

rý má pre pochopenie príčinných vzťahov v biológii kľúčový význam. Totiž tak ako vo filozofickej rovine platí, že príčinnosť je momentom univerzálnej všesvetovej súvislosti, tak v oblasti biológie možno povedať, že je momentom špecifického biologického vzájomného pôsobenia. Dokázať to, je nesporne úloha veľmi zložitá a vyžaduje si premyslený metodologický postup.

Ak tu také želanie vyslovujeme, neznamená to, že záverečná kapitola nesplnila svoj účel, aký si autorka vytýčila. Pozornosť si zasluhuje najmä prvá časť kapitoly venovaná otázke jednoty biologickej, fyzikálnej a chemickej formy pohybu hmoty

v životnej činnosti organizmu, dokazuje sa materiálna povaha tejto jednoty, na základe čoho potom autorka rozvíja argumentáciu proti entelehii a iným nemateriálnym faktorom, ktoré akoby príčinne opdmieňovali životný proces.

Záverom nemožno neocenit' celkový význam práce s. Musabajevovej. Jo to prvá monografia, ktorá systematicky vysvetľuje kategóriu príčinnosti v biológii a rozbor špeciálnych otázok je podložený serióznymi filozofickými poznatkami. Práve vďaka to-  
muto momentu je prínosom tak pre teoretické myslenie v biológii, ako aj pre filozofické riešenie kategórie príčinnosti.

E. Filová

## PODNETNÁ MONOGRAFIA O HEGLOVEJ FILOZOFII<sup>1</sup>

Azda ani jedno filozofické učenie nemalo v ideových a politických dejinách moderného ľudstva také protirečivé pôsobenie ako učenie Heglovo. A nijaký filozofický systém sa v dejinách filozofie nestal predmetom toľkých protirečivých hodnotení a sporov v samom tábore prívržencov ako filozofický systém Heglov.

Od 30. rokov minulého storočia, keď sa pod záštitou vlády Fridricha III. začala víťazná invázia hegelianizmu do ideového života Nemecka, nastalo ihneď aj „triedenie duchov“ v okruhu jeho vyznavačov. Konzervatívci a obhajcovia despotickeho absolutizmu, ortodoxní kresťania (Hinrich, Gabler a i.) a umiernení hegeliani (Heglov životopisec K. Rosenkranz, D. Strauss) ľaví hegeliani (tzv. mladohegeliani Ruge, B. Bauer, čiastočne i Feuerbach) a revolucionár Heine, nehovoriac už o množstve odporov Heglovej školy z radov romantikov, pozitivistov a mechanistických materialistov (Trendelenburg, Dühring a i.) odhalili v svojej reakcii na Hegla už v prvých desaťročiach po jeho smrti onú črtu jeho systému, ktorá mu predurčila budúce historické osudy. Je to vnútorná rozporuplnosť, ideová obojakosť, až mystická hmlistosť Heglových náhľadov,

ktoré umožňujú ich objektívnu významovú mnohoznačnosť a oprávňujú (aj pokiaľ ide o Heglov najrevolučnejší výtvor — dialektickú metódu), aby sa ho dovolávali tak politickí a teoretickí konzervatívci a reakcionári, ako i pokrokoví myslitelia a revolucionári.

Charakter vzťahu rozmanitých filozofov a ideológov k Heglovi určujú, pravdaže, ich konkrétne triedne a spoločensko-politické pozície, a preto vo väčšine prípadov ide o faktické skresľovanie a falšovanie jeho filozofie. Stačí porovnať napr. anglický variant heglovského idealizmu z druhej polovice 19. stor. (Caird, Bradley) nemeckú Lebensphilosophie od Diltheya až po R. Křronera, Croceho revíziu Hegla, súčasné fenomenologické a existencialistické interpretácie hegelianizmu, ako sa o ne pokúšajú francúzski filozofi J. Hyppolite, Merleau-Ponty a i. a konečne pokus o fašistickú deformáciu Hegla (Gentile a nemecký fašizmus). Jednako zostáva pravdou, že Heglovo dielo je samo v sebe nositeľom vo zvýšenej miere protikladných hodnôt, ktoré možno pritom alebo ne-

<sup>1</sup> M. F. Ovsjannikov, *Heglova filozofia*, SNPL, Praha 1962.

obyčajne plodne využiť, alebo veľmi nebezpečne zneužiť.

Aj vývoj filozofie hlásiacej sa k marxizmu potvrdil, že hegelianizmus skrýva v sebe i naďalej — napriek jasnému stanovisku zakladateľov marxizmu v tejto otázke — mnoho ideologických úskalí, možnosť recidív nekritickej idealizácie Hegla, ale i jeho apriórne odmietanie. Stačí opäť pripomenúť pomer nemeckých revizionistov k Heglovej dialektike, Deborinove, Lukácsove, Lefebvrove a Stalinove náhľady na Heglovo dedičstvo, aby sme sa presvedčili, že tento problém nebol zdaleka uzavretý, ba často ani správne riešený. Preto sme v poslednom období svedkami oživeného záujmu o systematické štúdium tohto teoretického zdroja marxizmu, ktoré má za následok široký rozbor aj takých jeho stránok, ktorých sa zdognatizovaná filozofia stalinského obdobia stránila.

