

KANT A HEGEL O OSVIETENSTVE

LUBOMÍR BELÁS, Inštitút filozofie a etiky FF PU, Prešov

BELÁS, L.: Kant and Hegel on Enlightenment
FILOZOFIA 64, 2009, No 6, p. 584

The paper focuses on the Enlightenment as an important object of the German tradition of philosophical-cultural researches and debates. It starts with an analysis of Kant's model of *Aufklärung*, underlining its social dimension. In Hegel's conception of the Enlightenment, the problem is approached critically and included in the process of the *phenomenological-philosophical-historical* development of mind. Hegel, unlike Kant, is *historicizing*, and thus *narrowing* the term of the enlightenment itself. In conclusion the author asks the question: Is it reasonable to see *the real nature* of the Enlightenment only in its fighting against mistakes, superstitions and prejudices?

Keywords: Reason – Enlightenment – Non sui juris – Belief – Prejudices – Spirit's activity – Realization of reason – Usefulness – Absolute freedom

Skúmanie *osvietenstva* ako zaujímavého kultúrno-duchovného fenoménu má už svoju históriu. Jeho výsledky pritom dokumentujú jednak rozličnú intenzívnosť (často podmienenú dobovými reáliami a filozoficko-teoretickými motívmi), jednak istú *zameranosť*. V tejto súvislosti treba konštatovať, že hodnotenie osvietenstva je prevažne kritické, až odmietavé. Táto skutočnosť podmieňuje naliehavosť hľadania zásadných argumentov dôležitých pre možnú konfrontáciu so stanoviskom, ktoré sa pokúša „deformovať podstatu tejto dejinnej epochy, prípadne úplne zrušiť jej ideový obsah“ ([1], 179). Analýzy myšlienkového sveta *storočia rozumu* majú aj svoj *aktuálny* rozmer, pretože jeho podstatné ideovo-praktické, mocensko-politické, morálno-právne, etické či estetické motívy a impulzy sú súčasťou mnohých debát prebiehajúcich v *zjednocujúcom* sa európskom priestore. Zároveň sa objavuje potreba *nového osvietenstva*, prípadne úsilia o *prehodnotenie* či doplnenie pôvodného *projektu* s názvom *Aufklärung*. Príspevok je pokusom o posúdenie fundamentálnych historickofilozofických prameňov i kultúrno-spoločenských reálií týkajúcich sa *sporu o osvietenstvo*. Ak sa má v tejto súvislosti uplatniť vo vzťahu k osvietenstvu *chápaní prístup* ([2], XII), tak je namieste pripomenúť dôležitý fakt, že filozoficko-kritické skúmanie otázky *Aufklärung* predstavuje významnú súčasť modernej nemeckej filozofickej tradície. Proces dôsledného a systematického skúmania 18. storočia a jeho *myšlienkového sveta*, prechádzajúci niektorými fázami a – ako pripomína Jamme –, dodnes *neuzatvorený* ([3], 437), má svoj počiatok v prostredí čitateľov a autorov periodika *Berlinische Monatschrift* s tým dodatkom, že v tomto rámci boli nastolené jeho podmienky a obsah ([4], 18, 26 a n.). V súčasnosti sa posudzovaniu danej témy venujú napríklad J. Habermas, J. Mittelstraß, P. Kondylis, H.-G. Gadamer, W. Oelmüller či J. B. Metz. Nemôžeme nespomenúť už *klasickú* prácu *Dialektika osvietenstva* alebo zmienky v dielach iných, renomovaných mysliteľov (K. Jaspers).

V nadväznosti na tieto úvahy možno konštatovať, že v druhej polovici 18. storočia prebiehala *verejná diskusia* o osvietenstve, do ktorej sa zapojili mnohí predstavitelia ne-

meckej filozofie. Jedným z nich bol aj mysliteľ z východopruského Königsbergu Immanuel Kant. *Klasické* poňatie osvietenstva podal Kant vo svojom *malom spise*, ktorý bol pod názvom *Odpoveď na otázku: Čo je to osvietenstvo?* uverejnený v roku 1784. Čo sa týka významu, netreba hádam akcentovať *jeho príležitostnú povahu* ([5], 368), ale treba ho vidieť aj v inom smere, a to predovšetkým v *intelektuálnej hĺbke* Kantových *filozoficko-kritických* iniciatív, predstavujúcich jednak *dovršenie*, jednak transcendentálne *prekonanie* ideovo-teoretických výsledkov osvietenského *vrenia ducha*. Zároveň je tento text veľmi tesne prepojený s Kantovou filozofickodejinnou koncepciou, ktorá v ňom v istom zmysle dosahuje svoje *naplnenie* ([6], 242). V tomto článku – píše K. Deligiori – Kant „robí oveľa viac než len to, že nanovo formuluje už známy osvietenský *topos*. To, o čo sa pokúša, nie je ničím menej než *kritikou* osvietenstva, pomocou ktorej sa usiluje oslobodiť osvietenstvo od dogmatických presvedčení racionalizmu tým, že ponúka obranu legitimitnosti požiadavky myslieť slobodne, ako aj obranu spravodlivého uplatňovania tejto slobody“ ([7], 55).

