

K PROBLEMATIKE IMANENTNÉHO VÝVINU DEJÍN FILOZOFIE

TEODOR MŮNZ, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

MŮNZ, T., To the Problems of Immanent Development of the History of Philosophy. *Filozofia* 33, 1978, No 2, p. 184—194

The author holds the opinion that a purely immanent development does not exist, because philosophy is subduced to many external influences, as science, religion and, first of all, to economic-social factors of the particular society. They cause that the development is not straightforward, but that it stagnates sometimes, it finds itself in blind alleys or even returns backwards.

But on the other hand this development is not entirely heteronomous. It is immanent-heteronomous so far as the external influences assert themselves in the philosophical guise as philosophical hypotheses, theories, arguments and counterarguments and while thus philosophy develops formally-logically as any other science.

Je nesporné, že v dejinách filozofie existuje vývin. Poltrefatisícročné trvanie európskej filozofie dostatočne potvrdzuje, že určitá problematika, nastolená často už v antike, neprenáša sa mechanicky z pokolenia na pokolenie, ale že sa vyvíja čiže rieši a že tieto riešenia sa dialekticky prekonávajú a tvoria sa nové. Vývin tu teda prebieha tak ako vo všetkých oblastiach poznávania, odhalením protirečení v určitom názore a nastolením nového názoru. Prirodzene, ani tento názor nie je definitívny a čaká ho taký istý osud, aký sám pripravil predchádzajúcemu. Konečný, ideálny cieľ tohto vývinu je taký istý ako konečný cieľ každého poznávania: úplné zmocnenie sa predmetov poznávaných v jednotlivých filozofických disciplínach.

Je známe, koľko protirečení objavil dialektický materializmus v mechanistickom materializme a čím všetkým ho prekonal a povzniesol sa tak na vyššiu úroveň. Je tiež dobre známe, ako kritizoval Berkeley Locka pre jeho nedôsledný empirizmus a aké nedôslednosti z empirického hľadiska videl zase Hume u Berkeleyho. Fichte odhalil protirečenia v Kantových názoroch o veci osebe a prešiel od agnosticizmu k subjektívnemu idealizmu, Schelling kritizoval Fichteho pre ignorovanie samostatnej existencie prírody a stal sa objektívnym idealistom, Schellinga kritizoval Hegel, Hegla Feuerbach, Feuerbacha Marx a Engels. Všade v dejinách filozofie badáme isté myšlienkové reťaze, jedno ohnivko kritizuje druhé a posúva tak dopredu vývin danej reťaze, alebo prechádza od jednej k druhej. Fichteho kritika Kanta posúvala vývin v rámci idealistickej línie, ktorá sa tiahla od Descarta a zákonite smerovala k popretiu objektívnej existencie hmoty a akéhokoľvek objektu, ktorý nie

je výtvorom subjektu, či už ľudského alebo svetového. Engels hovorí, že „rozvoj nemeckej filozofie od Kanta po Hegla bol taký dôsledný, taký logický, a keď to smiem povedať, aj taký nevyhnutný, že popri systémoch, ktoré som uviedol, nemohol obstať žiadny iný“. (1, s. 64) Feuerbachova kritika Hegla znamená prechod od idealistickej línie k antropologicko-materialistickej a Marxova a Engelsova kritika Feuerbacha (a Hegla) prechod k línii dialektikomaterialistickej.

Filozofia ako každá ideová oblasť má svoje špecifické teoretické jadro, predmet, problematiku, ktorú skúma, rieši a rozvíja vo svojich dejinách. Pokiaľ ju vskutku rozvíja, a to akoby len na základe vnútornej logiky vývinu poznávania, hovoríme o jej imanentnom vývine. Je však zrejmé, že ideálne imanentný vývin ktorejkoľvek ideovej oblasti, bez akýchkoľvek zásahov zvonku, nie je možný. Toto uznáva aj známy buržoázny historik filozofie W. Windelband, ktorý konštatuje, že „veľké výdobytky a novo sa vynárajúce otázky osobitných vied, pohyby náboženského vedomia, umelecké názory, prevraty v spoločenskom a štátnom živote dávajú filozofii nárazovite nové impulzy a usmerňujú záujem, ktorý pretláča do popredia hneď tieto, hneď oné problémy a iné odsúva dočasne stranou, no nie menej podmieňujú aj zmeny, ktorým v priebehu času podliehajú otázky a odpovede“. (2, s. 11) Vo Windelbandovej obširnej *Učebnici dejín filozofie* sa však tento názor nerešpektuje. Výklad je takmer čisto imanentistický a autor sa v ňom pridržiava svojej tézy, že „pokrok v dejinách filozofie treba fakticky chápať... ako podmienený vnútornou nevyhnutnosťou myšlienok a „logikou vecí““. (2, s. 10) V dôsledku toho sa tu jeden filozof vyvodzuje z druhého ako jeho pokračovateľ alebo kritik a k uvedeným vonkajším okolnostiam, determinujúcim filozofické myslenie, sa tu neprihliada.