Pritom, pravda, nejde iba o to, aby sa znovu preveril Heglov objektívny význam v dejinách. To už zásadne urobili Marx a Engels. Nejde len ani o to, aby sa čelilo módnym pokusom postaviť „klasiku“ dialektiky — Hegla — oproti jeho „epigónovi“ Marxovi, o čo sa snažia mnohí súčasní buržoázni filozofi. Prvoradou úlohou štúdia Hegla musí byť snaha, prispieť jeho „materialistickým čítaním“ k teoreticky prehĺbenému rozpracovaniu mnohých otázok, ku ktorým obsahuje jeho dielo dosiaľ nevyužitú podnetu (napr. v oblasti dialektickej logiky a kategórií dialektiky vôbec, alebo podnety k metóde dejín filozofie atď.). Druhou stránkou tohto štúdia môže byť zasa opačný, ale tiež užitočný proces likvidácie „tieňov“ hegelianizmu v marxistickej filozofii (tendencie k uzavretému systému, zmetafyzikizácia dialektiky, neutralizácia protirečení, odtrhnutie teórie od spoločenskej praxe), ktoré ju neraz vážne ohrozujú.

\*

Monografická práca sovietskeho historika filozofie M. F. Ovsjannikova, *Heglova filozofia*, je jedným z cenných

plodov spomínaného nového rozmachu hegelianskeho štúdia na pôde marxizmu. Svedčia o tom jej charakteristické pozitívne znaky, ako sú návrat k široko podloženému, autentickému ovládnutiu prameňov, snaha o konkrétnu a čo možno najúplnejšiu analýzu Heglových filozofických náhľadov, i diferencovaný pohľad na jednotlivé štádiá jeho ideologického vývinu od počiatočných sympatií k francúzskej revolúcii až po reakčnú obhajobu pruského štátu. Pritom autor úspešne spája výklad s kritikou, čo mu umožňuje poukázať na mnohé momenty, ktoré sú v prekonanej podobe dosiaľ z Hegla životaschopné a podnetné.

Monografia má v pôdoryse charakter „školského“ výkladu, keďže si autor volí metódu postupného rozboru jednotlivých diel približne tak, ako za sebou chronologicky nasledujú. Pri analyzovaní mnohých iných filozofov by takýto postup mohol ohroziť obraz vnútornej logiky systému a zameraním sa na obsah jednotlivých vymedzených diel sťažiť pochopenie kontinuity jeho problémov. U Hegla, kde sú však *Fenomenológia*, *Logika*, *Filozofia prírody* a *Filozofia ducha* v pravom slova zmysle nie diela o rôznych problémoch, ale práce o rôznych stránkach toho istého problému (t. j. pohľadmi na rozvíjanie sa toho istého princípu, ktorý sa s vnútornou nutnosťou realizuje v rôznych oblastiach súcna), je tento postup odôvodnený a ako úvod na orientáciu v celku systému veľmi vhodný. Jednako, pre toho, kto nehľadá iba informácie, ale hlbšie analýzy kľúčových stránok hegelianizmu, chýba tu určité vypointovanie a proporcionálne odstupňovanie problémov. V recenzii takejto monografie možno si preto všimnúť iba niektoré individuálne vybrané podnety, ktoré bohatý materiál poskytuje na ďalšie premýšľanie a štúdium.

Ako prvý takýto moment si vyberáme z Ovsjannikovej práce hodnotenie Heglových raných prác. Tradične sa totiž tieto práce (do r. 1907, keď ich vydal Hermann Nohl, známe iba z informácií spomenutého Heglovho životopisu Rosenkranza) považovali podľa názvu prvej edície *Teologic-*

ké spisy Heglovej mladosti za diela teologicko-apologetického charakteru. Túto interpretáciu ako zámernú buržoáznu legendu vyvracia obsiahlym spôsobom už r. 1948 G. Lukács v známej práci *Mladý Hegel*.<sup>2</sup> Ovsjannikov pozná Lukáčsovú prácu a v základných črtách súhlasne s ním osvetľuje objektívny význam Heglovho raného obdobia, aj keď sa na neho nikde výslovne neodvoláva. Po prvé, ako Lukács vidí v nich pod rúskom náboženských a etických úvah výrazný začiatok formulovania historicko-spoločenských problémov a idealistickej dialektiky. Ďalej zhodne s Lukáčsom periodizuje toto obdobie na etapu bernskú, frankfurtskú a jenskú a charakterizuje ich príslušnými náhľadmi. Pre počiatočnú etapu (s prácami ako *Pozitívita kresťanského náboženstva*, *Ludové náboženstvo a kresťanstvo*) označuje ako pre Hegla typické náboženský kriticismus, tendenciu k republikanizmu, demokratizmu a osvieteniskému individualizmu, slovom k určitým politickým a ideologickým zjavne pozitívnym ideálom, ktoré u neho vyvolala francúzska revolúcia.

