

Literárna polemika Hamada – Mináč a jej dobový kontext

PAVEL MATEJOVIČ, Ústav slovenskej literatúry SAV, Bratislava

MATEJOVIČ, P.: The Literary Polemic Hamada – Mináč and Its Contemporary Context

SLOVENSKÁ LITERATÚRA 60, 2013, No 5, p. 371 – 385.

The presented article reconstructs the literary polemic between the writer and essayist V. Mináč and the literary critic M. Hamada which took place in the liberal environment of the first half of the 1960s in Slovakia and became emblematic of that period of time. The author pays attention to its impact as well as the events and the writings preceding it. The central subject of the polemic was the category of estrangement in the context of various interpretations of Marxist philosophy. It also helps identify the political and cultural processes forming the intellectual climate of the 1960s. On the one hand it became a part of the wide-ranging social discussion about the critical „acknowledgement“ of the Stalinism's legacy, which continued until its violent interruption by Normalization after 1968, on the other hand, it made space for new ideological, philosophical and aesthetical initiatives. However, the polemic also raised other issues, which have reached beyond the context of the period of time in question and are permanently present in the current discussions about finding alternatives to technological rationality and other strategies of the „Post-Modern“ power (Foucault, Derrida, Deleuze, Bauman, Žižek).

Key words: estrangement, the 1960s, Marxism, Existentialism

Pri rekonštrukcii polemiky Mináč-Hamada, ktorá sa stala pre šesťdesiate roky emblematická, si treba všimnúť jej celú genézu, teda aj udalosti a texty, ktoré jej predchádzali. Na prvom mieste to bolo liberálnejšie intelektuálne prostredie šesťdesiatych rokov, ktoré sa otvorilo novým intelektuálnym podnetom prichádzajúcim z modernej európskej literatúry a filozofie dvadsiateho storočia: atmosféra doby bola poznačená diskusiami, ktoré priviedli do hry pojmy ako autenticita, odcudzenie, absurdita, experiment, predtým spájané výhradne s tzv. úpadkovým, „buržoáznym umením“. K otvorenejšej výmene názorov a myšlienok prispeli aj viaceré kultúrne a literárne aktivity – medzi najvýznamnejšie patrili bezpochyby Liblická konferencia o F. Kafkovi roku 1963 a návšteva J. P. Sarrtra v Bratislave v roku 1964. Nové intelektuálne podnety boli iniciované aj vydateľskými a edičnými aktivitami: na znovu oživenie záujmu o marxistickú filozofiu po jej „stalin-skej deformácii“ malo bezpochyby vplyv aj prvé vydanie raného Marxovho diela *Ekonomicko-filozofické rukopisy*, ktoré vyšlo v Československu roku 1961. Nakoniec to bol aj 3. zjazd československých spisovateľov v máji 1963, ktorý posunul hranice kritického „vyrovnávania sa“ s obdobím „stalinských deformácií“.

Pozornosť kultúrnej a filozofickej obce sa orientovala najmä na pojem odcudzenia – jeho formu a filozofický kontext –, pričom sa v tejto súvislosti odkazovalo na represív-

ny charakter politického režimu päťdesiatych rokov (poukazovanie na obdobie „kultu osobnosti“ sa stalo častým argumentom dokazujúcim, že voči odcudzeniu nie je imúnna ani „socialistická spoločnosť“). Okrem existencialistických podnetov sa v tomto novom intelektuálnom kontexte spomínala najmä filozofia mladého Marxa – prihlásenie sa k jeho ranému myšlienkovému odkazu znamenalo zároveň obhajobu práva na vlastné tvorivé individuálne gesto rehabilitujúce antropologickú podstatu filozofie a umenia, no s týmto označením sa často spájali aj ďalšie pojmy prevzaté najmä z existencialistickej filozofie (úzkosť, autenticita, osamelosť, dehumanizácia...). Napríklad na spomenutej Liblickej konferencii, kde sa o odcudzení hovorilo predovšetkým v súvislosti s literárnou rehabilitáciou tvorby F. Kafku, sa „všeobecnejší“ a nepredpojatý charakter tohto „nového kultúrneho fenoménu“ snažil pomenovať E. Goldstücker: „*Nesmíme ztrácat z očí skutečnost, jaká je, a nesmíme ji nahrazovat představou skutečnosti, jakou bychom ji chtěli mít (...) moderní civilizace, přetechnizovanost světa – a to si musíme uvědomit – je v podstatě dehumanizační element, vytváří dehumanizační tlak na každého, a to se týká jak kapitalistického světa, tak socialistického.*“¹

Výsledkom týchto aktivít boli viaceré zborníky, ktoré vyšli v priebehu jedného roka, okrem spomínaného Liblického to boli ďalšie dva zdôrazňujúce práve tieto predtým opomínané aspekty Marxovej filozofie – publikácia *Sedmkrát o smyslu filozofie*, ktorej súčasťou boli štúdie siedmich českých filozofov konfrontujúce marxizmus s novými myšlienkovými podnetmi, a práca *Člověk, kdo si?* obsahujúca antropologicky zamerané príspevky z XIII. medzinárodného filozofického kongresu konaného roku 1963 v Mexico City. Podstatný vplyv na intelektuálnu dobovú atmosféru mali aj Kosíkové a Svitákové práce, ako aj preklady z poľskej marxistickej filozofie šesťdesiatych rokov – osobitnú pozornosť vzbudila práca A. Schaffa *Filozofia člověka*, ku ktorej napísal doslov J. Bodnár. Hoci Schaff zotrval na ortodoxnejších marxistických pozíciách (striktne odmietanie existencializmu), jeho práca znamenala v teoretickom myslení prelomu päťdesiatych a šesťdesiatych rokov určitý posun – okrem kritiky dogmatickej stalinskej podoby marxistickej filozofie sa ťažisko jeho úvah presunulo na problém postavenia človeka v modernom svete, na snahu vnímať ho nielen ako objekt neosobných historických procesov, ale aj ako ich subjekt.

Začiatkom roka 1964 redakcia *Kultúrneho života* zorganizovala diskusiu na tému odcudzenia v poézii – dialógu sa zúčastnili P. Bunčák, M. Hamada a M. Válek. Jej obsah rámcovo Válek tvrdil, že odcudzenie existuje aj v podmienkach socializmu. Problém odcudzenia však podrobnejšie rozviedol až M. Hamada: na ilustráciu svojho tvrdenia spomenul Válkovu, Kováčovu a Mihalkovičovú poéziu, pričom osobitne spomenul Válkovu zbierku *Nepokoj* a básň *Zabíjanie králikov*, ktorá podľa Hamadu znovunastoluje problém existencie človeka. Tento aspekt Válkovej poézie zároveň usúvzťažnil s modernými celocivilizačnými procesmi, ktoré rozkladajú človeka ako celistvú bytosť. Počiatky tohto rozkladu Hamada nachádza jednak v stalinistických deformáciách umenia a filozofie, ich redukcii na ideologický nástroj, jednak čiastočne aj v moderných avantgardách, ktoré v snahe spojiť umeleckú a sociálnu revolúciu dovedli historicky mieru experimen-

¹ GOLDSTÜCKER, Eduard: Shrnutí a diskuse. In: *Franz Kafka – Liblická konference 1963*. Praha : Nakladatelství československé akademie věd, 1963, s. 269 – 271.

ovania ad absurdum (v súčasnom kontexte môže táto argumentácia pripomínať Groysove úvahy o socialistickom realizme a avantgarde). Podľa Hamadu je rozklad človeka spôsobený špecializáciou a štandardizáciou, jeho zameniteľnosťou sa stráca jeho celistvosť. Reakciou na tento rozklad sa malo stať hľadanie strácajúceho sa zmyslu celistvosti človeka prostredníctvom spojenia „ľudskej transcencie“ so sociálnou a umeleckou revolúciou: „*Dnes ide predovšetkým o ľudskú transcenciu umeleckej revolúcie, tak ako si myslím, že dnes treba transcendovať sociálnu revolúciu. Najmä po tej zlej skúsenosti, po ktorej sme prešli.*“² Rovnako aj Válkovi sa pojem odcudzenia zdal pre dobovú situáciu príliehavý, človek sa na strane jednej odcudzil prírode, na strane druhej ho predbehol vývin techniky, musí sa teda hľadať.

