmus spoločenského vedomia), ani s dejiným faktom, že socializmus nezvífazil na celom svete a že nezvífazil v krajinách s vyspelým kapitalistickým hospodárstvom a s tradíciou buržoázneho demokratizmu.

Čo možno na základe dnešných skúseností povedať o osudoch alienácie za komunizmu? Schaff si uvedomuje obtiažnosť otázky, no neuhýba pred ňou, ale formuluje určité stanovisko, ktoré vybočuje z rámca vžitých stereotypov. Začína otázkou štátu a konštatuje, že problém odcudzenia štátu zostáva naďalej, a to v oblasti, ktorá bola mimo podozrenie tvorcov marxizmu. Ide o štát ako aparát administrácie, ako aparát pre riadenie vecí. Tento problém sa ešte ostrejšie črtá v súvislosti so sociálnou diferenciáciou spoločnosti, ktorú treba v zmenej podobe predpokladať aj po zrušení tried. Spomedzi rôznych možných delení a ich kritérií dostáva sa do popredia delenie z hľadiska výkonu určitej moci. Je jasné, že ak sa štát ako rozsiahly a komplikovaný aparát musí zachovať pre spravovanie spoločenského života, tak musí existovať aj skupina alebo vrstva ľudí, ktorí budú vykonávať funkciu spravovania. Či toto nevytvára ďalšie nebezpečenstvo alienácie? Ďalej je tu oblasť práce (zrelý Marx nepodliehal výplodom fantázie o „konci práce“ a jej nahradení „slobodnou činnosťou“) a obrovský komplex problémov, ktoré súvisia s deľbou práce a špecializáciou. Pokiaľ ide o inštitúciu rodiny, Schaff upozorňuje, že na rozdiel od porevolučného obdobia tento problém teraz utíchol a mohlo by sa zdať, že socialistická spoločnosť akceptovala buržoáznu rodinu s celým jej inventárom. Rovnako nedotknutá podľa autora prešla z kapitalistického zriadenia do socializmu aj alienácia národa a národných citov, ktorá vedie k nacionalizmu, dokonca k rasizmu.

Pretože odcudzený človek je človekom s obmedzenými vývojovými možnosťami, treba proti alienáciám viesť boje. To znamená, že treba tiež vedieť, kde a aká alienácia existuje a hrozí, a nehlásať s dogmatickou vierou, že za socializmu alienácia nie je možná ex definitione.

V tretej kapitole (str. 153–180) nastoľuje Schaff problematiku individua a dejín spod zorného uhlu slobody konania. V probléme „jednotlivca a dejiny“, s ktorým sa musí vyrovnáť každý antropologický a historiozofický systém, vidí iba iné vyjadrenie problému „jednotlivca a spoločnosť“. Marxizmus odmieta personalistickú a existenciaлистickú metafyziku koncepcie autonómneho individuálneho bytia, no uznáva fyzickú zvláštnosť a neopakovateľnosť psychofyzickej štruktúry individua, čo ju robí svojráznym mikrokozmom.

Problém slobody možno chápať metafy-

zicky (čo je to sloboda?), alebo operacionalisticky (ako ju dosiahnuť?). Hoci nemožno podceňiť potrebu vymedzenia podstaty slobody, z hľadiska vzťahu jednotlivca a dejín je dôležitejšie vedieť, ako ľudia volia medzi rôznymi možnosťami činnosti. Sloboda jednotlivca v operacionalistickom chápaní sa totiž redukuje na takúto možnosť voľby. Človek je slobodný natoľko a v takej miere, nakoľko vo svojom konaní môže postupovať tak, alebo onak. Keď človeka zbavujeme možnosti voľby, zbavujeme ho slobody, alebo mu ju obmedzujeme.

Možnosti slobodnej voľby alternatív v konaní sú nesmierne významnou podmienkou progresu najmä v oblasti duchovnej tvorby. Pritom dochádza k zrejmemu konfliktu medzi čisto kultúrnym aspektom otázky (úplná sloboda diskusie vytvára optimálne podmienky pre rozvoj vedy a umenia) a širším spoločenským aspektom otázky (škodlivosť realizácie hesla absolútnej slobody). Tento konflikt je vlastný každej spoločnosti a nikde sa nerieši v prospech absolútnej slobody. Pre marxistov-politikov by sa však malo stať zásadou neobmedzovať nikdy slobodu viac, ako je to absolútne nutné a nikdy nezamieňať riadenie kultúrnych otázok s právom rozhodovať zhora o vedeckých a umeleckých sporoch, kým pre tvorcov zasa samozrejmosťou vedomie súvislosti medzi kultúrou a politikou spolu s vedomím plnej mravnej zodpovednosti za vlastnú prácu (dosiahnutie objektívnej pravdy).

Marxistický humanizmus je názov štvrtej kapitoly (str. 181–196). Pod humanizmom rozumie Schaff taký systém reflexie človeka, ktorý tým, že človeka pokladá za najvyššie dobro, usiluje sa v praxi zabezpečiť najlepšie podmienky pre ľudské šťastie.

Do tejto širokej definície sa zmestia rozličné smery humanizmu líšiace sa spôsobom interpretácie individua, spoločnosti, ľudského šťastia a k nemu vedúcich ciest. Marxistickému humanizmu prisudzuje autor niekoľko špecifických znakov: 1. Je radikálny (teoretická dôslednosť a organické spojenie s praxou); 2. je reálny (negácia špiritualistického východiska); 3. je dôsledne autonómny (človek ako jednota kreácie a auto-kreácie); 4. je bojovný (nehlása iba zásady, ale vyvodzuje z nich praktické závery); 5. je optimistický (opiera sa o presvedčenie, že človek má prakticky neobmedzené možnosti pretvárania sveta a tým aj seba samého).

Schaff uzatvára svoju knihu kapitolou *Komunizmus a ľudské individuum* (str. 197 až 264). V súlade s Marxovou intenciou definuje komunizmus ako humanizmus v praxi. Vzápätí si kladie otázku, aká je aktuálna hodnota Marxovej a Engelsovej vize komunizmu. Odmieta doslovné a dogmatické akceptovanie tejto vize, lebo je to v rozpore s požiadavkou empirizmu i s obvyčajným zdravým rozumom. Jediné správny postup vidí v tom, že sa Marxove a Engelsove názory na komunizmus registrujú ako historický fakt, pričom sa berú do úvahy podmienky, na ktoré Marx viazal realizáciu svojej vize, hodnotí sa správnosť Marxo-