

NOVÁ UČEBNÁ POMÔCKA MARXISTICKO-LENINSKEJ ETIKY

L. M. ARCHANGELSKIJ, Marxisticko-leninská etika. Bratislava 1976, 312 s.

Hoci sa sľubne vyvíja edičná činnosť našich vydavateľstiev, nemožno povedať, že by neexistovali neodpuštilné medzery v prekladoch základných prác z oblasti etiky do češtiny a slovenčiny. V slovenskej a českej filozofickej literatúre bola donedávna etická problematika (pokiaľ ide o prekladané práce) zastúpená jedinou prácou — prekladom práce sovietskeho etika S. S. Utkina *Marxistická etika*, Bratislava 1963.

Od vydania tejto publikácie prešlo takmer štrnásť rokov, počas ktorých vyšlo hlavne v ZSSR množstvo kvalitných, vysoko teoreticky fundovaných prác z oblasti etiky. (Len za posledné tri roky možno spomenúť práce: *Predmet i sistema etiki*, Moskva 1973; O. G. Drobnickij *Poňatije morali*, Moskva 1974; A. A. Gusejnov *Socialnaja priroda nraŭstvennosti*, Moskva 1974; V. T. Jefimov *Socialnyj determinizim i moral*, Moskva 1974; Kolektív *Moral i etičeskaja teorija*, Moskva 1974; L. M. Archangel'skij *Marksistsko-leninskaja etika*, Moskva 1974; L. V. Konovalova *Moral i poznanije*, Moskva 1975; A. I. Titar'enko *Struktury nraŭstvennogo soznaniija*, Moskva 1974; A. I. Titar'enko *Marksistskaja etika*, Moskva 1976, z ktorých sa v preklade M. Blchovej a E. Valentovej na knižný trh dostáva práve práca L. M. Archangel'ského *Marxisticko-leninská etika*, Bratislava 1976. Jej vydanie v slovenskom jazyku vítame i z toho dôvodu, že vzhľadom na problematiku, spôsob interpretácie základných etických pojmov a kategórií

môže poslúžiť ako vhodný učebnicový materiál pre disciplínu „etika“.

Obsiahly text 312 strán je rozčlenený do troch základných častí (1. časť *Filozoficko-psychologické problémy etiky*; 2. časť *Axiologická problematika a etické kategórie*; 3. časť *Sociologické problémy etiky*) ďalej členených na trinásť jednotlivých kapitol.

V úvodnej časti práce autor venuje pozornosť vymedzeniu predmetu etiky, jej zdrojom, tvrdiac, že ak „chceme pochopiť charakter etiky ako vedy, treba sústrediť pozornosť na to, ako vznikala, aké pohnútky viedli mysliteľov k tomu, aby sa zaoberali etickými problémami“. (2, s. 5) Toto konštatovanie mu otvára možnosť skúmať predmet etiky a zdroje jeho formovania u Sokrata, Platóna, Aristotela, Epikura, Spinozu, Hegla, Kanta, Feuerbacha.

Historická analýza názorov vyúsťuje cez všeobecne úvodnú charakteristiku marxisticko-leninskej etiky do kritiky súčasných buržoázných etík 20. storočia neopozitivistického a intuitivistického razenia. Táto, v podstate „etika bez morálky“, redukuje svoj predmet „výlučne na formálnologickú analýzu jazyka morálky, svedčí o hlbokkej kríze, do ktorej sa dostala súčasná buržoázna teória morálky. Jej kríza spočíva v tom, že je nielen neschopná vedecky riešiť morálne otázky, ale predovšetkým v strate predmetu, pretože pochybuje o správnosti skúmania faktov morálneho života, mravnej praxe a otázka o kritériách morálneho (dobra a zla) stráca svoj obsahový,

sociálny základ.“ [2, s. 16] Kritika týchto tendencií, doplnená o zdôvodnenie filozofického charakteru marxistickej etiky, tvorí úvodný rámec problémov, vyúsťujúcich do prvej časti práce s názvom *Psychologické problémy etiky*. [2, s. 31–131]

Slová V. I. Lenina, ktorý zdôraznil, že „najdôležitejšou vecou je nezabúdať na základnú historickú súvislosť, na každý problém pozeráť z hľadiska toho, ako určitý jav v dejinách vznikol, akými hlavnými etapami prechádzal vo svojom vývoji a z toho hľadiska jeho vývoja usudzovať, čím sa daná vec stala teraz“ [1, s. 418], sú východiskom teoretických úvah o podstate, funkciách a štruktúre morálky, mravného vedomia a mravnej praxe.