Hamadovo uvažovanie tak v prvej polovici šesťdesiatych rokov nadobúda zreteľný antropologický rozmer, pričom sa zároveň stáva súčasťou diskusie, ktorá sa snažila „prinavrátiť“ marxistickej filozofii jej stratenú „humanistickú podstatu“. Takúto predstavu načrtáva v zborníku *Sedmkrát o smyslu filozofie* M. Průcha: „*Ústřední myšlenkou marxistického kriticismu je právě zavedení problematiky člověka do centrálních filozofických otázek, a to nikoliv člověka abstraktního, neměnného, nýbrž konkrétně historického.*“³ Filozofia človeka sa tu kladie do opozície ako voči stalinským deformáciám marxizmu majúcim črty vulgárneho a mechanického materializmu, ktoré človeka zvecňujú a redukujú na súčasť objektívnych historických procesov, tak i voči empirizmu, pozitivizmu a scientizmu vylučujúcim problematiku človeka z centra filozofického myslenia. Na procese znovuoživenia „antropologickej dimenzie“ marxistickej filozofie mali slúžiť aj podnety prevzaté z existencialistickej filozofie, najmä z prác J. P. Sartra, ktoré sa zároveň stali aj predmetom názorových stretov. O týchto súvislostiach Hamada dnes hovorí: „*Teda rok návštevy Jeana-Paula Sartra a Simone de Beauvoir nebol pre mňa signálom, novej éry, ale skôr povzbudením pokračovať v započatom úsilí. Toho dôkazom je moja polemika s Vladimírom Mináčom, v ktorej som okrem iného reagoval na Mináčove dogmatické odsudzovanie Sartrovho existencializmu a Heideggerovej filozofie bytia.*“⁴

Hamada sa voči Mináčovi začal kriticky vyhraňovať až v druhej polovici roka 1963. Svedčia o tom aj jeho recenzie z prelomu päťdesiatych a šesťdesiatych rokov. Mináčove prózy – týkalo sa to najmä *Dlhého času čakania* (recenzované 1959) a *Tmavého kúta* (recenzované 1961) – prijal veľmi priaznivo. Ešte v roku 1962 v súvislosti s recenzovaním teoretického zborníka *Otázky prózy*, v ktorom o Mináčovej prozaickej tvorbe zverejnil štúdiu Noge, píše o Mináčovi vcelku priaznivo. Podľa Hamadu je Noge k Mináčovi až príliš kritický – vníma ho generačne a jeho pohľad je jednostranný: „*Jen nevedno, či kritiku vyslovuje vždy zo správnych pozícií.*“⁵ Hamada charakterizuje Mináča ako autora, ktorý búra ilúzie a usiluje sa o autentickú výpoveď: „*Mináčovi viac ako o obraz sveta ide o nové osobné poznanie, ktoré sa prejavuje ako neustále búranie ilúzií o skutočnosti a v oblasti štýlu a jeho významových jednotiek zasa ako ustavičné odstraňovanie preká-*

² Dialógy o odcudzení v poézii. In: *Kultúrný život*, roč. 19, 1964, č. 4, s. 3.

³ PRŮCHA, Milan: Filozofické problémy existence člověka. In: *Sedmkrát o smyslu filozofie*. Praha : Nakladatelství politické literatury, 1964, s. 42.

⁴ Sartre a de Beauvoir v Bratislave. In: *Kritika & kontext*, roč. 7, 2001, č. 1, s. 12.

⁵ HAMADA, Milan: Otázky prózy. In: *Slovenské pohľady*, roč. 78, 1962, č. 8, s. 129.

žok vo vzťahu medzi skutočnosťou a slovom, ktorým sa označuje. (Známe sú Mináčove kritické poznámky proti inflácii slova.)“⁶

Ani v recenzii *Senzácie a hodnoty*, ktorá vyšla roku 1963 v 2. čísle *Slovenských pohľadov*, nie je Hamada k Mináčovi ešte striktno kritický. Okrem iného sa v nej zmieňuje o Mináčovej dvojnoveli *Nikdy nie si sama*. Podľa Hamadu sa pri jej kritickej reflexii prejavil „triumf kritického exhibicionizmu“⁷ (Hamada tu odkazuje zrejme na Kováčovu ostrú polemickú reakciu), kde sa hovorí len o „banálnostiach“. Hamada, na rozdiel od B. Kováča,⁸ nehodnotí Mináča na základe estetických, ale skôr etických kritérií, nedostatky prózy vidí v polovičitosti a kompromisoch „poznať a vypovedať pravdu“⁹, oproti tejto próze stavia *Tmavý kút*, ktorý ho „vzrušil“. Ako príklady uvádza sovietskych autorov (Solženicyna, Jevtušenka a Dovženka). Mináč však prišiel s témou komunistických pracovných lágrov už v próze *Svedomie*, ktorá ako jediná vyšla zo zakázanej zbierky próz *Z nedávnych čias* v českom preklade pod názvom *Svědění* roku 1956 v *Literárných novinách* (Solženicynova próza však vyšla až v roku 1962).

Téma stalinských pracovných lágrov sa u Mináča objavuje aj neskôr v poviedke *Namiesto kvetov na hroby* (*Záznamy*, 1963), ktorá témou pripomína *Jeden deň Ivana Denisoviča*. (Mináč v nej rozvinul niektoré motívy z poviedky *Svedomie*.) Hamada však túto prózu podrobil kritike, ktorá zároveň súvisela aj s jeho radikálnym obratom pri pohľade na celú Mináčovu tvorbu. Tento obrat nastáva v recenzii na zbierku poviedok *Záznamy*, ktorá vyšla roku 1963 v 12. čísle *Slovenských pohľadov* pod názvom *Od záznamov k tvorbe*. Hamada Mináča označuje za typického predstaviteľa tzv. poschematickej prózy, pričom osobitnú pozornosť venoval aj poviedke *Namiesto kvetov na hroby*, v ktorej úplne opomenul dej prózy a prostredie, kde ju Mináč situoval, a svoju pozornosť orientoval na jej moralizujúci záver, ktorý nahrádza vlastnou verziou morálky – tá je však, paradoxne, len rozvinutím úvah hlavného protagonistu prózy: „*Vzťah pravdy a lži je oveľa zložitejší a ich rozlíšenie nie je len vecou ľudskej odvahy, ale najmä možnosti poznávať dôsledne skutočnosť, presahovať podmienky dané človeku. Romantické, utopické Mináčovo vyhlásenie v závere je zasa len bezprostrednou reakciou, jednostranným protestom, citovým vzplanutím, pretože nezaručuje človeku správnosť rozlišovania medzi pravdou a lžou. Omnoho dôležitejšie je vytvárať seba, človeka schopného rozlišovať, a najmä schopného tvoriť pravdu.*“¹⁰ (Mináč však v poviedke nič nevyhlasuje, spomenuté vyjadrenie je súčasťou vnútorného monológu hlavného protagonistu.) V závere svojej recenzie Hamada upozorňuje na Mináčovu polemiku s modernizmom, ktorú rozvinul na treťom zjazde československých spisovateľov.