Osvietenstvo podľa Kanta predpokladá slobodu „užívať verejne vo všetkom svoj rozum“ ([8], 382). V nadväznosti na to potom diferencoval medzi *verejným a súkromným* používaním rozumu a takto ich ďalej charakterizoval: Pod *verejným* používaním vlastného rozumu „však rozumiem také, pri ktorom niekto používa svoj rozum ako učenec pred celou verejnosťou čitateľského sveta“ ([8], 383). Toto *verejné* používanie rozumu musí byť *neobmedzené*. Idea verejného používania rozumu nie je „*deskriptívna*, ale *normatívna*. V tomto smere Kant zakladá súvislosť medzi *racionálnou argumentáciou* a *sociálnou praxou*, a teda naznačuje podstatné momenty, ktoré vyplývajú z jeho koncepcie osvietenstva ako verejného rozvažovania. To nám umožní predstaviť si osobitú *kultúru* osvietenstva ([7], 59). Tá dáva totiž zmysel myšlienke života, ktorý sa hodí na každú ľudskú bytosť ako bytosť schopnú rozvažovať samostatne, lebo je to od prírody bytosť slobodná, dávno *zbavená cudzieho vedenia*.

Inak je to v prípade *súkromného* používania rozumu, ktorý niekto uplatňuje „v nejakej jemu zverenej občianskej funkcii alebo úrade. V mnohých záležitostiach, ktoré sa týkajú záujmov obce, je však nevyhnutný určitý mechanizmus, vzhľadom na ktorý sa musia niektorí členovia obce správať iba pasívne, aby boli vládou pomocou umelej jednomyseľnosti vedení k verejným účelom alebo aby im bolo aspoň zabránené mariť tieto účely. Tu potom nie je dovolené rozmyšľovať, ale sa musí poslúchať“ ([8], 383). Aké sú dôvody tohto rozlišovania? Také reprezentatívne *symbols* vtedajšieho politického režimu, ako sú *dôstojník, finančný úradník a duchovný*, predstavovali podľa Kanta *oporu a garanciu* stability existujúceho poriadku v štáte. Uvedené *rozlišovanie* je teda podmienené *štátnopoliticky*. Práve toto miesto v texte spolu s jeho formuláciou „Tento náš vek je vekom osvietenstva alebo vekom Friedricha II.“ ([8], 385) nastolili ako základný problém Kantov vzťah k *osvietenému* režimu. A tak sa objavujú názory o *adoratívnom* postoji Kanta ako občana pruského štátu. Ako na ne treba reagovať? Nuž, asi takto: Pokiaľ ide o dôsledné riešenie nastoleného problému, je nevyhnutné analyzovať celý text. Tu sa ukáže jeho občiansko-politická pozícia v zložitejšej, *ambivalentnej* podobe. Na jednej strane akoby *rezignácia*; na druhej strane *jasná* požiadavka, napríklad aj táto: „Žiadna epocha sa nemôže zaviazat' a zaprisahať, že uvedie nasledujúcu epochu do takého stavu, ktorý by jej znemožňoval rozširovať poznatky (hlavne tie najdôležitejšie), očisťovať ich od omylov a vôbec postupovať v osвете dopredu. Bol by to zločin proti ľudskej prirodze-

nosti, ktorej pôvodné určenie spočíva práve v tomto postupe dopredu... Skúšobným kameňom všetkého toho, čo môže byť ustanovené ako zákon pre národ, je otázka, či by si taký zákon mohol uložiť nejaký národ sám... Avšak to, o čom sa o sebe nesmie uznieť ani národ sám, to smie o to menej o národe rozhodnúť panovník; lebo jeho zákonodarná autorita spočíva v tom, že vo svojej vôli zjednocuje celkovú vôľu národa“ ([8], 384, 385). *Osvietenstvo* musí podľa Kanta vystúpiť až k *trónom* a vplývať aj na *zásady ich vlády*; a vláda samotná musí, žiada nemecký filozof, zaobchádzať s *človekom*, ktorý je viac než *len stroj, spôsobom zodpovedajúcim jeho dôstojnosti* ([8], 387).