K veľmi hodnotným, precízne spracovaným, analytickým úvahám patrí autorov zrealizovaný zámer vymedziť a logicky zdôvodniť sféru morálky, mravného vedomia a mravnej praxe. Konštatovanie, že „odlíšenie mravného vedomia od mravnej praxe; morálka je protirečivou jednotou duchovného a praktického; obe tieto stránky morálky sú špecifické, ale obe existujú len vo vzájomnom pôsobení“ [2, s. 46], otvára autorovi možnosť obdivu — schopnosť vytvoriť systematický výklad dialektiky mravného vedomia a mravnej praxe vzhľadom na regulatívnu funkciu morálky, ktorá umožňuje autorovi definovať „morálku ako zvláštny spôsob regulácie spoločenských vzťahov“. [2, s. 38] Tvrdením, že svoje základné poslanie — reguláciu spoločenských vzťahov — realizuje morálka v úzkej vzájomnej pôsobnosti všetkých svojich funkcií — poznávacej, regulatívnej a výchovnej, autor zdôvodňuje imperatívnosť, normatívnosť a hodnotiacu schopnosť mravného vedomia.

Pokladajúc imperatívnosť za podstatnú vlastnosť morálneho vedomia, v ktorom sú stelesnené požiadavky lu-

dí smerujúce od spoločnosti k jednotlivcovi, Archangelskij podáva vedeckú analýzu imperatívnosti v marxisticko-leninskej etike. „Skutočná podstata morálnych imperatívov sa môže odhaliť metódou jednoty logického a historického prístupu. Práve tento prístup umožňuje vidieť, že pre historicky rôzne typy morálky sú charakteristické rôzne obsahy a formy imperatívnosti. Imperatívna sila morálnych požiadaviek charakterizuje morálku vo všetkých etapách jej vývoja a nikdy sa nemôže stratiť, pretože spoločenský záujem bude vždy rozhodujúcim princípom vo vzájomných vzťahoch jednotlivca a spoločnosti“ [2, s. 59] — tvrdí autor.

Vychádzajúc z ďalších funkcií morálky (hodnotiacej a normatívnej), autor venuje pozornosť vymedzeniu podstaty morálnej normy, morálneho ideálu, morálnej hodnoty.

Prvú časť práce L. M. Archangelského ukončuje problematika psychologickéj stránky morálky. [2, s. 96 až 131] Autor sa v týchto pasážach práce sústreďuje na rôzne prejavy morálneho vedomia na úrovni spoločenského vedomia a individuálnej psychológie.

Je známe, že spoločensko-psychické javy pôsobiace prostredníctvom spoločnosti na človeka fungujú vo forme nálad a skutkov, v stereotypoch správania sa tak samého individua, ako aj rôznych spoločenských skupín, javia sa ako neoficiálne, neinštitucionalizované pohnútky a sankcie ľudských činov. Tieto v podstate všeobecne známe myšlienky o tzv. skupinovej nála-de, „ktorá pôsobí ako infikujúci stimul a ktorá sama podlieha „nákaze“ jednotlivých ľudí, dokazujú, že vplyv morálneho vedomia na správanie ľudí sa neuskutočňuje odtrhnuto od sociálnej psychológie, ktorú však nemožno skúmať odtrhnuto od individuálnej psychológie“ [2, s. 118], sú súčasne výcho-

diskom skúmania štruktúry individuálneho mravného vedomia. (2, s. 118 až 131)

