

K PROBLEMATIKE VŠESTRANNE ROZVINUTEJ OSOBNOSTI V KLASICKEJ NEMECKEJ FILOZOFII

BOŽENA SEILEROVÁ, Ústav marxizmu-leninizmu UK, Bratislava

SEILEROVÁ, B.: Problems of the All-Round Developed Personality in the Classical German Philosophy.
Filozofia 41, 1986, No. 2, p. 143.

The founders of scientific communism expressed the idea of the all-round developed personality in a differentiated conceptual structure. In the paper the filiation of this structure in the works of the German classical philosophers is searched. I. Kant explained the idea of antagonism as a dominant cause of development of human gifts. Development of all human gifts and capacities made, according to Kant, sense of the existence of mankind. G. W. F. Hegel examined the signification of division of labour for the increase of human needs and for substitution of Man by Machine. J. G. Fichte laid stress on human creativity, on possibility to develop all human gifts without restriction. For harmonious satisfaction of all needs of personality a „perfect society” which sets such an aim to itself is a precondition. F. Schiller, in his aesthetical views, criticized negative effects of division of labour on development of personality. They can be removed by aesthetic education by means of which harmony of reason and emotion, of reason and imagination, shortly a whole Man is formed. L. Feuerbach gave reasons for the idea of human universality which he linked with freedom. He also dealt with a very important aspect of the problem of the all-round personality, namely with the relation of specialization and versatility.

Zakladatelia vedeckého komunizmu pokladali nemeckú klasickú filozofiu za jeden z teoretických zdrojov vytvárania svojho dôsledného vedeckého svetonázoru. Toto ich konštatovanie platí aj v súvislosti s problematikou všestranne rozvinutej osobnosti. I keď v teoretickom diele klasikov nenachádzame sformulované myšlienky vyslovene o všestranne rozvinutej osobnosti, vyplývajúce z kritického prehodnotenia názorov nemeckých klasických filozofov (okrem témy odcudzenia a jeho prekonávania), môžeme v ňom zaznamenať filiáciu myšlienok, ktoré zahrnujeme do problému všestranne rozvinutá osobnosť. Sú to najmä myšlienky o niektorých určeníach človeka: o človeku ako neobmedzenej, univerzálnej a preto slobodnej bytosti, o tzv. činnej podstate človeka, o antropologickom význame deľby práce (s ktorou bol spätý estetický ideál celistvej osobnosti), a tvorivosti ako slobodnom prejave individuality; patria k nim aj myšlienky, ktorými nemeckí klasickí filozofi určili dialektický typ súvislosti medzi individuom a buržoáznou spoločnosťou. Preto nás neprekvapuje, že keď K. Marx skúmal tú istú spoločenskú realitu (ale v rozvinutejšej buržoáznej spoločnosti), dialekticky na tieto myšlienky nadviazal, pričom objavil aj historickú tendenciu k zániku buržoáznej spoločnosti a nevyhnutnosť vzniku komunistickej spoločensko-ekonomickej formácie. „Osobnostnú“ stránku komunistic-

kých spoločenských vzťahov formuloval ako ideu všestranne rozvinutej osobnosti, ktorá sa v komunistickom hnutí stala aj programovým cieľom.

Poznamenávame, že idea všestranne rozvinutej osobnosti vznikala v marxizme ako komplexná *svetonázorová* idea, ktorú už zakladatelia vedeckého komunizmu vyjadrili v značne diferencovanej pojmovej štruktúre. Aspekty tejto štruktúry sa síce vytvorili ako myšlienková, problémová asociácia s niektorými názormi nemeckých klasických filozofov, ale na kvalitatívnej inej filozofickej, dialektickomaterialistickej rovine.

Nemecká klasická filozofia nastolila ako neodkladné viaceré otázky týkajúce sa rozvoja osobnosti, ktorých riešenie a kvalitatívne novú — dialektickomaterialistickú formuláciu umožňuje až marxizmus, jednota jeho teoretických súčastí.

* * *

V svojom diele *I. Kant* vyjadril aj názory súvisiace s problematikou všestranného rozvoja osobnosti. Najvýraznejšie ich formuloval v prvých štyroch, ako aj v ôsmej téze spisu *O zväze národov* (1).

Základnou myšlienkou, ktorá preniká tézami, je idea *prírodnej účelovosti*. Podľa I. Kanta „všetky prírodné schopnosti každého tvora sú určené na to, aby sa raz úplne a účelne rozvinuli“. U človeka „sa prírodné vlohy smerujúce k užívaniu jeho rozumu mali *dokonale* rozvinúť len u druhu, nie však u individua“ (1, s. 27). Jednotlivý človek by totiž musel nesmierne dlho žiť, kým by sa naučil dokonale využívať všetky svoje prírodné vlohy. I. Kant konštatoval, že život individua je krátky a tendencia k rozvinutiu všetkých vlôh sa realizuje až v histórii ľudského rodu a jedna generácia odovzdáva svoje poznatky druhej; individua zmierajú, ale ľudský rod je nesmrteľný a účelom jeho existencie je „dosiahnuť úplnosť vývinu svojich vlôh“.

Kantova idea prírodnej účelovosti úplného rozvoja vlôh ľudského rodu je, myslíme si, aktuálna aj dnes, a to najmä v súvislosti s riešením vzťahu medzi sociálnym a biologickým aspektom existencie človeka.

