

Transformácie subjektu v esejistickej tvorbe Vladimíra Mináča

PAVEL MATEJOVIČ, Ústav slovenskej literatúry SAV, Bratislava

Mináčova tvorba sa po roku 1989 stala predmetom názorovo a hodnotovo protikladne orientovaných výkladov a interpretácií: na strane jednej to bola snaha ideologicky zdôvodniť prípadne ospravedlniť autorovu aktívnu participáciu na poaugustovom normalizačnom procese, ktorá bola neskôr, najmä v súvislosti so vznikom slovenskej štátnosti, vystriedaná politickou rehabilitáciou či priamo deklarativným prihlásením sa k jeho „ideovým východiskám“ („vedomie historickej kontinuity“), na strane druhej sa stala objektom kritickej reflexie, ktorá však mala často utilitárny politický podtext, poukazujúc na autorovu komunistickú minulosť, prípadne na jeho ideologickú promiskuitu. Práce, ktoré by sa Mináčovu tvorbu snažili uchopiť v širších dobových, estetických či filozofických súradniciach, boli skôr výnimočným javom – spomeňme napríklad texty P. Zajaca a Roberta B. Pynsenta.*

Pri koncipovaní štúdie vychádzam z textov, ktoré Mináč publikoval približne od druhej polovice päťdesiatych do konca šesťdesiatych rokov. Všímam si pritom výhradne nesujetové či non-fiktívne žánre (esej, úvaha, literárna publicistika), ktoré v jeho tvorbe získavali čoraz dominantnejšie postavenie. Zároveň si uvedomujem, že snaha panoramaticky uchopiť celú jeho tvorbu by presahovala rámec tohto textu. Sústredím sa hlavne na šesťdesiate roky, ktoré v kontexte Mináčovej tvorby považujem za obdobie, keď sa autor nielen ideovo a esteticky vyhranil, ale navyše z perspektívy marxistickej filozofie sa konfrontoval s dobovými filozofickými a estetickými prúdmi. Okrem toho sa v tomto období sformoval jeho „národno-emancipačný“ koncept, ktorý v deväťdesiatych rokoch v podobe aktuálnej publicistiky nadobudol programový charakter.

Mináčove texty čítam zároveň z diachrónnej, ako aj synchrónnej perspektívy. Okrem dobových súvislostí, ktoré v podstatnej miere spoluutvárali jeho estetické a filozofické východiská, snažím sa hľadať aj rétorické stratégie, ktoré sa formovali na pozadí diskusií prebiehajúcich v liberálnejšom prostredí šesťdesiatych rokov (vplyv fenomenológie a existencializmu). Na pozadí meniacej sa spoločensko-politickej situácie nadobúda pritom Mináčova esejistická tvorba raz podobu aktuálnej politickej a kultúrnej publicis-

* PYNSENT, R. B.: *Pátrání po identitě*. Praha : Nakladatelství H&H, 1996.

ZAJAC, P.: Mináčova novela Na rozhraní ako populárna literatúra. In: *Slovenská literatúra*, roč. 45, 1998, č. 3, s. 231 – 234.

ZAJAC, P.: Mináčove prevraty prevratu. In: *Slovenské listy*, roč. 2, 1994, č. 11, s. 8 – 9.

ZAJAC, P.: Tisícročná včela ako mýtus prežitia. In: *Slovenská literatúra*, roč. 48, 2001, č. 6, s. 493 – 500.

tiky, obhajujúcej záujmy komunistickej strany, inokedy sa vyznačuje vyššou mierou „estetizácie“ či „filozofického rozletu“. Práve rôzny stupeň estetizácie ideológie a politiky je tou črtou, ktorá spája V. Mináča s jeho súčasníkmi.

Kľúčom k uchopeniu Mináčovej esejistiky je pre mňa pojem subjektu a jeho transformácie. Pri jeho analýze vychádzam z Foucaultovho chápania subjektu, ktorý sa tvorí v konfrontácii s jestvujúcimi mocenskými vzťahmi. Najskôr je to novoveký subjekt, ktorý bol výsledkom vzbury voči pastorálnej moci zameranej na spásu prostredníctvom totálneho ovládania vedomia, potom moderný subjekt, kde tradičné ciele duchovného pastierstva preberajú moderné inštitúcie (medicína, rodina, psychiatria, jurisdikcia, zamestnávateľ) a nakoniec subjekt prekračujúci dejiny, ktorý prestáva byť subjektom v tradičnom slova zmysle, pričom oslobodzuje individuum od moderných mocenských štruktúr (pozri Foucault, 1991). Z tejto perspektívy je Mináčov postoj k subjektivitě determinovaný jeho vzťahom ku komunistickej ideológii ako určitej forme svetskej pastorálnej moci či stredovekej univerzality, preto odmieta (ako neskôr ukážeme) tak moderný ako aj ahistorický subjekt.

Vzťah Mináča k subjektu prechádza niekoľkými fázami: tou prvou je polovica päťdesiatych rokov, keď Mináč polemizuje s názormi, obhajujúcimi právo na vlastné individuálne stvárňovanie skutočnosti a k samotnému problému subjektu sa explicitne nevyjadruje, druhou fázou sú šesťdesiate roky, v ktorých Mináč načrtáva vlastnú predstavu subjektu a zároveň odmieta jeho existencialistické a „marxisticko-revizionistické“ formy, a konečne treťou fázou je obdobie normalizácie a deväťdesiate roky, keď sa do popredia dostáva nadosobný „triedny“ a „národno-kolektívny“ subjekt. Vo svojej štúdii si všímam predovšetkým prvé dve fázy, ktoré mali rozhodujúci vplyv na celkové formovanie Mináčovho subjektu, ktorého individuálne konanie je obmedzované rámcom determinácie, „historickej nevyhnutnosti“, preto je viac utváraný vzťahmi jednotlivca k spoločenskej realite než nezávislým a slobodným individuálnym činom.

V oblasti literárnej publicistiky sa Mináč začína presadzovať v druhej polovici päťdesiatych rokov, čo súviselo jednak s diskusiami o novom postavení spisovateľa v spoločnosti a práve na individuálne stvárňovanie skutočnosti, jednak s viacerými kultúrno-politickými podujatiami (zjazdy a konferencie spisovateľských organizácií v rokoch 1955 a 1956), ktorým predchádzali obsiahle diskusie a ankety v kultúrnych časopisoch. Názory obhajujúce právo na individuálnu tvorbu odznegli už na celoštátnej konferencii o poézii, ktorá sa konala v dňoch 3. až 4. júna 1955 v Prahe, v Národnom klube. K diskusii sa pripojil aj V. Mináč, ktorý pri tejto príležitosti uverejnil niekoľko článkov (Ešte vyššie na perutiach svetla... Niekoľko poznámok k snemovaniu básnikov, Básnici, čo ďalej?, Polemicky o poézii, Kríza kritérií, Niekoľko poznámok po konferencii o poézii), ktoré priamo či nepriamo reagovali na prednesené príspevky. Vo výraznom antiindividualistickom duchu sa nesie najmä text *Básnici, čo ďalej?*, v ktorom Mináč hovorí o absencii kolektívneho pocitu: „Dakedy takýto kolektívny pocit bol, aspoň sa začal tvoriť u tých, ktorí plece pri pleci bojovali v teórii i praxi za víťazstvo socialistického realizmu (...) Ale dejiny dávajú za pravdu tomu, kto nežije len sám osebe, ale kto podľa svojich síl a možností uplatňuje sám seba v kolektíve, snaží sa vplývať na vývin i rozhodovať o ňom.“ (Súvislosti, s. 321). O niekoľko riadkov nižšie sa ostro ohradzuje voči individualizmu,

pričom individuálnu tvorbu, v duchu rétoriky schematismu, prirovnáva k „výrobe“ – jeho postoj má charakter explikatívnej ideologicko-didaktickej proklamácie, vyzývajúcej spisovateľov k verejnej denunciacii: „Táto v pravom slova zmysle kapitalizácia spisovateľskej výroby je nebezpečná, nebezpečná v poslednom dôsledku aj pre samotného spisovateľa – individuálneho výrobcu. Či nie je smiešny – a nielen smiešny – taký spisovateľ, ktorý vychováva spoločnosť robotníkov a roľníkov, ktorý chce pôsobiť na celú svoju vlasť a ktorý pritom nevidí chyby, omyly v svojom najužšom kruhu, u svojich najbližších druhov (aspoň by mu takými mali byť), a ktorý o týchto chybách mlčí a len plec omrdne. (...) A okrem toho je takáto individualizácia – povieť to na plné ústa – aj vec nemravná.“ (Súvislosti, s. 321). Mináčov článok ostro kontrastuje s inými dobovými textami, prostredníctvom ktorých sa v polovici päťdesiatych rokov začali jednotliví autori viac či menej otvorene vyrovnávať s dedičstvom stalinizmu, odmietajúc kolektivismus, ideologický schematismus a politickú frázovitosť, prípadne sa stali súčasťou snáh, pokúšajúcich sa vytvárať širší priestor pre slobodnejšiu literárnu tvorbu v novom liberálnom prostredí (Kučec, Mňačko, Tatarka). Explicitne formulovaný kritický akcent sa objavil najmä v Kupcových textoch, prostredníctvom ktorých autor vyslovil mnohé z toho, čo neskôr rezonovalo v intelektuálnom prostredí doby: diskusie o práve na individuálne stvárňovanie skutočnosti, odmietanie redukcie umenia na čiru agitáciu a propagandu, odstup od úzko stranického chápania umenia, snaha deklarovať odideologizovanú víziu sveta, výzvy k autentickému prežívaniu reality a pod. V článku *Na obranu poézie* Kupec hovorí: „Je na čase povedať plným hlasom na adresu niektorých úradníkov umenia, že poézia, tak ako celé umenie vôbec, nie je čirou agitáciou a propagandou, ani nijakou ich odrodou a špecifickou formou, ktorá sa líši od iných iba tým, že pracuje s umeleckými prostriedkami, že báseň nie je a nesmie byť zrymovanou stránickou poučkou, román zase zbeletrizovaným a zdialogizovaným heslom z transparentu.“ (Na obranu poézie, KŽ, 1995, s. 4). Kupcov text vyprovokoval Mináča k polemickej reakcii: v článku *Kríza kritérií* odmieta jeho snahu „zmieriť nezmieriteľné“, „zmieriť idealistickú estetiku s estetikou dialektického materializmu“. (Kríza kritérií, KŽ, 1955, s. 6). Mináč argumentuje, že Kupec sa snaží vnášať do umenia Hegelovu idealistickú estetiku s jej pojmom krásna, ktoré nechápe materialisticky a dialekticky – takáto pozícia potom ústi do zmätku a chaosu. Podľa Mináča umenie „má byť abecedou materialistickej estetiky a estetiky dialektického materializmu“. (Kríza kritérií, KŽ, 1955, s. 6).

Platformu na obsiahlejšie formulovanie vlastných estetických kritérií poskytol Mináčovi II. zjazd československých spisovateľov, ktorý sa konal v apríli 1956. Netreba osobitne zdôrazňovať, že zjazd sa konal pod priamou kontrolou ÚV KSČ, na zjazde predniesol posolstvo prezident ČSR Antonín Zápotocký a predznamenal tak celkovú „zjazdovú atmosféru“. V snahe „odhaliť škodlivosť kultu osobnosti a niektoré nesprávne poučky a metódy v riadení štátu“ zjazd sa snažil imitovať čiastočne odideologizovanú podobu kultúry. Na zjazde síce odznali príspevky odmietajúce stalinizmus, jeho represívny charakter, objavili sa tiež heslá ako „bližšie k prostému pracujúcemu človeku“, „spojenie umenia so životom“, „v mene života, pravdy a krásy“, no nič to nemenilo na skutočnosti, že spisovateľ mal byť len ilustrátorom ideologických poučiek. Podľa Jána Bakoša, odvolávajúceho sa na Rudolfa Chadrabu, hovoríme o princípe mimetickej anti-

tézy, keď sa imitujú symboly protivníka (v tomto prípade sú to pojmy ako „život“, „pravda“, „krása“) v snahe „zmocniť sa jeho vlastníctva i moci“. (Bakoš, 1999, s. 131). Bakoš hovorí, že v konečnom dôsledku šlo len o pokus ako „zharmonizovať politický totalitarizmus s umeleckým individualizmom (...) Rozpor medzi prezentovaným kultom umelca ako tvorcu a jeho reálnou pozíciou poslušného lokaja ideológie, diskrepancia medzi železnou záväznosťou dogiem a ich neurčitosťou a vágnosťou, ktoré nútili umelca k aktívnej poslušnosti a vystupňovanému úsiliu o vernosť, rovnako ako prehnane zdôrazňovaný význam umenia pre spoločenský život boli mimoriadne efektívnymi prostriedkami tyranie.“ (Bakoš, 1999, s. 131).