Marxistický historik filozofie sa musí na otázku imanentnosti vývinu filozofie dívať inak. Všetky špecifické ideové oblasti sú zložkami globálnej ideovej oblasti, ktorá je zase časťou ešte vyššej, materiálno-ideovej oblasti. A všetky jej zložky sa navzájom ovplyvňujú, pričom základňové oblasti majú rozhodujúci vplyv na nadstavbové a určujú ich. Tak na filozofiu vskutku vplýva veda, náboženstvo, politická ideológia a iné a všetky sú ovplyvňované potrebami materiálnej výroby a triednymi vzťahmi v danej spoločnosti. Pri výklade filozofie určitého autora alebo epochy treba k týmto vplyvom však aj prihliadať a poukazovať na ne, najmä na príslušné triedne vzťahy, treba sa usilovať danú filozofiu pochopiť aj pomocou nich, lebo vnútorná „logika vecí“ na to sama často nestačí. Filozofia je organickou zložkou tohto globálu a tieto vplyvy nie sú náhodné, ale nevyhnutné.

Preto vývin určitej špecifickej ideovej oblasti nie je priamočiary, aký by azda bol, keby bol určovaný len jej internou problematikou, ale je viac-menej deformovaný, krivolaký, občas popretrhávaný, ba neraz sa aj zastavuje, vracia sa dozadu, alebo opúšťa určitú problematiku a prechádza k inej. Tento jav je badateľný najmä vo filozofii. Tak sa

potom môže stať, že — ako upozorňuje akad. Hrušovský — „jednotlivé dominanty filozofickej problematiky sa ľahko dostávajú na perifériu a rôzne okrajové komponenty sa môžu presunúť do centra“. (3, s. 168) V krajnom prípade filozofia už vôbec nepertrakuje svoju internú, ale externú problematiku.

To však neznamená, že marxistický historik filozofie sa musí pojmu imanentného vývinu dejín filozofie vzdať a prípadne potom upadávať do opačného, heteronómneho, ekonomistického výkladu, ktorý odsúdil už Engels v známom liste Blochovi. Ani sa ho nemôže vzdať, pretože klasici dosť jasne, aj keď nie výslovne, upozorňovali na to, že v dejinách filozofie existuje popri heteronómnom aj imanentný vývin. Engels konštatuje, že „predpokladom filozofie každej epochy ako určitej oblasti delby práce je určitá myšlienková látka, ktorú filozofia prevzala od svojich predchodcov a z ktorej vychádza“. (1, s. 387) Ide tu o ono filozofické jadro a o jeho vývin „logikou vecí“. Spomeňme si tiež na uvedenú Engelsovú poznámku o logickom a nevyhnutnom vývine nemeckej klasickej filozofie!

S podobnými názormi sa stretávame aj u Marxa. Úlohou histórie filozofie je podľa neho jednak začleniť každý systém do jeho historických súvislostí, jednak vystihnúť jeho „filozofickú súvislosť“, jeho podstatu, to, čo prináša nové, špecifické. Filozof, ktorý k tejto špecifickosti neprihliada, opisuje len exoterickú formu systému. (4, s. 136—137) Kamenskij výstižne charakterizuje toto Marxovo delenie ako historické a teoretické čiže logické, pričom druhé nazýva aj „imanentnou určenosťou“ systému. (5, s. 202)

Obaja klasici poukazujú, hoci zase len nepriamo, na to, že filozofia sa vyvíja imanentne aj vo svojej známej stati vo *Svätej rodine*, kde napríklad konštatujú, že dva smery francúzskeho materializmu sa odvodzujú od Descarta a Locka, že Descartovu fyziku rozvíjala jeho škola počnúc Leroyom, v strede s Lamettriem a vrcholiac Cabanisom, že Hobbes bol systematikom baconovského materializmu atď.

Slovom, filozofia má svoje jadro, vnútorný, logický, ezoterický aspekt, ktorý sa v jej dejinách rozvíja ako „nehlučne dopredu sa pohybujúci krt ozajstného filozofického vedenia“, povedané s Marxom. (4, s. 136) Pokiaľ je teda filozofia ovplyvňovaná zvonka — a taká je vždy — ale môže vonkajšie podnety spracovávať po svojom, transformovať ich do svojej myšlienkovej látky, poukazovať na ich dialektickú nadväznosť na predchádzajúcu filozofickú látku a rozvíjať ju ďalej podľa zákonov, platných pre vývin poznávania vôbec, vtedy hovoríme o jej imanentnom vývine, lebo vtedy sa tieto podnety stávajú organickou zložkou jej špecifického jadra, ktoré ako keby z neho vyrastali a ich vonkajší pôvod sa často ani nebadá. Vtedy tiež vzniká v hlave „historického ideológa“, o ktorom hovorí ironicky Engels (1, s. 389), nevyzbrojeného metódou marxistického skúmania dejín, ilúzia čisto imanentného vývinu filozofie a myslenia vôbec.