Výrazný postreh Kantovho dialektického myslenia preniká najmä štvrtou tézou jeho spisu *O zväze národov*. V tejto téze I. Kant vyslovil myšlienku, a to na podklade filozofickej reflexie o protirečeniach buržoáznej spoločnosti — o konkurencii, že príroda využíva na „rozvoj všetkých svojich vlôh antagonizmu spoločnosti“, ktorý je „spoločenským“ prostriedkom, hybnou silou na rozvoj ľudských schopností. Pod antagonizmom I. Kant rozumel „nedružnú družnosť“ ľudí, ktorá je vlastná ľudskej povahe (1, s. 29). Podľa I. Kanta má človek sklon združovať sa a zároveň sa aj izolovať, preto všade očakáva odpor a sám je naklonený k odporu voči iným. Práve tento odpor „prebúdza všetky ľudské sily“, privádza človeka k tomu, „aby prekonal svoju náchylnosť k leni-

vosti“, pričom ho ženie ctižiadosť, panovačnosť a túžba po bohatstve. V tomto procese odporu sa však vytvára kultúra, rozvíjajú sa všetky talenty. Keby nevznikal odpor „s ktorým sa musí každý pri svojich sebeckých zámeroch nevyhnutne stretávať, ostali by všetky talenty navždy skryté vo svojich zárodkoch...“ a „všetky vynikajúce prírodné vlohy ľudstva by ostali nerozvinuté“. Preto I. Kant vzdával prírode vďaka „za neznášanlivosť, za nevražlivú súperiacu ješitnosť, za neukojiteľnú žiadostivosť po majetku a panovačnosť“. V protiklade s účelovosťou prírody, realizujúcou sa v ľudskom rode, usiluje sa jednotliviec žiť pohodlne. Príroda ho však vrhá do práce a útrap, pri ktorých si vynachádza prostriedky, aby sa z nich vymanil, a tak ho poháňa „k novému napätiu síl a tým aj k hojnejšiemu rozvoju prírodných vlôh“ (1, s. 30).

V myšlienke o rozvoji prírodných vlôh ľudského rodu prekonávaním odporu nielen prírody, ale aj spoločenských vzťahov, rozvíjal I. Kant základnú tému nemeckej klasickej filozofie, a to tému o ľudskej aktivite ako podstatnej sfére ľudského sebavytvárania, sebaurčovania. Tým sa dostal až na prah poznania významu práce ako predmetnej činnosti, ako aj významu pracovných prostriedkov v rozvoji ľudského rodu. Ale myšlienka o rozvoji ľudských *schopností* pri prekonávaní „odporu prírody“, t. j. v procese práce, už vedie k prekonaniu tohto prahu.

Kantovi však splývala historická buržoázna modifikácia protirečenia prírody a spoločnosti, spoločnosti a jednotlivca so vzťahom jednotlivca a spoločnosti všeobecne. Buržoáznu formu týchto protirečení situoval do nehistoricky chápanej „ľudskej povahy“, „ľudskej prirodzenosti“. Dôležité pritom však je, že v týchto *protirečeniach* videl *hybnú silu* rozvoja ľudského rodu a v ňom aj ľudského individua. V zhode s vtedajšou (ale aj súčasnou) buržoáznu ideológiou I. Kant pokladal vlastnosti individua žijúceho v podmienkach súkromnovlastníckych vzťahov, napr. „neukojiteľnú žiadostivosť po majetku, panovačnosť“, za všeobecné ľudské vlastnosti určované prírodou. Príroda bola pre Kanta najvyšším arbitrom posudzovania drámy ľudského rodu. Táto dráma sa rozvíja v dialektike neustáleho prekonávania odporu objektívnej reality, a tým aj rozvoja vlôh, ktorý je vlastným zmyslom existencie ľudského rodu. Preto I. Kant pokladal zlo, ktoré dopadá na individua i jednotlivé generácie ľudí, za pozitívnu silu účelného rozvoja ľudského rodu, keďže toto zlo je neoddeliteľnou stránkou prekonávania odporu objektívnej reality, a teda aj rozvoja ľudských vlôh. Ľudské vlohy podľa I. Kanta sú vlohy prírody v človeku a účelom prírody je plne ich v ľudstve rozvinúť. V duchu učenia I. Kanta mohli by sme túto účelovosť charakterizovať aj ako zmysel ľudských dejín.

Nevyhnutnou podmienkou rozvoja ľudských vlôh, k vytvoreniu ktorej I. Kant vyzýval (v súlade s buržoáznu teóriou spoločenskej zmluvy, ktorou sa vytvára štát ako garant právnej istoty jednotlivcov, chrániaci ich pred vzájomným zničením), bolo vytvoriť „svetobčiansky stav verejnej istoty štátov... totiž zväz štátov“ (1, s. 35). Podľa I. Kanta k to-

mu vedie aj vnútorná dialektika ľudského rodu, antagonizmus, prekonávanie odporu prírody, takže na istom stupni tohto procesu sa musí utvoriť zväz štátov, resp. zväz národov ako jediný stav, v ktorom môže príroda v ľudstve plne rozvinúť prírodné vlohy.

V diele I. Kanta sa stretávame aj s problematikou *harmonickosti* ľudských schopností a záujmov. Tomuto aspektu rozvoja osobnosti venujú pozornosť nielen historici, ale aj teoretici estetiky, pretože podľa I. Kanta v tomto rozvoji zohráva estetická výchova základnú úlohu. Funkciu estetická vyvodzoval I. Kant zo svojich ontologických a gnozeologických pozícií vyúsťujúcich do neriešiteľnej antinómie prírody a slobody, chápania človeka ako prírodnej a zároveň slobodnej bytosti.

