

## HEGLOVSKÉ INŠPIRÁCIE U ŠTÚRA A HURBANA\*

E. VÁROSSOVÁ

Dvestoročné jubileum veľkého nemeckého filozofa G. W. F. Hegla poskytuje dnešnej filozofii príležitosť nielen uctiť si znovu Heglovho mysliteľského génia, ale i opätovne si nastoliť otázky jeho teoretického odkazu, skúmať a hodnotiť vplyv, ktorý mal hegelianizmus na jednotlivé národy, historické obdobia alebo filozofické systémy. Najmä nastolenie dvoch posledných úloh si priamo vyžaduje povaha a miesto Heglovej filozofie v dejinách vývinu novovekej filozofie, v ktorej má dialekticky viacznačnú pozíciu: je jej posledným klasikom, zavŕšiteľom jej systémového chápania i tvorcom posledného „uzavretého“ filozofického systému a súčasne predznačiteľom „zrušenia filozofie“ v jej tradičnom zmysle, ktoré vyvodili z neho mladohegeliáni a filozofi praxe; je inšpirátorom revolučnej dialektiky a historicko-vývinového chápania spoločnosti, ale aj konzervátorom a obhajcom starého idealisticko-náboženského pojmoslovnia a glorifikátorom posvätnosti buržoázneho spoločenského poriadku i totalitnomocenského charakteru štátu; poskytuje progresívne argumenty pre individualizačno-oslobodzovacie a národno-zjednocovacie snahy mnohým utláčaným európskym, najmä slovanským národom, ale jeho učenie je aj zdrojom veľkonemeckého šovinizmu a potencovaním myšlienky nacionalizmu vôbec.

V tejto príležitostnej úvahe chcela by som sa zastaviť pri niektorých filozofických otázkach u L. Štúra a J. M. Hurbana, inšpirovaných výrazne Heglovou filozofiou a zaujímavých vôbec z hľadiska vývinu dialektickej filozofie. Zdôrazňujem toto vymedzenie problému, pretože mi nejde ani o analýzu štúrovského hegelianizmu vcelku ani o vplyv Hegla na slovenskú filozofiu, ktorý je rozhodne širším problémom, než sa u nás zvyčajne myslí. Ide totiž o to, že popri prvej bezprostrednej fáze, ktorú reprezentuje hegelianizmus v tzv. obrodeneckom období, existuje u nás aj druhá sprostredkovaná fáza, keď sa problematika Heglovej filozofie dostáva na Slovensko integrovaná a kriticky prekonaná v marxizme. Prvá etapa, najmä preto, že po nezdarnej revolúcii

\* Prednesené v Slovenskej filozofickej spoločnosti z príležitosti dvestoročného výročia Heglovho narodenia.



hegelianizmus čoraz špekulatívnejšiu a konzervatívnejšiu podobu, stala sa nadsadho predmetom ostrej kritiky a odmietania samého Hegla. Druhá etapa práve preto, že kritickým zhodnotením Hegla zakladateľmi marxizmu ukázala aj nepopierateľné zásluhy hegelianizmu na vzniku dialektického chápania sveta, spoločnosti a myslenia, pomohla nám nielen hlbšie pochopiť Heglovu filozofiu, ale aj objektívnejšie a nezaujatejšie pristúpiť k jej štúrovskej recepcii. Reinterpretácia slovenského hegelianizmu v duchu vedeckej kritiky a zásad historického hodnotenia je súčasne aj rehabilitáciou pozitívneho vplyvu Heglovej filozofie na náš myšlienkový vývin v polovici 19. storočia.

V mnohých predchádzajúcich štúdiách mala som už možnosť analyzovať filozofické aspekty štúrovského hegelianizmu vcelku i v jednotlivostiach. Oproti kritike, najmä z radov hlasistických pozitivistov, ale i oproti deformovaným marxistickým náhľadom z päťdesiatych rokov snažila som sa ukázať, že s hegelianizmom preniklo k nám už v jeho prvej fáze učenie veľkej a inšpirujúcej filozofickej potencie. Pravda, vo vtedajšom slovenskom filozoficky málo rozvinutom a ideovo konzervatívnom prostredí zostali mnohé teoretické podnety Heglovej filozofie vtedy u nás iba zárodkom. Až dnes na základe hlbšej exegézy hegeliánskych textov vieme plnšie dešifrovať aj ich potenciálne filozofickú náplň.

Treba brať do úvahy aj to, že Slováci nesiahli po veľkom nemeckom filozofovi z čisto imanentne filozofických pohnútok a že tu hrali úlohu iné momenty a zámery, ktoré čiastočne negatívne obmedzovali možnosti teoretického rozpracovania Heglových podnetov, čiastočne však pozitívne pomáhali prekonať Heglove konzervatívne politické a sociálne náhľady. Preto pochopiť príčinu prijatia a pomerne rýchleho rozšírenia Heglovej filozofie na Slovensku vyžaduje rekapituláciu určitých širších súvislostí.

