

marksizma a vymenoval nové vedenie, v ktorom bol aj A. Kolman, a zotrval v ňom až do roku 1943.

Arnošt Kolman sa zúčastnil na mnohých medzinárodných kongresoch. Ako člen sovietskej delegácie referoval na Medzinárodnom kongrese dejín vedy a techniky v Londýne r. 1931, r. 1943 predniesol referát na Medzinárodnom matematickom kongrese v Zürichu. Zúčastnil sa na Medzinárodnom filozofickom kongrese v Amsterdame r. 1948. Zúčastnil sa a predniesol diskusný prejav na Washingtonskom sociologickom kongrese r. 1962.

Arnošt Kolman sa po celý svoj život aktívne zúčastňoval stránickej práce: v rokoch 1922—1923 bol členom ÚV KSN, r. 1918 členom moskovského výboru Všesväzovej komunistickej strany (boľševikov), v rokoch 1924—1929 členom Moskvskej kontrolnej komisie, v rokoch 1919—1920 náčelníkom politického oddelenia 5. armády, v rokoch 1929—1931 zástupcom vedúceho agitácie a propagandy ÚV KSSS, v rokoch 1945—1948 bol vedúcim oddelenia propagandy ÚV KSČ.

Niet azda v Československu filozofického pracovníka, ktorý by necítil na sebe vedeckovýchovný vplyv A. Kolmana a nehlásil sa k nemu ako k svojmu filozofickému učiteľovi.

Pri príležitosti jeho sedemdesiatin nielen československý, ale celosvetový pokrokový vedecký svet zdraví Arnošta Kolmana a praje mu, aby v dobrom zdraví a v plnosti životných síl žil a pracoval na ďalšom obohatení a rozvíaní vedeckej filozofie i prírodných vied a pre radosť tých, ktorí si ho nielen vážia a ctia, ale majú ho aj radi.

ZNOVU NAD DIELOM ROUSSEAUOVÝM (1712—1778)

ELENA VÁROSSOVÁ

Z podnetu Svetovej rady mieru spomínalo si tohto roku celé kultúrne ľudstvo 250. výročie narodenia významného francúzskeho osvietenárskeho mysliteľa Jeana Jacquesa Rousseaua. K dlhému radu prác o diele a osobnosti tohto uctievaného i nenávideného filozofa, ktorý nemilosrdne odhaľoval protirečenia v živote svojej doby a sám im vo svojom myslení hlboko podľichal, pribúdajú desiatky nových kníh a štúdií. Vášnivé diskusie, ktoré sa od Voltaira až po Jacquesa Maritaina viedli pre a proti Rousseauovi, ustupujú pomaly, ako sme sa mohli presvedčiť z jubilejných článkov, konštruktívnej snahe pochopiť jeho dielo v celej vnútornej zložitosti a uviesť na spoločného menovateľa názorovú rôznorodosť, pre ktorú bol Rousseau tak často odmietaný ako mysliteľ a človek nedôsledný, rozpoltený a protirečivý, ak nie úchylný a nenormálny.

Napriek tomu, že sa Rousseauov pokrokový humanistický a demokratický odkaz prihovára spontánne všetkým dobám a národom, ktoré pracujú na rozšírení práv a slobody človeka, nie je táto uvedená úloha ľahká, ak berieme do úvahy celý názorový rozptyl mysliteľa a neorientujeme sa jednoznačne na jeho pozitívnu stránku. Veď autor rozpráva: *O vplyve vied na mravy, O príčinách nerovnosti medzi ľuďmi a Spoločenská zmluva*, pôvodca *Emila* a *Vyznania viery savojského vikára*, pisateľ *Novej Heloízy*. *Vyznaní* a *Snov osamelého pútnika* poskytuje dosť dôvodov, aby bol pokladaný za paradoxného a protirečivého v najzákladnejších otázkach. Prihovárať sa hneď za prírodný, hneď za občiansky stav, sympatizovať s pôvodnou rovnosťou ľudí a obhajovať súkromné vlast-

níctvo, požadovať neobmedzenú slobodu i nevyhnutné podrobenie, odvolávať sa na rozum a vynášať cit, chváliť vášeň a odporúčať cnosť, hlásať cit ľudskej spolupatričnosti a utiekať sa do izolácie, túžif po pokroku a neuznávať pozitívny význam kultúry — ak máme spomenúť aspoň najtypickejšie zo známych Rousseauových protirečení, — to musí na prvý pohľad vzbudiť u každého nedôveru k úprimnosti a serióznosti jednej časti Rousseauových náhľadov. K predpokladom správneho prístupu a hodnotenia Rousseaua patrí preto na prvom mieste objasnenie otázky rozporov a paradoxov v jeho diele.

Táto otázka má dve stránky. Na jednej strane bolo vyzdvihovanie rozporných momentov a tzv. „myslenie v paradoxoch“ vedomým zámerom autora a — ak tak možno povedať — pokusom o akúsi hlbšiu, poznaniu skutočností adekvátnejšiu metódu, akú používali jeho osvietenští, jednoznačne racionalisticky orientovaní súčasníci. Pokiaľ ide o túto stránku, Rousseau si na „špecifičnosti“ svojich myšlienkových pochodov sám zakladal. V Emilovi, ospravedlňujúc sa za záľubu v paradoxoch, vyhlasuje, „že chce byť radšej mužom paradoxov ako mužom predsudkov“, pretože ho k tomu núti túžba po pravde. V spoločnosti, v myslení, v morálke, v kultúre a v živote vôbec vidí pod maskou ustálených konvencií toľko protikladov a pokrytectva, že nemôže zostať pokojne uvažujúcim filozofom, ale sa podujíma strhnúť onú masku a odhaliť oné protirečenia, v ktorých sa zmietaľ človek jeho doby.