Pritom, pravda, je známe, že náboženstvo malo u Hegla (ako ostatne v celom nemeckom osvietenstve od Reimarus a Lessinga cez Hegla k Strausovi, Bauerovi a k Feuerbachovi) centrálné postavenie, čo sa pri povrchnom poznaní klasickej nemeckej filozofie zvykne pokladať za jeden zo znakov jej negatívnej reakcie na francúzsky materializmus a osobitne u Hegla za zdroj jeho reakčnosti. Preto má ďalekosiahly význam, keď Ovsjannikov uvádza tento jednostranný postoj na pravú mieru a dešifruje pokrokový politický a teoreticko-filozofický dosah Heglových počiatočných náhľadov na náboženstvo. Ich spoločnú črtu s osvietenstvom vidí v tom, že aj Hegel bojuje proti kresťanskému náboženstvu a považuje ho za tisícročnú duchovnú porobu človeka, despotické utláčanie jeho tvorivých schopností a slobody. Špecificky nemecká črta (ktorá je významným momentom vývinu nemeckej klasickej filozofie od Lessinga a Herdera cez Hegla k Feuerbachovi), totiž náhľad, že náboženstvo nie je

výmysel kňazov, ale spoločensko-historicky podmienená forma ľudského vedomia, vyúsťuje však u Hegla nie v boj proti náboženstvu vôbec, ale v kritiku spoločenských podmienok jeho vzniku. V súvislosti s tým vypracúva známu kategóriu „pozitivity“, ako pojmového synonyma pre všetky ideologické prejavy a inštitúcie, ktoré vznikli v období, keď ľudia stratili prirodzenú slobodu (t. j. po páde antiky) a pomocou nej vyjadruje svoj protest proti súčasnosti. V tomto zmysle mu ide o nahradenie „pozitívneho náboženstva“ novým, súčasným spoločenským podmienkam zodpovedajúcim „náboženstvom slobody“, tzv. ľudovým náboženstvom. Ako predobraz spoločenskej formy, v ktorej by mohlo dôjsť k obrode života, mu slúži politická sústava demokratických Atén a republikánskeho Ríma. S obdivom, ba určitou renesančno-osvietenskou protifeudálnou tendenciou idealizuje antickú kultúru, jej politické, etické i estetické ideály a stavia ich do protikladu s obdobím temna, s kresťanským svetom stredoveku.<sup>3</sup>

Tieto osvietencké distinkcie prevyšuje však Hegel už spomínaným historizmom, t. j. poznaním, že svet antiky zanikol preto, lebo zanikli spoločenské podmienky, s ktorými bol existenčne spojený. K problému rozkladu antiky sa Hegel vôbec často vracia (napr. aj vo *Fenomenológii*, *Filozofii dejín*, *Prenáškach o estetike*) a na ňom si prvýkrát začína objasňovať nevyhnutnosť

<sup>2</sup> Porovnaj, G. Lukács, *Der junge Hegel*, Aufbau-Verlag, Berlin 1954, str. 31–47.

<sup>3</sup> V súvislosti s Heglovým vyzdvihovaním protikladu antiky a kresťanstva, antického umenia a umenia stredovekého upozorňuje Ovsjannikov na hlboký postreh týkajúci sa umeleckej tvorby, ktorého sa Hegel nevzdal ani v neskorších konzervatívnych prácach. Od cudzujúc estetické ideály stredoveku hovorí, že „... pre rozkvet opravdivého umenia je nevyhnutnou podmienkou politická a náboženská sloboda a samostatnosť individua“. Ovsjannikov v celej práci sa viackrát vracia k podnetosti Heglových estetických náhľadov aj pre dnešok a považuje ich za oblasť, ktorá dosiaľ nebola náležite využitá.

zmeny v historickom procese. Súčasne už tu sa objavuje zárodok myšlienky, že celý historický proces, so všetkými ideologickými formami je výsledkom ľudskej činnosti; pravda — a to je základný nedostatok a nemohúcnosť Heglovho historizmu — činnosti chápanej čiste duchovne. Aj boj proti kresťanstvu ako „pozitívite“, ktorá je človeku daná zvonku, heterogénne, aj vzbura proti spoločnosti, v ktorej sa človek odcudzuje sebe samému, deje sa preto u Hegla prácou vedomia na sebe samom, vnútorným, duchovným oslobodzovaním sa človeka.

Ovsjannikov teda správne uzatvára na „neškodnosť“ Heglovej ranej kritiky náboženstva, na „iluzornosť“ jeho raných predstáv o obrodení antiky a jej politických ideálov, ktorými sa nadchol pod vplyvom francúzskej revolúcie. V prehnitom nemeckom prostredí a v ovzduší ideovo-politických zmätkov, ktoré nasledovali vo Francúzsku po páde jakobínov, pohasína Heglovo revolučné nadšenie a filozof začína v duchu liberalizmu prehodnocovať svoju kritickú kategóriu „pozitivity“. Za pozitívne považuje už iba tie inštitúcie a ideologické prejavy, ktoré vzhľadom na existujúce podmienky stratili svoju odôvodnenosť, prežili sa a treba ich nahradiť novými.