„Zvláštnosti individuálneho mravného vedomia sa prejavujú v charaktere vzájomného vzťahu jeho elementov, v úlohe, ktorú plnia v hodnotovej orientácii osobnosti. Jadrom individuálneho mravného vedomia sú presvedčenia, na formovaní ktorých sa podieľajú všetky komponenty ľudskej psychiky: rozum, charakter, city.“ (2, s. 119)

Autor ďalej uvádza konkrétnu analýzu všetkých spomínaných komponentov ľudskej psychiky, tvrdiac, že „špecifickosť mravných citov je spojená predovšetkým so zvláštnosťami ich objektu; ich gravitačným poľom sú ľudské vzťahy, ktoré vznikajú v rámci určitého spoločenstva ľudí (spoločnosť, národ, trieda, kolektív, rodina) a sociálnych inštitúcií (štát, strana) v priebehu rozvíjania sa dôležitých sociálnych procesov (triedny boj, vojny) a životných udalostí“. (2, s. 110—120)

Ďalším dôležitým komponentom ľudskej psychiky vzhľadom na morálnu reguláciu je rozum a vedenie.

Pre človeka nadobúda potreba informácií veľký význam, lebo človek získané informácie o okolitom svete „podrobuje analýze, porovnáva neznáme fakty so známymi, slovom, snaží sa pochopiť živelné vznikajúce pocity, predstavy a dojmy. Z toho vyplýva, že pre človeka je dôležitá a typická uvedomelá informácia, teda vedenie.“ (2, s. 123)

Práve takto pochopené vedenie, ktoré nadobúda veľký význam vo sfére individuálnej uvedomelej voľby určitého spôsobu správania, spolu s mravným presvedčením slovami autora „stáva sa skutočným predpokladom slobodnej voľby len vtedy, ak sa neopiera o formálne osvojené poznanie jednotlivých noriem, ale o hlboko u-

vedomeľé morálne princípy“. (2, s. 130—131) Tým sa do istej miery rozvíja osobná kultúra človeka, schopnosť vedome kontrolovať svoj vzťah k svetu, vytvárať rozumný vzťah k vonkajším vplyvom, nebyť mechanickým vykonávateľom vonkajších požiadaviek.

Voľba axiologického prístupu k základným etickým kategóriám otvára autorovi v druhej časti práce s názvom *Axiologická problematika a etické kategórie* možnosť nahliadnuť do obsahovej stránky mravnej regulácie a ľudského správania. „Morálka ako celok i jej relatívne samostatné časti sú sociálne významné formy, meniace svoj obsah v závislosti od sociálnych podmienok, ktoré odrážajú. Táto okolnosť nás núti obrátiť sa na axiologickú problematiku etiky“ — konštatuje autor. (2, s. 135)

Sústrediac sa na niektoré otázky teórie hodnôt (konkrétne u N. Hartmana, E. Husserla, M. Stirnera, J. P. Sartra), Archangel'skij jednak podáva kritiku týchto objektívne i subjektívne idealistických smerov v buržoáznej axiologickej teórii, jednak prechádza k vymedzeniu podstaty morálnych hodnôt z pozícií marxisticko-leninskej axiológie a poukazuje na ich hlavnú zvláštnosť, ktorou je ich „organické spojenie s hodnotami spoločenského života a kultúry; morálne hodnoty v úzkom, vlastnom slova zmysle predstavujú všetko to, čo je späté so spoločenskou a individuálnou reguláciou ľudských činov (normy, ideály, motívy) so samými činmi a morálnymi vzťahmi, ktoré sú v nich vyjadrené“. (2, s. 140)

Axiologická problematika vytvára istý rámec problémov, nadväzujúci na samu podstatu etických kategórií. Autorovo delenie etických kategórií, „ktoré sú najvšeobecnejšími ekvivalentmi morálnych hodnôt“ (2, s. 147) a ktoré súčasne „predstavujú najvyššiu úroveň zovšeobecnenia mravných

vzťahov a sú najvšeobecnejšími formami stelesnenia morálneho vedomia“ (2, s. 147), je v nemalej miere zaujímavé.