Nechceme sa v našom krátkom príspevku šíriť o všeobecne známych skutočnostiach spoločensko-politickej situácie vo Francúzsku v polovici 18. storočia, keď silná a revolučná buržoázia začala bojový pochod proti prehnitému a zdegenerovanému feudálnemu spoločenskému poriadku. Isté je, že Rousseauovi, ako jednému z najvýznamnejších ideológov plebejského krídla francúzskej buržoázie, pomohla k schopnosti vidieť „paradoxy života“ práve jeho pokroková spoločenská pozícia bojovníka za nový, spravodlivejší, slobodnejší a ľudskejší život. Na druhej strane zasa tento spôsob hľadania protikladov priblížil Rousseaua k dialektickému, dynamike ľudského a spoločenského života blízkemu hľadisku, ktoré u neho tak vysoko vyzdvihovali Marx i Engels. To malo za následok, že Rousseau — tak ako ani jeden z jeho veľkých spolubojovníkov proti feudalizmu — prenikol vo svojich sociálnokritických prácach (najmä v práci *O pôvode nerovnosti medzi ľuďmi*) do podstatných protirečení spoločenského zriadenia svojej doby a došiel k ďaleko revolučnejšiemu a demokratickejšiemu náhľadom, ako jeho súčasníci. A to nielen v kritike feudálnej nerovnosti, ale i poukazom na protiprirodzenosť spoločenskej nerovnosti vôbec a odhalením škodlivosti protikladu bohatstva a chudoby pre ľudský život vôbec.

Jeho schopnosť vidieť protiklady mala ďalej i ten priaznivý následok, že on — niekdajší priateľ a spolupracovník encyklopedistov, blízky druh Diderota a Holbacha, dobrý znalec a zástanca teórie prirodzeného práva a všedobových osvietených ideálov rozumu a slobody — vedel v určitých súvislostiach objaviť i jednostrannosť týchto teórií a poukázal najmä na nebezpečenstvo zabsolutizovania rozumu. „Jedným z veľkých omylov nášho veku je to, že príliš výlučne používa rozum, akoby človek bol iba duchom“, hovorí v Emilovi prízvukujúce dôležitosť komplexnej výchovy osobnosti človeka. Rovnako s touto črtou objavovania protikladov súvisí racionálne jadro v chybnom Rousseauovom názore o protirečení medzi vnútorným pokrokom človeka a zdokonaľovaním civilizácie. Rousseau, bojovník proti prehnitej, od života odtrhnutej kultúre svojej doby, a na druhej strane ako účastník rýchlo sa rozvíjajúcej modernej techniky, ktorej dezhumanizačné nebezpečenstvo bystro postrehol, správne tušil, že i kultúra a technický rozvoj môže sa obrátiť proti človeku, ak sa odtrhne od jeho potrieb.

To všetko (a ešte omnoho viac) je pozitívnym dôsledkom Rousseauovej metódy od-

haľovania protikladov. Pritom však Rousseau, obmedzený poznatkami svojej doby i triednopolitickou príslušnosťou, nemohol dospieť k celkovému dialektickému poňatiu spoločenského vývinu a jednoty rozmanitých protirečivých stránok života. Jeho vnútorné úprimná snaha zmierovať protiklady (jednotlivca a spoločnosti, prirodzeného stavu a občianskej slobody atď.) nevyhnutne vyústila — ako na to poukázal už Hegel vo svojej Fenomenológii — v nehistorickú ilúziu a absolutizáciu pôvodného prírodného stavu človeka a vo vyzdvihnutie nových protikladov (rozum — cit).

To súvisí aj s tým, že Rousseauova filozofia je skôr hlboko prežívanou skúsenosťou ako dôsledným filozofickým systémom. Preto, kým jeho skúsenosť, živená spodnými prúdmi malomeštiackeho pôvodu a trpkých zážitkov z mladosti, v ktorých nosil obraz skazenosti vládnúcich bohatých tried i túžbu plebejca vrátiť človeka opäť do jeho prostého, čistého života, kým táto skúsenosť mu stačila na odhalenie sociálnych protirečení, nestačila mu jeho filozofická pripravenosť na teoretické zovšeobecnenie týchto významných postrehov. Naopak, malomeštiacka obmedzenosť, spojená s určitým svetonázorovým a citovým konzervativizmom, zvädzala ho k jednostranným zovšeobecneniam. A tu sa dochádza k negatívnej forme protirečení v Rousseauovom diele.

Pozrime sa v krátkosti, ako sa tieto črty jeho myslenia prejavujú v konkrétnych filozofických a sociálnopolitických náhľadoch.