Stáva sa však, že filozofia pod tlakom vonkajších okolností opúšťa svoje jadro, netransformuje a nerozvíja primerane vonkajšie podnety, ale ich nezmenene preberá a stáva sa tak akoby inou oblasťou, tou, do ktorej podnecujúce názory patria. Je to veľmi dobre badateľné na vplyve náboženstva a teológie na idealistickú filozofiu, ktorá sa v minulosti ľahko stávala suplentkou týchto ideových zložiek. Napríklad naši trnavskí filozofi, novší scholastici, hovorili vo svojich filozofických prácach celkom bežne o zázrakoch, o anjeloch a démonoch, o čiernej mágii, o posadnutiach atď. Podľa *Ratio studiorum*, jezuitského školského poriadku, ktorý platil aj pre trnavskú univerzitu, filozofia sa mala vyučovať podľa Aristotela, ale len potiaľ, pokiaľ vyhovoval katolíckej náuke. Keď sa od nej líšil, bolo treba ho vyvracať, a to podľa učenia lateránskeho koncilu. (6, s. 48, 60) Išlo tu teda o diktát teológie nad filozofiou.

Táto filozofia skĺzavala na teologické pozície aj preto, lebo nemohla riešiť uvedenú problematiku vlastným filozofickým, empiricko-racionálnym spôsobom, ale musela používať teologické metódy jej riešenia: vieru, autoritu bibliu a veľkých osobností. Trnavský profesor Jaslinský vymenoval asi sedem druhov autorít, o ktoré sa mal filozof opierať. (7, s. 102—103) Trnavskí novší scholastici nepostupovali teda kriticky, ale dogmaticky. Filozofia, ako každá veda, vychádza z empirie, z vlastného pozorovania alebo z vedeckých pozorovaní istých javov a na nich buduje svoje pravdy, hypotézy a teórie. Anjeli, posadnutia démonmi, zázraky a pod. nie sú však empiricky pozorovateľné, a preto žiadna veda nemôže o nich hovoriť. Keď sa stredoveká filozofia o to predsa len pokúšala, prestávala byť filozofiou a stávala sa kacírskou teológiou. Cítila však svoju degradovanosť a rôznym spôsobom sa vzpierala, aby sa mohla stať znovu filozofiou. Známa teória dvoch právd o tej istej veci tvrdila, že teológia sa môže opierať o vieru a zjavenie, kým filozofia len o prirodzený rozum. Preto sú vraj možné aj dve protirečiace si pravdy o tej istej veci. Prirodzene, toto „riešenie“ nemohlo byť trvalé a filozofia sa musela znovu stať filozofiou, ako to vidíme už v ranej buržoáznej filozofii.

Problém imanentného vývinu filozofie z marxistického hľadiska sme však ešte nevyriešili. Ukázali sme totiž, že vývin filozofie nie je a nemôže byť len imanentný a že je nevyhnutne heteronómno-imanentný. Z pozadia a neviditeľne pôsobia náboženské, politické, hospodárske, sociálne a iné vplyvy a vonkajšia, viditeľná a zistiteľná „logika vecí“ je často práve len hmatateľným prejavom ich činnosti a dá sa pochopiť len pomocou nich. Keby boli iné, bola by iná aj ona. Vynára sa teda otázka, ako sa spája imanentnosť s heteronómnosťou a ako konkrétne druhá určuje prvú.

Myslíme, že „logika vecí“, podľa ktorej jeden názor vyplýva akoby nevyhnutne z druhého, je málokedy jednoznačná. Len zriedka sa dá vyvodiť z určitého filozofického názoru ozaj len jeden a žiaden iný. K jednoznačnej dedukcii dochádza zvyčajne vtedy, keď ide o logickú

konzekvenciu. Keď Descartes definuje substanciu ako vec, ktorá nepotrebuje ku svojej existencii žiadnu inú okrem seba, ale potom uznáva popri nestvorenej substancii, bohu aj dve stvorené, ducha a hmotu, tak si zrejme protirečí a Spinoza ho dôsledne domýšľa, keď tvrdí, že teda existuje len jedna substancia: boh. Keď Kant tvrdí, že existuje vec osebe, ale nevie o nej nič a dokonca aj existenciu pokladá len za subjektívnu kategóriu, tak si tiež zreteľne protirečí a Fichte s logickou dôslednosťou vec osebe ruší.