Týmto ideologickými východiskami je rámcovaný aj Mináčov článok *O pravdivosti a odvahe v próze a kritike*, ktorý v roku 1955 predniesol na konferencii slovenských spisovateľov. Logická štruktúra Mináčovej argumentácie má charakter kontradiktívnych a paradoxných výrokov: v určitom slova zmysle ju možno prirovnať k správaniu, ktoré americký psychiater Gregory Bateson označuje ako double bind. Peter Zajac takéto správanie obrazne aplikuje na situáciu slovenskej literatúry po roku 1989, no dá sa ním vysvetliť fungovanie rôznorodých ideologických mechanizmov: „Situácia, ktorú označil Gregory Bateson ako double bind, spočíva v tom, že človek (alebo zviera) musí naraz reagovať na dva typy signálov rozdielnych logických úrovní (alebo systémov). To v ňom vyvoláva obrovské vnútorné pnutie; pokiaľ sa mu ho nepodarí prekonať, končí často v schizofrénii.“ (Zajac, 1996, s. 179). Takýto systém dvoch rôznych navzájom si odporujúcich logických úrovní je možné identifikovať aj v Mináčovom texte. Prvá úroveň, ktorej súčasťou je výzva k odvahe písať pravdu, je koncipovaná v duchu kritiky obdobia schematismu: „Ale najväčšia škoda vznikla v oblasti spisovateľskej morálky: spisovatelia stratili odvahu písať pravdu. Stratili odvahu hľadiť skutočnosti do tváre, čestne s ňou zápasiť vo svojich dielach, stratili odvahu nebáť sa porážok.“ (Súvislosti, s. 309). Druhou úrovňou je Mináčovo odmietanie individuálneho tvorivého gesta a de facto podriadenie spisovateľa totalitnej ideológii, resp. výzva k ostrakizácii politicky neprijateľných. O niekoľko strán pokračuje: „Nechcel by som, aby sa mi rozumelo tak, že volám po nejakom osobitnom mysliteľskom type spisovateľa. Nie, volám len po tom, čoho sa nám nedostáva a bez čoho si neviem predstaviť veľkú literatúru. Volám po veľkých myšlienkach, ktoré by objavili pravdu nášho veku, ktoré by ozbrojili náš ľud, ktoré by pomáhali tvoriť dejiny. A ak sa to niekomu vidí príťažké a nespĺniteľné, nech sa vráti späť k prahu literatúry.“ (Súvislosti, s. 311). Mináčova argumentácia sa tak zacykluje a točí v bludnom kruhu. Podľa Čepana sa v takomto prostredí „duch môže pohybovať iba v ohraničených medziach. Rotuje v kruhu alebo na jednom mieste, ak sa vôbec nevracia na predchádzajúce a vývinom prekonané etapy.“ (Čepan, 1992, s. 88). Efekt zacyklovania tu vzniká ako dôsledok ideológiou deklarovaných úloh kladených na autora: na strane jednej by spisovateľ mal písať pravdu a hľadiť skutočnosti do tváre, na strane druhej by sa mal vzdať vlastnej individuality (resp. „individualita“ by mala byť v službách ideológie, „zbraňou pre ľud“), alebo by mal vyslovovať „veľké myšlienky“ a pomáhať tvoriť dejiny, zároveň by však nemal byť osobitým mysliteľským typom. Tento konflikt logických úrovní tak nadobúda charakter Russellovho paradoxu: „Uvažujme množinu R všetkých množín, ktoré nie sú prvkami samej seba (...) Ľahko nahliadneme, že z ľubovoľné-

ho z dvoch navzájom si odporujúcich predpokladov $R \in R$, $R \notin R$ vyplýva druhý, čo je spor.“ (Zlatoš, 1995, s. 72). Ako názorný príklad Russell uvádza tzv. paradox vojenského holiča: „Vojenského holiča definujú vojenské predpisy ako takého vojaka príslušnej jednotky, ktorý holi všetkých vojakov príslušnej jednotky, ktorí sa sami neholia. Náš vojenský holič stojí teraz pred dilemou: Ak sa oholí, je vojakom, ktorý sa sám holi, a takého vojenský holič nemá čo holiť; ak sa neoholí, je vojakom, ktorý sa sám neholi, a takého vojaka musí ako vojenský holič oholiť.“ (Zlatoš, 1995, s. 72 – 73). Možno povedať, že logická štruktúra tohto paradoxu je symptomatická pre poetiku a ideológiu socialistického realizmu, ktorý na strane jednej vyzýva spisovateľa k originálnemu stvárňovaniu skutočnosti, čoho nevyhnutnou podmienkou je vytvorenie priestoru na individuálnu a slobodnú tvorbu, na strane druhej individualitu reglementuje, poukazujúc na tzv. „celospoločenské záujmy“ – žiada od autora, aby bol „verný ideálom komunistickej strany“, aby sa „podieľal na budovaní socializmu“ a pod.

Takúto koncepciu literatúry Mináč načrtáva v bilančnom článku *Desať rokov (Slovenská próza 1945 – 56)*, ktorý prezentoval na II. zjazde československých spisovateľov. Úvod textu patrí historickému exkurzu – Mináč sa prihlasuje k romantickej tradícii, k myšlienkovému odkazu Svetozára Hurbana Vajanského. Literatúra je v Mináčovom ponímaní len estetizáciou politiky, politického činu – písané slovo má utvrdzovať legitimitu moci, ktorá sa odvoláva na svoje historické predurčenie: „Slovenská literatúra v minulosti bola súčasne aj slovenskou politikou, ba viac, v niektorých obdobiach – práve tak, ako tomu bolo v literatúre českej i v klasickej literatúre ruskej – bola jediným hlasom potláčanej pravdy, jediným naozajstným politickým činom.“ (Čas a knihy, s. 8). Mináč v tomto texte predznamenaáva mnohé, čo neskôr vyústilo do Dúchania do pahrieb: národ nemal dejiny, mal len právo na utrpenie a na smrť, mal len piesne, históriu práce a zlého osudu, ktoré sa stali obsahom literatúry: „Život a osudy ľudu sú obsahom tejto literatúry, sen, viera v budúcnosť a boj za lepšie jej pátosom.“ (Čas a knihy, s. 8). Cez tento raster Mináč hodnotí aj dobovú literárnu tvorbu: „Preto aj v ďalšom hodnotení budem sa snažiť spájať význam našej literatúry a jej jednotlivých diel s osudmi ľudu (...)“ (Čas a knihy, s. 9).

Svoju pozornosť upriamil na Kroniku Petra Jilemnického, Červené víno a Drevenú dedinu Františka Hečka, Farskú republiku a Prvý a druhý úder Dominika Tatarku a Osie hniezdo Kataríny Lazarovej. Ako pozitívne momenty spomenutých próz vyzdvihuje „hrdinstvo práce“, „všeľudový boj za slobodu“, „skúsenosť z bojov strany“, „kontinuitu bojov a dejín“, „víťazstvo realizmu“, „stranickosť literatúry“ (týka sa to najmä Jilemnického prózy). K Červenému vínu Františka Hečka má, naopak, aj kritické výhrady: je to predovšetkým „odpúšťajúca sila lásky“, ktorá je podľa Mináča „najväčšou slabosťou Hečkovho talentu“ a k tomu dodáva: „František Hečko vtedy ešte mnoho vecí nevedel a nechápal, nechápal do dôsledkov podstatu triedneho boja a nevedel o východisku.“ (Čas a knihy, s. 17). Ako stranícky dogmatik sa však Mináč prejavil na mieste, kde Hečkovi „radi“ Červené víno prepracovať: „Myslím si, že jednou z najvážnejších povinností Františka Hečka voči ľudu i voči literatúre je prepracovanie Červeného vína, nie tak, že by ho zvonku natrel triednymi farbami, ale tak, aby neúchyľne a neúprosne dobojoval takmer beznádejný zápas o ľudské šťastie, aby sa neuchýlil od pravdy života, ktorá je pravdou boja, nie tolstojovského odpúšťania.“ (Čas a knihy, s. 17). O niekoľko strán

d'alej sa však ostro ohradzuje voči dogmatizmu, voči násilníckemu charakteru „kritiky a kultúrnej politiky, ktorý sa tak jasne ukázal na známom aktíve slovenských spisovateľov-komunistov roku 1951 (...) Nijako nemožno ospravedlniť to, že sa slovenská literatúra poddala, že nebojovala za pravdu literatúry, ktorá je pravdou života, že nemala dost morálnych síl, politickej vyspelosti a ľudského svedomia; možno len ľutovať, že sa tak stalo.“ (Čas a knihy, s. 22).

Moment paradoxu sa v Mináčovej publicistike a esejistike vyskytuje v rôznych súvislostiach – na strane jednej ho autor sám produkuje, pričom sa objavuje ako „nechcený produkt“ ideologizácie, na strane druhej s ním autor pracuje ako s motivicko-tematickým prvkom, aby jeho prostredníctvom problematizoval či ozvlášťňoval vlastné estetické a filozofické východiská. Ako *Paradoxy* Mináč pomenoval svoju zbierku esejí vydanú v roku 1966. Kniha predstavuje určitý posun v Mináčovom uvažovaní – posun, ktorý nenastáva ani tak v rovine filozofických a estetických názorov, ako skôr v štylistike a lexike: jednorozmerná ideologická optika je „zaobalená“ múzickosťou, snahou o hľadanie nových výrazových prostriedkov, ktoré by dodali jeho argumentácii väčšiu presvedčivosť – rétorika schematizmu a suchopárny ideologický slovník, ktorý charakterizoval Mináčove texty z obdobia päťdesiatych rokov, vystriedala vyššia miera estetizácie. Mináč sa tak pripája k diskusiám, ktoré sa v šesťdesiatych rokoch usilovali tzv. „humanizovať marxizmus“ – táto snaha mala pritom široký diapazón: od zásadného preformulovania marxistických axiém, ktoré fakticky znamenalo opustenie marxistických pozícií, cez hľadanie novej, „ľudskejšej tváre“, ktoré sa snažilo rigidný a scholastický marxistický diskurz obohatiť novými podnetmi prevzatými z modernej európskej filozofie 20. storočia alebo z priestoru literatúry, tradície, národnej kultúry či náboženstva, až po dogmatické lipnutie na nemennosti marxisticko-leninských poučiek. Podobne ako jeho viacerí súčasníci má na strane jednej potrebu sa konfrontovať s modernou filozofiou, na strane druhej sa pokúša formulovať vlastný filozofický a estetický program. To je zároveň ďalší posun v Mináčovej esejistickej tvorbe – aktuálnu publicistiku a literárnu kritiku vystriedajú filozofujúce úvahy – ústrednou témou jeho uvažovania sa stáva miesto subjektu v meniacom sa svete.