Autor pri ich delení vychádza predovšetkým z ťažkostí interpretácie ich podstaty, ktoré sú „spojené s tým, že etické kategórie sa formujú na rozhraní dvoch foriem spoločenského vedomia, morálky a vedy (v danom prípade vedy o morálke); etické kategórie jednak stelesňujú všetky najšpecifickejšie vlastnosti morálky, jednak sú aparátom jednej oblasti vedy, etiky, teda sú ako vedeckými pojmami“. (2, s. 148)

Toto konštatovanie núti Archangeľského uvažovať o úrovniach etických kategórií, ktoré začleňuje do dvoch radov s rozličnými úrovňami: „*štruktúrne*, ktoré charakterizujú morálku z hľadiska vzájomných vnútorných vzťahov jej komponentov a *substančné*, ktoré vyjadrujú kvalitatívnu určenosť morálky“. (2, s. 153)

Vzhľadom na to, že morálka nie je uzavretý autonómny systém, ale že je organicky včlenená do celého súhrnu materiálnych a ideologických spoločenských vzťahov, uvedená následnosť štruktúrnych kategórií nie je náhodná, ale je podmienená jednotou sociálnych a gnozeologických funkcií morálky: „*ideál, názory, vedenie, presvedčenie, city, zvyky, čin, správanie, vzťahy*“. (2, s. 153)

Autor súčasne konštatuje, že „skúmanie dvoch radov kategórií nezahŕňa také pojmy, ako *morálna pravda, cieľ a prostriedky, mravná sloboda, morálne kvality osobnosti*, ktoré metodologicky zdôvodňujú kritériá morálnosti a úroveň vývoja osobnosti“. (2, s. 154)

K dlhodobým diskusiam okolo morálnych hodnôt sa práve v súvislosti so štruktúrnymi kategóriami pripája aj Archangeľskij hovoriac, že „nemožno nazvať hodnotami všetko, čo pria-

mo alebo sprostredkovane súvisí so štruktúrou morálky. Štruktúrne elementy samy osebe ešte nie sú hodnoty (v tomto prípade morálky). Normy, princípy správania, ideály sa stávajú hodnotami, keď majú určitý obsah, presnejšie, keď sú nerozlučne späté s obsahom, ktorý je v nich stelesnený.“ (2, s. 154)

Zvláštne postavenie v súvislosti s týmto konštatovaním majú tzv. *substančné kategórie* „dobro a zlo, spravodlivosť, povinnosť, svedomie, česť a dôstojnosť, šťastie a zmysel života“. (2, s. 154)

Spomínané kategórie nevystupujú ako samostatný štruktúrny komponent morálky, ale „súvisia so spoločenským a individuálnym vedomím, s emocionálno-psychologickou i racionálnou stránkou morálky; vzťahujú sa nielen na oblasť morálneho vedomia, ale i na oblasť morálnej praxe; charakterizujú morálku z hľadiska zvláštností vzťahov, ktoré vznikajú medzi spoločnosťou a jednotlivcom, a preto ich nazývame *substančnými*“. (2, s. 154)

Tretia časť práce s názvom *Sociologické problémy etiky* (2, s. 235—303) je venovaná analýze obsahu základných princípov komunistickej morálky, avšak táto autorova analýza nemá opisný charakter, pretože „podstatný nedostatok popisného výkladu morálnych princípov spočíva v tom, že sa analyzujú mimo ich vzájomného vzťahu s celým súhrnom spoločenských vzťahov“. (2, s. 235)

Avšak vzhľadom na to, že morálka vystupuje ako relatívne samostatný duchovný fenomén, že pôsobí v najužšom spojení s rozličnými stránkami spoločenského života, je potrebné „vyčleniť vzťah ekonomiky a morálky, morálky a politiky, morálky a práva, kultúry a morálky“. (2, s. 235)

V časti *Ekonomika a morálka* (2, s. 237—253) si autor kladie otázku, čím je vyjadrené vzájomné pôsobenie eko-

nomiky a morálky, čo zásadne nového vnáša do tohto vzťahu socialistic-ký spôsob výroby?