V. Mináč: Malé vztyčovanie prstov

Krátko po Hamadovej recenzii Mináč v 9. čísle *Kultúrneho života* (1964) zverejňuje esej *Malé vztyčovanie prstov*, ktorá je reakciou na spomenutú diskusiu, ktorá vyšla

⁶ HAMADA, Milan: Otázky prózy. In: *Slovenské pohľady*, roč. 78, 1962, č. 8, s. 129.

⁷ HAMADA, Milan: *V hľadani významu a tvaru*. Bratislava : Smena, 1966, s. 140.

⁸ Pozri: KOVÁČ, Bohuš: O sošnej Maríne a svalnatom Žoržovi. In: *K studniciam života*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1992, s. 17 – 44.

⁹ HAMADA, Milan: *V hľadani významu a tvaru*. Bratislava : Smena, 1966, s. 139.

¹⁰ Tamže.

v 4. čísle *Kultúrneho života*. Mináč sa pritom najčastejšie odvoláva práve na Hamadove názory, ktoré však v spomenutom článku neuvádza menom ich autora, ale vágnejším a všeobecnejším označením „kritik“ či „praktik“, čím na strane jednej pamfleticky deho- nestuje protivníka (poukazujúc na jeho „bezvýznamnosť“), na strane druhej podčiarkuje synekdochický charakter Hamadových argumentov.

Mináč však nepolemizuje len s Hamadom, ale aj Válkom, ironicky ho označuje ako veľmi sympatického a dostatočne vážneho básnika, pričom z diskusie cituje tieto jeho slová: „*Tvrdím, že v poézii neexistujú nijaké zákony, alebo takmer nijaké. To, čo považuje v súčasnom období za protibásnické, antiestetické, nepôsobivé, atď., môže silná básnická osobnosť zrušiť a z toho záporu spraviť klad.*“¹¹ Mináč Váلكove slová akoby dopovedúva a dovádza ich do dôsledkov: „*Mne zostáva len dodať, že niet takmer nijakých zákonov nielen v poézii, ale v celom umení. Zákony sa vždy abstrahujú z konkrétneho diela. Len čo sa stačia uzákoniť, prichádza silná osobnosť, ktorá ich narušuje a vytvára nové zákony. Všetko závisí od osobnosti a nie od výroby programov.*“¹²

Mináč vo svojej eseji odmieta predstavu individuálneho tvorivého gesta jestvujúceho mimo rámca „spoločenských vzťahov“ (zvýrazňovanie tohto momentu vyznieva predovšetkým ako lojalita k dobovej oficiálnej ideológii). Existencializmus sa preňho stáva synonymom „odsúvzťažneného človeka“, ktorý stráca svoju podstatu, pričom je zároveň vystavený náhodným, falošným a neprirodzeným vzťahom, resp. jeho „pokrokový charakter“ dokáže akceptovať len v rámci buržoázneho umenia.

Mináč zároveň hovorí o dogmatickom antirealizme, ktorý programovo presadzuje nastupujúca generácia, a tu vyslovuje známy výrok – „*rád bývam kacírom (hoci nerád bývam upaľovaný), pokúsím sa predsa o malé vztyčovanie prstov. Ostatne som v šťastnej situácii, nič neriskujem: aj keď nenesím svoju kožu na trh, nosia ju ta neúnavne iní.*“¹³ (Medzi riadkami akoby s odstupom a didaktizujúcim „nadhľadom“ odkazoval na udalosti spojené so zverejnením jeho satirických próz *Narodil sa básnik* a *Slávnostná schôdza* v roku 1951 v *Kultúrnom živote*, ktoré si so sebou nesie ako určitú stigmatu, čo ho oprávňuje vyjadrovať „zásadné“ postoje z perspektívy osobne prežitej skúsenosti.) Neprehliadnuteľnou črtou Mináčovej argumentácie je cynicko-ironický moment – text je akýmsi didakticko-karhajúcim apelom, ktorý je adresovaný „mladej generácii“, jej „hodnotovej a ideovej nevyhranenosti“. Z tejto perspektívy možno interpretovať aj Mináčovo tvrdenie o „terore v umení“ – prirovnanie stalinského teroru k „teroru hľadačov nových ciest“ je nesúmerateľné a demagogické: „*Teror v umení nemusí vždy vykonávať nevedomý funkcionár, akým bola známa osobnosť, ktorá prešla do moderných slovenských dejín len skrz svoju omračujúcu obmedzenosť. Práve takisto môžu terorizovať umenie aj ničím sa neobmedzujúci intelektuáli.*“¹⁴

Súčasnne upozorňuje, že odcudzenie má odlišnú podobu na „*dvoch základných brehoch súčasnosti*“¹⁵ – kým existencializmus priniesol so sebou staré pochybnosti, II. sve-

¹¹ MINÁČ, Vladimír: Malé vztyčovanie prstov. In: *Kultúrny život*, roč. 19, 1964, č. 9, s. 3.

¹² Tamže.

¹³ Tamže.

¹⁴ Tamže.

¹⁵ Tamže.

tová vojna a Fučíkova „krajná situácia“ vniesli do literatúry nové skúsenosti.¹⁶ Nepovažuje síce existencializmus a absurdné divadlo za reakčnú dekadenciu, je však „*proti ahistorickému priamočiaremu chápaniu týchto javov*“,¹⁷ resp. ich „programovému vztyčovaní“, ktoré je podľa neho „provinciálne“.

M. Hamada: Slovo cez prsty

Na Mináča reagoval Hamada v eseji *Slovo cez prsty*, ktorú zverejnil v 12. čísle *Kultúrneho života*. V úvode svojej polemiky odkazuje na Mináčovu minulosť, zrejme tým myslí rok 1951, keď bol Mináč obvinený z buržoázneho nacionalizmu: „*Tak chtiac-nechtiac používa zbrane, ktoré boli kedysi, a nie tak dávno, namierené proti nemu. Ak sa dobre pamätám, aj on bol kedysi ‚nezáväzným intelektuálom‘. Odvtedy sa stačil ‚zaviazať‘ a ‚odintelektuálniť‘.*“¹⁸

Hamada zároveň argumentuje Mináčovou poviedkou *Prokurátor* zo súboru próz *Tmavý kút*, v ktorej sa Mináč stal podľa Hamadu obhajcom človeka a ľudskosti proti okypnenej politickej jednostrannosti – Hamada tak nadväzuje na pozitívne hodnotenia Mináčovej prózy z roku 1960. Mináč túto prózu zverejnil po zakázanom súbore próz *Z nedávnych čias* (1957), no aj do tejto prózy zasiahla cenzúra, a aj preto ju Mináč už koncipoval v duchu dobovo chápaného „vyrovnávania sa s kultom osobnosti“. Pozitívne hodnotenie tejto prózy a celého *Tmavého kúta* tak určitým spôsobom rámcuje aj Hamadovu názorovú pozíciu, resp. jeho hodnotové a estetické preferencie – podľa Hamadu Mináč v postave prokurátora podáva aspoň „*v náznakoch typ socialistického života (...). Hovorím v náznakoch, pretože Mináč, ako to vyplýva z diskusného charakteru jeho próz, nepodáva všestranne zhliadnutý typ človeka, ale sústreďuje sa prevažne na jeho názorovú charakteristiku. Predsa však aj táto prevažne názorová ideová charakteristika je čitateľsky aj umelecky vzrušujúca, pretože nevzniká z chladnej úvahy sociológa, ale z bytostného zápasu komunistu. Súvisí to s dnešnými problémami našej spoločnosti, ktoré nadobúdajú čím ďalej tým viac povahu morálnych problémov*“.¹⁹ Táto próza je zároveň akýmsi modelovým príkladom Mináčovej autorskej stratégie, pričom použité motívy rôznym spôsobom variuje a rozvíja aj v iných svojich prózach, rovnako v nej môžeme vystopovať aj intertextuálne a autobiografické odkazy. Dialogickú štruktúru tejto poviedky neskôr pretransformoval do esejistickej formy (*Adam, Adam, kto si?*) tým, že ju zbavil epického rámca.