Pri skúmaní subjektu v šesťdesiatych rokoch sa otvára viacero možných prístupov: postaviť subjekt do opozície voči kolektivitě totalitných ideológií, alebo prostredníctvom postštrukturalistického diskurzu hovoriť o zániku moderného subjektu. Ako najadekvátnejší prístup k tejto problematike sa mi javí Kampitsovo rozlíšenie medzi subjektom a individualitou, ktorý do popredia kladie moment slobody v pluralite: „(...) na záchranu individuality (nie subjektu) je potrebná sloboda v pluralite: nie ako principiálna sloboda, ale, ako to formuluje Marquard, ako skutočná sloboda, čo od samého začiatku súvisí s delením moci a tým práve zabezpečuje odbremenenie od absolútna. Marquard vidí v tomto delení moci možnosť genézy individua, ktoré vzniká až proti monoteizmu a do určitej miery postmonoteisticky, čím moderne dospieva ku skutočnej slobode byť individuum.“ (Kampits, 1997, s. 96).

S individualizmom je teda spojený proces postupného oslabovania a marginalizovania „silnej subjektivity“, „absolútneho“ a „dominantného“ subjektu, ktorý svet formuje podľa vlastných predstáv a sám je zdrojom skúsenosti a predpokladom existencie sveta.

Takýto prístup korešponduje s kultúrnym a spoločenským kontextom šesťdesiatych rokov: kým však západná filozofia položila dôraz na odklon od absolútneho a suverénneho subjektu smerom k jeho „zániku“, v krajinách východnej Európy sa pojem subjektu objavuje v iných súvislostiach – a síce v dôraze na pojem individualizmu, ktorý je spätý s hľadaním slobodnejších foriem tvorby a existencie ako reakcie na pozvoľnú a čiastočnú liberalizáciu politického prostredia po období ideologického schematismu.

Kritika „absolútneho subjektu“ tu preto nemá abstraktný filozofický rámec, ale je spätá s konkrétnou politickou realitou, kritikou Stalinovho „kultu osobnosti“, reprezentovaného „silným subjektom“, „geniálnym vodcom“, od ktorého sa smerom dole rozširuje hierarchicky rozčlenená pyramídová mocenská štruktúra (generálny tajomník – politbyro – nižšie postavené stranícke štruktúry). Viacerí marxistickí autori sa v tejto súvislosti s obľubou odvolávajú na slová Rogera Garaudyho, ktorý pri kritike Stalina a Ždanova (hoci túto kritiku nemožno označiť za radikálne odmietnutie stalinizmu) upozorňuje na nezlučiteľnosť marxisticko-leninského poňatia s kultom osobnosti, „jenž této individualitě sugeruje mylnou představu, že jen ona má pravdu a že jen ona ji může plodně rozvíjet bez trpělivého a skromného zvažování každodenní zkušenosti mas (...)“ (Garaudy, s. 435). Stalinový výklad marxizmu, jeho nemenné a konečné črty, ktoré mu „dodávajú metafyzický charakter“, viac ho približujú k „objektívnemu idealizmu Hegelovu než dialektickému materializmu, jenž nepotřebuje teologickou hypotézu (...)“ (Garaudy, s. 439). Stalinový komunizmus sa tak stáva jednou z foriem sekularizovanej pastorálnej moci, ktorá je, podľa Foucaulta, na rozdiel od modernej politickej moci, zameraná na spásu a je spojená s obetovaním. Na priamu súvislosť medzi ruským komunizmom a cárskym absolutizmom – na vzťah medzi cárskou a sovietskou teokraciou poukazuje aj V. Černý: „Dosad'te leninský marxismus namísto ortodoxního zjevení a stranu namísto církve, a vizme pak, změnilo-li se vůbec co v Rusku od chvíle, kdy se Rusko pokládalo za vyslance onoho Boha, jehož myšlenka Bělinskému splývala s představou knuty (...) Pravoslavný Bůh byl kdysi dal zjevení a v něm celou, úplnou, jedinou Pravdu; církev ji sřežila; neomylné bylo zjevení, a proto také neomylní jeho strážci a prostředkovatelé; takové je i zjevení komunismu a taková i jeho vykladači.“ (Černý, 1994, s. 136). Zmenená je teda len forma „transcendentálneho označovaného“, od ktorého „absolútny subjekt“ odvodzuje svoju legitimitu – ruský komunizmus je z tohto uhla pohľadu len sekularizovanou verziou teologickej eschatológie (zákonitosť dejín v zmysle marxistického pro-roctva, komunizmus ako „koniec histórie“ a vízia pozemského raja): preto chiliastické vízie avantgárd nachádzajú priame pokračovanie v boľševickej revolúcii, ktorá im poskytuje priestor na uskutočnenie moderných utópií. Takéto predstavy vychádzajú v podstate z rousseauvsko-romantickej koncepcie absolútneho subjektu: „V dôsledku toho bol aj štatút moderného umelca ako nepochopeného génia, všetkými opusteného mártýra, romantického rebela, dekadentného rojka a mystického pustovníka postupne nahrádzaný konceptom sebavedomého avantgardistického umelca, nemilosrdného, ale konštruktívneho sociálneho kritika, architekta budúcnosti.“ (Bakoš, 1999, s. 173).

Šesťdesiate roky nie sú teda spojené s návratom „absolútneho“ či „silného subjektu“, ale skôr so „slabým subjektom“, ktorý je zbavený svojej dominantnej pozície, pričom unitárnosť a monizmus sú vystriedané plúralitou a heterogenitou. S filozofiou „sla-

bého subjektu“ je tiež spojená Vattimova koncepcia, v ktorej je „veľký subjekt histórie“ ako súčasť metafyzických, autoritatívnych a politických systémov vystriedaný „slabým myslením“, v ktorom „už niet základov ani v rovine metafyzickej, ani v rovine politických autorít“. (Vattimo, 1991, s. 157). Preto miesto antinomického rozlíšenia medzi subjektom a jeho „smrťou“ či „zánikom“, ktoré je symptomatické pre západnú filozofiu poslednej štvrtiny 20. storočia (rozprava Sartra s Foucaultom), sa mi zdá vhodnejšie použiť rozlíšenie medzi „slabým“ subjektom, slobodnou individualitou relativizujúcou teleológiu historickej determinácie a „silným“ subjektom, ktorý nie je výrazne individualizovaný a jestvuje skôr v podobe abstraktnej filozofickej kategórie ako súčasť neosobných historických procesov, stvrdzujúc „dejinnú zákonitosť“ či „objektívnu nevyhnutnosť“. Ak sa teda v súvislosti so šesťdesiatymi rokmi hovorí o „filozofii autenticity“, myslí sa tým predovšetkým na „slabý subjekt“, stojaci v opozícii k falošnému, neautentickému „ja“, ktoré má podobu „nového človeka“ či rôznych konceptov „kladného hrdinstva“.

Aj Mináčov pojem subjektu sa v šesťdesiatych rokoch utváral v uzlových bodoch súradníc, vychádzajúcich z dobových estetických a filozofických koncepcií (marxistická filozofia a pokusy o jej „humanizáciu“, „socialistická literatúra“, rétorika romantickej koncepcie kolektívnej sebaidentifikácie, aktuálna stranícka agenda, západná filozofia). Mináč svoje estetické a filozofické názory zároveň konfrontuje s modernými filozofickými koncepciami (existencializmus a fenomenológia) – z tejto perspektívy je Mináčovo chápanie subjektu predovšetkým antiindividualistické a vlastne premoderné: subjekt tu nejestvuje vo svojej individualizovanej podobe ako samostatná a slobodná entita, ale ako nadindividuálny subjekt, ktorý je súčasťou „spoločného subjektu“ reprezentovaného „triedou“, „stranou“ či „národom“. Z tohto uhla pohľadu sa Mináčova pozícia veľmi nelíši od niektorých teoretických východísk viacerých západných marxistických teoretikov, napríklad R. Garaudy hovorí: „Skutečnou svobodu je možno si vydobýť len ve spoločnosti a nikoli vně spoločnosti. Individualismus je iluzorní svobodou.“ (Garaudy, 1964, s. 451). Obaja autori si zároveň zachovávajú kritický odstup od „buržoáznej filozofie“ a „marxistického revizionizmu“, pričom osobitnú pozornosť venujú Sartrovmu existencializmu – Garaudy ostro odmieta jeho „buržoázny individualismus“: „Existencialismus Sartra a jeho stoupenců, jenž děkuje za svůj vliv v podstatě tomu, že lichotí individualismu buržoazie, se zmocnil – aby rozvinul své idealistické pojetí jednotlivce, dějin a svobody – hlavních myšlenek psychoanalýzy a fenomenologie (...) Existencialismus mystifikuje tyto myšlenky, a tak jsou na zdravý strom poznání roubovány nové, parazitní formy idealismu.“ (Garaudy, 1964, s. 454).

Sartrovo meno sa objaví aj v úvode Mináčovej eseje *Adam, Adam, kto si?*, kde plní synekdochickú funkciu, označujúcu dobovú intelektuálnu atmosféru: „Smutní ľudia žili vždy, za čias biblického kráľa, práve tak ako za čias J. P. Sartra: lebo smútok je nerozlučný brat istého druhu poznania.“ (Paradoxy, s. 11). Samotná esej je predovšetkým reakciou na dogmatické a scholastické interpretácie marxizmu v päťdesiatych rokoch – toto úsilie sa odzrkadľuje aj na zmenenej lektúre textu: text eseje autor ozvlášťňuje variáciami na starozákonnú tradíciu a svoje premýšľanie začleňuje do širších historických a filozofických súvislostí, presnejšie, snaží sa hľadať paralely medzi Starým zákonom a marxizmom, resp. „komunistickým humanizmom“. Podobnú myšlienkovú iniciatívu nachádza-

me u E. Froma, ktorý prostredníctvom biblickej alegórie o prvotnom hriechu Adama a Evy vysvetľuje rozdiel medzi autoritatívnou etikou – etikou opierajúcou sa o iracionálnu autoritu moci – a „humanistickou etikou“, ktorá provokuje božskú moc – kritériom cnosti a hriechu je sám človek. (pozri From, 1967). Kým teda From hľadá v Starom zákone oporu pre „humanistickú etiku“, pre Mináča je Starý zákon jeden z ideových zdrojov „komunistického humanizmu“. V úvode eseje hovorí: „Neviem, z akých dôvodov sa klasici marxizmu vyhýbali starožidovskej civilizácii. Je to jeden z civilizačných vrcholov. Starý zákon je jedna z najstarších a najdokonalejších pamätí civilizácie.“ (Paradoxy, s. 11). Mináčovo uvažovanie nadobúda zreteľnejší antropologický rozmer, ktorý dodáva eseji subverzívny podtext: „nového človeka“ nahrádza starozákonný Adam, klasikov marxizmu starozákonní proroci. Vzájomné sklbenie starozákonnej tradície a marxizmu ústi do provokatívneho paradoxného aforizmu „my ľudia sme marxisti zvláštneho razenia“ (s. 29) – Adam sa tak stáva prvým marxistom. Marxizmus sa tu už teda nechápe ako dogmatická filozofia, ale ako životný postoj, absorbujúci v sebe množstvo myšlienkových podnetov – od náboženstva, cez národnú tradíciu až po existencializmus. Táto zmenená autorská stratégia je umocnená aj celkovým kompozičným rámcovaním eseje, ktorá má dialogickú formu: kde proti sebe stoja ironik a apologéta. Tomu zodpovedá aj typografické členenie textu: ironikove repliky sú vyznačené kurzívou v zátvorke, pričom na strane jednej reprezentujú akoby autorove druhé pochybujúce, skeptické ja, na strane druhej predstavujú názory kritikov marxizmu. Z hľadiska žánrového vymedzenia možno takúto rétorickú stratégiu označiť ako sofizmatickú dišputu používanú v stredovekej rozprave. Táto dialogická forma uvažovania, ktorá má svoj pôvod v pedagogickej praxi, kde slúžila ako jedna z foriem stredovekého logického dokazovania, mala názorne dôvodniť správnosť jednotlivých filozofických axiém. Označovala sa tiež ako obligatio, mala dvoch hráčov: „*opponens* a *respondens*, z ktorých každý má svoju funkciu. *Respondens* ‚sa zaväzuje‘ udržiavať istý pohľad alebo istý postoj v priebehu dišputy, kým *opponens* sa snaží prinútiť ho k paradoxu.“ (Alain de Libera, 1994, s. 40). Moment, ktorý sa objavuje v súvislosti s paradoxom, je problém „neriešiteľnosti“ – medzi známe paradoxy patrí napríklad problém „Luhára“ (hovorím lož). Tento problém má niekoľko riešení, okrem iného sa ním zaoberal B. Russel, podľa ktorého v „propozícii ‚hovorím lož‘ nemožno predikát (lož) pokladať za propozíciu, ktorej je časťou (...); sloveso ‚hovorím‘ nemôže referovať o momente vypovedania, ale výlučne o predchádzajúcom okamihu.“ (Alain de Libera, 1994, s. 42). Mináč, samozrejme, nehovorí o paradoxe ako o logickom, sémantickom či epistemologickom probléme, tak ako ho reflektuje moderná filozofia, paradox ho skôr zaujíma ako jeden „z mnohých príkladov ‚spôsobu sofizmatického dôvodnenia‘, ktoré charakterizovali formálnu i hravú prax stredovekej univerzitnej výuky“ (Alain de Libera, 1994, s. 42), snažiac sa nájsť takú platformu, ktorá by dokázala obhájiť marxizmus po jeho politickej diskreditácii v období stalinizmu. Mináčovo „dôvodnenie“ však nemá charakter logického vyvodzovania či myšlienkového cibrenia, nechce presvedčiť fiktívneho oponenta prostredníctvom racionálnej filozofickej analýzy, výroky respondenta majú skôr podobu sylogizmov, loci communes, hyperbolizujúcich rétorizmov, úsloví, gnóm a aforizmov; Mináčova „sofistika“ občas pripomína jednoduché slovné prekárание:

Opponents: „(Vy marxisti ste takí mladí. A už ste mali svoj stredovek.)“

Respondens: „Lepšie ho mať za sebou ako pred sebou.“ (s. 14)

Jediný argument, ktorý svedčí v prospech marxizmu, teda pramení jednoducho z toho, že určitá udalosť („marxistický stredovek“) sa už odohrala, čo má byť zároveň zárukou toho, že sa už odohrať nemôže.

Explicitnému „sofistickému zdôvodňovaniu“ je prispôsobená aj miera akceptácie nových myšlienkových podnetov, ktorá má svoje limity: nové impulzy majú predovšetkým charakter „mimetickej antitézy“ – Mináčova esej nie je len obhajobou marxizmu pred argumentmi pochybovačov, je zároveň aj kritikou „buržoáznej filozofie“ a celej „západnej civilizácie“. „V konzumnej spoločnosti došla buržoázia na koniec cesty: za tým bralom je už len ničota.“ (s. 27) Aj v tomto smere nastáva v Mináčovom uvažovaní určitý posun – takýto postoj, charakterizujúci tiež západoeurópske ľavicové prúdy, je na rozdiel od ideologickej reglementácie päťdesiatych rokov (výzvy k ostrakizácii a denunciacii) legitímny a dá sa priradiť k prácam marxistických teoretikov v európskom i československom kontexte, ktoré sa v šesťdesiatych rokoch snažili marxistickú filozofiu konfrontovať s rôznorodými myšlienkovými iniciatívami, používajúc viac či menej sofistikované formy argumentácie. Rozdiel je však v pozícii hovoriaceho – Mináč v tomto spore nevystupuje ako „nezávislý intelektuál“, ale ako stranícky funkcionár.

Druhú skupinu tvoria práce filozofov, pre ktorých bol marxizmus myšlienkovou bázou na formulovanie vlastných teoretických východísk, smerujúcich k modernej európskej filozofii 20. storočia. V tomto kontexte možno uviesť Kołakowského text *Kňaz a šašo*, publikovaný v šesťdesiatych rokoch aj v slovenskom preklade, ktorý sa dá z hľadiska vymedzenia dvoch protikladných postojov prirovnáť k Mináčovej eseji *Adam, Adam kto si?* Podobne ako Mináč aj Kołakowski postavil voči sebe dva protikladné hodnotové systémy metaforicky reprezentované na strane jednej postavou kňaza, ktorý stvrdzuje nemenný poriadok, verí v teleológiu, vyznáva konzervatívne princípy, jeho myslenie je monolitné a rigidné, a postavou šaša, ktorý relativizuje absolútne princípy, demaskuje všetko, čo sa všeobecne pokladá za neotrasiteľné, odhaľuje protirečenia, nedôveruje stabilizovanému svetu, vyvracia absolútno a jednotiace princípy, afirmuje pluralizmus. V dejinách filozofie tak Kołakowski nachádza stret dvoch koncepcií: na strane jednej je subjekt konajúci v súlade s vôľou absolútna – jeho konanie je obmedzované rámcom determinácie – na strane druhej sa ocitá subjekt oslobodený od akýchkoľvek metafyzických opôr (tento motív autor rozvíja aj v ďalších svojich prácach *Kľuč nebeski* a *Rozmowy z diablom*).

Jedinou spoločnou črtou vo vzťahu k marxistickej filozofii, ktorú by sme mohli nájsť u oboch autorov, je dištancovanie sa od dogmatickej marxistickej filozofie a pokus obohatiť marxizmus o antropologický rozmer: „Rozmýšľali sme len historicky a len masove. Mali sme deravé topánky a chceli sme prepichnúť čelami nebesá. Nemysleli sme na človeka, inak by sme si boli najprv zadovážili dobré topánky a iba potom robili revolúciu. Mysleli sme na obľudnosti: napríklad na národ alebo na ľud. Na toľko sme nemysleli na individuálneho človeka, že sme niekedy zabúdali aj na seba.“ (s. 20) Tu sa však podobnosť medzi oboma autormi končí: kým Kołakowski sa prihlasuje k filozofii šaša („Vy-

slovujeme sa za filozofiu šaša, teda za postoj negatívnej bdelosti voči akémukoľvek absolútnu“, Koľakowski, 1969, s. 95), Mináčovo „prvé“ ja (respondens) stojí na strane obhajcu marxistického historizmu, hoci nejde už o dogmatický marxizmus päťdesiatych rokov, ale skôr o jeho „ľudskejšiu tvár“ („Som spokojný, lebo viem, že práca na poľudšťovaní marxizmu beží na plné obrátky“, s. 21). Kým Koľakowského subverzívne gesto znamená de facto opustenie marxistických pozícií (autor viac inklinuje k filozofickému pragmatizmu), Mináč na marxistických pozíciách zotráva, snažiac sa očistiť ich od politických deformácií päťdesiatych rokov. Kým Mináčov marxizmus má charakter „mimetickej antitézy“ ako jedna z foriem estetizácie politiky, Koľakowski v marxizme hľadá zdôvodnenie vlastnej filozofickej koncepcie, marxizmus je preňho len odrazovým mostíkom k širšie formulovaným filozofickým tézam. Najpodstatnejší rozdiel sa však dá nájsť pri odlišnom chápaní pojmu subjekt: kým Mináč kladie dôraz na „silný subjekt“ ako výsledok „historických procesov“, Koľakowski smeruje k „slabému subjektu“. Určitým pendantom ku Koľakowského modelu by mohlo byť antitetické vymedzenie Rortyho ironika a metafyzika – kým ironik relativizuje svoj slovník a absolútne pravdy a uvedomuje si „nahodilosť a krehkosť vlatného já“ (Rorty, 1993, s. 23), metafyzik sa odvoláva na pravdu, osobnosť, existenciu „skutočných podstát“, „objektívne hľadiská“ a „presné zobrazenie skutočností“. Teda subjekt je tým priesečníkom, kde sa obaja autori na strane jednej stretávajú, no vzápätí sa ich cesty rozchádzajú. Charakter tejto divergencie pokladám za kľúčový, a preto mu budem venovať osobitnú pozornosť. Koľakowského texty zároveň umiestňujem vedľa Mináča ako určitý kontrastný prvok, prostredníctvom ktorého sa zviditeľňuje Mináčov koncept subjektu.

Primárnym ohniskom, od ktorého sa odvíja hodnotová diferencia u oboch autorov, je odlišný dôraz kladený na jednotlivé fázy vývoja Marxovej filozofie: kým sa Koľakowski prihlasuje k mladému Marxovi, jeho antropologickým predstavám, Mináča viac zaujíma „zrelý Marx“: „Naši mladí objavitelia človeka vyšli v ústrety skutočnej potrebe, keď vyrukovali s existencializmom, mladým Marxom a absurditou. S veľkou obľubou čítavam v novinách vždy ten istý Marxov ľubostný list. (...) Škoda, že sa pri poľudšťovaní nevyhýbame banalitám: spomínaný list je len treťoradým wertherovským odvarom. Svedčí o tom, že Marx v tomto ohľade neprekročil ani svoju dobu ani svoju triedu – nemecké meštianstvo. Ak sa to niekomu vidí zvlášť ľudské, prosím. Je to vec vkusu. Ja som presvedčený, že Marx je najviac človekom tam, kde opúšťa a prekračuje hranice, určené mu dobou a triedou: teda v zrelosti, nie v mladosti, vo verejnom, nie v súkromnom (...) Zrelý, nie mladý Marx, zakladateľ Internacionály, nie wertherovský milenec pokúša sa odpovedať. Zisťuje, čím boli ľudia; hľadá zákonitosti histórie a tým aj jej zmysel.“ (Paradoxy, s. 21). „Prílišnú ľudskosť“ a „wertherovstvo“ mladého Marxa chápe teda Mináč ako slabosť – aj na tomto úryvku vidieť Mináčovu inklináciu k „silnému subjektu“, kde „verejné“ stojí nad „privátnym“, „veľké dejiny“ nad „malými dejinami“.

Koľakowski postupuje opačne: jeho „slabý subjekt“ je výsledkom odhalenia deštruktívnych síl, neosobných, zhomogenizovaných foriem kolektívneho života v spoločenských vzťahoch, ktoré nivelizujú individuum na úroveň substrátu abstraktných hodnôt. Mladý Marx je podľa Koľakowského proti redukcii osobnosti na úroveň zvieracích foriem správania, kde sa individualita spredmetňuje a degraduje na formu tovaru, preto