*

Teoretickým východiskom Rousseauovým — tak ako väčšiny osvietenecov — bol senzualizmus. Poznanie sa začína od zmyslových dát, ktoré vznikajú pôsobením predmetov vonkajšieho sveta. Hmota existuje objektívne mimo ľudského vedomia, hovorí Rousseau súhlasne s materialistami. Avšak proti nim zdôrazňuje, že hmotný princíp nie je jediným prameňom poznatkov vo svete. „Človek je nielen bytosťou vnímajúcou a pasívnou, ale i bytosťou činnou a inteligentnou,“¹ ktorá je schopná o veciach súdiť a dávať ich do rozličných vzťahov. Táto činnosť je vlastná aktívnemu, tvorivému ľudskému vedomiu. Hmota je princíp pasívny² a tak už napr. vzťahy medzi vecami nie sú objektívneho pôvodu. Rozvádzajúc ďalej dualizmus aktívneho a pasívneho princípu Rousseau prichádza k záveru, že rozhodujúcim a prvotným princípom je princíp aktívny, „svetová vôľa“, ktorá pohybuje vesmírom a oživuje prírodu,³ „svetový rozum“, ktorý dáva zákony pohybujúcej sa hmote,⁴ „nehmotná substancía“, ktorá oduševňuje človeka a robí ho slobodným.⁵

To sú tri známe „články viery“ savojského vikára, z ktorých možno odvodiť celú Rousseauovu gnozeológiu a ontológiu. V argumentácii za takéto poňatie sveta sa Rousseau na míle vzdaluje od počiatočného senzualisticko-materialistického východiska, kde súdil, že „pravda je vo veciach a nie v mojom duchu, ktorý o nich súdi a čím menej vnášam zo svojho ja do súdov, ktoré o nich robím, tým istejšie sa približujem k pravde.“⁶ Vzdáva sa racionalistických postupov v poznaní a nahrádza je ich introspektívnou analýzou svojich vnútorných citov a zážitkov. „Čím viac sa približujem k večnému svetlu, tým viac som nútený zriecť sa všetkých pozemských pojmov.“⁷

¹ J. J. Rousseau, *Emil alebo o výchove*, Bratislava 1956, str. 297.

² Porov. tamže, str. 298.

³ Tamže, str. 299.

⁴ Tamže, str. 301.

⁵ Tamže, str. 307.

⁶ Tamže, str. 297.

⁷ Tamže, str. 312.

Namiesto racionálnych dôkazov sa odvoláva na cit. „Márne by mi to chcel niekto poprieť, cítim to, a tento pocit, ktorý ku mne hovorí, je mocnejší ako rozum, ktorý proti nemu bojuje.“⁸

S týmto teoretickým východiskom súvisí i Rousseauovo poňatie náboženstva. S osvietenkami — materialistami ho spája nenávisť proti oficiálnemu feudálnemu náboženstvu. Lockovi a Voltairovi je blízky svojou deistickou platformou. Jednako je jeho prirodzené náboženstvo poznačené predovšetkým „dôvodmi srdca“. Špecifické miesto v línii deistov dodáva Rousseauovi jeho precitný osobný tón a odhalovanie citových zdrojov náboženstva ako jednej z jeho najprirodzenejších, a preto najstálejších stránok. Týmto argumentom mieri proti dogmatizmu cirkevného náboženstva, proti autorite cirkvi a náboženskej neznášanlivosti, čo bolo progresívne a pokrokové, ako aj proti ateistom a náboženských skeptikom, v čom zasa možno vidieť jeho úprmnú religiozitu.

Náboženské náhľady sú v konečnom dôsledku iba výsledkom Rousseauovho filozofického kréda, v ktorom rozhodne nemožno vidieť najsilnejšiu stránku jeho učenia. Iba v oblasti umeleckej tvorby znamenalo Rousseauovské prízvukovanie citu a vnútorného zážitku nepopierateľný prínos. A to nielen pre súdobý sentimentalizmus, ktorý predstavoval estetickú opozíciu proti skostnateným normám klasicizmu, ale i vo vzťahu k niektorým snahám modernej literatúry a umenia.⁹ Pravda, ani toto nie je najdôležitejším Rousseauovým prínosom pre dejiny myslenia.

Ústrednými otázkami, ktoré Rousseaua trápili od mladosti a ktoré sú jedinečným príkladom jeho ideovej vyspelosti, sú otázky sociálnopolitické. Už r. 1750, keď vystúpil s odpoveďou na otázku dijonskej akadémie, či rozvoj umení a vied prispel k zlepšeniu mravov, sa ukázalo, že sa tieto otázky stanú jeho bytostným zaujatím a osudom. Už tu naznačil i svoj postoj k spoločenskej problematike a otvoril veľkú tému svojich budúcich prác, t. j. otázku protirečenia medzi pôvodným prirodzeným stavom ľudstva a medzi občianskou a politickou organizáciou spoločnosti, do ktorej sa dostal človek vo svojom historickom vývine.

Základná Rousseauova pozícia je, že rozvoj civilizácie a kultúry neprispel k zlepšeniu mravov a vnútornému zdokonaleniu človeka. Naopak. Pokrok vied a umení uvrhol ľudstvo do mravnej záhuby, lebo pomáhal upevňovať spoločenskú skazenosť, sankcionovať zotročenie človeka a potierať jeho pôvodnú prirodzenú slobodu, prostotu a cnosť. Oprávnenú kritiku a nenávisť k feudálnej, človeku nepriateľskej kultúre a negácii starej spoločnosti tu Rousseau chybné zovšeobecňuje na celý historický proces a vidí v ňom iba reťaz postupného úpadku.

Je to však vskutku kultúra, ktorá je vinná za tento regres? V odpovedi na túto otázku, ktorú dáva v práci *O pôvode nerovnosti medzi ľuďmi*, prehľbuje čiastočne svoje predchádzajúce závery. Kultúru pokladá skôr za nástroj a sprievodný znak sociálneho zla, ktoré je hlavným nepriateľom človeka. A keď ide ešte hlbšie a skúma podstatu sociálneho zla, vidí, že je to spoločenská nerovnosť, fakt, že jedni majú všetko a druhí nič, že jedni žijú v prepychu a bohatstve, druhí stonajú v biede a opovrhovaní, čo spôsobuje zlo v živote.