Antinómia prírodnej determinácie človeka na jednej strane a jeho slobody ako ľudského druhového určenia na strane druhej je podľa I. Kanta jednou z tých antinómií, ku ktorým ľudský rozum dospieva, keď nemôže preklenúť poznávaciu priepasť medzi svetom javov a „vecou osebe“. Keďže Kantova gnozeológia neobsahuje kategóriu praxe ako predmetne spoločenskej činnosti, nemohol objasniť ani prírodno-sociálnu dimenziu ľudskej existencie, ktorá podľa našej mienky tvorí skutočné jadro Kantovho problému antinómie prírody a slobody. Podľa zovšeobecnenia V. Šestakova sa I. Kant snažil preklenúť priepasť medzi dvomi oblasťami bytia, medzi prírodou a slobodou prostredníctvom umenia. Tým vyjadroval súhlas s ilúziou osvietenскеj estetiky, že prostredníctvom estetickéj formy možno dosiahnuť harmóniu záujmov, a to skrotením a kultiváciou vrodenej živočíšnej ziskuchtivosti (2, s. 146). V. Šestakov tvrdí, že podľa I. Kanta vo svetle ľudskej skúsenosti nie je harmónia ľudských schopností, záujmov a citov dosiahnuteľná, možno sa však k takému ideálu približovať (2, s. 146).

Z hľadiska humanistického ideálu všestranne rozvinutej osobnosti možno v súlade s niektorými názormi I. Kanta a G. W. F. Hegela uviesť: Ideál všestranne rozvinutej osobnosti je v implicitnej ako aj explicitnej forme základnou myšlienkou európskeho humanizmu. Pojmom humanizmus označujeme tú črtu jednotlivých svetonázorov, v ktorých sa blaho človeka, rozvoj ľudského individua proklamuje ako najvyššia hodnota. Tak napr. J. A. Komenský vytvoril didaktiku na základe poznania „ľudskej prirodzenosti“, aby sa v indivíduu prostredníctvom výchovy, ktorá sa týmto poznaním riadi, rozvinuli všetky ľudské vlohy. Kant ani Hegel sa však nesústredovali na jednotlivca; vo svojej filozofickej reflexii o vtedajšej buržoáznej spoločnosti kládli dôraz na makrosociálne súvislosti, v ktorých sa prejavovala účelovosť celku sociálneho organizmu. V tejto účelovosti, v ktorej sa podľa Hegela prejavuje svetový duch, je vlastný zmysel ľudských dejín. Indivíduá sú podľa Hegela iba jeho nástroje; podľa I. Kanta nejde o rozvoj vlôh individua, ale o rozvoj vlôh ľudského rodu (podľa Hegela aj na úkor rozvoja individua), ako aj idealistický výraz týchto súvislostí v Hegelovej teórii odcudzenia — taký je vcelku „chladný“ obraz problematiky všestranne rozvinutej osob-

nosti u I. Kanta a G. W. F. Hegela. Títo myslitelia tým vlastne podali filozofickú reflexiu vtedajšej buržoáznej spoločnosti, pričom v teórii neprekročili jej historické hranice. V tejto spoločnosti výrobcov živelná tovarová výroba, ekonomická činnosť individuálnych utvára za ich „chrptom“ ich vzájomnú späťnosť, ich „spoločné dielo“ (Hegel), ktorému však chýba subjektivita, lebo nie je výsledkom ich vedomého snaženia. Preto u G. W. F. Hegela téma o človeku osciluje ako vzťah individua k tejto vzájomnej späťnosti, ktorú mystifikoval a nazval duchom; považoval ju za duchovnú, lebo nebola prírodnou substanciou, ale bola vytvorená ľudskou spoločnosťou. G. W. F. Hegel, podobne ako predstavitelia anglickej klasickej politickej ekonómie (najmä A. Smith), pokladal osamostatňovanie sa individuí a ich vzájomnú závislosť za výsledok deľby práce, v ktorej súčasne videl aj zdroj vývinu ľudských potrieb a schopností.

Pre Hegelovo filozofické chápanie človeka je dôležitá myšlienka, že „človek je to, čo koná“, ktorú vyjadril v súvislostiach analyzovaných vo *Fenomenológii ducha*. (V materialistickej interpretácii K. Marxa nadobudla táto myšlienka vrcholnú podobu v pojme spoločenská prax.) V inom Hegelovom diele, a to v *Základoch filozofie práva* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) nachádzame už myšlienky, ktoré sa vyslovene viažu na problém všestranne rozvinutej osobnosti, a to myšlienky týkajúce sa problematiky *deľby práce*. Bolo samozrejmé, že Hegel ako dialektik objavil dialektiku deľby práce a teoreticky sformuloval jej význam pre individuum a ľudský rod.

Keď sa G. W. F. Hegel zamýšľal nad povahou potrieb a ich uspokojovaním, všímal si podstatný rozdiel medzi potrebami človeka a zvierat. Podľa neho zvieratá sú odkázané na obmedzený okruh prostriedkov, na uspokojovanie obmedzených potrieb. Človek na rozdiel od nich tento okruh rozširuje a „svoju všeobecnosť dokazuje predovšetkým *zmnožením* potrieb a prostriedkov a ďalej tým, že *rozlišuje* konkrétne potreby a člení ich na jednotlivé časti a stránky, z ktorých sa stávajú rôzne *partikularizované*, a tým *abstraktnejšie* potreby“ (3, § 190 s. 228). Podobne sa rozdeľujú aj prostriedky na uspokojovanie jednotlivých potrieb (3, § 191 s. 229). Pri porovnávaní potrieb a predmetov pre človeka a zvieratá Hegel zdôvodnil *univerzálnosť* potrieb človeka. Spôsobom získavania prostriedkov na uspokojovanie potrieb je podľa Hegela práca, „ktorá rôznymi procesmi špecifikuje prírodný materiál, a tým dáva prostriedkom hodnotu a účelnosť“ (3, s. 196). Vzťah človeka k prírode je takto činným, produktívnym vzťahom, ktorý je súčasne aj spoločenským vzťahom, pretože človek na uspokojenie svojich potrieb potrebuje aj prácu iného človeka a vôbec ostatných ľudí, čím sa vytvára systém potrieb (3, § 188, s. 226). Na otázku, čo spôsobuje partikulácia, a teda zmnoženie potrieb a prostriedkov na ich uspokojenie, idealista Hegel odpovedá, že je to abstrakčná činnosť. Abstrakcia je „to všeobecné a objektívne, čo vzniká v pracovnom procese, špecifikuje potreby a prostriedky, čím