hovorí o odcudzení práce: „(...) zvecnenie osobného života, ktoré vzniklo ako výsledok odcudzenia práce (...) vytvára spolu situáciu, v ktorej sa osobnosť môže realizovať len zdanlivo: ako zvierat alebo ako vec oblečená do ľudského kostýmu. Pre Marxa sa však osobnosť realizuje autenticky až v tvorení, v procese práce, ktorá nie je obyčajným uspokojením fyzickej potreby.“ (Kolakowski, 2000, s. 106). Proti tlaku zvecnených a odcudzených vzťahov stavia Kolakowski emancipáciu reálnych jednotlivcov. Naopak Mináč antropológiu ako samostatný predmet filozofie odmieta – „potreba filozofie človeka súvisí so všeobecným znovuzrodením egoizmu v jeho najhlúpejšej a največnejšej podobe“. (Paradoxy, s. 21). Podľa Mináča „človek sám osebe neexistuje; nemôže mať teda sám osebe zmysel. Existuje vždy len v tých istých podmienkach a vzťahoch, ktoré sa menia.“ (Paradoxy, s. 22). Čiže kým Kolakowski kladie dôraz na pojem slobodnej individuality, Mináč zdôrazňuje jej začlenenie do spoločenských vzťahov. Takto chápaná individualita sa stala častým argumentom voči predstavám o „bezbrehosti umenia“ – podľa marxistickej filozofie je jednotlivec predovšetkým determinovaný vonkajšími okolnosťami a objektívnou realitou – subjektom môže byť len historický spoločenský človek – a preto jeho tvorivý výkon musí rešpektovať túto skutočnosť (pod týmto „rešpektovaním“ sa však väčšinou chápalo podriadenie autorskej individuality potrebám jestvujúcej politickej moci). Rozpor medzi individualitou samou osebe a spoločenským charakterom individualnosti sa Kolakowski snaží preklenúť nasledovne: „Spoločenský charakter individualnosti nespočíva na tom, že jednotlivec je bezo zvyšku určený vlastnými vonkajšími situáciami a jeho vedomie tvorí druhotný doplnkový produkt týchto situácií; spočíva na tom, že podmienky, za ktorých jednotlivci vstupujú medzi sebou do vzájomných vzťahov, nie sú pre samého jednotlivca vonkajšími, ale si ich osvojuje ako zložku svojej individualnosti. Tieto podmienky sú zotročujúce a redukujú jednotlivca na hromadný priemer, pokiaľ sa život spoločnosti realizuje len v spredmetnených formách, a individuálny život zostáva súkromnou záležitosťou.“ (Kolakowski, 2000, s. 107 – 108). Na strane druhej aj Kolakowski odmieta meštiacky absolútny egoizmus, ktorý sa usiluje priviesť človeka k absolútnemu sebavedomiu: „Vzbura absolútneho egoistu proti zotročujúcim spoločenským vzťahom je teda buď rozpačitým pokusom narcizmu, buď pokusom osobného konštituovania v existujúcom svete, ktorý následkom likvidácie všetkých neosobných hodnôt sa mu začína javiť len ako mnohosť možných realizácií súkromného záujmu.“ (Kolakowski, 2000, s. 108). V čom teda spočíva jedinečnosť individuality? Podľa Kolakowského pojem individuality nemožno redukovať na konštatovanie, že dvaja jedinci sú neidentickí len na základe rozdielnych osobných dát – takúto individualitu je možné stvrdzovať len policajne –, ale prostredníctvom slobodnej a tvorivej činnosti, keď individualita prekonáva odcudzenie, oslobodzuje sa od spredmetnených foriem existencie a žije autenticky v permanentnom dialógu medzi sebou a realitou. Snahu redukovať subjekt na súčasť mocenských mechanizmov odmieta aj Mináč: „Mechanizmus moci sa rozrástol do obrovských takmer nekontrolovateľných rozmerov. (...) Vyzerá to tak, že v budúcnosti bude príliš veľa policajtov: nebude tam miesto pre človeka. Najhoršie na tom je, že moc nie je mravná ani nemravná: prсто je. Je taká nebezpečná najmä preto, že si sama ľahko môže odpustiť zločiny, ktorých sa dopustila. Je katom i sudcom, zločincom i odpúšťajúcim. Je nemilosrdná, pretože neosobná: nijaká sebakritika nie je dost“

dobrá, ak vás chcú obesiť.“ (Paradoxy, s. 23). U Mináča sa však konflikt medzi individualitou a zvecnenou odosobnenou realitou neodstraňuje novou filozofiou človeka – nie je orientovaný do vnútra subjektu –, ale odstraňuje sa zvonka „revolučnou cestou“, zrušením súkromného vlastníctva: „Keď zmizne vlastníctvo v celosvetovom meradle, zanikne aj mechanizmus moci.“ (s. 24) Túžba človeka po slobode je u Mináča determinovaná ekonomickými vzťahmi – súkromné vlastníctvo zanikne prostredníctvom modernej utópie – Mináčova predstava je chiliastickou víziou o komunistickej raji: „Zatiaľ nevlastníme organizovane; raz budeme nevlastniť dobrovoľne. To bude tá veľká chvíľa.“ (s. 24) Mináčov humanizmus nie je teda „humanizmom bez prívlastkov“, naopak, „takzvaný humanizmus bez prívlastkov je pokrytecký humanizmus (...) Teda humanizmus s prívlastkom. Humanizmus, ktorý je na úrovni doby najväčšej sociálnej a národnej emancipácie, akú kedy ľudstvo zažilo. Humanizmus, ktorý vedome počíta s budúcnosťou: humanizmus komunistu.“ (Súvislosti, s. 516).

Práve z tejto perspektívy sa dá uchopiť Mináčov záujem o starozákonnú tradíciu, ku ktorej sa deklaratívne prihlasuje, stavajúc Starý zákon do opozície voči kresťanstvu: „Starý zákon nám vždy súvisel s niečím, s čím v skutočnosti málo súvisí: s kresťanským náboženstvom (...) Kresťanský výklad je práve taký smiešny ako urážlivý – urážlivý pre veľkú literatúru.“ (Paradoxy, s. 12). Mináča na Starom zákone zaujíma práve jeho eschatologický rozmer, kde človek a jeho miesto vo svete sú podriadené plánu spasenia: „(...) eschatologická proroctví nedoufala v radikálnu proměnu člověka a novou kvalitou existence, ale v nový věk, a tudíž ve stvoření nového světa; člověk bude proměněn nepřímo, jaksi automaticky, tímto Jahveho zázrakem (...) Koneckonců šlo o rezignaci na naději na duchovní dokonalost, které lze dosáhnout vlastními silami, a o upevnění víry ve všemohoucnost Boží a v jeho příslib spásy“ (Eliade II, 1996, s. 228). Voči tejto neosobnej eschatologickej perspektíve stojí individuálny a jedinečný osud Kristovej postavy: „Kristus nevystupoval jako hrdina a král, ale jako člověk na nejnižším sociálním stupínku; jeho prvními žáky byli rybáři a řemeselníci, pohyboval se ve všedním prostředí drobného palestinského lidu, rozmlouval s celníky a nevěstkami, s chudáky, nemocnými a dětmi (...)“ (Auerbach, 1998, s. 66).

Esej *Adam, Adam, kto si?* tak predstavuje akýsi Mináčov osobný programový manifest, v ktorom proti „slabému subjektu“, majúcemu podobu kresťanstva a mladého Marxa, stavia „silný subjekt“, reprezentovaný starozákonnými prorokmi a „zrelým Marxom“, alebo inak, pred individuálnym subjektom, konkrétnym neopakovateľným a neredukovateľným jedincom uprednostňuje abstraktný neosobný subjekt, ktorý je produktom historických procesov. Téma subjektu sa objavuje aj v ďalších Mináčových textoch zo šesťdesiatych rokov, pričom nadobúda čoraz zreteľnejšie kontúry. Otázkou však zostáva, či Mináč vytvoril vlastnú „filozofiu subjektu“, alebo či sa stal len „hovorcom“ jednej z možných interpretácií marxizmu.

Práve rôzne interpretácie marxizmu sa stali predmetom známej polemiky medzi Mináčom a Hamadom. Hamada rozlišuje dve interpretácie marxizmu: tá prvá kladie dôraz na filozofiu človeka – jedinec ju zaujíma predovšetkým ako existencia („Nie o existencializmus, – o existenciu človeka“, Hamada, 1965, s. 58), na opačnom póle sa nachádza koncepcia, ktorá začleňuje človeka do rámca „objektívnych zákonitostí“, chápe

ho výhradne ako súčasť spoločenských vzťahov, alebo inak povedané – kým tá prvá je symptomatická pre „mladého“, tá druhá pre „zrelého“ Marxa. Mináčova odpoveď na Hamadovo tvrdenie bola koncipovaná v duchu dogmatického marxizmu: „Interpretácie marxizmu môžu byť teda rozličné, ale správna je len jedna.“ (Texty a kontexty, 1982, s. 94). Tou „správnu interpretáciu“ je, podľa Mináča, samozrejme, tá druhá, pretože „ľubovôľa výkladu nezávislá na sociálnom kontexte... spôsobuje teror“. (Texty a kontexty, s. 91). Odtiaľto sa odvíja aj Mináčov historický profil pojmu individuality: na začiatku bolo individuum viazané so sociálnou realitou, v období upevňovania buržoázných vzťahov upadlo do prostrednosti a stalo sa „zbytočným“ človekom, v modernej epoche blúdi v nezrozumiteľnom svete, až, nakoniec, v absurdnom divadle dospieva na koniec svojej cesty: „V takomto historickom ponímaní neznamená absurdné divadlo krach civilizácie, ale krach jednej nádhernej ilúzie: ilúzie individualizmu.“ (Texty a kontexty, s. 91). Mináčova kritika individualizmu však nie je motivovaná snahou otriasť dominantným a centrálnym postavením subjektu, tak ako to napríklad vidíme u postštrukturalistov, práve naopak, Mináč takéto dominantné postavenie subjektu rehabilituje, preto venuje vo svojich úvahách téme subjektu čoraz väčší priestor. Voči „buržoáznej individualite“ však už nestavia kolektivitú, tak ako sme si to všimli v päťdesiatych rokoch, ale Engelsov dejinný subjekt, ktorý má charakter priesečníka vzniknutého zo vzájomného kríženia jednotlivých individuálnych vôľ spoluutvárajúcich historickú udalosť (táto predstava vychádza z Hegelovej filozofie). Pre marxizmus nie je preto ľudská podstata nejaké abstraktum vlastné jednotlivému individuu, ale súhrnom spoločenských vzťahov – individualita je „spoločensky formovaná“ prostredníctvom dejinnej nevyhnutnosti ako štatistickej výslednice ohromného počtu jednotlivých činov (pozri Schaff, 1964). V polemickej odpovedi adresovanej M. Hamadovi, v ktorej okrem iného cituje Engelsovo chápanie subjektu, o tom hovorí: „Marxizmus nikdy nevyučoval subjekt z tvorby dejín (...) Milan Hamada má pravdu, ak v poslednom čísle Slovenských pohľadov hovorí, že tieto stránky marxizmu sa zabúdali a potláčali. Nemá pravdu, ak bližšie neurčenú ‚existenciu človeka‘ kladie nad podmienky, v ktorých sa táto existencia uskutočňuje (že všetky tieto základné premeny sú podmienené niečím oveľa podstatnejším – existenciou človeka.) Vzťah medzi subjektom dejín a ich objektívnymi podmienkami je oveľa zložitejší, než aby sa dal vystihnúť vzťahom nadradenosti alebo podradenosti. Práve nadradenie existencie nad ony ‚tradičné‘ podmienky vedie k idealistickým skresleniam výkladu dejín.“ (Texty a kontexty, s. 93 – 94).

Vlastnú predstavu subjektu sa Mináč pokúsil načrtnúť v polemike s M. Průchom, ktorá sa stala súčasťou textu *Marxizmus, Sartre a tí druhí* publikovaného roku 1967 v Kultúrnom živote (text bol bezprostrednou reakciou na vydanie Sartrovej knihy *Marxizmus a existencializmus*). Okrem Sartra venuje Mináč rozsiahly priestor práve Průchovej knihe *Kult človeka*. Průchove filozofické východiská sa v určitom slova zmysle dajú usúvzťažniť s Kolakowského interpretáciou marxizmu: u oboch autorov je hlavný dôraz kladený na Marxove antropologické úvahy. Obaja zároveň upozorňujú na deformácie marxizmu spôsobené jeho jednostranným výkladom v päťdesiatych rokoch, keď sa „filozofia človeka“ redukovala len na problémy vzťahu individua a spoločnosti či úlohy osobnosti v dejinách, zatiaľ čo problémy individuálneho života sa obchádzali. Druhým myšlienko-

vým zdrojom je pre oboch autorov existencializmus a fenomenológia (Sartre, Heidegger, Husserl), u Průchu je to hlavne Marleau-Ponty. Průchovo uvažovanie sa navyše ocitá v blízkosti diskusií, ktoré boli v šesťdesiatych rokoch venované zániku tradičného absolútneho subjektu – podobne Průcha hovorí o prekonaní filozofie vychádzajúcej zo subjektivity a jej nahradení neantropologickou koncepciou ontológie. Idealizmus i materializmus sú podľa Průchu dvoma stranami tej istej mince: obe koncepcie totiž vychádzajú z dominantného postavenia subjektu. Materialistický predpoklad navyše vychádza zo substancialistického tvrdenia, že svet existuje nezávisle na mojom vedomí, ktorého nevyhnutnou podmienkou je suverénne ja ako zrkadlo skutočnosti, pričom len ono samo môže určiť jej skutočnú povahu, degradujúc ju tak na úroveň objektu. „Každý pokus dokázať objektivní existenci světa a vytvořit takto materialistickou filosofií musí ztroskotat, neboť nejvyšším suverénem zůstává i v tomto materialismu subjekt. Materialismus neprohrává proto, že soud ‚svět je idea‘ lze snadněji prokázat, než soud ‚svět je hmota‘, ale proto, že přijetí samotného *principu dokazování* nezvratně zakotvuje prioritu subjektu a myšlení.“ (Průcha, 1966, s. 48). Průchova myšlienková koncepcia tak predstavuje jednu z podob filozofie „slabého subjektu“, zbavujúceho človeka metafyzických opôr a teleologických aspirácií. Preto odmieta rovnako živelnú vedeckú ontológiu, mechanistický a naivný materializmus, ako aj Husserlov transcendentálny subjektivismus. Vychádzajúc z Marleau-Pontyho filozofickej koncepcie načrtáva vlastnú predstavu subjektu zbaveného ontologických privilégií, začleňujúc človeka ako fakticitu do „horizontu prítomnosti“: „Základem už nemůže být sebejisté já, které si není jisto světem či pravdivostí svého poznání, ani já umístěné podle fyzikalistické představy jako zvláštní předmět ve ‚větším‘ a ‚mocnějším‘ světě. Nemůže to být já, které si je sebou jisté zásadně, zůstávajíc ‚uvnitř‘ propastí a tajemstvím, já, které za vše zodpovídá a samo vše tvoří, ani já, jež je ve všem, řízené a ovládané bohem, prozřetelností či ‚bytím‘ a které je privilegované ve své ubohosti, neboť jeho ústy mluví absolutno. Neantropologistický pohled na člověka vychází z vyjasňování ontologického statutu já jako fakticity – v její otevřenosti, neúplnosti, nedokonalosti a problematičnosti, na niž se nerozlučně váže vědecké vyjasňování obsahových určeností tohoto já.“ (Průcha, 1966, s. 59).