Odhalenie tohto spoločenského protirečenia nemá význam iba pre zdôvodnenie boja proti výsadám feudálnej šľachty a duchovenstva, ale prerastá v otázku o pôvode spoločenskej nerovnosti ľudí vôbec. Ako zástanca teórie prirodzeného práva dokazuje Rousseau, že v počiatočnom stave ľudstva, v tzv. prírodnom stave, boli si všetci ľudia rovní a človek nebol závislý od človeka. Až vznik súkromného vlastníctva a majetková nerovnosť vniesla medzi ľudí rozdiely. V líčení prirodzeného stavu človeka podlieha

⁸ Tamže, str. 306.

⁹ Porov. *Morale et Enseignement*, Bruxelles 1961, str. 4.

Rousseau — ako na to poukázala už nemecká klasická filozofia — nehistorickej idealizácii. Avšak v opise príčin vzniku súkromného vlastníctva a občianskej spoločnosti preukazuje pozoruhodný zmysel pre historicko-dialektické poňatie vývinového procesu. Človek, ako bytosť schopná zdokonaľovať sa, svojou pracovnou aktivitou pôsobil pretvárajúco na svoje okolie. Vynašiel nástroje, začal obrábať zem a vybudoval si sídliská, slovom rozvíjal určitú technicko-materiálnu základňu, ktorá sa stala predpokladom pre jeho občiansky život. No vývinový proces mal podľa Rousseaua vnútorne protirečivý charakter. Vznik spoločnosti a súkromného vlastníctva znamenal nielen krok dopredu, ale i krok dozadu od pôvodného prírodného stavu. Nasledujúci vývinový stupeň, reprezentovaný politickou organizáciou spoločnosti — štátom a zákonmi — spoločenské protirečenia ešte prehĺbil. K majetkovej nerovnosti pribudol moment sily, čo dalo vznik tretiemu stupňu spoločenskej nerovnosti. Pri líčení tohto stupňa, ktorý Rousseau nazýva absolutistickým despotizmom, najplnšie rozvíja svoje revolučnodemokratické náhľady a vyzýva k boju proti vládnúcemu poriadku.

Často sa súdi, a neprávom sa toho dopúšťa aj Hegel, že Rousseau kritizujúc a odmietajúc súekvú štátnu formu, vzdáva sa spoločnosti vôbec. Rousseau si síce postavil otázku: „Či by nebolo lepšie zničiť spoločnosť, potrieť rozdiel medzi mnou a tebou, vrátiť sa do lesa a žiť tam spolu s medvedmi“,¹⁰ avšak odpovedá na ňu záporne. Jasne vidí, že ľudia vo svojom vývine dospeli k stupňu, ktorý im znemožňoval žiť ďalej v prírodnom stave, ak sa chceli zdokonaľovať, znižovať svoje sily a bojovať úspešne proti prírode. Ba viac. V Spoločenskej zmluve vyslovne hovorí, že spoločenský stav má ďalekosiahle výhody pred stavom prirodzeným. V živote spoločnosti sa rozvíjajú schopnosti človeka, zdokonaľuje sa jeho myslenie a cítenie, z tupého a obmedzeného zvierata mení sa na mysliacu bytosť a človeka.¹¹

V Rousseauovej robinsonáde nejde teda o možnosť reálneho návratu k prírode, ako na to výstižne poukázal už Marx. Vyzdvihovaním tzv. prirodzených vlastností človeka (sloboda, rovnosť, prostá mravnosť atď.) chce Rousseau ukázať, čím je spoločnosť voči ľuďom zviazaná. Príroda nedáva moc ani jednému človeku nad iným a zo sily nevyplýva nijaké právo; to je prvé memento jeho Spoločenskej zmluvy. V tomto najvýznamnejšom a najvzretejšom zo svojich diel pokúša sa Rousseau riešiť mnohé protirečenia, ktoré rozvíril v predchádzajúcich prácach. Ak tam dal predovšetkým impulz pre zvrhnutie starej vlády, starého politického zriadenia,¹² podujíma sa v tomto diele zdôvodniť výzvu k revolúcii i teoreticky, a načrtnúť základy nového štátu, v ktorom by sa nemala popierať, ale naplniť pôvodná prirodzená rovnosť ľudí.

Základom vzniku štátu je podľa Rousseaua zmluva ľudí tzv. spoločenská zmluva. Jej úlohou je „nájsť takú formu združenia, ktorá by chránila a spoločnou silou podporovala osobnosť a majetok každého člena, a podľa ktorej by každý poslúchal len seba, aj keď sa zlúčil so všetkými a zostal slobodným ako prv.“¹³ Z dobrovoľnosti tejto zmluvy vyplýva, že len čo sa porušia predpoklady, ktoré viedli k jej vzniku, môže byť zrušená. Týmito úvahami Rousseau dovršuje teoretické zdôvodnenie revolúcie; kontra-

¹⁰ J. J. Rousseau, *O pôvodě nerovnosti mezi lidmi*, Praha 1949, str. 121. zvierata mení sa na mysliacu bytosť a človeka.¹¹

¹¹ J. J. Rousseau, *O společenské smlouvě*, Praha 1949, str. 28.

¹² „Despotizmom je vládna zmluva natoľko porušená, že despota je vládcom len dovtedy, kým je silnejší a len čo sa dá odstrániť, nemôže sa už odvolať proti násilju. Povstanie, ktoré zahubilo alebo zosadilo sultána, je čin rovnako spravodlivý, ako boli činy jeho, keď predtým voľne nakladal s majetkami a životom svojich poddaných. Len sila ho udržiavala, len sila ho zvrhla“, tak sumuje Rousseau argumenty proti vládnúcemu režimu obdobia zahŕňajúceho feudalizmu.