Vychádzajúc zo slov F. Engelsa, že „ľudia, či už vedome alebo nevedome odvodzujú svoje morálne názory v konečnom dôsledku z tých praktických vzťahov, na ktorých sa zakladá ich triedne postavenie — z ekonomických vzťahov, za ktorých vyrábajú a vymieňajú“ [3, s. 77], možno povedať, že „morálka so všetkými svojimi rozmanitými komponentmi nielen odráža určitý spôsob výroby, ale premieta do neho aj morálne cnosti, ktoré sú výrazom morálnych vlastností ľudí a ich vzájomných vzťahov; za tým všetkým sa skrýva súvislosť medzi morálnymi princípmi určitého historického obdobia a nevyhnutnosť brániť a ospravedlňovať určité formy vlastníctva“. (2, s. 238)

V každej novej historickej epoche, keď sa nastoluje nové ekonomické vzťahy, prebieha súčasne zákonitý proces zmien morálneho vedomia v závislosti od zmien v praktickej činnosti ľudí. Ak je mravným dôsledkom kapitalistických výrobných vzťahov egoizmus a individualizmus, existenčný boj všetkých proti všetkým, je naproti tomu mravným dôsledkom socialistických vzťahov, ktoré sú založené na vzájomnej spolupráci ľudí, kolektivismus. Ekonomickým základom socialistickej morálky je spoločenské vlastníctvo výrobných prostriedkov. V tomto procese socialistickej premeny spoločnosti, ako je známe, sa postupne realizuje zmena mravných kvalít ľudí; stará súkromnovlastnícka psychológia sa začína meniť, i keď krok za krokom, na psychológiu vzájomnej spolupráce a porozumenia, i keď v istých vrstvách obyvateľstva, ktoré sú mimoriadne nainfikované prežitkami starej malomeštiackej psychológie a morálky, ešte dlho prežíva spotrebný vzťah k spoločenskému

vlastníctvu. Ešte stále sa vyskytuje názor, že spoločenské dobro je niečo cudzie, erárne; „preto výchova každého člena socialistickej spoločnosti k starostlivosti o spoločenské vlastníctvo si vyžaduje namáhavú, mravenčiu výchovnú prácu“. (2, s. 242)

Je známe, že morálka je neoddeliteľnou stránkou duchovnej kultúry. V rámci svojej relatívnej samostatnosti v systéme duchovných hodnôt dostáva sa do interakcie s inými relatívne samostatnými formami duchovnej kultúry — s náboženstvom, umením, vedou, ktoré odhaľujú zložitý systém vzájomného pôsobenia morálky a súhrnu spoločenských vzťahov, ako i štruktúru a funkcie morálky ako relatívne samostatného javu spoločenského života.

V závere práce autor venuje pozornosť problémom mravnej výchovy človeka nového typu. „Mravný rozvoj osobnosti nemožno považovať za autonómny proces, ktorý je izolovaný od všeobecného pokroku kultúry v období komunizmu; to určuje i miesto mravnej výchovy ako cieľavedomého systému spoločenského pôsobenia na morálny rozvoj osobnosti v systéme komunistickej výchovy.“ (2, s. 304)

Pre mravný rozvoj osobnosti je potrebná analýza problémov mravnej výchovy, ktorá „svedčí o určitej dôslednosti pri realizácii cieľov výchovy v samom procese pôsobenia na individuum, v procese zmeny noriem správania zo súčasť morálneho vedomia na oblasť morálnej praxe“. (2, s. 305)

Záverom je nevyhnutné znovu zdôrazniť, že táto *sui generis* pozoruhodná práca je nesporne prínosom k prehĺbeniu pojmového aparátu marxisticko-leninskej etiky, hlavne pokiaľ ide o kategórie mravného vedomia, morálnej praxe, morálnej normy, morálnej slobody, mravného ideálu, ako aj o interpretáciu štruktúry a funkcií morálky. Publikácia si zasluhuje pozornosť

predovšetkým tých čitateľov, ktorí sa zaoberajú filozofickými otázkami etiky, ale i tých, ktorí sa zaujímajú o širšie filozoficko-metodologické problémy etiky a ktorí sa s etickými problémami stretávajú v najrozličnejších profesiách.