Práve táto argumentácia sa podľa Mináča stala neuralgickým bodom Průchovej filozofie – Mináč odmieta koncepciu, ktorá ústi k detronizácii dominantného postavenia subjektu: „Radikálne potlačenie subjektu, jeho absolútne detronizácia, jeho zasunutie ‚ako fakticity do horizontu prítomnosti‘ je práca možno hrdinská, ale určite zbytočná (...) Subjekt ustavične vyskakuje z onoho ‚horizontu‘: je to subjekt, ktorý poznáva, myslí, koná. Je skutočne situovaný v predmetnom svete; ale má *jedinečné postavenie* (zvýr. P. M.), postavenie pozorovateľa, skúmateľa, tvorca.“ (Texty a kontexty, s. 110). Tento jedinečný subjekt je pre Mináča utváraný leninskou koncepciou: „Lenin akoby vyberal, oslobodzoval subjekt zo zaklätia hmoty pre akt poznávania. Len v tých hraniciach nadobúda vedomie svojsky jedinečný, samostatný charakter; za tými hranicami znovu upadá do ríše predmetného sveta.“ (Texty a kontexty, s. 110). Dôvod, prečo Mináč obhajuje koncepciu suverénneho, dominantného subjektu, sa dá vysvetliť jeho historizmom – „slabý subjekt“ je totiž vo svojej podstate ahistorický, jeho forma nie je na prvom mieste utváraná v sieti vzájomných vzťahov a síl medzi ním a spoločnosťou či objektívnou

realitou, ale vzniká ako svedectvo odporu voči moci – pod mocou sa tu nemyslí len politická moc (komunistická totalita), ale filozofia odvodzujúca svoju legitimitu od konkrétnej teleologickej perspektívy a transcendentálneho označovaného. Transcendentálny rozmer má pre Mináča história: pred feuerbachovským antropologizmom mladého Marxa uprednostňuje hegelovskú teleológiu – v rámci utvárania vzťahov subjektu k „objektívnym podmienkam“ nie je preto nadradená existencia, ale neosobné dejiny garantujúce pozíciu „silného subjektu“: „Dejiny ľudstva sú najprirodzenejším dôkazom takého ‚presahovania‘, takého osobitého postavenia obsahu ľudského vedomia medzi inými obsahmi i voči nim. (...) Ak by to tak nebolo, ak by ľudské vedomie bolo len obsahom medzi obsahmi, rovný medzi rovnými, štruktúra v štruktúre, potom by človek nebol človekom a ľudské dejiny ľudskými dejinami.“ (Texty a kontexty, s. 111).

Problém subjektu má však u Mináča predovšetkým ideologické pozadie: stáva sa súčasťou vytyčovania hraníc, kam až môže siahať právo na slobodnú individuálnu tvorbu. De facto teda nejde o akademicko-filozofické spory, ktoré by sa snažili redefinovať postavenie subjektu v meniacom sa svete, ale o snahu uviesť na „správnu mieru“ prílišnú intelektuálnu „neviazanosť“ a „bezbrehosť“ diskusií prebiehajúcich v liberálnejšom prostredí šesťdesiatych rokov: „Nemyslím si, že deliaca čiara sa kryje s hraničnou čiarou socialistického tábora; ba ani s príslušnosťou k pokrokovému hnutiu: je aj vo vnútri táborov a hraníc, ba aj vo vnútri jednotlivcov. Ale som presvedčený, že základným meradlom triedenia duchov je dnes, práve tak ako pred polstoročím, vzťah k socializmu.“ (Texty a kontexty, s. 86).

Táto koncepcia sa stáva pre Mináča akýmsi hodnotovým rastrom, prostredníctvom ktorého reflektuje aj dobovú literárnu a umeleckú tvorbu v zmysle binárnych protikladov pátos-ironia, tradícia-novátorstvo, realizmus-avantgarda, romantizmus-moderna, nevynutnosť-náhoda, kontinuita-diskontinuita.

Tieto protiklady nadobúdajú konkrétnejšiu podobu v ďalšej autorovej eseji zo zbierky *Paradoxy*, ktorá má názov *Paradoxy okolo umenia*. Kým esej *Adam, Adam kto si?* sa dá chápať ako obhajoba marxistickej filozofie a zároveň kritika „buržoáznej spoločnosti“, táto esej je polemikou s moderným avantgardným umením, ako aj témami, ktoré charakterizovali intelektuálnu atmosféru šesťdesiatych rokov (autenticita, odcudzenie, absurdita, experiment, náhoda). Na strane jednej Mináč chápe moderné umenie predovšetkým ako „odraz historickej situácie buržoáznej spoločnosti“, na strane druhej v ňom nachádza snahy smerujúce k atakom na podstatu (socialistického) realizmu: „Tu, v tomto umení, nejde len o popretie voľby: ide o popretie skutočnosti (...) Namiesto voľby nastupuje náhoda; namiesto osobnosti – najhlbšia autenticita; namiesto hierarchie ľubovôľa.“ (Paradoxy, s. 40). Pojem *moderný* Mináč chápe veľmi voľne a promiskuitne: je spojený jednak s „meštianskym individualizmom“, tvorivou ľubovôľou, jednak ho chápe v zmysle módnosti ako štylizované intelektuálne gesto či určitý mentálny kód charakterizujúci správanie jednotlivca. V rozhovore *Ako dosiaľ, ako ďalej?* zverejnenom v roku 1958 nájdeme nasledovnú charakteristiku modernosti: „A čo je modernejšie: existencializmus a či ‚tradičná‘ filozofia Pandita Nehrua? A keď už, tak čo je modernejšie: mládež, ktorá robí zo Sibíri nové kultúrne centrum na našej planéte, či mládež, ktorá sa nudí a tancuje mambu? Intelektuáli mali vždy chuť zveličovať vlastné starosti; a mladí intelektuáli mali

vždy sklon veriť, že sú aj na začiatku aj na konci, ale najmä v strede vesmíru: teraz im má k tomu pomôcť modernizmus. Lenže čím ďalej o tom premýšľam, tým viac som presvedčený: je to len bezvýznamná nálepka, ktorú možno nalepiť na nádoby s veľmi rozličným obsahom.“ (Súvislosti s. 497). Podobne argumentuje aj v článku *O modernosti, svetovosti a iných veciach* publikovanom v tom istom roku, v ktorom za pojmom moderný nachádza obrazoborecký a revoltujúci podtext („protest proti niečomu, nie vždy pomenovanému“), nachádza v ňom „strach z rozdvojeného sveta“, „prízrak zániku“, „chaos“. (Čas a knihy, s. 87). Mináčove kritické výhrady smerujú predovšetkým voči mladej literatúre, ktorej náklonnosť k modernej próze (Hemingway, Faulkner, Dos Passos, Joyce, Proust, Kafka) je len „prázdny módny gestom“. (Čas a knihy, s. 88). Na strane druhej však chápe oprávnenosť „hnevu mladých“, ktorí sa snažia hodnotovo vyhraniť voči dogmatickej podobe „socialistického realizmu“, voči tým, ktorí ho „vyhlasovali za jediný možný program, za podstatu a všeobecný literárny smer; a tí, ktorí hlásali tento program a naplňali ho, boli nedotknuteľní. Preto je hnev mladých oprávnený; a oprávnenosť tohto hnevu mohla byť základom, odrazovou plochou zdravého pohybu.“ (Čas a knihy, s. 89). Mináčova argumentácia tak nadobúda klasickú didakticko-rétorickú schému charakteristickú pre agitačné prejavy: po úvodnej kritike „buržoáznej modernosti“ a „chýbách mladej literatúry“, nasleduje poukázanie na „oprávnenosť hnevu mladých“, aby nakoniec nenápadným hodnotovým posunom (moderná literatúra – moderná socialistická literatúra) vyústila do „ideologicky prijateľnej polohy“: „Jedným z takýchto vzdorovitých gest je práve volanie po modernej literatúre, či po modernej socialistickej literatúre. Zjednodušene je to tak: doteraz sa socialistická literatúra orientovala (pokiaľ ide o dedičstvo) najmä na klasickú literatúru, oteraz by sa mal súčasný spisovateľ našej spoločnosti stať akýmsi socialistickým pendantom, povedzme, Hemingwaya.“ (Čas a knihy, s. 89). Za povšimnutie stojí aj skutočnosť, že Mináč už nehovorí o socialistickom realizme, ale o socialistickej literatúre; prostredníctvom tohto „nového pojmu“ sa chce dištancovať od literárneho schematizmu päťdesiatych rokov, zároveň však pod pojmom „socialistická literatúra“ možno vidieť aj snahy o tvorbu nového kánonu, ktorý by zodpovedal aktuálnym ideologickým potrebám – modernosť Mináč chápe výhradne ideologicky: „Pre mňa je najmodernejším zjavom v poslednom polstoročí ľudských dejín vznik socialistických štátov.“ (Čas a knihy, s. 90). Preto by socialistická literatúra mala podľa Mináča odhaľovať protirečenia medzi „kolektívnymi snahami, kolektívnou nutnosťou a psychikou jednotlivca, neuspôsobenou týmto snahám (čo nie je len spor medzi starým individualizmom a novým kolektívnym čítaním, ako sa niektorí nazdávajú, ale aj celkom nová podoba večného sporu medzi jednotlivcom a kolektívom, ale aj medzi výnimočnosťou, obklopenou prostrednosťou“). (s. 90) Mináč tu voči sebe stavia na strane jednej individualitu a kolektivitu, na strane druhej necháva určitý priestor pre „výnimočnosť“ – tá tu však nemá podobu slobodnej individuality, ale skôr „silného“, „nadindividuálneho subjektu“, ktorý „chápe“ podstatu „historickej nutnosti“, „ciele socialistickej spoločnosti“.

Esej *Paradoxy okolo umenia* predstavuje akési finálne vyústenie Mináčových názorov na moderné umenie a literatúru, oproti päťdesiatym rokom sa však mení autorova rétorika: miesto didaktického imperatívu „malo by“ nastupujú hodnotovo indiferentnejšie parentézy: „chcel by som tu vysloviť len svoje osobné presvedčenie“. (Paradoxy, s. 66).