¹³ *Společenská zmluva*, str. 22.

aktualistické poňatie štátu mu súčasne slúži na vyjadrenie jeho demokratických ideálov a pozitívne riešenie otázky sociálnej nerovnosti. Bojovník proti súkromnému vlastníctvu, ktoré pokladal za pôvod všetkého zla v ľudskom živote a za zdroj nezmierniteľného protikladu prirodzených a občiansko-politických práv človeka, vyhlasuje v Spoločenskej zmluve súkromné vlastníctvo za nevyhnutný základ spoločnosti. Preto nežiada jeho odstránenie, ale iba vyrovnanie. Demokratický štát, ktorý podľa neho vzniká na rozumných vzťahoch jednotlivca a spoločnosti, bude riešiť nielen záväzné zásady občianskeho chovania každého člena spoločnosti, ale stanoví i mieru súkromného vlastníctva a odstráni rozdelenie spoločnosti na bohatých a chudobných. V tomto zmysle spoločenská zmluva, ktorá v minulosti sankcionovala spoločenskú nerovnosť, má sa stať uskutočnením spoločenskej rovnosti ako vyššieho, a teda uvedomelého stupňa prirodzenej rovnosti.

Spoločenská zmluva — nevelké, ale logicky najkonzistentnejšie Rousseauovo dielo — podáva vynikajúcu analýzu rozmanitých zložiek občianskeho života, štruktúru a organizačné formy demokratickej vlády atd. Tým všetkým sa toto dielo stalo bibliou buržoáznodemokratických revolúcií v celej vtedajšej Európe a i dnes slúži za vzor skvelého politického myslenia. V duchu politických ideálov tohto diela vyznievajú aj Rousseauove požiadavky na výchovu, ako ich rozvinul v Emilovi. V jeho svetle nadobúdajú najkonkrétnejší tvar ideály slobody, demokracie a rovnosti, ktoré vyzdvihol priamo na axiómy nového života. A ak my v nich dnes objavujeme určitú obmedzenosť a nedôslednosť, nemenej im vzdávame aj úctu, pretože vyjadrili to najcennejšie, čo nám Rousseau odkázal ako mysliteľ, občan a človek.

J. G. FICHTE

(1762—1814)

TEODOR MÜNZ

19. mája 1962 uplynulo 200 rokov od narodenia Johanna Gottlieba Fichteho, jedného z reprezentantov nemeckej klasickej filozofie, radiaceho sa medzi Kanta a Schellinga. Fichte bol Kantovým žiakom a veľkým ctiteľom; oboznamovanie sa s Kantovými dielami mu vraj pripravilo najkrajšie dni života, odhliadnuc od nedostatku chleba, ktorým vtedy ako študent trpel. Nadviazal aj na jeho filozofiu a domyslel ju, najmä v gnozeológii. Pravda, vyvíjal sa k dôslednejšiemu idealizmu ako bol Kantov idealizmus, takže ak Kant ešte uznával od subjektu nezávislú existenciu objektu, no tvrdil, že je nepoznateľný, Fichte ju už neuznával. Isté sú vraj len subjektívne predstavy a neznáma vec osebe, čo by ich mala vyvolávať, nejestvuje. Všetky predstavy však predpokladajú subjekt, „ja“, ktoré je vždy prítomné a preto sú jeho výtvorom. Nie objekt tvorí obsah subjektu, ale subjekt objektu; a nielen obsah, ako u Kanta, ale aj formu. Tak sa dostáva Fichte na stanovisko subjektívneho idealizmu.

Fichte sa však s týmito konštatáciami neuspokojuje a pokúša sa načrtnúť spôsob, akým „ja“ buduje svet, objekt, ktorý je len jeho predstavou. Pritom mu ide o akési absolútne, vyšpekulované a nie individuálne „ja“. Týmto spôsobom je dialektika, dobre nám známa od Hegla, ktorý nadväzuje na Fichteho. Postupujúc triadicky — téza, anti-téza, syntéza — ukazuje, ako zo seba vyrastajú všetky kategórie, ktorými sa konštruuje zložitá stavba sveta, alebo, čo je u neho to isté, aká je „genéza absolútneho vedenia“.

Takými kategóriami sú napr. duch, hmota, čas, priestor, príčina, účinok, kvalita, kvantita atď. Kantovské kategórie ako prázdne a nehybné rozumové formy, ktoré naplnia obsahom iba skúsenosť, podnietená vonkajšou vecou osebe, dávajú sa tu do pohybu, produkujú jedna druhú a celú skutočnosť, a nie sú len formou, ale aj obsahom. Hegel kvituje Fichtemu tento čin ako — voči Kantovi — veľmi zásluhný. Heglovu *Logiku* („malú“ či „veľkú“) by sme si bez Fichteho *Vedoslovía* ozaj ťažko vedeli predstaviť.