Je paradoxné — a škoda, že Ovsjannikov nevenuje tejto otázke pozornosť — že Heglov ústup od radikálnych snáh a záporného postoja k náboženstvu je sprevádzaný tendenciou historický a dialekticky ospravedlniť všetko, čo zodpovedá existujúcim podmienkam. V prvom rade je to opäť náboženstvo a vládnuce politický poriadok. V tomto momente vidím užšiu spojitosť Heglovej metódy a systému než sa to robí vtedy, keď sa metóda odtrháva od systému a hodnotí sa ako dobrá, kým systém ostáva zlý. Hegel ostatne sám priznáva,<sup>4</sup> že dialektický spôsob skúmania dejín vyrástol u neho z túžby ospravedlniť boha a náboženstvo v dejinách, teda z vyslovene konzervatívnych potrieb. Dialektická metóda mu umožnila historicky kritizovať náboženstvo, jeho zastaralé formy negovať,

avšak pritom v prekonanej podobe zachovať a dať mu čestné miesto vo vývinovom rebríčku absolútnej idey. Vo všetkých prácach, počínajúc Fenomenológiou, je náboženstvo zvláštnou formou poznania, nachádzajúcou sa uprostred medzi umením a filozofiou, v ktorej ľudia a národy vyslovujú svoje predstavy o substancii, o vnútornej podstate sveta, o absolútnu. Preto je táto forma, podľa neho, v menlivej historickej podobe vlastná všetkým epochám a všetkým národom.

Pravda, iná vec je, že Hegel, vyzbrojený neobyčajnou znalosťou histórie, dejín filozofie a pozitívne ovplyvnený súčasnou spoločenskou dynamikou, geniálnou intuíciou našiel v dialektike taký metodický princíp, ktorý optimálne koreluje najhlbšej podstate skutočnosti a umožňuje súčasne jej adekvátne poznanie. V tejto súvislosti možno potom hovoriť o rozpore medzi systémom a metódou.

Uzavierajúc týchto niekoľko poznatkov o charaktere prác mladého Hegla musíme povedať, že ten, kto pozná spomínanú Lukácsovú prácu, disponuje širším prehľadom problematiky, než ju mohol podať v príslušnej časti svojej monografie Ovsjannikov. Cenné na jeho záveroch je však to, že pracuje otvorene na vyvrátení aprioristického prístupu k Heglovi, že ho podľa východiska správne zaraďuje do línie osvietenenských filozofov a konečne, že oceňuje toto obdobie ako nedomysliteľnú fázu Heglovej metodickéj prípravy, po ktorej mohol zodpovedne pristúpiť k realizácii svojho programového diela, Fenomenológie.

\*

Fenomenológia, prvá v rade Heglových veľkých prác, zostala v svojom pravom významе pomerne tiež málo známa, hoci ju Marx r. 1844 označil v *Ekonomicko-filozofických rukopisoch* za „skutočné miesto zrodu a tajomstvo Heglovej filozofie“.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Porovnaj, Hegel, *Logika*, Bratislava 1961, str. 25; taktiež Hegel, *Filozofia dejín*, 445—46.

<sup>5</sup> K. Marx, *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*, Praha 1961, 133.

Marxove poznatky využíva ako základ pre podrobný rozbor Fenomenológie opäť až Lukács v Mladom Heglovi, na ne sa opiera i Ovsjannikov a u nás M. Sobotka v úvode k českému prekladu tohto diela.

Treba povedať, že Marx nemá na mysli tie dôvody, pre ktoré Fenomenológia znamená počiatok Heglovho systému v negatívnom zmysle. Ide totiž o to, že práve v tejto práci Hegel prvý raz a systematicky formuluje svoje idealistické východisko osamostatňujúc ideálne, svet ducha a povyšujúc ho na jedinú objektívne existujúcu substanciu. Skutočný svet, skutočné dejiny a skutočný človek stávajú sa pre Hegla od tohto času iba predikátmi, symbolmi absolútnej idey, absolútneho ducha. V súvislosti s tým reviduje Hegel vo Fenomenológii aj svoje pôvodné kritické nábehy raných prác a zakotvuje trvale v metóde „intelektuálnej abstrakcie“, v metóde analýzy pojmov, pri ktorej akékoľvek hlboké dialektické pohľady na svet a dejiny museli zostať pre vedu a spoločenskú prax neúčinné.

Tieto negatívne črty, typické pre nemeckú idealistickú filozofiu a v širšom zmysle pre ideológiu slabej nemeckej buržoázie vôbec, sťažujú do veľkej miery aj pochopenie toho, že na Fenomenológii oceňuje ako epochálne Marx: že ide o dielo, v ktorom sa nielen prvýkrát dôsledne používa dialektika, ale kde sa do jazyka dialektiky obliekajú i spoločenské a ekonomické kategórie, dielo, ktoré je prvým pokusom pochopiť dejiny ako výsledok ľudskej činnosti, a to činnosti historicky sa meniacej.