Poviedka začína kalendárovo-konvenčne, opisom letného počasia: „*Nebo bolo pod mrakom. Celý deň bola spara.*“²⁰ Lyrický motív tu plní len obligátnu funkciu epického

¹⁶ „Existencializmus vniesol do modernej literatúry prastaré pochybnosti. Tí, ktorí sa striktne pridržiavali jeho kategórií – ako to bolo u jeho hlavného predstaviteľa – vytvorili stereotyp človeka a stereotyp literatúry. V krajných situáciách sa človek mohol správať len v rámci predpísaných kategórií. Lenže skúsenosť druhej svetovej vojny, napríklad, doniesla dosť príkladov na to, že sa človek nechce správať v rámci nijakých kategórií. Možno si predstaviť krajnejšiu situáciu, ako bola Fučíkova?“ Tamže.

¹⁷ Tamže.

¹⁸ HAMADA, Milan: *V hľadaní významu a tvaru*. Bratislava : Smena, 1966, s. 220.

¹⁹ HAMADA, Milan: Vladimír Mináč v zápase o súčasnú prózu. In: *Čitateľ*, roč. 10, 1961, č. 4, s. 173.

²⁰ MINÁČ, Vladimír: *Tmavý kút*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1960, s. 83.

rámčovania, resp. má situačne predznamenať nadchádzajúci konflikt (dusné počasie pred búrkou), pričom je zároveň umocnený aj motívom nehybnosti, ktorý dotvára celkovú ťaživú a malátnu atmosféru: „Vzduch sa v doline nehýbal; sedela v nej ťažká, štiplavá vôňa pokoseného, sušiaceho sa sena. Chcel som ísť na hríby, ale nemohol som sa nijako odhodlať k pohybu. Ležal som pri potoku, ospanlivý a malátny.“²¹ Už v úvode poviedky je naznačené, že medzi protikladmi bude nakoniec nájdený súlad: „Ospravedlňoval som sa pred sebou: ležiačky sa dobre myslí, vymyslím príbeh, plný letnej vône. Optimistický, zázračný príbeh, naplnený radosťou a šepotavým pokojom tejto doliny.“²² Snahu vymyslieť príbeh však nakoniec predbieha sama realita: „A príbeh som nevymyslel (...). Nie je to síce príbeh, ani náznak príbehu, sú to len noví ľudia.“²³ Vymyslený príbeh teda nahrádza „skutočná udalosť“ – „objektívny záznam“, ktorý je „pravdivejší“ než literárna fikcia. Kým „vymyslená fikcia“ vzniká v samote a leňošení a nepatrí do reálneho sveta, „skutočný príbeh“ sa opiera o potrebu kolektívnosti a družnosti. Samota a „leňošenie“ nie sú teda východiskom k vnútornej meditácii, nespúšťajú vnútorný existenciálne ladený monológ, ako to často nachádzame v modernej próze, ale sú neprirodeným stavom, ktorý musí byť odstránený: „Samota nesie v sebe napätie: chce družnosť, ponáhľa sa, aby čím skôr mohla zaniknúť.“²⁴

Spomínaný súlad medzi skeptickým bojovým komunistom a bonvivánskym prokátorm je v závere poviedky nakoniec nájdený, je tu teda použitá dialogická forma tradičných exemplických žánrov, všetko končí v idylickom a harmonickom všeobjímajúcom humanizme, ktorý má podobu gýča. Ilustruje to záverečný monológ rozprávača: „Ludia, ako je krásne žiť s vami! Ako je dobré byť čistý medzi čistými! Ako je dobre žiť.“²⁵

Hamada sa pri polemike s Mináčom teda odvoláva nielen na existencializmus, ale aj Marxa a „obrozený“ či „morálne očistený“ socializmus: „...nútia nás rozpracovať zasunuté možnosti Marxovho učenia, vyslovené najmä v jeho Manuskriptoch, problémy Marxovho radikálneho humanizmu, Marxa ako autora modernej vedeckej antropológie.“²⁶ Podľa Hamadu po návrate k takejto podobe marxizmu sa socializmus „po období prudkých deformácií, ktoré siahali až na jeho základy“²⁷ oslobodí a nadobudne humanistický charakter: „Ide o obnovenie ľudskej, humanistickej podstaty socializmu. Z tohto hľadiska aj triedne stanovisko nie je totiž raz navždy daným stanoviskom, ale prechádza vývinom a požiadavka humanizmu nemusí byť a nie je výrazom ústupu z triednych pozícií, ale je skôr výrazom dnešného triedneho stanoviska.“²⁸

Podľa Hamadu sa Mináč takto načrtnutý vývin literatúry snaží zastaviť. Zároveň argumentuje hrou Václava Havla *Zahradní slavnost* a súčasne sa odvoláva na Mináčove slová, že aj „absurdné divadlo má svoju relatívne pokrokovú úlohu aj v rámci socialistickej literatúry“.²⁹

²¹ Tamže.

²² Tamže.

²³ Tamže.

²⁴ Tamže.

²⁵ Tamže.

²⁶ HAMADA, Milan: *V hľadani významu a tvaru*. Bratislava : Smena, 1966, s. 221 – 222.

²⁷ Tamže, s. 222.

²⁸ Tamže.

²⁹ Tamže, s. 222 – 223.

Aj zvyšná časť Hamadovho textu sa týka estetiky absurdného divadla (spomína Ionescovu hru *Nový tajomník*), pričom problém spredmetňovania človeka sa podľa Hamadu týka celej civilizácie, teda nemožno ho redukovať len na problém tzv. buržoázneho umenia. Podľa Hamadu je anachronizmom robiť deliacu čiaru medzi buržoáznym a socialistickým umením, svoju pozornosť pritom orientuje na dve rôzne interpretácie marxizmu – jedna chápe dejiny ako premenu spoločenských vzťahov, druhá kladie svoj dôraz na antropológiu, na filozofiu človeka.

Hamada sa ohradzuje aj voči Mináčovým výhradám, že je proti realizmu, podľa neho sú Mináčom nastolené témy (realizmus, modernizmus či antirealizmus a pod.) len pseudoproblémy. Zároveň sa odvoláva na Kosíka a jeho filozofickú tematizáciu každodennosti, ktorá sa javí ako odcudzenie, úlohou umenia má byť teda deštrukcia takejto pseudokonkrétnosti.

V. Mináč Hory svetové, myš slovenská

V úvode svojej polemiky Mináč parafrázuje slová Saltykova-Ščedrína, ktoré uviedol tiež ako motto aj ku svojej novele *Nedorozumenie*, ktorá je súčasťou jeho zakázanej a následne skonfiškovanej zbierky próz *Z nedávnych čias* (1957): „...v tom meste, v ktorom žil a kde chcel skončiť svoju kariéru, bolo nemožné nielen stretnúť človeka, ktorý by zaujímavo hovoril, ale i o pekné hovädzie tam bývala núdza.“³⁰

Podľa Mináča Hamada namiesto vecnej argumentácie hovorí o jeho charaktere, podľa neho je neslušné, ak argumentuje z takýchto pozícií. Rovnako sa ohradzuje proti jeho tvrdeniam, že je proti nezáväzným intelektuálom, necíti sa byť žiadnym dedičom Kopeckého.