Anna Klimeková

LITERATÚRA

1. LENIN, V. I.: Spisy 29. Bratislava 1954.
2. ARCHANGEESKIJ, L. M.: Marxisticko-leninská etika. Bratislava 1976.
3. ENGELS, F.: Anti-Dühring. Bratislava 1962.

FILOZOFICKÉ PROBLÉMY AKO ZDROJ VÝVOJA FILOZOFIE

T. I. OJZERMAN, Problémy filozofie dejín. Pravda 1976

Mnohé vedy dospeli ku skutočnému rozkvetu poznávacích schopností až s pochopením svojho miesta v celku vedy, vedeckého zmyslu metód a hraníc vlastného poznania. Ale toto je spojené s rozvojom metadisciplín, metavedy alebo vedy o vede atď. Filozofia a najmä marxistická filozofia má v tomto smere zvláštne miesto iniciátorky. Je cestou k najradikálnejšiemu pochopeniu a vymedzeniu svojich úloh pri poznaní objektívnej skutočnosti, k pravdivému sebapoznaniu.

Filozofia sa rozvíjala takmer počas celej histórie, a tak má aj patričné historické podfarbenie. V peripetiách i blúdení je aj cesta vpred, Ariadnina niť spojenia so životom a riešením nielen pomyseľných, ale aj skutočných problémov. Tento pohyb, túto logiku dejín filozofie, historickú určenosť, ako aj zmeny predmetu a charakteru filozofie na pozadí svetodejinných obrátov môže vedecky vysvetliť až najvyšší stupeň filozofie — marxistická filozofia. „Skutočným teoretickým základom vedeckých dejín filozofie je marxistická filozofia, pretože je vedeckým zhrnutím celého vývinu filozofického myslenia pred vznikom marxizmu a po ňom.“ (s. 32) V takomto zmysle rieši problémy spojené s filozofiou ako historicky ohraničenou a neustále sa rozvíjajúcou formou poznania T. I. Ojzerman vo

svojej práci *Problémy filozofie a filozofie dejín* (v origináli *Problemy istoriko-filozofskej nauki*, Mysl, Moskva 1969). Práca je vyspelým pokusom o nastolenie množstva otázok, ktoré zaujímajú filozofiu a filozofov, ale aj ustavičným výkladom týchto otázok, ktoré riešia rôzne filozofické školy zdanlivo nezávisle od seba. Okrem hlbokkej marxistickej analýzy filozofických problémov podáva aj vlastné, marxistické, stranícke, hoci práve preto vedecké a tvorivé riešenia.

V prvej kapitole *Láska k múdrosti. Pôvod pojmu filozofia* hovorí Ojzerman o tom, ako filozofia vystupuje z lona mytológie, ako vykonáva so zmenami sociálnej štruktúry gréckej spoločnosti (od rodovej spoločnosti k „polis“) prvotný pohyb vpred. Grécko je preto kolískou nielen filozofie v zmysle *pochopenia* toho, čo je vôkol, teda sveta ako *problému* (to analyzuje autor), ale aj európskej a tým súčasnej svetovej civilizácie vôbec. Ojzerman charakterizuje tento „úsvit dejín“ ako vznik triednej spoločnosti a „svetlo poznania“ ako uvedomenie si samostatného postavenia človeka voči bohom a nezdôvodnenej viere. Búrli-vý rozvoj gréckej civilizácie, sociálna rôznorodosť umožňovala vznik množstva škôl, filozofických koncepcií, aj „obohacovanie sa“ a boj medzi nimi. Vývoj filozofie nevyjadroval len spo-