Historické hľadisko a nábehy k dialektike sa objavujú v nemeckej filozofii už od čias Kantových a Herderových a pripravujú sa v systéme Fichtovom i Schellingovom. Práve ich kritikou a najmä diskusiou so svojím niekdajším spolupracovníkom Schellingom, vyjasňuje si Hegel v úvode Fenomenológie svoje vlastné hľadisko. Odmieťa Schellingovo poňatie absolútna ako nehybnej, nerozlíšenej substancie i jeho mystickú teóriu poznania, tzv. intelektuálnu intuíciu, ktorou možno absolútno bezprostredne postihnúť. Absolútno,

ktoré aj on chápe v zmysle identity subjektívneho a považuje ho za východisko každej filozofie (ktorá nechce ukončiť v skepticizme a agnosticizme); nie je indiferentná substancia, ale niečo ako subjekt: vnútorne diferencované, čo sa samo vyvíja, čo kladie, rodí i prekonáva rozdiely. Skrátka je to sústava pojmov v samovývoji a samopohybe, ktorá zahŕňa a postupne plodí celú skutočnosť. Protiklady v takto chápanej substancii nie sú formálne a neutrálne. Naopak, sú hlavnou hybnou silou jeho vývinu. To preto, že nie sú iba vo vzájomnej jednote, ale i vzájomnom napätí, pričom sa na určitom stupni tohto napätia rušia, prekonávajú. Zrušenie neznamená iba akt negatívny, ale i pozitívny, vyššiu reprodukciu životaschopných momentov predchádzajúceho stupňa. Vývin je tak procesom negácie negácie, v ktorom sa prekonanie jedného druhu protikladov, t. j. nová kvalita, stáva v ďalšom vývine predmetom novej negácie atď. Až na konečnom stupni pohybu absolútna dochádza k takej syntéze protikladov, v ktorej sa uskutoční ich harmonická neutralizácia, absolútna totožnosť subjektu a objektu a vývin prestáva.

Tento dialektický princíp nie je u Hegla len základný zákon ontologický. Je platný — čo je vo filozofii identity samozrejmé — aj v oblasti ľudskeho vedomia a vývoji ľudského poznania. Všetky javy, či ide o sféru tzv. objektívnu alebo ideálnu, podliehajú zákonom zmeny, vzniku a zániku, prekonávajú celý rad stupňov a foriem, ktoré tvoria navzájom podmienené momenty kontinuitne-diskontinuitného vývinového procesu celku.

Heglov všeobecný metodický princíp obsahuje veľmi cenné podnety pre poznanie vývinového charakteru skutočnosti. V spojení s idealistickým východiskom musel však vyústiť v pojmový schematizmus a koniec-koncov v anuláciu vývinu.

Ovsjannikov vcelku správne diferencuje rôzne významové stránky Fenomenológie. Pretože mu ide o objektívnu informáciu, všima si najprv jej obsah a štruktúru, sleduje onú „famóznú“ trojitú cestu vedomia, ktorú musí, podľa Hegla, vykonať, kým do-



speje od zmyslovej istoty k filozofickému poznaniu v jeho vlastnom systéme. Na prvom stupni v sfére subjektívneho ducha (individuálne vedomie), na druhom stupni v sfére objektívneho ducha (spoločenské vedomie) a na treťom v rovine absolútneho ducha (formy spoločenského vedomia). Po Lukácsových rozboroch nemôže však priniest ani v tejto súvislosti mnoho nového. No oproti nedávnym časom, keď sa o Heglovi aj vo filozofických kruhoch hovorilo ako o zakladateľovi dialektickej metódy bez toho, aby sa študovali diela, v ktorých sa zrodila, stojí Ovsjannikova práca vysoko. Umožňuje širokému kruhu čitateľov spoľahlivý prehľad genézy heglovskej dialektiky i proces jej extraplotácie z oblasti ľudského vedomia na oblasť spoločenských a historických javov.

Na druhej strane, podľa môjho náhľadu, Ovsjannikov interpretuje správnejšie ako Lukács Heglovu kategóriu práce a odcudzenia, ktoré hrajú vo Fenomenológii dôležitú úlohu. Hoci Hegel považuje prácu za prostriedok uskutočňovania sa človeka v dejinách, nespája s ňou aj vznik vedomia. V tom má Ovsjannikov pravdu. Ako východisko dejín berie Hegel už človeka obdareného schopnosťou myslenia a reči. Ukazuje predovšetkým to, že prácou si človek odstraňuje cudzosť vonkajších vecí a predmetov. Opracúvajúc ich, začína v nich vidieť nie cudziu silu, ale spredmetnenie svojich vlastných schopností. Tu pramení i zrok významného aspektu Heglovej kategórie odcudzenia. Popri známom širšom význame tejto kategórie v jeho systéme (duch sa odcudzuje v prírode a v spätnom procese v dejinách sa opäť vracia k sebe, ruší svoje odcudzenie) poukazuje už Marx na jej inú stránku. Problém odcudzenia je u Hegla totiž do určitej miery spojený s každou aktivitou subjektu (ducha) a s každým zložitým vzťahom medzi subjektom a objektom, teda s každým aktom „práce“. Práca, ktorá vystupuje ako sprostredkujúci činiteľ medzi subjektom a objektom je v prvej fáze *spredmetňovaním*, t. j. premenou ľudských duchovných schopností na predmety, v dru-

hej fáze *odpredmetňovaním*, t. j. procesom, v ktorom si človek opäť prisvojuje svoje sily a schopnosti a konečne v tretej fáze *poznáním*, že produkty sú produktom ľudskej činnosti, a teda „*zrušením*“ odcudzenia.