zároveň špecifikuje výrobu a *vytvára deľbu práce*“ (3, § 198, s. 233). (I keď abstraktné myslenie je na rozčleňovanie deľby práce nevyhnutné, nie je z hľadiska materialistického chápania ľudskej činnosti jej určujúcim faktorom.) Práca jednotlivca sa v nej stáva jednoduchšia, zväčšuje sa ňou množstvo výrobkov. Abstrakcia uplatnená v práci „robí prácu čoraz *mechanickejšou* a tak nakoniec umožňuje, aby z nej človek mohol ustúpiť a svoje miesto prenechať *stroju*“ (3, § 198 s. 233).

V rozmanitosti predmetov, ktoré zaujímajú človeka, videl Hegel aj základ pre „rozvoj *teoretického vzdelávania*, a to nie iba mnohorakosť predstáv a poznatkov, ale i pohyblivosť a rýchlosť vytvárania predstáv ... chápanie zložitých a všeobecných vzťahov atď. — vzdelávanie rozumu všeobecne, a tým aj reči. *Praktické vzdelanie* prostredníctvom práce spočíva v potrebe, ktorá produkuje seba samu ... (in dem sich erzeugenden Bedürfniss)“ (3, § 197, s. 232).

V procese deľby práce sa utvára aj osobitný systém potrieb, spôsobov ich uspokojovania, a to rozličnými prostriedkami a jednotlivými druhmi prác, ako aj systém teoretického a praktického vzdelávania; deľba práce vytvára teda systém, do ktorého sú individua začlenené a ktorým sa vytvára rozmanitosť povolání. (3, § 201, s. 235). I keď Hegel vyslovil niektoré myšlienky o vzdelávaní individua, o rozvoji niektorých jeho schopností v systéme deľby práce v buržoáznej spoločnosti, jeho hlavným zámerom bolo objasniť, ako rozmanitosť potrieb a ich uspokojovanie prostredníctvom deľby práce vyvoláva všeobecný záujem formálne nezávislých individuí, ktorý tvorí ich vzájomnú závislosť v systéme deľby práce (na ktorej sa zakladá aj buržoázny štát).

Keď koncom 18. stor. G. W. F. Hegel písal svoje dielo *Základy filozofie práva*, negatívne následky krajne vyostrenej deľby práce na osobnostný rozvoj individua ešte neboli všeobecne známe. Preto ani nevenoval pozornosť tomuto problému, ktorý tak zaujal F. Schillera. Správne však predpokladal, že v pracovnom procese funkciu človeka nahradí stroj, i keď mu neboli známe spoločenské dôsledky tohto vývoja, ani jeho význam pre rozvoj osobnosti. O pol storočia neskôr táto prenikavá Heglova myšlienka, ktorou naznačil tendenciu k vývinu strojového priemyslu, bola všeobecne rozšírená. K. Marx ju však vyjadril v úplne nových spoločenských súvislostiach objavom historickej tendencie k akumulácii kapitálu a možnosti rozširovania voľného času, v ktorom sa rozvoj ľudských síl uskutočňuje ako samoučel.

Na Heglove názory o deľbe práce možno uplatniť aj Leninovu poznámku o „začiatkoch historického materializmu u Hegla“ (4, s. 330), ktorou hodnotil, aký význam prikladal Hegel pracovným nástrojom v ľudskej činnosti.

Možno predpokladať, že G. W. F. Hegel poznal známu Kantovu myšlienku o tom, že účelovosť prírody sa prejavuje aj v ľudskom rode, v plnom rozvoji jeho vlôh. V Hegelovom diele *Estetika* sme síce v úvahe o účele umenia našli myšlienku o rozvoji schopností človeka, lenže vy-

jadrenú v kontexte, z ktorého jednoznačne nevyplýva, že sa Hegel s ňou stotožnil. Zrejme mal na mysli spomínanú myšlienku I. Kanta, keď napísal: „Azda preto sa tiež hovorí, že je konečným cieľom ľudského spolužitia a štátu, aby sa *všetky* ľudské schopnosti a *všetky* individuálne sily všemožne a všestranne rozvíjali a prejavovali. Ale proti takému formálnemu náhľadu sa vynára otázka, do akej *jednoty* sa majú spájať tieto rozmanité útvary, aký *jeden* cieľ majú mať ako svoj základný pojem a posledný účel“ (5, s. 40).

G. W. F. Hegel zaujímala aj problematika harmonického rozvoja osobnosti. Základ harmonickosti osobnosti videl vo *vzťahu osobného a spoločenského záujmu*. Modelom harmonickosti týchto záujmov bola pre Hegela antická grécka polis. Keďže spoločenské vzťahy chápal ako vývin spoločenského vedomia, v súvislosti s gréckou spoločnosťou ich vyjadril ako vzťah vedomia individua k nadstavbovým inštitúciám, t. j. ako pomer individua k zákonom obce, k tradícii, k rodine. Pritom je však dôležité, že tým zdôraznil vzťah individua k celku vzťahov spoločnosti, teda k vzťahom, ktoré organizujú, integrujú spoločnosť. V gréckej polis bolo individuum hlboko zasadené do mravov a zákonov obce, pričom nemalo nijakú reálnu možnosť sa z nich vymaniť, nevytvoril sa ešte ani osobitný záujem, ktorý by sa individuum mohlo vyčleniť zo spoločenského záujmu. Individuum — Grék pokladal preto túto vnútornú objektivitu mravov a zákonov za svoju prirodzenosť, za svoju podstatu. Oproti tejto harmonickosti objasnil Hegel rozorvanosť vo vzťahu individua a buržoáznej spoločnosti. Vedomiu buržoázneho individua je spoločný záujem o niečo cudzie, čo nepatrí k jeho podstate. Pojem *odcudzenia* bol tak základným pojmom, ktorý Hegel interpretoval buržoáznou spoločnosť a postavenie individua v nej. Na Hegelov pojem odcudzenia, ako je známe, nadviazal aj K. Marx, ktorý zároveň odhalil jeho ekonomický, triedne vykorisťovateľský obsah, analyzoval jeho „filozoficko-antropologický“ rozmer a v nadväznosti na svoje materialistické chápanie spoločnosti vytvoril prvé kontúry dialektickomaterialistickej teórie človeka.