Oveľa častejšie sú však prípady, keď z určitého filozofického názoru možno vyjsť viacerými smermi. Nasledovníci vychádzajú buď len z jednej stránky filozofie svojho predchodcu, buď si z nej vyberajú, niečo vyzdvihnú, niečo potlačia, interpretujú po svojom, vinterpretujú niečo, čo v origináli nebolo a pod. a už idú svojou cestou, pričom sa dostávajú aj do vzájomných konfliktov. Zo Sokrata vyšiel nielen Platón, ale aj jeho antipód, kynik Antistenes, hedonista Aristippos, racionalista Eukleides a iní; z Descarta nevyšiel len panteista Spinoza, ale aj okazionalista a panenteista Malenbrache, verný syn cirkvi, ktorému bol Spinoza len „zloduchom“, „monstrom“, „desivou a smiešnou chimérou“. A vyšli z neho aj spomínaní materialisti. Z Locka nevyšli len niektorí francúzski materialisti, ale aj „immaterialista“ Berkeley atď.

A práve to, ktorým smerom sa uberá od určitého filozofa jeho nasledovník, zvyčajne závisí od vonkajších faktorov. Sám názor, z ktorého sa vychádza, býva z tohto hľadiska indiferentný a potrebuje, podobne ako Buridanov osol, vonkajší impulz, záujem, či už uvedený alebo nie, aby sa pohol tým či oným smerom a rozvíjal sa. Týmto impulzom môžu byť osobné vlastnosti rozvíjateľa, jeho povaha, temperament, úcta alebo neúcta k autorite učiteľa, ale aj faktory nadosobné, ktorými vyjadruje záujmy skupiny, triedy, ku ktorej patrí. Stáva sa tvorcom novej filozofie rezonujúcej s duchom času, vedecky prípadne vyspelejšej, spoločensky progresívnejšej alebo reakčnejšej, stáva sa filozofickým tlmočníkom nových podmienok, v ktorých stará filozofia už nevyhovuje.

Myslíme, že bez tohto vonkajšieho podhubia by sa filozofia sama osebe sotva hýbala z miesta, lebo jej vnútorný, imanentný pohyb by na to nestačil, ba sotva by existoval. Preto názor, že by mohol jestvovať čisto imanentný vývin, je nezmyselný. Idea sama osebe nemá silu na to, aby sa hýbala a potrebuje k tomu cit, vôľu, záujem. Idealistické tvrdenie, že idey, rozum, kategórie hýbu svetom a že determinujú aj vášne, náruživosť a celé iracionálne, rovná sa tvrdeniu, že stroj hýbe parou a nie naopak.

Je napríklad známe, že materialista Hobbes bol prívržencom osvieteného absolutizmu a že odsudzoval demokraciu. Bol to aj dôsledok toho, že sa po celý život pohyboval v aristokratických kruhoch a bol od kráľa aj materiálne závislý. Teda jeho triedne stanovisko spoludeterminovalo v tejto súvislosti jeho názory. Jeho pohľad na človeka je pesimistický, je presvedčený, že aj v spoločenskom stave ho treba držať

na uzde strachom, lebo ani v ňom nie je schopný potláčať svoj egoizmus, správať sa rozumne a rozhodovať aj samostatne, tak, aby bol užitočný aj druhým. Aj v tomto stave sa vedie tichá vojna všetkých proti všetkým, každý, keď ho nik nevidí, sa usiluje uškodiť ostatným. Ľudia konajú dobre len vtedy, keď ich k tomu núti pevná panovnícka ruka, keď sú stále pod jej kontrolou. Takíto ľudia si nemôžu sami vládnuť a musia byť ovládaní. Okrem toho demokracia znamená stranícke sváry a nepokoje v štáte, ktoré Hobbes vo vtedajšom Anglicku vskutku pozoroval a ktorých sa bál.

Spinoza vyšiel vo svojich sociálnych názoroch aj z Hobbesa, no vďaka inej triednej príslušnosti mal iné názory na demokraciu. Pohyboval sa medzi vládnucou holandskou buržoáziou, ktorá bola práve v jeho dobe najdemokratickejšou, tešil sa podpore hlavy štátu a najväčšieho demokrata Johanna de Wittta a jeho prívržencov, a preto sa vo svojej filozofii stal presvedčeným obhájcom buržoáznej demokracie. Vidí jej nedostatky odsudzované už Hobbesom, ale je optimista, verí, že človek sa práve prostredníctvom rozumu, spoločného všetkým ľuďom, môže stať altruistom, že môže želať druhým dobro a pracovať preň, že sa môže zúčastňovať zákonodárstva a vlády, ba že sú to jeho prirodzené práva. Z troch klasických štátnych foriem: monarchie, aristokracie a demokracie Spinoza uprednostňuje poslednú, dokazuje, že je najstaršia, najprirodzenejšia a že len v nej sa môže človek cítiť najslobodnejšie.

Takto sa rozchádzali názory týchto dvoch mysliteľov na tú istú vec, a to aj v dôsledku ich rôzneho triedneho príslušenstva. Skryté vonkajšie vplyvy determinovali ich prístup k problematike a svojrázne modelovali jej rozpracovávanie, „logiku vecí“.