V tomto zmysle sú celé dejiny výsledkom odcudzenia ľudskej činnosti. Boli síce obdobia, keď činnosť ľudí a ich vzťahy nemali ešte výrazne odcudzený charakter (antický svet), ale už v rímskom impériu sa, podľa Hegla, rozpadá harmónia individua a predmetného sveta a nastáva epocha prehlbovania ľudského odcudzenia. Špecifickú formu dosahuje v „občianskej“, t. j. v kapitalistickej spoločnosti, kde sa produkty ľudskej činnosti javia ako úplne cudzia, človeku nepriateľská sila. Z toho usudzuje Ovsjannikov, podobne ako Marx, že Heglovi sa v hmlistej podobe číral problém fetišizácie tovarov v buržoáznej spoločnosti, že tuší problém „neludského spredmetňovania sa človeka“ v kapitalizme.

Ani túto stránku Fenomenológie nemožno však preceňovať, ak nechceme Heglovi imputovať niečo, čo v ňom niet. Ideovú súvislosť Fenomenológie s hnutím, ktoré uskutočňovalo historickú emancipáciu pracujúceho človeka a oslobodenie práce, možno vidieť iba cez Marxa a marxistické poňatie práce ako najhlbšej podstaty ľudskej bytosti a centrálneho spoločensko-tvorného i pretváracieho faktora.

\*

Ak nás Ovsjannikova monografia inšpirovala k pomerne dlhším zástavkám pri Heglovom ranom období a tvorbe jeho programu, stalo sa to preto, lebo diela jeho vyzretého systému, najmä *Logika* a *Filozofia dejín*, *Filozofia práva* a *Dejiny filozofie*, boli a sú u nás i vo všeobecnosti známejšie. Po druhé i preto, lebo tieto práce sú v základoch obsahu i metodicky rozvedením toho, čo filozof po počiatocnom období hľadania naznačil už vo Fenomenológii. V nej ustálil štruktúru a historické podoby absolútnej idey, ktorá je na začiatku v podobe čistých kategórií, potom v inobytí — v prírode a nakoniec v de-

jinách subjektívneho, objektívneho a absolútneho ducha. Tu je daný teda predobraz budúcej *Encyklopédie filozofických vied*, obsahujúcej Logiku, Filozofiu prírody a Filozofiu ducha. A preto všetky klady a všetky nedostatky, s ktorými sa stretáme pri poznávaní ďalších Heglových diel, budú sa týkať skôr parciálnych problémov, kategórií tej-ktorej časti filozofie a nie základov a metódy systému.

Pravda, oprávnené možno namietat, že z hľadiska konkrétneho Heglovho prínosu, napr. pre logiku, dejiny filozofie, estetiku atď., treba siahnuť predovšetkým po tých dielach, v ktorých Hegel realizoval svoju dialektickú analýzu príslušných problémov. Takto pobádal postupovať napr. Lenin, keď obsiahlym spôsobom konspektoval Heglovu Logiku, takto excerpovali a kriticky prekonávali jednotlivé Heglove náhľady na prírodu a spoločenský vývoj Marx a Engels. Pri súčasnej špecializácii filozofických disciplín nie je však pre historika filozofie dosť dobre možné rovnako využiť v každej oblasti plodnosť a inštruktivnosť Heglových analýz. To môžu meritórne urobiť iba pracovníci príslušných odvetví; Ovsjannikove pokusy v tomto smere nepresahujú preto rámec obligátnych konštatovaní o Heglovom prínose pre ten alebo onen problém.

A predsa napr. pri Ovsjannikovových rozboroch kategórií Heglovej Logiky môžeme si opäť ozrejmiť, ako málo vykonala materialistická filozofia pre ďalšie rozpracovanie zákonov a kategórií dialektiky. Najväčší podiel pripadá doteraz v tomto idealistovi Heglovi. V prvej časti Logiky na kategóriách súvisiacich s kategóriou bytia (bytie, nič, dianie, súcno, kvalita, kvantita, miera a i.) formuluje totiž zákon prechodu kvantitatívnych zmien v zmeny kvalitatívne, v druhej časti, v učení o podstate, zákon o protiklade a protirečeniach ako hybnej sile vývinu a konečne pri výstavbe celého systému kategórií vypracúva zákon negácie negácie. Sú to presne tie tri zákony, ktoré v *Dialektike prírody* uvádza Engels<sup>6</sup> ako najvšeobecnejšie zákony dejín prírody, spoločnosti a mysle-

nia, odvolávajúc sa na Hegla, ako na ich prvého systematika v oblasti myslenia. Pravda, v podobe, v akej ich zanechal Hegel, nemali dostatočné odôvodnenie pre objektívnu a všeobecnú platnosť. Neboli odôvodnené a podložené faktami z prírody a dejín spoločnosti. Základ, ktorý k materialistickému prepracovaniu a rozpracovaniu zákonov a kategórií dialektiky položili klasikovia marxizmu, zostal preto dedičstvom a súčasne úlohou pre vedeckú filozofiu, ktorá v spolupráci s vedami jediná môže a musí preverovať ich adekvátnosť vo vzťahu k objektívnej realite a naplniť ich vskutku materialistickým obsahom.