Dôležité sú však aj Kantove vyjadrenia k **systematickej** podobe osvietenstva. Ich zhrnutím je *preslávená definícia*, ktorou sa začínajú takmer všetky monografie, učebnice, kompendiá a príručky traktujúce problém osvietenstva a jeho myslenia. V tejto súvislosti je však potrebné vrátiť sa na úplný začiatok Kantovho textu, k jeho prvým vetám. „Osvietenstvo“ – napísal Kant – „je vystúpenie človeka zo svojej nesvojprávnosti, ktorú si zavinil sám. Nesvojprávnosť je neschopnosť používať svoj vlastný um bez vedenia druhým. Táto nesvojprávnosť je zavinená samým sebou vtedy, keď jej príčinou nie je nedostatok umu, ale rozhodnosti a odvahy používať ho bez cudzieho vedenia. Sapere aude! Maj odvahu používať svoj vlastný um! je teda heslo osvietenstva“ ([8], 381). Svoju definíciu osvietenstva rozvinul Kant ďalej takto: „Lenivosť a zbabelosť sú príčiny toho, že taká veľká časť ľudí potom, čo ich príroda už dávno oslobodila spod cudzieho vedenia, predsa po celý život rada zostáva nesvojprávna, a že sa druhí tak ľahko ponúkajú za ich poručníkov. Je také pohodlné byť nesvojprávny!“ ([8], 381). Kantovo poňatie *osvietenstva* nie je statické, jednoznačné. Poukazuje na to v prvom rade jeho odpoveď na otázku, či *teraz* žijeme v *osvietenom veku*. „Nie“ – tvrdil –, „ale iste žijeme vo veku *osvietenstva*. K tomu, aby ľudia – ako sa teraz veci majú – boli ako celok v stave alebo čo i len mohli byť do neho uvedení, keby dokázali vo veciach náboženstva dobre a spoľahlivo používať svoj rozum, k tomu chýba ešte veľmi mnoho. Avšak, že sa im teraz otvára voľné pole, aby sa k tomu slobodne prepracovali, a že prekážok brániacich ich všeobecnému osvieteniu alebo ich vymaneniu sa z nesvojprávnosti, ktorú si zavinili sami, pozvoľna ubúda, o tom predsa len máme zreteľné znamenia“ ([8], 385). Podľa Kanta nie je problém založiť *osvietenie* jednotlivých subjektov na *výchove*; osvietiť *vek* je však *veľmi dlhodobá záležitosť* ([9], 168), lebo existuje množstvo vonkajších prekážok, ktoré tomu bránia alebo to sťažujú. *Pedagogický* rozmer Kantových úvah v kontexte osvietenstva pripomína D. Benner ([10], 36). V tejto súvislosti možno akceptovať názor **M. Foucaulta**, podľa ktorého osvietenstvo ako *vykročenie človeka z nesvojprávnosti sebou zavinennej* charakterizuje Kant jednak ako *prebiehajúci proces*, ale aj ako *istú úlohu a záväzok* ([5], 365), či dokonca *povinnosť* spojenú s *ľudskou prirodzenosťou a svätými právami človeka*.

Kantov variant osvietenstva obsahuje okrem iného aj naznačenie *zložitosti osvecovania*, ktoré je spojené najmä so zvláštnosťami nemeckých sociálno-kultúrnych pomerov. V tejto súvislosti napísal: „Pre každého jednotlivého človeka je teda ťažké vymaniť sa z nesvojprávnosti, ktorá sa mu stalo takmer druhou prirodzenosťou. Dokonca sa mu v nej zapáčilo a je spočiatku skutočne neschopný používať svoj vlastný rozum, pretože mu doposiaľ nebolo dovolené, aby to skúsil. Predpisy a pravidlá, tieto mechanické nástroje rozumného používania, či skôr zneužívania jeho prirodzených vlôh, predstavujú okovy jeho pretrvávajúcej nesvojprávnosti. A keby sa ich niekto predsa len zbavil, urobil by napriek tomu i cez najužšiu priekopu len neistý skok, pretože na takýto slobodný pohyb

nie je zvyknutý. Preto je len málo ľudí, ktorým sa podarilo vymaniť sa samostatným spracovaním svojho ducha z nesvojprávnosti, a napriek tomu ísť pevným krokom.