Prirodzene, dajú sa uviesť aj opačné príklady, povedzme filozofi, ktorí svojím dielom vystupovali proti vlastnej triede, ba aj proti vlastným osobným postojom a celkovému psychickému založeniu. To však neznamená, že nemuseli byť ovplyvnení žiadnym mimofilozofickým záujmom, hoci aj takýto prípad sa môže vyskytnúť. Marx a Engels sa obrátili proti buržoázii, z ktorej vyšli a stali sa ideológmi jej nepriateľskej triedy, robotníckej triedy. Pritom nimi hýbal len vedecký záujem, presvedčenie o pravdivosti myšlienok, ktoré hlásali. Stirner, autor známeho anarchického a siláckeho diela *Jedinec a jeho vlastníctvo*, bol vraj veľmi tichý, utiahnutý a nenápadný človek. Pritom toto jeho dielo bolo bezpochyby determinované triednymi pomermi vo vtedajšom predrevolučnom Nemecku (vyšlo r. 1845) a mohlo byť rovnako determinované aj niektorými jeho povahovými črtami, povedzme — čo nemáme doložené — komplexom menejcennosti.

Vonkajšie vplyvy však sú a musia zostať skryté, lebo v samom filozofickom poznávaní, v rozvíjaní problematiky, v argumentácii atď. nemajú miesta, ba sa proti nim bojuje. Stará požiadavka hovorí, že každý autor má byť čo najobjektívnejší, má vylúčiť všetky mimopoznávacie vplyvy a má svoju filozofiu rozvíjať čo najautonómnejšie. Mysliteľ, ktorý

chce vystupovať ako filozof, musí skutočne rešpektovať všeobecné a formálne zákonitosti vývinu myslenia, ktoré sa prejavujú v každom poznávaní a teda aj vo filozofii. Pravda, hypotézy, teórie sa prijímajú dovedy, kým sú v súlade s pozorovanými javmi. Ak sa vynoria javy, ktoré nevedia vysvetliť, musia sa buď modifikovať, buď vytvoriť nové, aby sa obnovila jednota medzi javmi a ich výkladom. Omyl, ktorým sa čiastočne alebo úplne zvracia predošlá výpoveď, znamená teda protirečenie medzi javom a jeho výkladom, ktoré sa odstraňuje až novým výkladom vysvetľujúcim zvyčajne viac javov ako predošlý a preto, ako predpokladáme, kvalitatívne vyšším, adekvátnejším skutočnosti.

Touto formou — ktorá sa dá vyjadriť oveľa presnejšie a detailnejšie — musí postupovať každé poznávanie a teda aj filozofia. Nepodložené hypotézy, neodôvodnené alebo nelogické argumenty, protirečivé tvrdenia, zamietanie určitých názorov bez ich kritiky z nejakých mimorozumových, citových a iných dôvodov nemá ani vo filozofii miesta. Aj keď kritik určitých konkrétnych filozofických názorov nie je filozof, musí vo filozofii vystupovať ako filozof, musí vychádzať z danej problematiky, poukázať na neudržateľnosť jej určitého riešenia, nahradiť ho iným, adekvátnejším, nesmie problém riešiť názormi z inej oblasti atď.

Tieto požiadavky filozofickej a vôbec vedeckej kritiky platia a musia sa rešpektovať aj vtedy, keď je úplne jasné, že kritikov eminentný záujem nie je filozofický, ale akýkoľvek iný. Pietisticky vychovaný Kant hovorí otvorene v úvode k druhému vydaniu *Kritiky čistého rozumu*: „Musel som . . . odsunúť vedenie, aby som urobil miesto *viere*.“ (8, s. 25) Niet však pochybností o tom, že Kant vystupuje v tomto diele ako filozof (hoci v ňom odviezol aj svoju daň teológii). Ale príkladom, v tejto súvislosti zo všetkých najpoučnejším, je dozaista Berkeley. Nenávidel materialistov pre ich ateizmus a vôbec to neskrýval, ba zvyčajne to ohlasoval hneď vo venovaniach a v podtituloch svojich diel. Píše „s úmyslom rozširovať určité vedenie a náboženstvo vo svete“, chce „zničiť hmotu“, lebo „len čo zmizne tento uholný kameň, musí sa zrútiť celý ich [materialistický — TM] systém“. Potom „ateistom bude chýbať to pekné a prázdne slovo ako opora ich bezbožnosti“ atď. Keď to však Berkeley chcel uskutočniť, musel zísť z kančľa, zvlieciť kňazský habit a stať sa filozofom; síce idealistickým, ale nepopierateľným. A potom sa pohyboval už len v rámci filozofie a žiadúcim spôsobom. Locke, z kritiky ktorého vychádzal, nebol síce materialistom, ale prijímal existenciu hmoty, aj keď stvorenej bohom, čo Berkeleymu stačilo. Najprv kritizoval Lockov názor na pojmy ako na abstraktné idey a dokazoval, že idey sú len konkrétne. Nemáme abstraktný pojem hmoty, ktorému by objektívne zodpovedala hmota ako substancia, ale prípadne môžu existovať len jednotlivé hmotné predmety, ktoré sú nám dané príslušnými vnemami. Podľa Locka sa vnemy skladajú z primárnych a sekundárnych kvalít. Primárne vyjadrujú vlastnosti vecí samých osebe a teda