Dôsledný ahistorizmus je podľa Mináča hlavným znakom egotických intelektuálov, ktorí sú programovo pesimistickí a zúfalí – pri tej príležitosti vyslovuje známy ironický bonmot: „*Tí, ktorí považujú vlastné ťažkosti s trávením za rakovinový nádor civilizácie, ktorí sami seba vyčleňujú z historického procesu, tvrdia, že nijakého historického procesu niet.*“³¹ Základná otázka, ktorú treba podľa Mináča položiť, sa týka problému stalinkej epochy – či bola len okľukou, zhlukom subjektívnych podmienok a náhod, alebo to bolo historické fátum – v tejto súvislosti kladie analógiu medzi procesmi spojenými s Francúzskou revolúciou a Októbrovou bolševickou revolúciou. Podľa neho teda platia Marxove slová, že historická nutnosť sa realizuje len cez okľuky a náhody. Preto sa súčasný intelektuál nevie poučiť zo stalinizmu a zavrhnúť zo dňa na deň všetko, čomu veril, pričom zabúda, že aj intelektuál má svoju historickú úlohu.

V časti eseje nazvanej *Teda existencializmus venuje Mináč* dost veľký priestor kritickému rozboru existencialistickej filozofie (Heidegger, Jaspers, Sartre). Podľa neho je existencializmus plný vnútorných rozporov, Sartrova kategória slobody je typický fetiš moderného myslenia, výraz určitej historickej situácie meštíackej inteligencie (Sartrovi sa Mináč venuje aj v iných textoch pri iných príležitostiach).³² Svoje úvahy potom rámcuje procesmi

³⁰ MINÁČ, Vladimír: *Texty a kontexty*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1982, s. 83.

³¹ Tamže, s. 85.

³² Pozri: MINÁČ, Vladimír: Marxizmus. Sartre a tí druhí. In: *Kultúrny život*, roč. 22, 1967, č. 6, s. 1, 6 – 7; *Paradoxy*. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1966; Sartre proti Sartrovi. In: *Nové slovo*, roč. 12, 1970, č. 11, s. 4 – 5.

súvisiacimi s vývojom civilizácie a planéty, ktoré sú archetypálne prítomné už v mytológiách a tiež v modernej filozofii a literatúre. Z perspektívy miliardy rokov síce ľudstvo čaká neodvratný zánik, odpoveďou na toto poznanie však nie je radikálny pesimizmus. Na základe takto vyslovenej apriórnej tézy by podľa dôsledného pesimistu muselo ľudstvo spáchať hromadnú samovraždu, no napriek takémuto neodvratnému koncu človek stále túži po dokonalosti, víťazí nad „prírodnými zákonmi“ (prekonáva gravitáciu, vzduch a biologické danosti), stále plodí deti a myslí na budúcnosť. Zmysel života teda nemôžeme hľadať v abstrahovanom indivíduu nezávisle od teleologického historického vývinu, pretože celá realita by sa v takom prípade stala nezmyselnou. Od pozitivizmu a oslavy technologickej racionality prechádza Mináč k téme subjektu v dejinách – buržoázia „vynašla“ ľudské indivídium, v čom jej patrí zásluha. Najskôr bol subjekt zviazaný so sociálnou realitou s istou dávkou optimizmu, v romantizme nadobudol hrdinské až titanské rozmery, postupne však subjekt upadol do prostrednosti, človek sa stal „zbytočným“ (Dostojevského diela), blúdil v absurdnom svete (Kafka), aby nakoniec vošiel až do absurdného divadla. Podľa neho neznamená absurdné divadlo krach civilizácie, ale jednej nádhornej ilúzie.

Podľa Mináča pojem odcudzenia zbezobsažnel, stal sa len módnym pojmom, v tejto súvislosti vyslovuje ďalší známy bonmot: „*Kto nie je odcudzený, je primitív a bača.*“³³ Podľa Mináča stalinská epocha namiesto leninských sovietskych reštaurovala vládu byrokracie, čo je len jeden z prameňov odcudzenia, no v silách socialistickej spoločnosti je takého odcudzenia odstrániť. Aj preto nesúhlasí s Kosíkom, že princípom moderného umenia má byť násilie nad každodennosťou, resp. deštrukcia pseudokonkrétnosti, podľa neho práve poznávanie každodennosti a ľudských vzťahov, vrátane odhaľovania mýtov, má byť predmetom vedy a umenia: „*Ak by sme chceli prisúdiť umeniu úlohu defetišizácie skutočnosti, v tom okamihu sa dostávame do riešenia ľubovôle. Lebo umenie nemá inakší nástroj poznania – iba subjekt tvorcu. A len čo takýto subjekt začne s defetišizáciou skutočnosti, nahrádza staré fetiše novými, svojimi vlastnými.*“³⁴

V závere svojej polemiky sa Mináč venuje abstraktnej maľbe, ktorá môže podľa neho existovať len vďaka výkladu a vykladačom, preto umelec stráca osobnosť a stáva sa obeťou mýtov a fikcií: „*Ľubovôľa výkladu spôsobuje neslobodu umenia. (Pomocou takejto ľubovôle výkladu, ktorá operuje niekoľkými floskulami – dajú sa naučiť za pol hodiny – dá sa napríklad zničiť Kulich a do nebies vyzdvihnúť Krivoš.)*“³⁵ Takáto absolutizácia výkladu je podľa Mináča pre umenie škodlivá a má podobu teroru, umenie je naopak „sociálny fakt“, ktorý by nemal podliehať módnym vlnám a komercii.

M. Hamada: Nie o existencializmus – o existenciu človeka!

Kým Mináč svoje uvažovanie rámcuje mottom zo Saltykova-Ščedrína, Hamada citátom M. Gorkého z roku 1936, ktorý adresoval Zočšenkovi: „*Utrpenie je hanba sveta a treba ho nenávidieť, pretože ide o to, aby sme ho vyhubili.*“³⁶ Tu Hamada naráža na

³³ MINÁČ, Vladimír: *Texty a kontexty*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1982, s. 91.

³⁴ Tamže, s. 92 – 93.

³⁵ Tamže, s. 95.

³⁶ HAMADA, Milan: *V hľadani významu a tvaru*. Bratislava: Smena, 1966, s. 236.

Mináčov bonmot o intelektuáloch, ktorí ťažkosti s trávením považujú za rakovinový nádor na tele civilizácie.

Podľa Hamadu Mináč svoj text koncipoval ako obranu marxizmu pred domnelými existencionalistami, resp. ľuďmi, ktorí s ním sympatizujú. Podľa Hamadu tu však ani nejde tak o existencionalizmus, ako skôr o vyjadrenie generačného pocitu. To, čo Mináč považuje za okľuku, historickú chybu, náhodu, to Hamadova generácia označuje za degradáciu ľudskosti. Hamada zároveň upozorňuje aj na iný známy Mináčov bonmot: „*Kto nie je odcudzený, je primitív a bača*“, ktorý si prisvojil aj V. Mihálik. Podľa Hamadu sa aj samotný Mináč venuje téme odcudzenia, ktoré reflektuje v poviedke Chvíľka slabosti. (Mináčova autorská stratégia je v prípade tejto poviedky zložitejšia – autor touto poviedkou demonštruje vlastné chápanie „odcudzenia“ ako sprievodného javu zbyrokratizovaného socializmu, ktoré bolo podľa neho hlavným znakom stalinizmu.)