J. G. Fichte sa ako prvý z filozofov priblížil k pochopeniu dialektiky ľudskej práce, čo mu súčasne umožnilo formulovať dôležité myšlienky o človeku, podstatné určenie človeka, ktorými sú tvorba a konanie. („Konať! Konať! Na to sme tu.“) (6, s. 69) Tieto určenia ontologicky odvodil zo snahy človeka ako smrteľnej bytosti uniknúť zániku prostredníctvom svojho diela, ktorým humanizuje prírodu a dosahuje nesmrteľnosť. V tomto názore Fichte zrejme zabsolutizoval svoje pocity a postoje tvorivého intelektuála k faktu smrteľnosti človeka. Niektoré ďalšie jeho charakteristiky ľudskej činnosti sa vyznačujú vyššou mierou objektivity a výrazne sa zaoberá aj dialektikou subjektívneho a objektívneho. Podľa J. G. Fichteho podstatou humanizácie prírody je prírodné určenie predmetov meniť ľudskou predmetnou činnosťou, ktorá v nich zanecháva svoju stopu, stopu ľudskej subjektivity; ľudská subjektivita sa tým spred-

metňuje, objektivizuje. Také „prekonávanie“ prírody je súčasne aj výpoveďou o človeku. Neodmysliteľným rozmerom ľudského bytia, ako zdôrazňoval Fichte, je ľudská *tvorivosť*. Preto je logické, že pri objasňovaní tohto základného určenia človeka sa vyjadril aj k tým jeho stránkam, ktoré sú významné z hľadiska nášho skúmaného problému. J. G. Fichte však ľudskú tvorivosť idealisticky zabsolutizoval ako podstatu konajúceho „ja“, ktorá zvonka nie je ničím determinovaná.

J. G. Fichte venoval pozornosť aj rozvoju ľudských vlôh. Pestovať vlahy je podľa neho to isté, ako uspokojovať prirodzené potreby (6, s. 52) a „úlohou každého jednotlivca je, aby vzdelával pokiaľ možno všetky svoje vlahy“ (6, s. 51). Tieto sa však môžu rozvíjať iba v spoločnosti, ktorej úlohou je harmonicky rozvíjať a uspokojovať všetky potreby človeka. To je možné iba v dokonalej spoločnosti, no ani taká by tento cieľ nemohla uskutočniť úplne, mohla by sa k nemu iba približovať. Ďalej J. G. Fichte zdôraznil, že „starostlivosť o rovnomerný rozvoj všetkých vlôh človeka predpokladá predovšetkým poznanie týchto vlôh, všetkých jeho pudov a potrieb a dokonalé preskúmanie celej jeho bytosti. Dôležitá je požiadavka J. G. Fichteho, aby to platilo aj o prostriedkoch na *uspokojenie zmyslov*.

Cit pre historickú konkrétnosť prejavil v myšlienke o neplodnosti úsilia poznať všetky vlahy jednotlivého človeka a prostriedky akými ich môže rozvinúť. Treba pritom poznať aj na „akom stupni kultúry v tej dobe stojí spoločnosť, ktorej je človek členom, na aký ďalší stupeň má vystúpiť a aké prostriedky má na to použiť“ (6, s. 53—54). V rozvoji niektorých individuálnych vlôh ľudí pripisoval J. G. Fichte veľký význam deľbe práce, výsledkom ktorej je ich spoločný prospech. Deľbu práce však nechápal vo forme, ako sa historicky vytvorila — spolu so súkromným vlastníctvom, ale v idealizovanej forme bez ohľadu na súkromné vlastníctvo výrobných prostriedkov, v ktorej tým, že človek pracuje pre seba, pracuje aj pre iných (6, s. 49). Podstatu deľby práce tvorí podľa J. G. Fichteho vzájomné dávanie a prijímanie, ktoré je aj pravým zdrojom kultúry, zdokonaľovania ľudstva, ľudského pokroku.

Pre jeho požiadavku, aby každý člen spoločnosti mohol slobodne pestovať svoje vlahy bez akéhokoľvek obmedzovania či donútenia, môžeme J. G. Fichteho zaradiť k predchodcom vedeckého socializmu. Podľa neho nijakého človeka neslobodno nútiť do nejakého stavu (t. j. odboru činnosti. Pozn. B. S.), alebo z nejakého stavu ho vylúčiť. „Nijaké konanie jednotlivca, ani nijaké spoločenské zriadenie smerujúce k takému donucovaniu nemožno ospravedlniť“, zdôraznil Fichte a tento názor zdôvodnil tým, že človek je pre spoločnosť často stratený, ak je postavený na nesprávne miesto (6, s. 48). V spredmetňujúcej činnosti subjektu vyjadril Fichte aj určitú koncepciu slobody, podľa ktorej medzi slobodnou činnosťou a objektívnym svetom nie je neprekonateľná priepasť; svet je realita, ktorú subjekt prekonáva, pričom však jeho činnosť nedeterminujú podmienky pre neho vonkajšie, ale z neho samého vychá-