aj hmoty, kým sekundárne tvoríme len my ako reakcie na vonkajšie, hmotné popudy. Berkeley dokazuje, že primárne nie sú bez sekundárnych ničím. Existujú len sekundárne, ktoré sú len v našej mysli a ktorých hmotné podnety nemôžeme spoznať, lebo našej mysli sú dané len duchovné idey. A poznávame len našou myšliou čiže poznávame len idey. Tak Berkeleymu hmota zmizla a jedinou realitou sa mu stal duch.

Tento Berkeleyho postup je síce rôzne kritizovateľný a vznieslo sa proti nemu veľa námietok, nikto však nepopiera, že je to postup filozofický. A aj materilizmus sa potom musí s ním vyrovnávať len na tejto úrovni. Akákoľvek „kritika“ Berkeleyho v tom zmysle, že je teológ, reakcionár atď. by bola úplne nevhodná a obracala by sa proti kritikovi, aj keď je očividné, že Berkeley je vskutku taký. Bola by to jednoducho kritika nefilozofická, čiže v tejto súvislosti neadekvátna.

Pritom ešte aj v rámci Berkeleyho filozofického vývinu badáme určitý vnútorný zlom, spôsobený mimofilozofickým, teologickým zásahom. Berkeley sa totiž vyvíjal k solipsizmu. Lebo ak „byť znamená byť vnímaný“, tak tvorcom celého bytia je jeden vnímajúci ľudský subjekt. Tento subjekt je teda aj bohom, čiže solipsizmus je ateizmus. Keď si to Berkeley uvedomil, urobil týmto subjektom mimoludského boha a ľudské subjekty prehlásil za jeho výtvory. Pritom si príkro protirečil. Lebo kto vníma boha, aby mohol existovať? A ako by ho vôbec bolo možné vnímať, keď je nevnímateľnou duchovnou substanciou, produkujúcou idey? Tieto problémy už Berkeley neriešil, hoci si ich pri svojej bystrozrakosti dozaista uvedomoval. Jeho mimofilozofický záujem mu nedovolil ich riešiť, lebo by bol dospel tam, kam nechcel. Hume, ktorému bola Berkeleyho náboženská horlivosť cudzia, nemilosrdne skritizoval aj duchovnú substanciu a tvrdil, že empiricky nám nie je prístupná žiadna substancija a teda nielen hmotná.

Triedny záujem nedovolil zasa francúzskym materialistom, ktorí sa z Locka prepracovávali k materializmu, vyrovnáť sa so súčasnou filozofiou Berkeleyho a Huma. Hoci ju dozaista dobre poznali, hoci s Humom sa viacerí poznali aj osobne, je až zarážajúce, ako o nej mlčia. Výnimkou je Diderot, ktorý v *Rozhovore medzi D'Alembertom a Diderotom* reaguje na Berkeleyho v metafore o šialenom klavíri, ktorý si zmyslel, že je jediným klavírom na svete a že celá vesmírna harmónia sa realizuje len v ňom. Konfrontácia s touto filozofiou by totiž nebola bývala pre francúzskych materialistov jednoduchá. Ich primárnym záujmom ako ideológov revolučnej buržoázie bola porážka feudálnej cirkvi a náboženstva a gnozeologické spory s Berkeleyho immaterializmom alebo s Humovým agnosticizmom by ich boli od toho odvádzali, ba možno by boli zviklávali ich materialistické názory.

Požiadavke imanentnej kritiky Berkeleyho urobil zadosť Lenin v *Materializme a empiriokriticizme*. Hoci dobre vedel, o čo Berkeleymu v podstate išlo, predsa ho zaradil medzi filozofických klasikov (9, s. 22) a hoci Leninovo dielo je útočné a polemické, na samého Berkeleyho