Mináčova kritika moderného umenia už nemá len heslovitú a proklamatívnu podobu, explicitne už nehovorí ani o potrebe „novej socialistickej literatúry“, svoje uvažovanie sa skôr snaží včleniť do rámcu dobových súvislostí, ktoré okrem záujmu o mladého Marxa tvoria najmä existencializmus, absurdná dráma a beatnická generácia. Objavenie moderného umenia sa tak dá v šesťdesiatych rokoch chápať podľa P. Zajaca ako reakcia na „nový svetský univerzalizmus“, ktorým sa vyznačoval socialistický realizmus päťdesiatych rokov: „Slovo moderný sa stalo zaklínadlom doby. Moderné výtvarné umenie, moderná hudba, moderný džez a rocková hudba, moderný tanec, moderný kabaret, moderná literatúra, moderný preklad, moderné divadlo, moderný film, moderná kontajnerová architektúra sa stali inkarnáciou zmeny životného štýlu mladej generácie konca päťdesiatych a začiatku šesťdesiatych rokov.“ (Zajac, 1996, s. 166). S pojmom moderný sa zároveň spájajú výzvy k tzv. „tretej ceste“, ktorá sa na strane jednej chce dištancovať od ideológie komunizmu (často pod tým myslel stalinský komunizmus), na strane druhej odmieta aj ideály konzumnej kapitalistickej spoločnosti. Z tejto perspektívy sa dá čítať aj Mináčova esej: na strane jednej autor kladie dôraz na kritiku „biedy modernej buržoáznej spoločnosti a kultúry“, na druhej strane prezentuje svoju vlastnú ideovú alternatívu. Tá je syntézou marxistického triedneho pohľadu, ktorý autor v predchádzajúcej eseji očistil od jeho dogmatických dezinterpretácií, a vlastnej koncepcie subjektu, „silnej osobnosti“ čerpajúcej z „národnej skúsenosti“ a „kontinuity“: „Osobnosť umelca nemá nijaké iné žriedlo, iba svoju vlastnú skúsenosť: do tejto vlastnej skúsenosti patrí aj skúsenosť národná; je zvlášť dôležitá v umení, pretože je nositeľom kontinuity.“ (Paradoxy, s. 54). Dôraz sa pritom presúva na „dejinný subjekt“, u ktorého do popredia vystupujú výraznejšie hegelovské črty. Mináčov „silný subjekt“, ktorý skôr dovtedy jestvoval ako neurčité abstraktum, sa substancionalizuje do formy „svetodejinného individua“.

Táto koncepcia nadobúda konkrétnu podobu v ďalšej eseji zo zbierky *Paradoxy Tu žije národ*. Úvod, ktorý má manifestačný charakter, „ideovo rámcuje“ samotný text a zároveň naznačuje autorove motivácie. Tie vychádzajú zo spoločenskej a politickej situácie šesťdesiatych rokov – súčasťou diskusií sa stávajú aj „národné aspekty“ kultúrneho života, ktoré boli v päťdesiatych rokoch zatlačené do úzadia, prípadne sa stali objektom politických represíí (proces s tzv. „buržoáznymi nacionalistami“). Kritika tohto obdobia sa objavuje hneď v úvodných vetách: „Myslenie o národe a národnej minulosti vymizlo v minulých rokoch nielen z poézie (...) Keďže bolo nebezpečné hovoriť o tých veciach, zabúdali sme o nich pomaly aj myslieť. Z národnej minulosti dostali sa na verejný pretras a pospas len úchyľky a omyly, hriechy a zločiny.“ (Paradoxy, s. 73). Označenie „národný“ malo v šesťdesiatych rokoch dvojaký podtext: na strane jednej bolo synonymom demokratického, slobodného a nezávislého myslenia (Tatarkova „obec božia“), na strane druhej malo rehabilitovať a legitimizovať „triedny“ a „marxistický“ prístup k dejinám. Sem patrí práve Mináčov koncept, možno povedať, že práve on sa stáva jedným z jeho hlavných architektov. Na rozdiel od prvého konceptu, ktorý sa po augustových udalostiach v roku 1968 pretransformoval na občiansky protest proti normalizácii, „marxistický koncept“ sa naopak včlenil do ideologického projektu, interpretujúceho dejiny ako sled „revolučných zápasov“, ktoré mali legitimizovať nastupujúcu normalizačnú moc.

Mináč sa preto snaží spojiť konzervatívnu romantickú tradíciu s revolučným marxizmom, pričom do popredia vystupuje najmä prvok „revolučnosti“, obsahujúci moment dialektického sporu a zápasu. R. Chmel v tejto súvislosti upozorňuje na Mináčovo „vedomie historicity“ – Mináča chápe ako priameho pokračovateľa diela J. M. Hurbana: „Ak Hurban tvorí fundament tejto klenby na jej začiatku, tak kdesi na nikdy nekončiacom jej konci je dnes práve esej Vladimíra Mináča.“ (Chmel, 1981, s. 65). Podstatou Mináčovej „neústupčivosti a charakternosti“ je podľa Chmela dialektické uvažovanie o národe, vedomie historického času, ktoré pramení z kultúrnej kontinuity. S dialektickým uvažovaním je úzko spojený práve moment „sporu“ – od neho sa potom odvíja aj Mináčov vzťah k dejinám, ktorý je na strane jednej kritický („vyhmatáva svetlé i temnejšie stránky našich novodobých dejín“, s. 68), na strane druhej je idealizujúci a mýtizujúci („romantizuje našu národnú povahu“, s. 68). Momenty kriticismu a idealizácie sú tak navzájom dialekticky komplementárne – potom platí nielen Chmelov argument, že „keď romantizuje našu národnú povahu, robí to preto, aby ju mohol napadnúť“ (Chmel, 1981, s. 68), ale aj výrok v opačnom garde.

Oba momenty nachádzame v jeho dvoch signifikantných prácach na tému „národ a dejiny“ – *Tu žije národ a Dúchanie do pahrieb*. V esei *Tu žije národ*, ktorý neobsahuje ešte explicitne formulované politické postoje, prevažuje u Mináča skôr kritický, či pri najmenšom problematizujúci vzťah k „národnej tradícii“ – od „veľkej politiky“ a „veľkých dejín“ si dokáže zachovať kritický odstup: „Súdiť náš pohyb, jeho pokrokovosť či reakčnosť tzv. objektívnymi historickými meradlami je nezmyselné: objektívne historické meradlá sú výsadným vlastníctvom veľkých národov. (...) My sme nemleli, boli sme mletí.“ (Paradoxy, s. 75 – 76). Mináč sa skôr snaží tematizovať historické udalosti a ich hlavných aktérov z pozície nezaujatého kritického pozorovateľa, aj keď, samozrejme, nemôžeme obísť jeho dominantný marxistický pohľad. Miesto romanticky idealizujúcej optiky teda uprednostňuje „subverzívnejší“ prístup k „národnej histórii“ a ich hlavným protagonistom, u ktorých nachádza množstvo rozporov („... hlavná črta Štúrovej osobnosti je rozpornosť jeho čŕt“, s. 77; „slovenská politika zostávala tá istá, strnulá a dogmatická“, s. 102); kriticky odmieta hodnotové stereotypy (podozrievanie a nedôvera), idealizujúce mýty („Ale predsa, predstava ovčieho národa, národa, ktorý len trpel a len sa dal ubíjať, je predstava falošná“, s. 82); národné komplexy („Z nových a nových sklamaní, vyvinul sa komplex, ktorý riadil naše vzťahy k Maďarom“, s. 82); prejavy xenofóbie („národný a hospodársky útlak stelesňovali Nemci, Maďari a Židia“, s. 100) a antisemitizmu („Už v štyridsiatych rokoch žalujú liptovskí občania cisárskemu komisárovi, že židovskí krčmári ‚zjavne i tajne, slovom i skutkom‘ stáli na strane maďarskej revolúcie (...) Áno, to sú predchodcovia arizátorov, táto línia je známa je v politike i v literatúre a je uzavretá tragédiou slovenských Židov“, s. 100).

Skôr opačný koncept „vedomia historicity“ Mináč načrtáva v texte *Dúchanie do pahrieb*, najmä v jeho úvodnej a záverečnej časti, ktoré majú charakter agitačného prejavu, ideologickej proklamácie zloženej z politických sloganov a patetických fráz: „Skala puká, dub sa láme, ale my stojíme stále pevne, stojíme a budeme stáť, sme a budeme, existujeme a budeme existovať.“ (Dúchanie do pahrieb, s. 9). Mináč, v tomto prípade nadväzujúci na Matuškových Štúrovcov, posúva dejiny podľa Chmela do „mýtickejších

polôh, ktoré sa vždy nemusia kryť s objektívnym historickým procesom“ (Biografické štúdie, s. 69). Jeho vzťah k dejinám je preto „subjektívnejší“, „emocionálne zaujatý“ so snahou „privlastniť“ si ich ako súčasť monumentálneho teleologického projektu, v ktorom sa ako vo veľkom mravenisku – „keď“ národ dýcha jedným dychom, zvučí jednotozvučne“ (Dúchanie do pahrieb, s. 123) – spájajú panslavizmus s marxistickým internacionalizmom do podoby modernej utópie – amorfného komunistického „bratstva“: „Tak ako individuálny človek nemá plného zmyslu bez nekonečného množstva vzťahov k ostatným ľuďom, k prírode, k vesmíru, tak ho nemá ani národ, akokoľvek veľký, mocný alebo kultúroplodný. Môžeme byť vari hrdí, že sme jednou z kolísk takto ponímaného svetoobčianstva: A ak zvoláš Slovan, nech sa ti ozve človek (...) Cesta k jednote sveta vedie len cez potvrdenie osobitosti. Internacionalizmus, to je jednota v rozličnosti.“ (Dúchanie do pahrieb, s. 125).

Tieto dva odlišné prístupy – „problematizujúci“ a „mýtizujúci“ – sa neskôr objavujú aj pri snahách kriticky hodnotiť Mináčovu tvorbu, pričom sa podľa momentálnych potrieb zvyrazňuje jeden či druhý aspekt: na strane jednej Mináč ako večný rebel, na strane druhej tvorca novodobej národnej mytológie. Svoju hlavnú pozornosť však chcem uprieť na mechanizmus Mináčovho prechodu od marxistického k hegelovskému subjektu.

Na začiatku si všimnem zmenu autorskej pozície: kým vo svojich sporoch s existencializmom a modernizmom hovorí v prvej osobe singuláru, zdôrazňujúc svoje vlastné stanovisko („chcel by som tu vysloviť len svoje osobné presvedčenie“), čím ponecháva aj priestor na relativizáciu svojich názorových pozícií, vo svojich úvahách o „národe“ je už apodiktickejší, jeho výroky majú charakter performatívnych výpovedí. Tieto majú podľa Lyotarda tú vlastnosť, že ich „účinek na referens spadá vjedno s jejím vyslovením (...) Není to tedy predmetem diskuse nebo verifikace ze strany adresáta, který je naopak bezprostředně situován do takto vytvořeného kontextu. Pokud jde o adresanta, ten musí být vybaven autoritou dovolující, aby tuto výpověď pronesl (...)“ (Lyotard, 1993, s. 107). Pravdivosť výpovede, jej hodnotová relevancia, je teda stvrdzovaná autoritou prednášajúceho – forma pluralis majestaticus umocňuje privilegované postavenie adresanta v hierarchii moci –, pričom je úzko spätá s budúcou jednomyselnosťou, kladúcou zároveň otázku o vlastnej identite. Pretože však história chápaná ako univerzálna emancipácia (v tomto prípade je to komunistická utópia) už stratila v modernej epoche svoju vierohodnosť (jej ideologický krach v päťdesiatych rokoch), bude treba zrevidovať štatút onoho „my“, ktoré však nezabudlo, že bolo pôvodne potencionálne tvorené prvými osobami, preto sa začne „upínať k tomuto ztracenému ‚objektu‘ (nebo k tomuto nemožnému subjektu), jenž mělo být svobodné lidstvo“. (Lyotard, 1993, s. 35). Výsledkom tohto procesu je prežívanie žiaľu, trúchlenie, ktoré spočíva v tom, „že se člověk vyrovná se ztrátou nějakého milovaného objektu tím, že přenese energetické obsazení ze ztraceného objektu na subjekt, z ‚nich‘ na ‚nás‘“. (Lyotard, 1993, s. 35). Trúchlenie môže mať podľa Lyotarda množstvo podob, napr. trúchlenie nad stratou Boha otvorilo cestu k modernému mysleniu. Podobný proces môžeme pozorovať u Mináča, ktorého pokus obhájiť pozície marxizmu po jeho politickej deformácii sa v druhej polovici šesťdesiatych rokov „transformuje“ do „národno-emancipačného“ projektu.