Z Fichteho subjektívneho idealizmu — on ho nazýval transcendentálnym idealizmom — plynul jeden závažný dôsledok. Fichtem ujíma sa v nemeckej filozofii na dlhú dobu monizmus. Kant bol ešte dualista, veril v boha a svet mimo neho. Keď však Fichte neuznával nijakú existenciu mimo „ja“, prešiel tým k monizmu, i keď idealistickému a tým zároveň aj k — ateizmu. Boha ako mimosvetového a mimosubjektívneho činiteľa u neho niet. To bol v polofeudálnom, idealistickom a farárskom Nemecku, akým bolo Nemecko na konci 18. stor., veľký čin (sám Fichte študoval obligátnu teológiu). Prírodzene, nemohol zostať nepovšimnutý a Fichte nemohol ujsť trestu. Príčinu k známému „ateistickému sporu“ s Fichtem zavalil on sám, keď r. 1798 vyšla Forbergova práca „Vývoj pojmu náboženstva“ s krátkym Fichteho úvodom „O príčine našej viery v božskú správu nad svetom“. Fichte tu odvážne a nezabale napáda tradičné kresťanské predstavy o bohu ako mimosvetovej bytosti, osobe, stvoriteľovi sveta z ničoho, o tom, že na jeho existenciu možno uzatvárať z existencie hmotného sveta atď. „Rozum sa musí zastaviť pri bytí sveta ako absolútna“, hovorí. „Svet je len preto, že je a je taký len preto, že je taký... Svet je sebou samým podmienený, v sebe uzavretý a práve preto organizovaný a organizujúci celok, a príčina všetkých jeho javov je v ňom a v jeho imanentných zákonoch.“¹ Tvrdenie, že svet a jeho formy závisia od nejakého intelektu, je „totálny nezmysel“. Určeniami intelektu sú len pojmy a Fichte nevie pochopiť, ako sa môžu premeniť na hmotu alebo ju modifikovať. Ale nadzmyslový svet vraj existuje a má aj nevyhnutný cieľ. Je to ľudské „ja“, ktoré sa povznáša nad svet zmyslov a vládne nad ním. „Ja sám a môj nevyhnutný cieľ sú nadzmyselnom.“² O aký cieľ tu ide? O poznávanie mravného poriadku vo svete a plnenie povinností, ktoré z neho plynú. No tento poriadok nedostal sa do neho zvonku, ale je v ňom, tvorí sa tak, ako celý svet a súčasne s ním. „Naš svet je našou povinnosťou, premenenou na zmyslové materiálno.“³ A „tento mravný poriadok je *to božské*, čo prijímame“.⁴ Jediným vyznaním viery je spokojne a nepredpojata robiť to, čo káže povinnosť, bez pochybovania a mudrovania o následkoch toho. Ba práve takéto pochybovanie a mudrovanie je ateizmus.

Fichte sa teda vyjadruje veľmi jednoznačne: „Onen živý a činný mravný poriadok je sám boh; iného boha nepotrebujeme a nemôžeme chápať.“⁵ „Pojem boha ako zvláštnej substance je nemožný a protirečivý.“⁶

Ozvenu na takéto reči nebolo treba dlho čakať. Veľmi krátko na to vyšiel anonymný spis *List otca svojmu synovi o Fichteho a Forbergovom ateizme*, kde je Fichte obvinený z ateizmu, lebo svetový mravný poriadok stotožňuje s bohom. Ozvali sa aj úrady. Časopis, v ktorom vyšli Fichteho a Forbergove úvahy saská vláda zhabala a vláda Weimarskej republiky Fichteho, vtedy profesora jenskej univerzity, nakoniec ostro po-

¹ *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, Sämtliche Werke V, Berlin 1845, 179—180.

² C. d., 181.

³ C. d., 185.

⁴ Tamže.

⁵ C. d., 186.

⁶ C. d., 188.

karhala a prepustila. Roku 1799 Fichte uverejnil *Odvolanie sa k publiku*, k tomu celý prípad vysvetľuje a dokazuje, že vôbec nie je ateistom, ale skôr akozmistom, lebo popiera existenciu od subjektu nezávislého zmyslového sveta a prírodnej zákonitosti, pochádzajúcej taktiež od objektívneho boha a všetko vkladá do subjektu. Prítom vraj existenciu boha nepopiera a kto by mu vyčítal, že je neveriaci, povedal by mu asi takto: „Si len ako zvierat.“⁷

Nebudeme sledovať dlhé Fichteho výklady o tom, že je veriaci, že verí v boha, zjavenie atď., len to všetko chápe trochu ináč. Práve v tom bol ten háčik. Nech sa totiž Fichte akokoľvek vykrúcal, ako monista bol z kresťanského hľadiska ateistom. Boh, ktorý je totožný so svetom, nevládne nad ním, nestvoril ho, nerobí v ňom zázraky, nepomáha prosiacim, nič po smrti nezaisťuje atď., nie je nijakým bohom. Je to iba prázdne slovo. Fichte tu pokračoval v starej deistickej a najmä panteistickej tradícii, kde sa hovorilo o bohu a myslela sa príroda. V Nemecku v tomto smere vynikol deista Wolff a po Fichtem panteista Hegel, ktorý túto slovnú ekvilibristiku dovedol až k virtuozite.