Ovsjannikov upozorňuje veľmi často na logický charakter a racionálno-deduktívny systém výstavby Heglových zákonov a kategórií dialektiky. Uvádza napr. že Engels v otázkach dialektiky prírody musel siahnuť po Heglovej Logike a nie po Filozofii prírody. Pochopiteľne, veď podľa Hegla v prírode (ktorá tvorí len jeden moment vývinu ducha) dialiektiky, ba ani vývinu vôbec niet. Hoci nazhromaždil aj v tejto oblasti množstvo poznatkov od mechaniky cez fyziku až k biológii, v jeho ponímaní zostala príroda vcelku nemenná, nemajúca svoje dejiny v čase. Príroda sa diferencuje iba v priestore, jej jednotlivé stupne existujú iba vedľa seba, netvoriac pritom kvalitatívne rozdiely, ale iba rôzne organizované štruktúry. V zjavnom rozpore s už vtedy existujúcimi prírodovedckými teóriami, napr. evolučnou teóriou Lamarckovou a Kantovou popiera Hegel akúkoľvek možnosť prirodzeného procesu vzniku prírodných foriem, pretože všetko v prírode je od začiatku „mŕtvo narodeným“ inobytím ducha. Skutočný život a vývin má iba idea, pojem, spočívajúce v základe prírody ako jej jediný demiurg. Ak fakty odporujú tejto teórii (a bolo toho dosť z oblasti geológie, embryológie, rastlinnej a živočíšnej fyziológie, čo jej už v Heglových časoch odporovalo) vraj tým horšie pre ne. Netreba azda ani osobitne

<sup>6</sup> Porovnaj, F. Engels, *Dialektika prírody*, Praha 1950, 56.

prízvukovať, že v porovnaní s renesančnou prírodovedou, s Newtonom i Kantom, urobil Hegel vo vysvetľovaní prírody takmer návrat do stredoveku.

A jednako vie Ovsjannikov i v tejto najslabšej časti Heglovej filozofie konkrétne poukázať (ostatne Engels to robí tiež) na rad pozitívnych prvkov. Vyzdvihuje napr. Heglovu domnienku o jednote hmoty, času a priestoru alebo dialektickú definíciu podstaty pohybu. Je to užitočné, pretože málokto z tých, čo nepoznajú Hegla, vie, že od neho pochádza dodnes v takmer každej učebnici marxizmu používaná téza: „Pohyb spočíva práve v tom, že teleso sa nachádza na jednom mieste a súčasne na inom mieste, pričom je zároveň správne to, že sa nenachádza na inom, ale na danom mieste.“<sup>7</sup>

Protirečivosť Heglovej filozofie ako celku, t. j. obdivuhodné postrehy, správne analýzy a hĺbka videnia prelínajúca sa so svojvoľnou fantáziou a abstraktnou špekuláciou, tvorí vo väčšej-menšej miere kameň úrazu i každého jeho jednotlivého diela.

\*

Spomínaná charakteristika sa azda najvypuklejšie prejavuje v záverečnej časti Heglovho systému, v učení o duchu. Tu sa totiž pod maskou vyumelkovanej terminológie (subjektívny, objektívny a absolútny duch) hovorí o človeku, spoločnosti, dejinách a formách spoločenského vedomia, ako sú náboženstvo, umenie a filozofia. Riešenie týchto otázok je, ako vieme, u každého filozofa vystavené v zvýšenej miere vplyvom jeho triednej a spoločensko-politickej zaradenosti. A Hegel prekonal v oblasti politických náhľadov radikálny obrat od počiatočných osvietenských tendencií, ako sa o tom možno presvedčiť na jeho filozofii práva a najmä v učení o štáte.

Iba veľmi vyblednutou ozvenou niekdajšieho ideálu antického štátu a harmónie jednotlivca i spoločnosti sú jeho závery o morálnej povahe štátu. Štát ako najvyššie dobro a pravda v oblasti sociálneho bytia

je tým všeobecným, ktoré uskutočňuje jednotu individuálneho a spoločenského, v ktorom sa subjekt zbavuje viazanosti na prírodu, na úzku subjektivitu a stáva sa účastníkom absolútnej božskej idey. V svojich úvahách o štáte má Hegel, ako všade, rad vynikajúcich postrehov (dialektika celku a častí, všeobecného a individuálneho, slobody a nevyhnutnosti, hlboká kritika osvietenského ahistorizmu, osvietenskej abstraktnej predstavy ľudskej vôle a slobody, realistická kritika Kantovho nadprirodzeného etického imperatívu atď.). To však nemôže zakryť skutočnosť, že napokon vyúsťuje v mocenskú a totalitnú koncepciu štátu, v ktorom niet miesta pre demokraciu a rešpekt pre jednotlivcov, pod zástavou ktorých európska buržoázia účtovala s feudálnym absolutizmom a despotizmom. Štátny princíp, ktorý vzhľadom na minulosť je u Hegla kritériom svetodejiny, pôsobnosti národov a indikátorom jeho duchovných schopností (umenie, filozofie), je vzhľadom na súčasnosť ospravedľňovaním násilného uplatňovania práv mocnejších národov nad slabšími, schvaľovania vojen, nacionálnej pýchy atď.