dzajúce, lebo človek „je sám sebe účelom, má určovať sám seba a nedaf sa určovať niečím vonkajším“ (6, s. 26). „Ja“ ako čisté bytie bolo vo Fichteho filozofickom systéme vlastne rozumovo určená vôľa nezávislá od vonkajších vecí. Fichte však uznáva aj to, že existencia človeka znamená aj zmyslovú existenciu; človek má isté potreby, závislé na vonkajšej prírode. Tento protiklad riešil názorom, že subjekt mení pôvodnú podobu vecí, aby sa v nich vyjadřilo jeho čisté ja; teda nie iba kvôli sebazáchove. Na margo možno poznamenať, že podobný aspekt, i keď v inom filozofickom a sociálnom kontexte, rezonuje v známom názore K. Marxa vyjadrenom v *Kapitáli*, že skutočná ríša slobody predstavovaná voľným časom, je charakterizovaná tým, že v nej „slobodný rozvoj indivíduí je sám sebe účelom“, nie je teda určený vonkajšími činiteľmi, napr. nevyhnutnosťou vyrábať, i keď podmienkou pribúdania voľného času je výroba s vysokou produktivitou práce (komunistická spoločnosť). Hoci v týchto podmienkach materiálna výroba naďalej zostáva nevyhnutnosťou „sebazáchovy“ spoločnosti, a to bez ohľadu na vývojový stupeň, v ktorom sa „sebazáchova“ uskutočňuje, jednako práca v oblasti materiálnej výroby má pre individuum význam nie „kvôli sebazáchove“, ale kvôli vyjadreniu toho, čo Fichte nazval „čisté ja“, čo K. Marx označil ako slobodné vyjadrenie individuality.

Touto asociáciou myšlienok J. G. Fichteho a K. Marxa chceme naznačiť, že idealistická absolutizácia javu tvorivosti je absolutizáciou jej reálneho aspektu. Zásluhou K. Marxa je, že objavil takú tendenciu vo vývine materiálnej výroby, pre ktorú sa tento aspekt tvorivosti stane všeobecný.

Súvislosť Fichteho a niektorých Marxových myšlienok viedla aj k revizionistickej interpretácii Marxovej kategórie praxe, a to smerom k Fichteho idealizmu, v snahe odstrániť determinovanosť v konaní subjektu, resp. stotožňovať komunistickú formu determinácie jeho slobodného rozvoja s indeterminovanosťou, s ktorou slobodu stotožnili. Za jedinou formu determinácie revizionisti uznávali determináciu existenčnou nevyhnutnosťou; nevyhnutnosť interpretovali iba ako spôsobenú zvonku, ako prinútenie.

Myšlienku, že človek je sám sebou účelom, konkretizoval J. G. Fichte (nadšený súčasník Veľkej francúzskej revolúcie a jej filozofický interpret) v intenciách revolučnej aktivity, v ktorej do popredia výrazne vystúpila historická subjektivita, historická tvorivosť. Vyzýval, aby „celé ľudstvo vzalo samo seba do vlastných rúk, do nadvlády svojho vlastného pojmu“, ktorým je tvorba, a aby „robilo samo zo seba ... čo zo seba len môže chcieť urobiť“ (7, s. 409).

F. Schillera, predstaviteľa nemeckej romantickej estetiky, zahrnujeme do štúdie o všestranne rozvinutej osobnosti v nemeckej klasickej filozofii preto, lebo svojimi estetickými názormi rozvinul jej ústrednú problematiku a vyslovil niektoré hlboké, podnetné myšlienky. Patrí k nim predovšetkým myšlienka o *hre ako činnosti*, ktorou ju vymanil z tlaku fyzickej potreby, alebo podľa neho pramení z akéhosi nadbytku životnej

sily, ktorý „sám seba ponúka k činnosti“ (8, s. 145). Ďalej sú to myšlienky o význame *deľby práce* pre rozvoj ľudského rodu, ako aj o jej negatívnych dôsledkoch pre rozvoj indivíduí.

Podľa F. Schillera súčasný človek je akýmsi odtlačkom svojho zamestnania a nie reprezentantom ľudského rodu, ako bol harmonicky rozvinutý občan gréckej polis. V idealizácii občana gréckej polis a v kritike osobnosti, ktorú formuje deľba práce, vyjadril F. Schiller svoj ideál harmonicky rozvinutej osobnosti. „Človek večne pripútaný len k jednému zlomku celku, sám sa opäť vzdáva len ako zlomok ... nikdy nerozvíja svoju bytosť harmonicky, a namiesto, aby vo svojej prirodzenosti zobrazilo ľudstvo, stáva sa sám iba odtlačkom svojho zamestnania, svojej vedy (8, s. 29). Deľba činnosti podľa F. Schillera rozštiepila harmóniu fantázie (rozum intuitívny) a racionality (rozum špekulatívny), „rozdelili sa teraz ako nepriatelia do rôznych táborov“ a rozvoj jednej vlohý často potlačuje vlohý ostatné (8, s. 28). Pri zjednostrannenej deľbe práce sa „pôžitok oddelil od práce“ ... „príčinenie od odmeny“ (8, s. 28—29). Ďalej konštatuje, že „nie iba jednotlivé subjekty, ale celé triedy ľudí rozvíjajú iba časť svojich vlôh, kým ostatné — ako u zdeformovaných rastlín — sú sotva naznačené hmlistou stopou“ (8, s. 27). Grécky občan podľa F. Schillera sa ešte „kvalifikoval na reprezentáciu svojej doby“, ale v „súčasnosti“ tomu tak nie je.