Fichte sa však prejavil aj na inom poli ako pokrokový mysliteľ. Roky jeho vystúpenia sú rokmi Veľkej francúzskej revolúcie, ktorá nenechala chladným nikoho z reprezentantov nemeckej klasickej filozofie, no najmenej Fichteho. Roku 1793 reagoval na ňu hneď dvoma anonymnými spismi, uverejnenými vo Švajčiarsku: *Dožadovanie sa od európskych panovníkov slobody myslenia, ktorú doteraz potláčali* a *Príspevky k usmerneniu súdov verejnosti o Francúzskej revolúcii*. Z titulnej strany prvého spisu sa dozvedáme, že vyšiel v „Helipolis, v poslednom roku starého temna“. Ani jeden z Fichteho spisov nie je taký útočný ako tento. Fichte v ňom rozvádza myšlienky Rousseauovej *Spoločenskej zmluvy*. Človek sa rodí s božskou iskrou v hrudi, hovorí, ktorou je hlas jeho svedomia. Ten mu prikazuje čo má a nemá robiť, a to slobodne, bez vonkajšieho prinútenia. On sám si je takou mierou zákona, podľa ktorého sa má riadiť. Sloboda je teda jednou z jeho vlastností, ktorými sa líši od zvierat a ktoré sú neodcudziteľné. Otázkou teraz je, akým právom vládnu nad ľuďmi despoticí panovníci. Dedičným? To je nezmysel, lebo odkiaľ vzal toto právo prvý z nich? Len uzurpáciou. Takéto právo nie je nijakým právom. Občianska spoločnosť sa zakladá na zmluve a panovník je len reprezentantom jej výkonnej moci. Nemá práva, ktoré mu spoločnosť nedáva a ani nemôže dať, napr. potláčanie slobody myslenia. Tá patrí k neodcudziteľným právam človeka. Slobodne myslieť je ostatne ešte dovolené, no prejsť svoje myšlienky už nie atď.

Ešte ďalej zachádza Fichte v druhom spise, o Francúzskej revolúcii. K udalostiam revolúcie nehovorí nič, no do hĺbky sa zamýšľa nad niektorými problémami, ktoré nadhodil v prvej práci a rieši aj nové. Ak v prvej kritizuje len panovníkov, teraz útočí už aj na šľachtu tvoriacu „štát v štáte“ a skúma oprávnenosť jej feudálnych výsad. Borí sa s vtedajšími predsudkami, ako: že jeden človek môže byť pánom iného, že jeden občan môže získať právo na prednosť pred spoluobčanmi len svojím rodom, že panovník má robiť svojich poddaných šťastlivými (má byť totiž spravodlivý a nie dobrotivý) atď. To všetko je uzurpácia, hovorí Fichte. „Je pravda, rytier Zlatého rúna, ktorý nie si ničím iným“, vyhlasuje Fichte, „je pravda, a nikto ti to nepopiera, že by ti to bolo veľmi nepríjemné, keby rešpekt pred tvojím vysokým rodom, tvojimi titulmi a radmi náhle zo sveta zmizol a mali by si ťa zrazu uctiť len podľa tvojej osobnej hodnoty, keby sa ti malo odňať všetko to z tvojich majetkov, čo sa zakladá na neoprávnenom práve — je to pravda, že by si bol najopovrhovanejší a najchudobnejší medzi ľuďmi, že by si

⁷ *Appellation an das Publicum*, Sämtliche Werke V, Berlin 1845, 194.

upadol do najhlbšej biedy. Ale prepáč, vôbec nebola reč o tvojej biede či nebiede, ale o našom práve.⁸ Fichte napr. kritizuje názor, že niekto má dedičné právo na majetok. Po zomrelom dedia všetci, celá spoločnosť a ak dedičstvo pripadne jednotlivcovi, teda len s jej súhlasom. Ďalším zdrojom majetku môže byť už len práca.

Nemecy ostro útočí Fichte aj na cirkevnú hierarchiu.

Feudalizmus je Fichtemu „neludským právom“, pretože žiaden feudál nemôže povedať poddanému: ty si môj, a ztročiť ho. No Fichte sa nestavia len voči feudálnym zeme-pánom, šlachte, cirkevnej hierarchii, ale aj proti absolútnym monarchom, kráľom a ich monarchiám. Jediným cieľom štátu je kultivovanie slobody ako základného odlišovacieho znaku človeka od zvierat, ku ktorej — ako sme už videli — patrí aj sloboda myslenia. No „vedľa neobmedzenej slobody myslenia neobmedzená monarchia neobstojí.“⁹ Treba zmeniť všetky formy vlády, kde slobodný je len jeden a ostatní sú otrokmi, kde kultúra všetkých slúži len jednému a obmedzuje sa kvôli nemu.

Fichte nie je teda ani za absolútnu monarchiu, ktorá v tých časoch zmierňovala protiklady medzi feudalizmom a kapitalizmom, ako v Rakúsku za Jozefa II. a zachádza ešte ďalej. Kam, to presne nehovorí, no nie je ťažké to z jeho názorov vyvodit': k republike ako vtedy najideálnejšej forme buržoáznej vlády.

Takto sa Fichte predstavuje ako pokrokový buržoázny mysliteľ, bojujúci o základné práva svojej triedy. Je pochopiteľné, že spis nemohol vyjsť vo vtedajšom Nemecku, rozdelenom na desiatky štátov a štátikov s feudálnymi poriadkami a na čele s množstvom panovníkov a panovníčkov.

Dôsledky Francúzskej revolúcie zasiahli však aj Nemecko, a to veľmi nepriaznivo. Prusko s Rakúskom viackrát vystúpili v otvorenom boji proti nej, no vždy s nezdarom. Juhonemecké a západonemecké kniežatá stali sa postupne Napoleonovými vazalmi, až r. 1807 stratilo Prusko polovicu svojich krajín. Napoleonovi generáli začali v ňom zavádzať nové, v nejednej súvislosti pokrokové poriadky. V Nemecku zavládla všeobecná skleslosť. Vo Fichtem, do tých čias kozmopolitovi, ozvalo sa vtedy národné citenie a na berlínskej univerzite začal prednášať svoje slávne *Reči k nemeckému národu*. Nechce, aby jeho národ zahynul a splynul s iným, ale snaží sa naliať mu sebadôvery, aby znovu získal svoje stratené ja a osamostatnil sa. Cieľom jeho prednášok je „dať zdrveným odvahu a nádej, zvestovať radosť v hlbokom smútku, ľahko a pokojne preniesť ponad hodinu najväčšej tiesne“.¹⁰ Fichte videl, že zhnité feudálne Nemecko nie je schopné postaviť sa fyzicky na odpor Francúzsku, plnému novej sily a preto rozmýšľal ináč. Porazený národ sa dnes vraj už nemôže vymaniť z poroby starými prostriedkami, zbraňami, ale musí hľadať úplne nové. Aké? Duchovné. Nemecko sa musí mravne a duchovne preporodiť, prevychovať, a stať sa potom, ako najvyššie stojaci národ základom kultúry celého ľudstva. Na tejto ceste nesmie klesnúť, lebo potom by nenávratne upadlo celé ľudstvo.