Skôr je možné, že sa samo osvieti určité publikum, áno je to takmer nevyhnutné. Lebo tu sa nájde vždy niekoľko samostatne mysliacich ľudí, dokonca aj medzi dosadenými porúčnikmi davu, ktorí budú – keď už sami zhodili jarmo nesvojprávnosti – šíriť ducha rozumného oceňovania svojej vlastnej hodnoty a presvedčenia o povolanosti všetkých ľudí k samostatnému mysleniu“ ([8], 382). Samostatné myslenie je spojené s verejným myslením podobne ako používanie rozumu s jeho verejným používaním, konštatuje Habermas a prikladá nasledujúcu Kantovu myšlienku: „Hovorí sa síce: Vyššia moc by nám mohla vziať slobodu slova a písma, ale nemôže nám vziať slobodu myslenia. Avšak ako by sme asi mysleli, a s akou správnosťou, keby sme nemysleli takpovediac v pospolitosti s druhými, ktorým komunikujeme svoje myšlienky a ktorí ich zdieľajú nám“ ([9], 166). Toto vzájomné informovanie sa týka *človeka vôbec* ([11], 190) a je to prirodzené ľudské poslanie, ktoré vedie k posúdeniu platnosti, pravdivosti rozličných mienok, presvedčení z hľadiska *rozumu*.

Ďalšie Kantove úvahy – a to nielen z jeho klasického *osvietenského spisu* – približujú činnosť *rozvažujúcej* verejnosti, ale aj témy a problémy, ktoré boli predmetom verejnej debaty. V prvom rade sa to týka požiadavky slobody verejného používania rozumu, ktorá bola spojená so svetom učencov, ktorí publikovali jednak svoje diela, ale priestor dostávali aj vo vtedajších rozličných periodikách. Zaujímavé je napríklad i to, že aj recenzie vlastných prác i diel svojich kolegov chápal z „hľadiska účinku, ktorý vyvolávajú záležitosti podobného druhu u učeného publika“ ([12], 152). V tejto súvislosti kládol veľký dôraz na prácu recenzenta v prípade, že na základe jeho hodnotenia má publikum posúdiť *ducha a hlavný cieľ* nejakého spisu. Sám sa vyjadril, že nemá rád „recenzie písané ľahkým perom“, obsahujúce zle pochopené *výklady náuky*. Úlohou učencov – filozofov *vedených* jedine rozumom – je *verejná prezentácia pravdy*. V tomto momente Kant predpokladá vzájomné informovanie o tom, čo sa týka človeka vôbec. V jeho ponímaní sa *verejné používanie rozumu* týka otázok pôvodu zákona, zákonodarstva ako celku, náboženstva, problematiky práva, spoločenského života, svetoobčianstva, možnosti nastolenia *panstva zákonov*, ktoré ako zásady politického konania musia vyhovovať kritériu *publicity*, morálka je konfrontovaná s *metódami* (praktikami) politickej moci.

Vzťah **Hegela** k *osvietenstvu* je problém naozaj filozoficky zaujímavý, komplikovaný, a to hlavne v prepojení so *systémovodialektickým* charakterom jeho myslenia. Súčasne možno konštatovať, že podmienil množstvo rozličných názorov, postojov a hodnotiacich stanovísk. Tak napríklad E. Cassirer vo svojej znamenitej, len ťažko prekonateľnej a *problémovo* budovanej práci *Filozofia osvietenstva* uviedol, že to bol – ako sa zdá – práve Hegel, ktorý sa tu *vydal inou cestou a autoritou svojho mena* ([2], IX) raz a navyďy legitimizoval skúmanie fenoménu osvietenstva a jeho filozofickej produkcie. Na druhej strane však Cassirer pripomína: „Ale už u samého Hegela sa nachádza charakteristická sebakorekcia: Názor Hegela ako historika a filozofa dejín totiž ani zďaleka plne nesúhlasí s rozsudkom, že Hegelova metafyzika upadá prostredníctvom osvietenstva. *Fenomenológia ducha* načrtáva iný, bohatší a hlbší obraz doby osvietenstva než ten, ktorý sa Hegel snažil vykresliť v čisto polemickej tendencii“ ([2], IX, X). A. Bal pripomína, že hegelovská literatúra venuje miestu problematiky osvietenstva v jeho diele len *malú pozornosť* ([1], 179). Jedinou výnimkou je spravidla kapitola *Osvietenstvo* v už uvedenej *Fenome-*