Hamada zdôrazňuje, že mu nejde o zavádzanie doktrín existencionalizmu, ktorý sám osebe nie je ani uceleným filozofickým konceptom, ale skôr o dobovú reflexiu, vyjadrenie generačného pocitu. Marxizmus podľa Hamadu dokáže všetky tieto myšlienkové iniciatívy integrovať. Z toho sa potom odvíja aj odlišná kritika stalinizmu – kým Mináč si všiema len „vonkajšie prejavy“, Hamadova generácia sa chce dopátrať „spodných vôd“, tento problém sa však netýka len stalinizmu, ale všeobecne deštruktívnych síl prítomných v človeku.

Okrem sporu okolo existencionalistickej filozofie spočívalo ťažisko polemiky na konflikte rozdielnych koncepcií a interpretácií marxizmu. Prvá interpretácia marxizmu, ktorú charakterizuje Hamada ako tradičnú, „*chápe dejiny ako premenu spoločenských vzťahov, premenu spoločenských formácií, dobu vojen a revolúcií*“, druhá interpretácia je determinovaná existenciou človeka, pričom jestvuje v podobe „filozofickej antropológie“: „*(...) dnes sa sústreďujeme na túto novú interpretáciu marxizmu, ktorá napríklad vo vzťahu k umeniu a literatúre podstatne mení výklad a ponímanie moderného umenia.*“³⁷

Polemika medzi Hamadom a Mináčom v určitom zmysle zapadla do dobového kontextu – diskusie o podobách marxizmu mali v šesťdesiatych rokoch svoj pendant aj na Západe (rozprava Sartra s Garaudym) – hoci tam boli rámcované viac filozofickými súvislosťami než ideologickým mantinelmi. J. F. Lyotard hovorí na margo týchto diskusií o dvoch podobách marxizmu: prvú predstavuje „*metanarativní koncepce pochodu lidstva k socialismu, představujícího ekvivalent života Ducha*“³⁸ (jej reprezentantom sa stal stalinizmus), druhá podoba má charakter kritického poznania konštituujuceho autonómny subjekt (pozícia frankfurtskej školy). Práve tento druhý moment interpretácie marxistickej filozofie určitým spôsobom ohraničuje aj Hamadovu pozíciu a z toho zorného uhla ju reflektuje aj F. Matejov, podľa ktorého sa predmetná polemika stala sporom „*medzi interpretáciou marxizmu ako deterministickej teórie nadosobného chodu dejín a marxizmu ako antropolologickej vízie oslobodzovania človeka (...).*“³⁹

³⁷ Tamže, s. 224.

³⁸ LYOTARD, Jean-Francois: *O postmodernismu*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 142.

³⁹ MATEJOV, Fedor: Nad kritikami M. Hamadu. In: *Sizyfovský údel*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1994, s. 299.

Hamadova „antropologická optika“ sa tak ocitá v blízkosti Patočkovho „prirodzeného sveta“ či Šimečkových „malých dejín“ stojacich mimo veľkých ideologických projektov, ktoré sa opierajú o koncepty abstraktného historického poslania či jednorozmernej technologickej racionality, produkovaných modernými mocenskými štruktúrami. Odtiaľto sa odvíja aj odlišný vzťah Hamadu a Mináča k subjektu: kým Mináč konštruuje „silný dejinný subjekt“, ktorého hlavnou črtou je podoba individuality ako štatistickej výslednice ohromného počtu jednotlivých činov a súhrnu spoločenských vzťahov (Engelsova definícia subjektu), Hamada sa prikláňa k „slabšej“ verzii subjektu, ktorý sa kreuje v strete a konflikte s touto historickou nevyhnutnosťou ako alternatíva voči jestvujúcej moci. Preto odmieta ako Mináčovu predstavu „silnej dejinnej osobnosti“, tak aj jeho koncept marxistického historizmu reflektujúceho jednotlivú ľudskú bytosť ako abstraktum: „*Predsa nikto dnes už nebude tvrdiť, že dejiny tvorí jediná ľudská alebo nadľudská vôľa a pod. Ale zaujíma nás, nakoľko a ako môže a bude môcť človek, ktorý v týchto dejinách žije, ktorý ich chtiac alebo nechtiac spolutvorí, a ako a nakoľko ich bude môcť považovať za svoje vlastné dejiny, kedy sa z nástroja historického procesu človeka naozaj stane subjektom dejín (...). Myslím, že Mináčovo rázne vybavenie a odbavenie tzv. stalinskej epochy je veľmi povrchné, pretože tu naozaj nejde len zhluk objektívnych náhod, ale o latentne prítomnú tendenciu (...).*“⁴⁰

„Vyrovnávanie sa“ s dedičstvom stalinizmu teda Hamada nechápe len v politicko-ideologickej rovine, stalinizmus je pre neho súčasťou deštruktívnych iracionálnych síl, ktoré v období modernej civilizácie degradujú a permanentne ohrozujú ľudskosť. Kým teda Hamadova pozornosť je nasmerovaná do vnútra subjektu, teda tam, kde preniká aj moderné umenie reflektujúce človeka v jeho slabostiach (pocity odcudzenia, absurdity, úzkosti, samoty, bezdomovectva), Mináč, zdôrazňujúc jeho sociálnu a historickú podmienenosť, zostáva na povrchu, viac ho zaujímajú vonkajšie okolnosti, kde sa odcudzenie – v duchu marxistickej filozofie – odstraňuje revolučnou cestou. Podľa Mináča ide v podstate len o technický, mocensko-administratívny problém: „*(...) robotnícka trieda po uchopení moci sa bude snažiť zrušiť odcudzenie; je to jedna z jej historických úloh. Aj keď sa za danej techniky nedá odstrániť základná príčina odcudzenia, dajú sa a mali by sa dať odstrániť také formy odcudzenia, ktoré vyplývajú napríklad zo vzťahu jedinca a štátu. (...) Súčasne som presvedčený, že je v silách socialistickej spoločnosti odstrániť alebo obmedziť všetky dnešné formy odcudzenia (...).*“⁴¹

V druhej polovici šesťdesiatych rokov však aj Mináč čiastočne koriguje svoje postoje a pri kritike stalinizmu a jeho mocenských mechanizmov už nie je taký „umiernený“, nepohybuje sa len v historicko-dialektickom rámci (stalinizmus ako „vybočenie“ či náhoda z historickej nevyhnutnosti), resp. nechápe ho už len ako „administratívny“, ale tiež systémový problém. V eseji *Budúcnosť a čo s ňou?* publikovanej v časopise *Predvoj* (1966) píše: „*Zmechanizovaná budúcnosť bola súčasťou zmechanizovaných dejín. Učenie o prioritě bytia sa v ‚oprostenom‘, ‚zludovelom‘ dialektickom materializme stalinskej epochy uplatňovalo tvrdo a bezo zvyšku; zložitosti dejinných pohybov sa zrazu stali priezračnými jednoduchými aritmetickými príkladmi, ktoré mohlo spočítať malé dieťa. Všet-*

⁴⁰ HAMADA, Milan: *V hľadani významu a tvaru*. Bratislava : Smena, 1966, s. 241.