Hegla však v tejto súvislosti ťažko viní iba ak z dôslednosti a úprimnosti. Slabá a kompromisnícka nemecká buržoázia nekládla si na prelome zo stredoveku cieľ revolučne sa rozísť s obdobím temna. Ani Heglovým programom nebolo vytýčovanie ideálov, ale odhaľovanie a zdôvodňovanie v minulosti a v prítomnosti skutočne existujúcich politických foriem a sociálnych javov. Zastával náhľad, že čo je a bolo skutočné, je a bolo nevyhnutné a rozumné. Preto aj pokiaľ ide o filozofiu dejín, aj samu analýzu ideovo-politických otázok buržoáznej spoločnosti prejavuje sa ako mysliteľ realistický a vyslovuje také hlboké poznatky (ktoré môžu byť súčasne aj kritikou) ako ani jeden z buržoázných filozofov. V Ovsjannikovej práci možno aj na túto stránku nájsť hojnosť priliehavých príkladov.

Posledná časť Heglovho systému, t. j.

<sup>7</sup> Porovnaj, Ovsjannikov, c. d. 178.



názor na dejiny a spoločnosť sa niekedy považuje za vrchol jeho tvorby. Súhlasne s tým sa Hegel aj poznáva a interpretuje. U nás už od obdobia národného obrodenia sú známe jeho filozofia dejín, náboženstva, jeho teória štátu, práva, estetiky a dodnes sa najčastejšie vraciame k Heglovi ako his-

torikovi filozofie a filozofovi histórie. V tejto stati šlo však skôr o využitie Ovsjannikovovej práce na premýšľanie o východisku a metóde Heglovej filozofie, čo je vzhľadom na jej vzťah k marxizmu, vždy aktuálne, a môže byť i prospešné.

E. Városová

## VÝZNAMNÝ KROK V ROZVOJI MARXISTICKÉ ETIKY

Sotva bude zveličením říci, že kniha prof. Jiřiny Popelové<sup>1</sup> venovaná kľúčovým historickým a aktuálnym problémom etickej teórie, je onou knihou o morálke a etice, na ktorou naše verejnosť tak dlhoo čekali. Výstavba rozvinutej socialistickej spoločnosti zapojuje do historického procesu stále širší vrstvy občanů našeho štátu jako jeho uvědomělé tvůrce. Lze se divit, jestliže spolu se vzestupem jejich tvůrčí iniciativy, s jejich rostoucím podílem na rozhodování, s odpovědností za osudy naší společnosti, se všemi těmi kvalitativními změnami, k nimž došlo ve vědomí našich občanů, stoupá i jejich zájem o morální problémy života socialistické společnosti?

Jc-li zájem naší veřejnosti o socialistickou morálku zájemem o kriteria hodnocení společenského jednání člověka v naší společnosti, pak je analogický zájem o marxistickou etiku zájemem o správnost a spravedlivost těchto kritérií. Kniha Jiřiny Popelové bere tento zájem do úvahy a staví si nesnadný a zodpovědný úkol, dát poučnou a důkladnou, přístupnou, ale nezdědušující odpověď na valnou většinu otázek, které zmíněný zájem s sebou přináší.

Recenzovanou knihu vytvářejí tři rozsáhlé, relativně nezávislé studie. První z těchto studií představuje marxistickou analýzu dějin etických teorií antagonistických společenských formací. V druhé studii soustřeďuje autorka svoji pozornost na obecné problémy marxistické etiky, definuje její předmět, zamýšlí se nad místem etiky v soustavě společenského vědomí, aby nakonec vymezila její hlavní společenské a teoretické úkoly. V třetí, nejpod-

nětější studii autorka podrobuje kritice tradiční pojetí hlavních etických kategorií a charakterizuje jejich marxistické pojetí.

### I

Obtíže, se kterými se střetává buržoazní historik společenského myšlení všeobecně se zpravidla ještě umocňují, přistupuje-li tento k hodnocení dějin etických teorií. Problémy se hromadí jeden na druhý, zauzlují se a odkazují buržoazního historika k zdrženlivé popisnoti jako k nejmenší možné chybě. Lze hovořit o ideové převaze jedné etické teorie nad druhou, existuje kontinuita ve vývoji morálních ideálů, existuje morální pokrok nebo lze o dějinách morálky a etiky hovořit jen jako o neorganické směně morálních konvencí, které lze hodnotit výhradně v souvislosti s existujícím společenským zřízením, s hlediska toho, s jakým úspěchem mu slouží?

Náčrt dějin evropských etických teorií, kterými Jiřina Popelová uvádí svoji knihu, velmi přesvědčivě ukazuje schopnost marxistické metodologie, úspěšně řešit většinu problémů, nad nimiž buržoazní historikové v rozpacích krčí rameny jako nad gordickým uzlem buržoazní historiografie etiky. V dané souvislosti chtěli bychom poukázat na řešení alespoň těch problémů, které bezprostředně souvisejí s úspěšností autorčina výkladu dějin evropského etického myšlení.

<sup>1</sup> Jiřina Popelová, *Etika. K historické a současné problematice mravní teorie*, Praha 1962, 490.