F. Schiller pokladal deľbu práce za dôsledok vývinu rozumu, ktorého analytická moc olúpila fantáziu o jej silu, lebo musel rozoberať, vyčleňovať. A keby preto aj Gréci, uvažoval F. Schiller, „ďalej pokračovali k vyššiemu vzdelaniu, museli by sa ako my vzdať celistvosti svojej bytosti“ (8, s. 33), pretože „k rozvíjaniu rozmanitých vlôh niet inej cesty, ako postaviť ich proti sebe“ (8, s. 33).

F. Schiller teda pochopil historickú nevyhnutnosť deľby práce, keď bol presvedčený, že na „rozvoj rozmanitých vlôh ... nebolo inej cesty, ako postaviť ich proti sebe“ a keď sa podľa neho jednostrannosťou v deľbe práce presadzuje skrytý cieľ prírody doviest' ich k vyššej dokonalosti, k vytvoreniu *celistvého* človeka. Túto úlohu však má realizovať *estetická výchova* (8, s. 41—42), ktorá bude vytvárať harmóniu rozumu a citu, rozumu a fantázie.

Nemecká klasická filozofia a romantická estetika teda do popredia kládli myšlienku univerzálnosti, celistvosti (resp. harmonickosti) človeka. Podľa V. Šestakova pre nemeckú klasickú filozofiu „absolútnym modelom univerzálnej celistvosti kultúry je umenie“, pretože je hlavným prostriedkom „pre výchovu k vysokej mravnosti, všestrannej vzdelanosti človeka a dosiahnutie objektívneho ľudského poznania“ (2, s. 155—156).

Otázka univerzálnosti človeka zaujíma popredné miesto aj vo Feuerbachovej naturalistickej koncepcii človeka. Naturalizmus však ohraničuje platnosť jeho výrokov o univerzálnosti človeka. Možno povedať, že Feuerbach istým spôsobom postrehol obmedzenosť svojej naturalistickej antropológie, keď sa vyjadril, že „Človek, ktorý pôvodne vzišiel

z lona prírody, bol tiež len čisto prírodnou bytosťou a nie človekom. Človek je produktom človeka, kultúry, dejín“. Ale podľa F. Engelsa „dokonca i tento výrok ostáva uňho celkom neplatný“ (9, s. 260). L. Feuerbach totiž do svojej koncepcie človeka nezačlenil princíp historizmu, nechápal spoločenskú predmetnú prax ako hlavnú oblasť vytvárania a vývinu ľudského rodu. Pravda, na druhej strane si všimol, že určitá špecificky ľudská vlastnosť (napr. univerzálnosť) preniká celou prírodnou štruktúrou človeka a robí ju *ľudskou* prírodou. Neobjavil však zdroj tejto súvislosti, teda prakticko-spoločenský spôsob existencie ľudského rodu. Napriek spomínanému teoretickému ohraničeniu Feuerbachovej koncepcie človeka nachádzame v nej aj inšpiratívne myšlienky o niektorých stránkach problematiky všestranne rozvinutej osobnosti, ktorých teoretickú transformáciu z hľadiska kategórie predmetnej spoločenskej praxe uplatnil už K. Marx v začiatkoch vypracúvania svojej koncepcie človeka.

L. Feuerbach obnovil a hlbšie zdôvodnil renesančno-humanistickú myšlienku o *univerzálnosti* človeka, pričom ju nerozlučne spájal so slobodou. Podľa neho človek na rozdiel od zvierat, „nie je bytosť obmedzená a neslobodná, ale neobmedzená, slobodná, lebo univerzálnosť, neobmedzenosť, sloboda sú nerozlučne navzájom späté ... táto univerzálnosť zahrnuje *celú* jeho bytosť“ (10, s. 137—138). Univerzálny človek je ten, „ktorý má zmysel a rozum pre všetko podstatné ľudské, ktorý má teda zmysel a rozum rodu“ (10, s. 72). Túto myšlienku možno interpretovať, rozvinúť napr. tak, že človek, aby bol univerzálny, musí si osvojiť podstatné výdobytky ľudskej kultúry (čo však predpokladá existenciu adekvátnych spoločenských podmienok). Dôležité je, že Feuerbach spája predstavu o univerzálnosti človeka s kategóriou jeho podstaty. To zodpovedá takej charakteristike všestrannosti osobnosti, ktorá požaduje osvojenie podstatných výsledkov ľudskej kultúry. Keďže špecifickým syntetizujúcim spôsobom ich vyjadruje filozofia, je aj filozofické, svetonázorové vzdelávanie osobnosti nevyhnutnou podmienkou jej všestrannosti. V súvislosti s univerzálnosťou pokladal Feuerbach práve filozofa za univerzálného človeka.

Z hľadiska idey univerzálnej podstaty človeka vyslovil sa L. Feuerbach aj k významnému aspektu problematiky všestranne rozvinutej osobnosti, a to ku vzťahu *špecializácie a všestrannosti*. L. Feuerbach tvrdí, že „Človek nechce poznať všetko, chce poznať iba to, k čomu cíti osobitnú lásku a sklony“. Ďalej pokračuje, že dokonca človek s univerzálnou túžbou po poznaní, čo je však zriedkavé, nechce poznať všetko, napr. všetky kamene ako mineralóg, ani nechce všetko zvládnuť, ale iba to, k čomu cíti náklonnosť. Človek sa ani nesnaží o bezhraničné zdokonaľovanie, ale iba o zdokonaľovanie v určitej, ohraničenej oblasti (11, II., s. 801—802); čiže v oblasti predmetu svojich bytostných síl. Lebo podľa známeho výroku L. Feuerbacha to, k čomu človek cíti náklonnosť, v čom „nachádza uspokojenie, nie je nič iné ako jeho *predmetná* podstata“

{10, s. 90}. Ale to, že sa niekto zdokonaľuje v jedinej oblasti (v umení, vo vede), ešte neznamená, vysvetľuje L. Feuerbach, že sa nevyhnutne strácajú všeobecné súvislosti, všeobecné poznatky, nakoľko „každá špeciálna oblasť do istej miery odráža celok, pretože akékoľvek špeciálne poznanie, ak nie rozsahom, tak svojou účinnosťou, je poznaním všeobecným“ {11, I., s. 357}.