⁴¹ MINÁČ, Vladimír: *Texty a kontexty*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1982, s. 92.

ko sa dalo zredukovať na niekoľko jasných základných právd: dejiny sa stali príležitosťou na dokazovanie pravdivosti téz; ak sa dejinný pohyb dosť nepoddával schéme, bola to jeho chyba. A tak bolo všetko jasné, pochopiteľné, minulosť i budúcnosť, a nielen pochopiteľné, ale aj určiteľné, ale vlastne už určené.“⁴² Mináč svoju úvahu usúvzťazňuje s celocivilizačnými procesmi, problém odcudzenia neredukuje len na problém buržoáznej spoločnosti, svojou kritikou tak rozvíja dobové filozofické koncepty formulované napríklad frankfurtskou školou, najmä Marcuseho konceptom „jednorozmerného človeka“, kde človek „umiera uprostred osudovej iracionality mechanizmov (...) Fabrika, mechanizmus pásovej výroby sa neprispôsobuje človeku, ale núti človeka, aby sa jej prispôobil. Príčina a následok, úsilie a ovocie úsilia, práca a výrobok sa od seba nenávratne vzdávajú, vzťahy sa strácajú v neprehľadných a akoby samostatných mechanizmoch. Práve nedokonalosť techniky spôsobuje, že veľká časť ľudstva v industriálnej civilizácii je odsúdená k práci ako k nutnosti, ako k neslobode, ktorá sa podobá večnému zatrateniu. V istom zmysle je industriálna civilizácia len obrovský koncentračný tábor, v ktorom sa ustavične uskutočňuje selekcia ľudí na tvorcov a na otrokov“.⁴³ V duchu dobových diskusií, resp. snahou o hľadanie alternatív voči technologickej racionalite produkujúcej odcudzenie, však zotrúva na platforme socialistickej utópie, resp. „obrozeného socializmu“ zbaiveného nánosov „stalinských deformácií“ (v tomto duchu len bližšie precizuje svoje ideové postoje, ktoré nastolil v polemike s Hamadom). Práve takýto socializmus by podľa Mináča mal obsahovať potenciál, ktorý by „odľudštenú“ techniku zbavil nedokonalosti – marxizmus tu spája s „transcendujúcou“ antropologickou konštantou, v tomto zmysle akoby post factum dával za pravdu vlastne Hamadovi: „Marxova verzia budúcnosti je optimálna verzia. Predpokladá vedomie spoločnosti o sebe samej, predpokladá predstih ľudského poznania, v centre tejto verzie, nie na jej okraji, je človek, jeho poznanie a jeho úsilie **prekračovať** – v takomto základnom zmysle obsahuje marxizmus v sebe antropologizmus a nepotrebuje ho importovať. Môže, ale nemusí.“⁴⁴ Rovnako sa vracia aj k téme fatalizmu, pesimizmu a rozličných dystopických vízií, voči ktorým existuje „antropologická“ alternatíva: „Najlineárnejšie, najplochejšie predstavy o takejto podobe budúcnosti sa objavujú v oných knihách science-fiction, ktoré farbisto líčia okamžik vzbury robotov a ich konečné víťazstvo (...). Princíp alternatívy alebo alternatív, ustavičná možnosť voľby – to je ustavičná práca človeka na poľudšťovaní dejín. Čím dokonalejšie je poznanie, tým viac je alternatív, tým viac je možností voľby; tým sú dejiny ľudskejšie, pochopiteľnejšie, racionálnejšie.“⁴⁵

Podobné formulácie nachádzame aj v Hamadovej argumentácii, ktoré zazneli v polemike s Mináčom: „Sila a prevaha marxizmu je práve v tom, že dokáže tieto myšlienky absorbovať a neeklekticky.“⁴⁶ To podstatné, čo v Mináčovej eseji zaznelo, je, že už neodmietol ani nemarxistické, resp. modernistické podnety („môže, ale nemusí“), ktoré predtým v polemike s Hamadom radikálne zamietol ako existencialistické. Jeho esej tak mož-

⁴² MINÁČ, Vladimír: Budúcnosť a čo s ňou? In: *Predvoj*, roč. 2, 1966, č. 52, s. 1.

⁴³ Tamže, s. 5.

⁴⁴ Tamže, zvýr. P. M..

⁴⁵ Tamže.

⁴⁶ HAMADA, Milan: *V hľadaní významu a tvaru*. Bratislava : Smena, 1966, s. 241.

no považovať aj za akési nepriame pokračovanie polemiky, ktorá v zmysle „antropologickej transcendencie“ (interpretácia marxizmu ako filozofickej antropológie) viedla k čiastočnému a prechodnému zblíženiu názorových postojov u oboch autorov (v esejoch z prelomu šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov sa však už Mináč akoby vracia späť k filozofickým východiskám vysloveným v polemike).

Mináčovou snahou už od začiatku polemiky bolo uviesť na „pravú mieru“ prílišnú intelektuálnu „neviazanosť“ a „bezbrehosť“ diskusií prebiehajúcich v liberálnejšom prostredí šesťdesiatych rokov. Takto to chápe aj M. Hamada: „*Preto sa nijako neviem zmieriť s Mináčovým olympanským nadhľadom a sociologicky veľmi lákavým, ale zároveň dosť necitlivým hodnotením mladej generácie (...). A preto existencializmus. Čo iného. V tomto momente Vladimír Mináč manipuluje, no povedzme, so mnou ako s existencialistom.*“⁴⁷ Označenie existencializmus, podobne ako pojem odcudzenie, má preto u Hamadu odlišný podtext, než aký mu prisudzuje Mináč; existencializmus Hamada spája s právom na vlastné individuálne tvorivé gesto, svojprávnou umeleckú analýzu „situácie dnešného človeka a sveta“ – ako ilustratívny príklad uvádza Váľkovú básnickú zbierku *Nepokoj*.⁴⁸

Téma odcudzenia, ktorá bola ústrednou témou tejto polemiky, sa stala akýmsi lakmusovým papierikom vytyčujúcim a zároveň aj rozširujúcim hranice otvorenejšej komunikácie. Aj jej prostredníctvom sa dajú identifikovať politické a kultúrne procesy formujúce intelektuálnu klímu šesťdesiatych rokov – na strane jednej sa stala súčasťou širšej spoločenskej diskusie o kritickom „vyrovnávaní sa“ s dedičstvom stalinizmu, ktorá pokračovala až do jej násilného prerušenia obdobím normalizácie, na strane druhej otvárala priestor novým myšlienkovým, filozofickým a estetickým iniciatívam. V tomto zmysle nie sú ani natoľko dôležité jednotlivé vyjadrenia oboch jej aktérov z hľadiska hodnotenia ich vtedajších ideových postojov, ale jazyk polemiky a celkové „osobnostné“ nasadenie, ktoré otvorilo nový kritický diskurz. Polemika sa aj napriek svojej otvorenosti síce pohybovala v dobových rámcoch, no na strane druhej ich aj prekračovala najmä vďaka Hamadovej argumentácii, súčasťou ktorej bolo programové presadzovanie modernistických podnetov. Polemika však otvorila aj iné témy, ktoré presiahli dobový kontext a sú permanentne prítomné aj v súčasných diskusiách o hľadaní alternatív k technologickej racionalite a rôznym stratégiám „postmodernej“ moci (Foucault, Derrida, Deleuze, Bauman, Žižek).

Filozofický odkaz mináčovsko-hamadovskej polemiky je práve v úsilí programového presadzovania alternatív, resp. viery, že takéto alternatívy, resp. utópie, sú v reálnom svete uskutočniteľné. Kým podľa Mináča už povaha samotného systému je zárukou takejto alternatívy (treba ho očistiť len od „deformácií“ a „náhodných“ excesov), podľa Hamadu musí sám systém prejsť radikálnou premenou na inú kvalitu (obaja autori rovnako odmietajú stalinizmus, jeho povahu a podstatu však kritizujú z rozdielnych ideových pozícií). Kým Mináčova argumentácia je viac o presadzovaní utopického konceptu, Hamada je skôr hľadačom alternatív (fakt, že aj „socializmus s ľudskou tvárou“ sa ukázal tiež ako utópia, bol však už len výsledkom politiky vtedajšieho ideologicky a mocensky rozdeleného sveta). Z toho sa odvíja aj odlišná Hamadova optika, ktorá smeruje „zdola“,

⁴⁷ Tamže, s. 239 – 240.