nológii ducha, pričom sa neberú do úvahy názory v jeho ostatných prácach. Ďalej upozorňuje na to, že sa len zriedka analyzuje štruktúra pojmu *osvietenstva* ako aj genéza a evolúcia jeho názorov na túto otázku. Komplexná analýza Hegelovho vzťahu k osvietenstvu je veľmi náročné filozofické *podujatie*, vyžadujúce si väčší priestor, než aký je v tomto prípade možný. Hegel a osvietenstvo – uvádza ďalší autor L. Hasler –, to nie je jednoducho príbeh *antiosvietenca a osvietenstva*. Podľa neho Hegel nebol proti osvietenstvu, ale bol proti zlej prezentácii toho, čo chcelo osvietenstvo prezentovať, t. j. **rozumu**. Lepšia prezentácia rozumu, realizovaná Hegelovou filozofiou, nevedie preč od osvietenstva, ale *práve spät' k nemu* ([13], 115). Sledujúc Heglov filozofický vývoj od mladosti v kontexte úvah orientovaných na osvietenstvo či na súdobú úroveň diskusie o ňom, nachádzame také problémové určenia, ako sú napríklad problematika *zovšeobecnenia*, t. j. rozšírenia osvietenstva ([3], 347) do ľudového prostredia alebo tematizáciu *dvojakého, resp. rozpolteného* osvietenstva, v ktorej hovorí o osvecovaní prostredníctvom *umení a vied a náboženstva* ([14], 60). V ďalšom dokumente sa študent Hegel prezentuje ako *rozhorčený kritik osvietenstva*, sťažuje sa na *stratu historickej kontinuity*, na *radikálny rozchod s minulosťou* a s jej tradíciami. Tieto a prípadne aj iné Hegelove názory vyvolávajú pýtanie sa na jeho pozíciu: Bol *pokračovateľom osvietenstva*, alebo tým mysliteľom, ktorý ho prekonal *radikálnym spôsobom*? Možná odpoveď na túto otázku potom predpokladá – pravda, v širšom ideovom rámci – *rekonštrukciu hegelovského chápania pojmu osvietenstva*, prípadne jeho *posun*.

Okolo roku 1800 sa však ukazuje, že všetko to, čo bolo povedané v rámci intenzívnej verejnej diskusie realizovanej v nemeckej filozofujúcej kultúre, dokladá ten dôležitý fakt, že tu nedošlo k zhode v otázke *historického zaradenia* osvietenstva. Predstavy o jeho časovom *rozprestieraní* sú tak rozdielne, že siahajú od jeho prijatia ako virulentného hnutia, pohybu vo všetkých fázach a kultúrach (Herder) cez naznačovanie jeho očakávaného konca (Engel) až po práve tak sebauvedomené ako kritické poňatie, podľa ktorého *doba osvietenstva* až teraz skutočne prichádza (Kant); končia sa názorom, že vlastné, totiž univerzálne osvietenstvo spočíva v lone budúcnosti (F. Schlegel).

Až Hegelovi – píše Pütz – „pripadla úloha premyslieť osvietenstvo, a to nielen z jeho nadčasového poslania k samostatnej činnosti poznania, ale predovšetkým ho pochopiť ako špecifický pojem epochy“ ([2], 48). V tejto súvislosti H. Stuke poznamenal: „Vo vnútri nemeckého idealizmu bola v plnej miere sprístupnená možnosť systematickej historizácie pojmu osvietenstva najskôr u Hegela, a vlastne až od neho sa všetko konzekventne vykonávalo zo špecifických dejinno-duchovných hľadísk“ ([15], 314). Ďalej vyzdvihuje viacvrstvosť a komplikovanosť Hegelovho pojmu a odkazuje na bohatosť celým dielom sa vinúcich poznámok o osvietenstve. Tie sa menej týkajú Francúzov, radikálnosť myslenia ktorých si Hegel vážil, než Nemcov, z nich menej Kanta a Lessinga než Nicolaia a ostatných predstaviteľov, ktorým prisúdil len *nesamostatnosť a obmedzenosť*.

Na druhej strane Stuke vidí od toho *odlišné* hodnotenie osvietenstva, ktoré Hegel nielen *systematicky kritizuje* a súčasne i zaraduje do *fenomenologicko-filozoficko-dejinného* vývoja **vedomia**, a tým ho dáva na miesto síce už *prehodnoteného*, ale vývojovo *nevyhnutného*. V tomto zmysle postupuje podľa neho *Fenomenológia ducha*, ktorá vidí osvietenstvo na *stupni ducha* vykonávať len ohraničené nevyhnutné dielo. To zodpovedá tomu, čo bolo opakovane osvietenstvom povedané o dlhotrvajúcom náboženskom stanovisku, že tiež Hegel vidí osvietenstvo v opozícii k viere. V tejto súvislosti je zaujímavé

stanovisko M. Sobotku, ktorý – posudzujúc otázku možného vplyvu Hegela na odklon európskeho ľudstva od kresťanstva k sekulárnemu stanovisku – konštatuje, že „zároveň Hegel dáva najavo svoju afinitu ku kresťanstvu, pretože kresťanstvo vie rovnako ako Hegel, že skutočnosť nie je totožná s časovými a konečnými vecami“. A dodáva, že „v tomto zmysle stojí Hegel s kresťanstvom proti osvietenstvu“ ([16], 830). Svoju filozofickú výhradu proti osvietenstvu formuluje slovami, že konečnú skutočnosť chápe ako niečo, čo je *osebe a pre seba* ([17], 360), hoci je to *číre nič*, ktoré nie je *momentom* duchovného pohybu bytnosti, o ktorý Hegelovi ide.