* * *

Myslíme si, že každá filozofická koncepcia človeka obsahuje tie aspekty jeho existencie, ktoré sú súčasťou problematiky všestranného rozvoja osobnosti. Na druhej strane, každá teória o všestrannom rozvoji osobnosti sa zakladá na určitej filozofickej teórii človeka. Jej ontologický a filozofický základ determinuje aj možnosti poznania človeka, determinuje aj teóriu osobnosti. Nemecká klasická filozofia zdôraznila ľudskú subjektivitu; chápala ju síce ako duchovnú subjektivitu, ale v niektorých momentoch také chápanie prekročila a nesmelo naznačila aj tie stránky, ktoré ju spájajú s predmetnou aktivitou, ako aj niektoré stránky samotnej predmetnej aktivity. Tieto časti možno v nej pokladať za najcennejšie, lebo slúžia ako inšpiračný zdroj pre ďalšie rozpracovanie dialektickomaterialistickej teórie všestranne rozvinutej osobnosti.

LITERATÚRA

1. KANT, I.: O svazu národů. [Myšlenky k všeobecným dějinám ve světoobčanském smyslu]. Brno 1924.
2. ŠESTAKOV, V.: Problema garmoničeskoj ličnosti v klassičeskoj nemeckoj filosofii. In: Garmoničeskij čelovek. Moskva 1965.
3. HEGEL, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Akademie—Verlag—Berlin 1981.
4. LENIN, V. I.: Spisy. Zv. 38. Bratislava 1961.
5. HEGEL, G. W. F.: Estetika. Prvý zväzok. Bratislava 1968.
6. FICHTE, J. G.: Pojem vzdělance. Praha 1971.
7. FICHTE, J. G.: Werke. Zv. 2. Vyd. F. Medicus, Leipzig 1908—1912.
8. SCHILLER, F.: Eestetická výchova. Praha 1942.
9. MARX, K. — ENGELS, F.: Vybrané spisy v piatich zväzkoch. Zv. 5. Bratislava 1978.
10. FEUERBACH, L.: Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce. Praha 1959.
11. FEUERBACH, L.: Izbrannyje filosofskije priozvedenija. Tom I., Tom II., Moskva 1955.

К ПРОБЛЕМАТИКЕ ВСЕСТОРОННЕ РАЗВИТОЙ ЛИЧНОСТИ В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Божена Сайлерова

Основоположники научного коммунизма выразили идею всесторонне развитой личности в дифференцированной понятийной структуре. В статье рассматривается филиация этой структуры в произведениях немецких классических философов: И. Кант объяснил идею антагонизма общества как главной причины развития человеческих способностей. Развитие

всех человеческих способностей и сил было, согласно И. Канту, смыслом существования человеческого рода. Г. В. Ф. Гегель изучал значение разделения труда для роста человеческих потребностей и для замены человека машиной. И. Г. Фихте подчеркивал значение человеческого творчества; возможность развивать все человеческие способности без ограничения; гармонически удовлетворять все потребности личности, согласно Фихте, предполагает создание „совершенного общества“, которое поставит перед собой эту цель. Ф. Шиллер, выражая свои эстетические взгляды, критиковал негативные последствия разделения труда на развитие личности, которые может устранить лишь эстетическое воспитание, в котором формируется гармония разума и чувства, разума и фантазии, следовательно, „целостный человек“. Л. Фейербах обосновал идею универсальности человека, которую связывал со свободой. Он выразил свою точку зрения и о важном аспекте проблематики всесторонне развитой личности, т. е. о соотношении специализации и всесторонности.

ZUR PROBLEMATIK DER ALLSEITIG ENTWICKELTEN PERSÖNLICHKEIT IN DER KLASSISCHEN DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

Božena Seilerová

Die Begründer des wissenschaftlichen Kommunismus haben die Idee der allseitig entwickelten Persönlichkeit in einer differenzierten Begriffsstruktur ausgedrückt. Die Studie geht der Filiation dieser Struktur im Werke klassischer deutscher Philosophen nach: I. Kant entwickelte den Gedanken des gesellschaftlichen Antagonismus als Hauptursache der Entfaltung menschlicher Anlagen. Die Entfaltung aller menschlichen Anlagen und Kräfte bildete nach Kant den Existenzsinn der menschlichen Gattung. G. W. F. Hegel untersuchte die Bedeutung der Arbeitsteilung für die Mehrung menschlicher Bedürfnisse als auch für die Ersetzung des Menschen durch die Maschine. J. G. Fichte betonte die menschliche Kreativität; die Möglichkeit der Entfaltung menschlicher Anlagen ohne Einschränkung, die harmonische Befriedigung aller Bedürfnisse der Persönlichkeit setzt nach ihm eine „vollkommene Gesellschaft“ voraus, die sich dieses Ziel steckt. F. Schiller hat in seinen ästhetischen Überlegungen die negativen Konsequenzen der Arbeitsteilung für die Entfaltung der Persönlichkeit kritisiert, die nur durch eine ästhetische Erziehung beseitigt werden können, in der es zur Herausbildung einer Harmonie von Verstand und Gefühl, Verstand und Phantasie kommt, also zur Bildung eines „ganzheitlichen Menschen“. L. Feuerbach begründete den Gedanken der Universalität des Menschen, den er mit Freiheit verband. Er äusserte sich auch zum bedeutenden Aspekt der Problematik der allseitig entwickelten Persönlichkeit und zwar zum Verhältnis von Spezialisierung und Allseitigkeit.