⁴⁸ Pozri tamže.

nemá teda charakter dobovej inštrukcie v rámci ideologickej rétoriky straníckych uznesení, akými boli napríklad udalosti okolo XX. zjazdu a diskusie s nimi spojené. Práve tento moment je radikálnym obratom oproti dovtedy mocensko-inštitucionálne „riadeným“ diskusiám napríklad okolo poetiky tzv. schematizmu: „*Pretože zatiaľ čo on vníma svet zhora, my sa naň a do neho dívame predovšetkým z miesta a situácie, v ktorej sa nachádzame. História vnímame ako dejiny ľudí, a nie dejiny fiktívneho spoločenského organizmu, lepšie povedané stroja, v ktorom by človek mohol byť zanedbateľný (...). Nechceme sa iba vyhovárať na nepravdivé podmienky, nechceme sa iba búriť proti determinácii vonkajšieho sveta. Nechceme iba reagovať na to, čo sa nám naskoľuje, ale chceme byť aktívnymi spolutvorcami podmienok, v ktorých máme ako ľudia žiť.*“⁴⁹

Polemiku a jej dôsledky na literárnu a intelektuálnu klímu prvej polovice šesťdesiatych rokov analyzujú po roku 1989 aj R. Bílik a V. Petrík. R. Bílik si predovšetkým všimol Hamadovu snahu o „humanizáciu socializmu“ presadzovaného v rámci politického konceptu „socializmu s ľudskou tvárou“, ako aj filozofické konzekvencie polemiky (odhalenie neosobnosti a odľudštenosti socializmu, odhalenie jeho mocenských mechanizmov). Mináčove názory naopak vníma ako odmietanie modernistických podnetov a obhajobu marxistickej predstavy o dejinnej nevyhnutnosti, ktorá sa pohybovala „v tradičných stalinských hraniciach pokrokového na jednej strane a reakčného na strane druhej“.⁵⁰ V. Petrík si všimol predovšetkým generačný rozmer polemiky, pričom upozorňuje na dva rozdielne koncepty chápania marxistickej filozofie u oboch autorov – kým pre Mináča bol človek len súhrnom spoločenských vzťahov a touto dogmaticky presadzanou tézou potom pomeriaval aj celú literárnu tvorbu, Hamada naopak človeka považoval za „substanciu všetkého“: „*V mináčovsko-hamadovskej polemike sme boli svedkami zrážky dvoch diametrálne odlišných chápaní literatúry a odlišných koncepcií socializmu. Mináč hájil tradičnú, historicky podloženú predstavu o výlučnosti socializmu (a teda socialistickej literatúry) a o jeho nepretržitom zápase s kapitalizmom (a jeho literatúrou a kultúrou) až do víťazného konca. Túto predstavu si dôkladne osvojil a premietol do vlastnej tvorby. Nebola to predstava vyslovene schematická, ale vyslovene ideologická. V celej Mináčovej tvorbe je dominantnou ideológia.*“⁵¹

Takmer počas celého roka 1964 redakcia *Kultúrneho života* uverejňovala ďalšie príspevky (Jesenská, Novomeský, Ponická, Rozner, Škvorecký, Šmatlák, Tatarka), ktoré reagovali na túto polemiku, pričom väčšia časť z nich podporila Hamadovu argumentáciu. Ako jeden príklad za mnohé možno uviesť slová L. Novomeského, ktorý v diskusii *Umenie si hľadá otázky* usúvzťažnil Hamadove slová s potrebou humanizácie marxizmu („*hľadanie marxistických odpovedí na otázky, ktoré aj existencializmus naskoľuje*“⁵²), ako aj s právom mladých na vlastný pohyb. A konečne, odhalila aj ľudské črty a občianske postoje oboch jej protagonistov – tie nadobudli zreteľné kontúry až po roku 1968. Za

⁴⁹ Tamže, s. 237.

⁵⁰ BÍLIK, René: *Duch na reťazi*. Sondy do literárneho života v rokoch 1945 – 1989. Bratislava : Kalligram, 2008, s. 61.

⁵¹ PETRÍK, Vladimír: Kritický spor o charakter socialistickej literatúry. Polemika V. Mináča s M. Hamadom. In: *Podoby a premeny literárnej kritiky v 50. a 60. rokoch XX. storočia*. Ed. Igor Hochel. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2010, s. 56.

⁵² Umenie si hľadá otázky. In: *Kultúrny život*, roč. 19, 1964, č. 27, s. 6.

všetko hovorí vydanie dvoch vybraných spisov Vladimíra Mináča po roku 1970 (*Súvislosti, Texty a kontexty*), v ktorých nájdeme len Mináčove reakcie adresované Hamadovi. Hamada už takúto príležitosť nedostal. Alebo inak: až týmto aktom Mináč z pozície „ex offo“ polemiku vlastne definitívne ukončil.

Štúdia je modifikovanou a rozšírenou verziou textu, ktorý vyšiel pod názvom Na margo jednej polemiky v zborníku *Hľadanie zmyslu* (Literárna nadácia Studňa, Bratislava 2003).

LITERATÚRA

- BÍLIK, René: *Duch na reťazi*. Sondy do literárneho života v rokoch 1945-1989. Bratislava : Kalligram, 2008.
- Dialógy o odcudzení v poézii. In: *Kultúrny život*, roč. 19, 1964, č. 4, s. 3.
- GOLDSTÜCKER, Eduard: Shrnutí a diskuse. In: *Franz Kafka – Liblická konference 1963*. Praha : Nakladatelství Československé akademie věd, 1963, s. 269 – 271.
- HAMADA, Milan: *V hľadani významu a tvaru*. Bratislava : Smena, 1966.
- HAMADA, Milan: Vladimír Mináč v zápase o súčasnú prózu. In: *Čitateľ*, roč. 10, 1961, č. 4, s. 173 – 174.
- HAMADA, Milan: Otázky prózy. In: *Slovenské pohľady*, roč. 78, 1962, č. 8, s. 128 – 130.
- LYOTARD, Jean-Francois: *O postmodernismu*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993.
- MATEJOV, Fedor: Nad kritikami M. Hamadu. In: *Sizyfovský údel*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1994, s. 296 – 313.
- MINÁČ, Vladimír: Budúcnosť a čo s ňou? In: *Predvoj*, roč. 2, 1966, č. 52, s. 1 a 5.
- MINÁČ, Vladimír: Malé vztyčovanie prstov. In: *Kultúrny život*, roč. 19, 1964, č. 9, s. 3.
- MINÁČ, Vladimír: *Texty a kontexty*. Bratislava. Slovenský spisovateľ, 1982.
- MINÁČ, Vladimír: *Tmavý kút*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1960.
- PETRÍK, Vladimír: Kritický spor o charakter socialistickej literatúry. Polemika V. Mináča s M. Hamadom. In: *Podoby a premeny literárnej kritiky v 50. a 60. rokoch XX. storočia*. Ed. Igor Hochel. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2010, s. 49 – 56.
- PRŮCHA, Milan: Filozofické problémy existence člověka. In: *Sedmkrát o smyslu filozofie*. Praha : Nakladatelství politické literatury, 1964.
- Sartre a de Beauvoir v Bratislave. In: *Kritika & kontext*, roč. 7, 2001, č. 1, s. 12.
- Umenie si hľadá otázky. In: *Kultúrny život*, roč. 19, 1964, č. 27, s. 6.

Mgr. Pavel Matejovič, PhD.
Ústav slovenskej literatúry SAV
Konventná 13
813 64 Bratislava
SR
e-mail: pavel.matejovic@gmail.com