neútočí, ale prejavuje voči nemu istý rešpekt ako voči protivníkovi na úrovni, ktorý písal priamo, jasne a zreteľne [9, s. 21—22], hoci aj prostoducho. [9, s. 24] Útočí len na empiriokritikov a na ich ruských prívržencov, ktorí sa vydávali za marxistov a len cez nich sa vlastne vyrovnáva s Berkeleym. A bojuje proti nim jediným prijateľným spôsobom, t. j. odhaľovaním protirečení v ich názoroch. Tak argumentuje Lenin, hoci empiriokriticizmus smeruje k subjektívnemu idealizmu a k solipsizmu, Mach hovorí o viacerých subjektoch a nielen o svojom [9, s. 37], hoci mozog je podľa neho len komplex pocitov, ostatné naše pocity majú závisieť od tohto komplexu. „Podľa toho pomocou komplexu pocitov ... pociťujem komplexy pocitov“, hovorí ironicky Lenin. [9, s. 38] Empiriokriticizmus sa ďalej usiluje preklenúť svoj subjektívny idealizmus tým, že pocity nazýva elementmi, ktoré delí na psychično a fyzično. Prvé má závisieť od nervov a od subjektu vôbec, druhé nie. Prítom jedno bez druhého vraj neexistuje a ide len o to, že raz sa na veci dívame z hľadiska psychologického, druhý raz z fyzikálneho. Ale potom, dokazuje Lenin, fyzično neexistuje bez psychična, čiže zostávame v rámci subjektívneho idealizmu. Empiriokriticisti sa síce termínom element živelné prikláňajú na stranu materialistickej teórie poznania uznávajúcej nezávislosti fyzična od psychična, Mach a Avenarius *tajne* pašujú do svojej teórie materializmus prostredníctvom slovíčka „element“ [9, s. 48], ale vedome sú jednoznačne proti nemu. Neuznávajú ho ani vtedy, keď sa zaplietajú do očividných protirečení ako v prípade, keď by mali pripustiť existenciu Zeme dávno pred tým, čo sa na nej zjavil človek so svojimi pocitmi a keď, ako ukazuje Lenin, tvrdia úplné nezmysly, len aby udržali svoju teóriu. [9, s. 70]

Tieto a ďalšie protirečenia empiriokriticizmu, dokazuje Lenin, dajú sa riešiť len tak, že sa uzná od vedomia nezávislá existencia vonkajšej hmotnej reality, ktorá sa prostredníctvom zmyslových orgánov a mozgu odráža v našom vedomí vo forme pocitov. Leninova materialistická teória poznania poráža svojou širšou aplikabilitou empiriokriticistickú idealistickú teóriu a splňa tak požiadavky kladené na filozofickú kritiku filozofického protivníka, na jeho prekonanie adekvátnejšou teóriou.

Prítom nemožno pochybovať o tom, že tu na oboch stranách nešlo len o čisto filozofické, ale aj o spoločenské, triedne záujmy. Sám Lenin konštatuje, že „za gnozeologickou scholastikou empiriokriticizmu nemožno nevidieť boj strán vo filozofii, boj, ktorý napokon vyjadruje tendencie a ideológiu nepriateľských tried súčasnej spoločnosti“. [9, s. 319] Otázka sa však musela vyriešiť na úrovni filozofickej, lebo na nej bola nastolená. Ale filozofia mala z nej zisk a jej imanentný vývin takto pokročil. Lenin tým zároveň ukázal, ako je treba chápať jednotu stránkosti a objektívnosti, vedeckosti vo filozofii. Jeho dielo je objektívne, hoci nie objektivistické, jeho analýza, argumentácia atď. je vedecká, no prítom vie byť aj ironický a štipľavý, vie hovoriť nekonvenčným jazykom.

Ale to je už prípustné, lebo to hlavné splnil, imanentnou kritikou svojich protivníkov prekonal.

Takto postupovali vo svojich prácach aj Marx a Engels. Klasici veľmi dobre poznali kritizovaný materiál a keď Lenin písal svoje citované dielo, ovládal empiriokriticizmus tak dobre ako ktorýkoľvek z jeho popredných prívržencov. Len tak možno totiž preniknúť do kritizovanej náuky, odhaliť jej protirečenia a na úrovni ju prekonať, len tak možno zostať v rámci filozofie a posunúť jej vývin. Ak však niekto pozná protivníka len povrchné, ak neargumentuje na úrovni, alebo na neho dokonca útočí len mimofilozoficky, tak reaguje zvonku a svojej veci len škodí. V poznávaní, ktorým je aj filozofia, platí len argument a aj ten najodľahlejší záujem si ho musí nájsť, ak chce vystupovať v tejto aréne.

Je zásluhou marxizmu, že odstránil ilúziu o imanentnom vývine dejín filozofie. Tento vývin je imanentno-heteronómny. Marxistický historik filozofie musí analyzovať obe jeho stránky, ako to vždy robili aj klasici. Pritom heteronómne vplyvy sú vonkajšie, zistiteľné len ekonomickou, sociálnou, politickou a inou analýzou prostredia, v ktorom sa vynára určitá filozofia. A sú ťažko zistiteľné, lebo sú zakryté fásádou prvkov autonómneho vývinu, dôvodov, argumentov, protiargumentov a celého toho teoretického aparátu, ktorým sa filozofia navonok vyvíja. Pritom tieto prvky sú zväčša ovládané prvými, sú často ich kognitívnym prejavom. Prirodzene, nie vždy. Aj filozofické poznávanie, ktoré je veľmi abstraktné a práve preto ľahko ovládateľné zvonku, má svoju vnútornú logiku. Bez nej by nebolo poznaním, ale len akýmsi systémom symbolov skrytých vonkajších prvkov, ktorý by bol sotva všeobecne komunikovateľný a presvedčivý. Už Hegel hovorí, že filozofia určitého národa je spätá s ostatnými zložkami jeho kultúry, dokonca aj s jeho politickými dejinami a že s nimi tvorí jednotu. Hegel však skúma len to, čo majú a nemajú tieto zložky spoločné s filozofiou a nie ako stimulujú jej vývin. Myšlienku tejto stimulácie priniesol len marxizmus, ktorý tiež poukázal na rozhodujúci vplyv materiálnej základne na celú duchovnú kultúru a teda aj na filozofiu.