Základnú propozíciu *skúmania osvietenstva vo Fenomenológii ducha* stanovuje Hegel potom takto: „Vlastným predmetom, proti ktorému smeruje čisté pochopenie sily *pojmu*, je viera ako forma čistého chápania, ktorá stojí proti nemu na pôde tohto živlu. Má však taktiež vzťah k skutočnému svetu, lebo práve tak ako viera je aj čisté pochopenie návratom zo skutočného sveta do čistého vedomia“ ([17], 344). Podľa Hegela je osvietenstvo „modalitou *čistého pochopenia* a jeho rozšírenia, ktorej podradnými útvarmi sú rôzne modalítity záporného správania vedomia – skepticizmus a teoretický a praktický idealizmus. Táto modalita sa zrodila zo substancie, vie, že rýdza *osoba vedomia* je absolútna a meria sa s čistým vedomím absolútnej bytnosti všetkého skutočného“ ([17], 345). Viera i čisté pochopenie (osvietenstvo) sú tým istým *čistým vedomím*, no sú to navzájom protikladné veci. Čisté pochopenie vie – pokračuje Hegel – „že **viera** je protikladom čistého **pochopenia, rozumu, pravdy** Viera mu je tkanivom **povier, predsudkov a omylov** (podč. L. B.); a tak sa pre pochopenie organizuje ďalej vedomie tohto obsahu ako ríša bludu, v ktorej je falošné pochopenie na jednej strane bezprostredne, bez zaujatia a reflexie v sebe samej *všeobecnou masou*, má však do seba tiež oddelene od nezaujatosti moment vnútornej reflexie čiže sebauvedomenie ako pochopenie, ktoré zostáva pre seba v pozadí ako zlý úmysel, ktorým je ono nezaujaté vedomie podvádzané. Táto masa je obeťou klamu *duchovenstva*, ktoré uskutočňuje plán svojej závistlivej márnivosti zostať výhradným majiteľom pochopenia i iné svoje sebeckvo a ktorá vstupuje zároveň do sprisahania s *despotizmom*, ktorý, súc syntetickou bezpojmovou jednotou reálnej a tejto ideálnej ríše – bytnosť zvláštnym spôsobom nedôsledná –, stojí nad zlým pochopením množstva a nad zlým úmyslom kňazov a spájajúc v sebe oboje, ťažiť z hlúposti a zmätenosti ľudu prostredníctvom podvodného duchovenstva výhodu pokojného ovládania a realizovania svojich chůtok a svojej ľubovôle, pričom pohŕda ľuďom i duchovenstvom; pritom je to však zároveň tá istá tuposť chápania, tá istá povera, ten istý blud“ ([17], 345 – 346). Rozsiahle a na pochopenie veľmi náročné *fenomenologicko-duchovné* skúmanie *protikladnosti* osvietenstva a viery kulminuje v *základnom pojme osvietenstva* ([17], 356), ktorým je *užitočnosť*, zatiaľ čo **osvietenstvo** ako negácia viery je ešte bez obsahu, no postupne prichádza k svojmu pojmu, čiže k sebe samému. Hegel potom píše: „Osvietenstvo je však len tento pohyb, je činnosť čistého pojmu, ktorá je doposiaľ nevedomá, ktorá síce dochádza k sebe samej ako k predmetu, ale predmet poníma ako niečo *iné*, ktorá taktiež nepozná povahu pojmu, nevie totiž, že je to nerozlíšenosť, ktorá sa absolútne rozlučuje“ ([17], 356). Skúmajúc smery osvietenstva vo vzťahu k čistej *absolútnej bytosti* sa Hegel dostáva ku konštatácii, že „čisté pochopenie v užitočnosti získalo kladnú predmetnosť, užitočnosť sa stáva skutočným v sebe uspokojeným vedomím, táto predmetnosť je teraz celý svet pochopenia; stala sa pravdou celého predchádzajúceho sveta, ideálneho i reálneho... V predmete čistého pochopenia sú oba svety zjednotené“ ([17], 368). Zjednotené sú tak

pravda ako prítomnosť a *skutočnosť*. Oba svety sú uzmiernené a *nebo zostúpilo na zem*.