A práve táto línia, ktorá vychádza z Hegela a Herdera, má charakter „mýtizovania histórie“: Mináč, nadväzujúc na slovenských romantikov, len imituje romantickú lektúru – nehľadá v nej však ďalší „inšpiračný zdroj“, ani nechce obohatiť svoj marxizmus – samotná lektúra má len emblematickú funkciu, prostredníctvom ktorej ilustruje svoje základné filozofické a ideologické východiská, opierajúce sa o predstavu „silného dejinného subjektu“, o autoritu, ktorá je vybavená kompetenciou prednášať performatívne výpovede. Akýmsi prototypom tejto koncepcie sa pre Mináča stáva postava J. M. Hurbana, ktorému venoval samostatnú esej *Zobrané spory Jozefa Miloslava Hurbana*. Práve v tomto texte sa spájajú oba Mináčove prístupy k dejinám: na strane jednej je to harmonizujúca a sceľujúca optika motivovaná hľadaním historickej kontinuity a počiatkov slovenských dejín, na strane druhej je to kritický, „subverzívny“ postoj prameniáci z Mináčovho marxizmu, triedneho pohľadu na dobové spoločenské a politické udalosti, ktoré sú spojené s revolučnými udalosťami okolo roku 1848. Tmelom, ktorý tieto rozdielne optiky spája, je – okrem idey „dejinného subjektu“ – opäť dialektika: koexistencia a zároveň prekonávanie protikladov, aby sa tieto potom stretli na „vyššom stupni vývoja“ v podobe „triedneho“ a „materialistického“ vedomia: „Len robotnícka trieda mohla vniknúť do základov našich vzťahov (...) uskutočnila rovnosť v základoch.“ (Vybrané spory, 1997, s. 147).

Konanie dejinného subjektu je podľa Mináča determinované historickou nevyhnutnosťou, jeho konflikt so skutočnosťou a tragické spory pramienia z toho, že túto „historickú nevyhnutnosť“ si neuvedomuje: „Lenže súčasníci zvyčajne nechápu historickú nevyhnutnosť ako nevyhnutnosť, ale skôr ako subjektívnu svojvôľu (...) ako náhodosť.“ (Vybrané spory, s. 145). Kolízia „medzi jestvujúcimi, uznanými povinnosťami, zákonmi a právami, a medzi možnosťami, ktoré sú protikladné tomuto systému a narušajú ho, ba ničia jeho základ a realitu a majú zároveň aj obsah“ (Hegel, 1957, s. 36) je podľa Hegela súčasťou cieľov svetodejinných individuí, historických ľudí, ktorých partikulárne záujmy, hoci si to často neuvedomujú, sú podriadené vôli svetového ducha. Ich život je „naplnený prácou a námahou“, idú „celkom bezohľadne za jedným cieľom (...) takáto veľká postava musí zašliapnúť ne jeden nevinný kvet, musí na svojej ceste kadečo rozmiaždiť“. (Hegel, 1957, s. 39).

Na základe týchto premís Mináč konštruuje vlastnú predstavu historickej osobnosti, ktorá je konkretizovaná, „substancionalizovaná“ práve v osobe J. M. Hurbana. Na priamu súvislosť medzi Hurbanom a Hegelom poukazuje na viacerých miestach textu: „Z Hegela si vybral to, čo potreboval, zjednodušenú axiómu: *„Veď odpory sú základom života!“*“ (s. 103); „Hybnou pákou bol Štúr; v jeho centre Hegel. Štúr ho bol odvrátil od Fichteho a priviedol k Hegelovi natoľko, že Hurban – chudobný kaplán – si vraj kúpil celého Hegela.“ (Vybrané spory, s. 152).

Postava J. M. Hurbana sa pre Mináča stáva nielen prototypom „silného dejinného subjektu“ („Ako kazateľ bol nádherne hrozivý; ako pastier duší bol autokrat“, Vybrané spory, s. 158), ale zároveň je aj jeho kongeniálnym vykladačom – snažiac sa ho vykresliť v jeho protirečivosti a konfliktnosti si Mináč tvorí svoj autoportrét, ktorý má podobu autority vybavenej kompetenciou deklamovať performatívne výpovede; klenba, o ktorej hovorí R. Chmel, tak nadobúda svoj konkrétny tvar. Takéto ambície naznačujú aj záve-

rečné slová eseje, kde sa stierajú hranice medzi subjektom a predmetom výpovede – výsledkom je viacnásobná Mináčova (seba)projekcia Štúr – Hurban – Mináč: najskôr je to Hurban hovoriaci o Štúrovi, potom Mináč hovoriaci o Hurbanovi: „Tento jedinečne prenikavý úsudok o Štúrovi je súčasne aj hlboko poňatým autoportrétom; každé slovo sa tu vzťahuje aj na Hurbana.“ (Vybrané spory, s. 159).

Zobrané spory Jozefa Miloslava Hurbana zároveň dávajú symbolickú bodku za Mináčovým tvorivým obdobím, ktoré sa vyznačovalo snahou ozvláštniť rigidný ideologický jazyk podnetmi prevzatými z modernej filozofie, tradície a náboženstva. Pod vplyvom zmenenej spoločenskej a politickej situácie po nástupe normalizácie autor na túto snahu vedome rezignuje: jeho ideologická argumentácia je, podobne ako v päťdesiatych rokoch, opäť dogmaticky priamočiarejšia. Miesto esejí vyznačujúcich sa „filozofickým rozletom“ zaujali príležitostné publicistické texty a agitačné prejavy. Rovnako problém subjektu vystriedali témy súvisiace s aktuálnymi potrebami politickej moci formulujúcej potrebu nového mocenského monopolu vo všetkých sférach politického a kultúrneho života. Práve na túto objednávku reaguje aj V. Mináč – v jednom zo svojich rozhovorov zo začiatku sedemdesiatych rokov hovorí: „Štát sa v posledných rokoch vzdal takmer úplne a mohol by som povedať celkom úplne nástrojov, ktoré mohli mocensky, mocensko-administratívne ovplyvňovať vývin literatúry. To bola krajnosť, nešťastná krajnosť, prameniaca z ilúzií, že trieda, ktorá vládne, môže sa čo len na chvíľu zdať vplyvu na takú dôležitú oblasť, ako je napríklad literatúra, umenie, kultúrna sféra vôbec (...) Každý si naozaj robil, čo chcel a niektorí aj to, čo nechceli. Budeme musieť zrejme znovu zaviesť, aspoň minimum štátnej kontroly nad touto oblasťou, aj keď to zníže akokoľvek nepopulárne.“ (Súvislosti, s. 542). Mináčovo polemizovanie nahradzuje pamfletizovanie – Mináčov pamflet však pozná výhradne bipolárnu ideologickú optiku, už nepotrebuje barličku estetizácie či esejizácie, bez akýchkoľvek zbytočných filozofických balustrád tu vo svojom okázalom dogmatickom postoji stoja dve predstavy o dvoch svetoch, s ktorými si autor pokojne vystačí.

LITERATÚRA

- AUERBACH, E.: *Mimesis*. Praha : Mladá fronta, 1998.
- BAKOŠ, J.: *Umelec v klietke*. Bratislava : Sorosovo centrum výtvarného umenia, 1999.
- ČEPAN, O.: *Literárne bagately*. Bratislava : Archa, 1992.
- ČERNÝ, V.: *Vývoj a zločiny panslavizmu*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994.
- ELIADE, M.: *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha : OIKOYMENH, 1996.
- FOUCAULT, M.: Prečo študovať moc: otázka subjektu. In: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava : Archa, 1991.
- FROM, E.: *Člověk a psychoanalýza*. Praha : Svoboda, 1967.
- GARAUDY, R.: *Perspektivy člověka*. Praha : Nakladatelství politické literatury, 1964.
- HAMADA, M.: Nie o existencializmus – o existenciu človeka. In: *Kritika 64*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1965.
- HEGEL, W.: *Filozofia dejín*. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry, 1957.
- CHMEL, R.: Esaj Vladimíra Mináča a vedomie historicity. In: *Biografické štúdie*. Martin : Matica slovenská, 1981.

- KAMPITS, P.: Odklon od principiálneho – odklon od subjektu? In: *Subjekt v priestoroch umenia*. Bratislava : Sorosovo centrum výtvarného umenia, 1996.
- KUPEČ, I.: Na obranu poézie. In: *Kultúrny život*, roč. 10, 1955, č. 44.
- KOLAKOWSKI, L.: Kňaz a šašo. In: *Revue svetovej literatúry*, roč. 5, 1969, č. 3.
- KOLAKOWSKI, L.: Cogito, materializm historyczny, expresyjna interpretacja osobowości. In: *Kultura i fetysze*. Varšava : Wydawnictwo naukowe, 2000.
- LIBERA, A.: *Stredoveká filozofia*. Bratislava : Archa, 1994.
- LYOTARD, J. F.: *O postmodernismu*. Praha : Filosofický ústav, 1993.
- MINÁČ, V.: *Čas a knihy*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1962.
- MINÁČ, V.: *Dúchanie do pahrieb*. Bratislava : Smena, 1970.
- MINÁČ, V.: Kríza kritérií. In: *Kultúrny život*, roč. 10, 1955, č. 49.
- MINÁČ, V.: *Paradoxy*. Bratislava : Filozofické aktuality, 1966.
- MINÁČ, V.: *Súvislosti*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1976.
- MINÁČ, V.: *Texty a kontexty*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1982.
- MINÁČ, V.: *Výbrané spory*. Bratislava : Národné literárne centrum, 1997.
- PRŮCHA, M.: *Kult člověka*. Praha : Svoboda, 1996.
- RORTY, R.: Rozpustí se filosofie v literatuře? In: *Světová literatura*, roč. 38, 1993, č. 50.
- SHAFF, A.: *Filozofia človeka*. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1964.
- VATTIMO, G.: Chvála slabého myslenia. In: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava : Archa, 1991.
- ZAJAC, P.: *Sen o krajine*. Bratislava : Kalligram, 1996.
- ZLATOŠ, P.: *Ani matematika si nemôže byť istá sama sebou*. Bratislava : Iris, 1995.

Štúdia je individuálnym výstupom z kolektívneho grantového projektu Sondy do dejín slovenskej literatúry, VEGA 2/1077/21/2001, vedúca riešiteľka doc. PhDr. Jelena Paštėková, CSc.

SUMMARY

The aim of the study *Mináčove transformácie subjektu* is interpretation of texts, published by Mináč from the second half of 50-ties to the end of 60-ties. Only non-subjet or non-fiction genres (essay, reflection, literary publicistics), which were dominant in the mentioned period, were selected. The main attention is paid to 60-ties – period of Mináč's ideological and aesthetic definition and confrontation with contemporary philosophic and aesthetic tendencies from the perspective of reforming Marxism. In this period, Mináč's national-emancipation concept, which in 90-ties of twenty century gained program character, was formed. Texts are interpreted from synchronous as well as diachronous perspective. Apart from contemporary context, which co-formed his aesthetic and philosophical bases, there is attempt to find rhetorical strategies, which were formed on the background of discussions opened in more liberal milieu of sixties (influence of phenomenology and existentialism). In this study, the access key of Mináč's essays is the term (idea) of subject and its transformations. Foucault's conception of subject, which is created in the confrontation with existing power relations, is the base for analysis. From this perspective, Mináč's relation to problem of subjectivity was placed into context with his attitude to communistic ideology, as certain form of pastoral power or medieval university.