LITERATÚRA

1. MARX, K. — ENGELS, F.: O ateizme, náboženstve a cirkvi. Bratislava 1976.
2. WINDELBAND, W.: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen 1928.
3. HRUŠOVSKÝ, I.: Probleme der Philosophie. Bratislava 1970.
4. MARX, K. — ENGELS, F.: Sočinenija. Tom 40. Moskva 1975.
5. KAMENSKIJ, Z. A.: Marx a teorie dějin filozofie. Filozofický časopis XXV. Praha 1977, č. 2.
6. MÜNZ, T.: Filozofia na trnavskej univerzite. Prehľad dejín slovenskej filozofie. Bratislava 1965.
7. JASLINSKY, A.: Institutiones logicae. Tyrnaviae 1754.
8. KANT, I.: Kritika čistého rozumu. Praha 1925.
9. LENIN, V. I.: Materializmus a empiriokriticizmus. Bratislava 1958.

Теодор Мюнц

Задача статьи заключается в решении следующей проблемы: является ли развитие философии имманентным или гетерономным. Автор считает, что чисто имманентное развитие не существует, ибо философия испытывает на себе влияние многих внешних факторов — науки, религии, но прежде всего социально-экономических факторов данного общества. Они являются причиной того, что развитие философии не протекает прямолинейно, но иногда находится в состоянии зстоя, попадает в тупик или даже возвращается назад.

Однако, с другой стороны, это развитие не является и вполне гетерономным, поскольку в таком случае философия перестала бы быть философией. Развитие философии является имманентно-гетерономным, а именно постольку, поскольку внешние влияния действуют в философском облачении — в виде философских гипотез, теорий, аргументов и контр-аргументов, следовательно, поскольку философия, как каждая наука, развивается формально-логически. Внешние влияния по большей части скрыты, тогда как внутренняя логика развития видима, так как она проявляется как аргументация, вследствие чего возникает впечатление, что развитие философии является имманентным. Философ лишь изредка выдает тот факт, что его главный интерес является нефилософским. Но и тогда, если он хочет быть философом, он должен аргументировать философским образом. В качестве примера автор приводит Беркли, интерес которого являлся религиозным. Однако он проводил его философским образом и необыкновенно сильно стимулировал развитие идеалистической гносеологии.

ZUR FRAGE DER IMMANENTEN ENTWICKLUNG DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

Teodor Münz

Aufgabe der vorliegenden Studie ist es, das Problem zu lösen, ob die Entwicklung der Philosophie immanent oder heteronom ist. Der Verfasser vertritt die Auffassung, dass eine rein immanente Entwicklung nicht existiert, weil die Philosophie vielen äusseren Einflüssen, wie den der Wissenschaft, der Religion und insbesondere den wirtschaftlich-sozialen Faktoren der gegebenen Gesellschaft unterliegt. Dies bewirkt, dass ihre Entwicklung nicht gradlinig verläuft, sondern zuweilen stagniert, sich in Sackgassen verirrt oder sogar rücklaufend verlaufen kann.

Andererseits jedoch ist ihre Entwicklung auch nicht gänzlich heteronom, weil sonst die Philosophie aufhören würde, Philosophie zu sein. Ihre Entwicklung ist immament-heteronom, und zwar insofern sich Ausseneinflüsse in philosophischem Kleide als philosophische Hypothesen, Theorien, Argumente und Gegenargumente durchsetzen und insofern also sich die Philosophie formal-logisch so wie jede andere Wissenschaft entwickelt. Die äusseren Einflüsse sind zumeist verhüllt, während die innere Logik der Entwicklung wahrnehmbar ist, weil sie sich als Argumentation äussert, wodurch der Eindruck entsteht, dass die Entwicklung der Philosophie immanent verläuft. Nur selten verrät der Philosoph, dass sein Hauptinteresse ein nicht-philosophisches ist. Doch auch dann muss er philosophisch argumentieren, wenn er sich in der Philosophie durchsetzen will. Als Beispiel wird Berkeley angeführt, dessen Interesse ein religiöses war. Er hat es aber auf eine philosophische Weise durchgesetzt und gab so der idealistischen Gnoseologie ganz besonders starke Impulse.