Takéto sú niektoré črty filozofie J. G. Fichteho, v otázkach gnozeologických síce v mnohom spiatočnickeho, no v riešení spoločenskej problematiky pokrokového, humanistu, nasiaknutého osvietenkými ideálmi, ktorému najvyšším cieľom každej spoločnosti bola „úplná rovnosť všetkých jej členov“,¹¹ ktorý odmietol spoločenskú subordináciu a dožadoval sa koordinácie, dopracujúc sa až k myšlienke akéhosí socializmu. Mnohé

⁸ *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*, Sämtliche Werke VI, Berlin 1845, 53—54.

⁹ C. d., 99.

¹⁰ *Reden an die deutsche Nation*, Sämtliche Werke VII, Berlin 1896, 279.

¹¹ *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, Sämtliche Werke VI, Berlin 1845, 315.

jeho spisy sú aj pre nás na povšimnutie a rozhodne treba skorigovať odmietavý postoj, ktorý až donedávna voči nemu zaujímala marxistická filozofia.

SÁNDOR PETŐFI

IGOR HRUŠOVSKÝ

Pred 140 rokmi sa narodil Sándor Petőfi, geniálny maďarský básnik a čelná postava plebejsko-jakobínskeho smeru maďarského boja za slobodu. Dokonale a cele ako nikto pred ním primkol sa k maďarskému ľudu, k nevoľníckemu roľníctvu i proletariátu, a bojuje za jeho záujmy s bezpríkladnou oddanosťou a obetavosťou ako revolucionár i ako plamenný básnik. V tomto úsilí nepoznal kompromis. Pred mocnými sveta sa nikdy nesklonil a vo svojom denníku z roku 1848 napísal tieto slová: „Vtedy, keď kupovali duše a draho ich platili, keď pokorné hrbenie založilo budúcnosť, zďaleka som sa vyhýbal trhu a pred nikým som nesklonil hlavu, ale som stál so vzpriamenou hlavou a mrzol som i hladoval.“

Petőfi bol ohnivým vlastencom, bol básnikom ľudu i národa, no bol zároveň internacionalistom, zanietеныm za svetovú slobodu, za solidaritu národov, bojujúcich proti tyranii a útlaku. Vlast podľa neho nie je baštou proti všetkému, čo je cudzie; je bránou k širším pospolitostiam. A ďalej: „Vlast je len tam, kde býva právo tiež, a ľud ho nemá dnes!“ Právo však znamená okrem verejných práv aj právo na chlieb. Petőfi predstihol svojich súčasníkov aj v tom, že v národe rozlišuje dva národy.

Petőfiho revolučný demokratizmus a internacionalizmus markantne dokumentujú tieto jeho slová: „Spojili sme sa, aby sme podnikli útok a odstránili triedne hrádze predsudkov človeka proti človeku, občana proti občanovi. Spojili sme sa, aby sme urobili koniec nesvárom, vyplývajúcim z jazykových rozdielov, preto naša spoločnosť... uvita medzi svojimi členmi občanov hovoriacich akýmkoľvek jazykom.“ V tejto súvislosti sa zmienime o tom, že r. 1835 12—13-ročného Petőfiho konfirmoval v Pešti Ján Kollár, keď predtým absolvoval uňho príslušný kurz v slovenskom jazyku. *H a t v a n y* Lajos vo svojom monumentálnom diele *Égy élt Petőfi I—IV* (Budapešť 1955—1957), uvádza, že jeho rodičia (Petrovičovci pochádzajúci z Nového Mesta nad Váhom, Hruzovci z Turca) hovorili medzi sebou i so svojimi rodákmi po slovensky a len niekedy zašli do maďarčiny; v samom Petőfii sa vraj národnostná a jazyková otázka definitívne rozhodla až v študentských rokoch, v Aszóde, keď sa pevne rozhodol pre maďarský jazyk. Niektoré jeho výroky, ktoré sa uvádzajú ako doklad jeho protislovenského zmýšľania, boli len a len osobne motivované. Čo je však v tomto ohľade preňho základne charakteristické, je skutočnosť, že bol zanietеныm bojovníkom za svetovú slobodu a bratstvo všetkých národov; je známe, že Poliakovi Bemovi, hrdiňovi pre mnohých bojov za slobodu utlačaných národov, oddaný bol synovskou láskou.

Vo svetle ideí internacionalizmu a spoločného boja všetkých národov proti feudálnemu útlaku rozvíjal Petőfi svoje plamenné básnické slovo i aktivitu neohrozeného revolucionára. Náš Koloman Banšell r. 1869 v óde na Petőfiho prívolaáva na slávu tomuto „poetovi sveta“. St. Šmatlák vo svojej monografii o Hviezdoslavovi vysoko oceňuje, že Banšell sa vrele hlási k Petőfimu práve v čase, keď sa vždy viac priostroval rozpor medzi vládnuťou maďarskou buržoáziou a buržoáziou slovenskou.