Predsa už v nasledujúcom kroku *Fenomenológie ducha* sa užitočnosť prezentuje ako číry predikát predmetu, nie ako subjekt sám či jeho bezprostredná jedinečná *skutočnosť*. Tým je zrušená *pravda osvietenstva* v nasledujúcom vyššom prejave poznania: **v absolútnej slobode a terore**.

Vo svojej *Filozofii dejín*, posudzujúc dôsledky reformácie, predovšetkým vo vzťahu k princípu vnútornosti, Hegel vyhlasuje: „Človek nie je slobodný, keď nemyslí, lebo potom sa obracia k niečomu inému.“ A stanovuje: „Duch dospel na stupeň myslenia. To obsahuje zmiernenie v jeho čistej celej podstatnosti, lebo voči vonkajšku vystupuje s požiadavkou, aby v sebe obsahoval rozum ako subjekt. Duch poznáva, že príroda, svet v sebe taktiež musí mať rozum, lebo Boh ich stvoril rozumne. Vznikol teraz všeobecný záujem skúmať a poznávať prítomný svet“ ([18], 277).

Hegel následne analyzuje teoreticko-poznávacie aktivity týkajúce sa prírody, práva, štátu a mravnosti a potom vyslovuje dôležitú – pre jeho koncepciu *osvietenstva* – konštatáciu: „Fridricha II. možno označiť za panovníka, ktorým sa uskutočňuje **nová epocha**, ktorým skutočný *štátny záujem* získava svoju všeobecnosť a svoje najvyššie oprávnenie. Fridrich II. musí byť zvlášť vyzdvihnutý preto, lebo myšlienkovy uchopil obecný účel štátu, lebo ako prvý medzi panovníkmi zastával *obecno* v štáte a neuznával zvláštne, pokiaľ bolo namierené proti štátnym cieľom. Jeho nesmrteľným dielom je nemecký zákoník, zemské právo. Podal jedinečný príklad toho, ako sa otec rodiny energicky stará o blaho svojej domácnosti a svojich poddaných a ako vládne.

Tieto obecné určenia, založené na prítomnom vedomí, prírodné zákony a obsah toho, čo je správne a dobré, boli nazvané *rozumom*. Uplatňovanie týchto zákonov sa nazývalo *osvietenstvom*... Absolútnym kritériom voči všetkej autorite náboženskej viery, pozitívnych právnych zákonov, zvlášť štátneho práva, bolo to, že sám duch poznáva obsah v slobodnej prítomnosti... Obsah sa stanovil ako konečný a všetko špekulatívne sa z ľudských a božských vecí vypudilo a vyhladilo“ ([18], 277 – 278). Na tomto základe dochádza Hegel k *poslednému štádiu dejín, k nášmu svetu, k našim dňom*...

Sumarizujúc Heglove úvahy o osvietenstve P. Pütz konštatuje, že zatiaľ čo vo *Fenomenológii ducha* realizoval *dialektický bewusstgenetischen Übergang* prechod od viery cez osvietenstvo k revolúcii, v spisoch z 20. rokov *jednostranne* prezentoval svoj obraz kritizujúceho historika filozofie: Osvietenstvo bolo podľa neho antikvárne. Jeho počiatok videl v ére Fridricha Veľkého a svoj koniec dosiahlo osvietenstvo, ako bolo už systematicky rozvíjané vo *Fenomenológii ducha*, s Francúzskou revolúciou. Tým sa osvietenstvo stalo pojmom *doby* časovo vymedzenej rokmi 1740 – 1790. A. Bal je napríklad presvedčený o tom, že je možné vysvetliť integritu pojmu osvietenstva so základnými koncepciami Hegelovho systému a jeho kategoriálnou štruktúrou. To by si však vyžadovalo samostatné posúdenie.

Na záver chcem nastoliť vo vzťahu k problematike posudzovanej v štúdií dva základné problémy. Z nich prvý možno sformulovať asi takto: Spočívalo ťažisko osvietenstva len v boji proti predsudkom, poverám a omylom? Je jeho vlastnou *múdrosťou* len *plytkosť*? Alebo tu išlo a aj ide o niečo iné...? V tomto smere je potrebné nábrať *odvahu* a opäť dôsledne a pozorne premyslieť odkaz osvietenstva. Adekvátna odpoveď si vyžaduje predovšetkým návrat k prameňom, a to tak k nemeckým, ako aj francúzskym, a taktiež preskúmanie celého Hegelovho diela, najmä jeho *Prednášok k dejinám filozofie*, čím

môžu byť niektoré podstatné *problémové* súvislosti preukázané iným spôsobom. Po druhé, v úvode bola naznačená skutočnosť, že proces posudzovania osvietenstva, zahájený v Nemecku v 80. rokoch 18. storočia, zostáva doposiaľ neukončený. Tento fakt možno doložiť napríklad úvahami J. B. Metza ([19], 8 – 4), ktorý, skúmajúc ducha modernej Európy v súvislosti s prostriedkami masovej komunikácie, tematizuje otázku *druhotnej nesvojprávnosti subjektu*. Alebo na inom mieste uvádza, že *osvietenstvo nikdy neprekona- lo hlboký predsudok, predsudok voči spomienke* ([20], 662), a vo svojej abstraktno- totálnej kritike tradícií podcenilo inteligibilnú a kritickú *moc spomienky*...

LITERATÚRA

- [1] BAL, A.: Hegels Sicht der Aufklärung. In: *Vernunft der Aufklärung. Aufklärung der Vernunft*. Herausgegeben von Konstantin Broese, Andreas Hütig, Oliver Immel, Renate Reschke. Berlin: Akademie Verlag 2006, S. 179 – 183.
- [2] CASSIRER, E.: *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1973.
- [3] JAMME, Ch.: Pojeti mýtu u mladého Hegela (1787 – 1807). In: *Filosofický časopis*, 41, 1993, č. 3, s. 435 – 458.
- [4] PÜTZ, P.: *Die deutsche Aufklärung*. Darmstadt 1978.
- [5] FOUCAULT, M.: Co je to osvícenství? In: *Filosofický časopis*, 41, 1993, č. 3, s. 381 – 387.
- [6] CASSIRER, E.: *Kants Leben und Lehre*. Darmstadt 1994.
- [7] DELIGIORI, K.: *Kant and the Culture of Enlightenment*. Albany 2005.
- [8] KANT, I.: Odpověď na otázku: co je to osvícenství? In: *Filosofický časopis*, 41, 1993, č. 3.
- [9] KANT, I.: Co znamená orientovat se v myšlení? In: *Filosofický časopis*, 50, 2002, č. 1.
- [10] BENNER, D.: Aufklärung, Bildung und Kultur. Anmerkungen zu Kants „Beantwortung der Frage. Was ist Aufklärung“ und zu Mendelssohns Essay „Über die Frage: was heißt aufklären?“ In: *Urteilskraft und Pädagogik. Beiträge zu einer pädagogischen Handlungstheorie*. Herausgegeben von Birgitta Fuchs und Christian Schönherr. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007, S. 31 – 47.
- [11] HABERMAS, J.: *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha 2002.
- [12] KANT, I.: Dopis Marcusi Herzovi z 21. února 1772. In: *Filosofický časopis*, 50, 2002, č. 1.
- [13] HASLER, L.: Hegel und Aufklärung. Oder: Vom Versuch, den Verstand zur Vernunft zu bringen. In: *Studia Philosophica*, 41, S. 115 – 137. Lausanne 1982.
- [14] NICOLIN, F.: *Der junge Hegel in Stuttgart*. Stuttgart 1973.
- [15] STUKE, H.: Aufklärung. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Hrsg. von Otto Brunner, Werner Contze, Reinhardt Kosellek. Bd. 1. Stuttgart 1972, S. 243 – 342.
- [16] SOBOTKA, M.: Co je Fenomenologie? K 200. výročí vydání Hegelovy „Fenomenologie ducha“. In: *Filosofický časopis*, 55, 2007, č. 6, s. 805 – 831.
- [17] HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Praha 1960.
- [18] HEGEL, G. W. F.: *Filosofie dějin*. Pelhřimov: NTP 2004.
- [19] METZ, J. B.: Křesťanství a evropský duch. In: *Reflexe. Filosofický časopis*, 1994, č. 11, s. 8 – 1, 8 – 9.
- [20] METZ, J. B.: Náboženstvo a politika na pôde moderny. In: *Filozofia*, 55, 2000, č. 8, s. 659 – 666.
- [21] BELÁS, L.: Je moderný človek (občan) svojprávny? Metz a Habermas o Kantovom variante osvietenstva. In: *Človek – dejiny – kultúra*. Prešov 2007, s. 104 – 119.

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/4961/07.

doc. PhDr. Lubomír Belás, CSc.
 Inštitút filozofie a etiky FF PU
 ul. 17. novembra 1
 080 78 Prešov, SR
 e-mail: belasl@unipo.sk