Filozofické názory, ktoré sa na Slovensku od čias reformácie, cez osvietenstvo až k začiatkom reformácie udomácnili, boli napospol nemeckej proveniencie. Vo všeobecnosti to súviselo s podobnosťou sociálno-politických podmienok v Uhorsku a Nemecku v období nástupu buržoáznej spoločnosti. Konkrétne sa pričínili o udomácnenie nemeckých filozofických vplyvov najmä slovenskí študenti, navštevujúci nemecké univerzity (Wittemberg, Jena, Halle). Tieto univerzity sprostredkovali našej inteligencii nové európske myšlienkové prúdy bez toho, aby ich nútili rozísť sa radikálne s tradičnou idealisticko-náboženskou ideovou bázou, prežívajúcou ešte naplno v oboch krajinách. Obe tieto krajiny — Nemecko i Uhorsko — žili ešte začiatkom 19. storočia hlboko v znamení feudalizmu a jeho následkov: zápasili v mnohom ohľade s despotizmom svetskej i cirkevnej vrchnosti, s národnou rozdrobenosťou, s politickou neslobodou a útlakom. To malo za následok slabú nepriebojnú buržoáziu, neschopnú takého praktického revolučného vzopätia, aké sa uskutočnilo v susednom Francúzsku. Jednako nemeckí myslitelia v šlapajach skvelého filozofického odkazu Leibniza a Kanta usilovali sa od začiatku storočia o istú teoretickú kompenzáciu slabosti svojej krajiny, a to pomocou novej koncepcie skutočnosti, do ktorej v teoretickej podobe zašifrovali i kritiku

panujúcich pomerov. No v zvláštnej nemeckej atmosfére prevládalo v tejto koncepcii skutočnosti iluzívne vedomie primárnosti ideovopoznávacieho faktora nad objektívnym, materiálnym, spoločenským a myslenie, idea, pojem nadobudli — prevráteným spôsobom — realitu skutočného pravého bytia a objektívnych zákonov.

Hegel, posledný v rade filozofov, tvoriacich od Kanta pevnú líniu klasickej nemeckej filozofie, dovŕšil toto absolútne idealistické a abstraktne logické chápanie skutočnosti. Súčasne však v jeho filozofii dostúpilo vrcholu aj úsilie, začaté tiež Kantom, Herderom a Fichtem, viesť do filozofie ako legitímnej otázky i otázky spoločenskej praxe, dejinného vývinu a historického rozumu človeka ako činitele, od ktorých závisí aj interpretácia ontologických, logických a noetických kategórií. Ani osvietenká filozofia, ktorá narábala s pojmami slobody a rozumu, a ani anglický empirizmus s jeho ohľadom na prax nedospeli k objaveniu závažnosti týchto otázok pre teoretickú filozofiu, a ak sa ich dotýkali, robili to na úzkom pôdoryse spoločensko-politicky utilitárneho myslenia. A tak v istom zmysle paradoxne upozornil Heglov formálne abstraktný a idealisticky mystifikujúci systém veľmi principiálne aj na novú historicko-spoločenskú problematiku, otázky ľudského sveta a jeho tvorby, ktorú navyše exponoval pod zorným uhlom dialektického a procesuálneho chápania. To všetko dávalo možnosť vyvodzovať z Heglovho systému podnetné závery pre vtedajšiu sociálno-politickú prax a perspektívy európskych národov, napospol zasiahnutých v polovici 19. storočia revolučnými pohybmi. Hodnota využitia týchto poznatkov záležala, pravda, na schopnosti dešifrovať racionálne jadro Heglovho učenia a aplikovať ho progresívne v konkrétnom životnom kontexte jednotlivých národov.

Keď Ľudovít Štúr študoval v rokoch 1838—1840 na univerzite v Halle, nebol ešte hegelianizmus prešiel zásadnou Marxovou kritikou, aj keď už spory starohegeliánov a mladohegeliánov i Feuerbachova humanistická kritika obnažovali smer budúceho Heglovho radikálneho prekonania. No Heglova filozofia bola už našla intenzívny ohlas v radoch ideológov strednej a východnej Európy, najmä v slovenských krajinách (Poľsko, Rusko, Čechy, Slovensko), kde pôsobila väčšinou svojimi pravicovými tendenciami. Vyplývalo to predovšetkým z faktu, že slovanskí myslitelia nešli cestou roztržky ontoteologického a ontoantropologického princípu v Heglovom učení ako laví hegeliáni, ale pohybovali sa zotrvačne v tradičnom ontoteologickom rámci a iba v ňom využívali a rozvíjali mnohé radikálne metodologické, filozoficko-historické a esteticko-umelecké Heglove náhľady. Komplexnú kritiku a najmä odhalenie triedne mystifikačnej úlohy Heglovej koncepcie štátu podal už Marx v Úvode ku kritike Heglovej filozofie práva a jej výstižnosť nebola dosiaľ prekonaná. Súviselo to ďalej aj s tým, že vo vtedajšej recepcii Heglovej filozofie nešlo väčšine slovenských mysliteľov predovšetkým o rozpracovanie jej teoretického jadra, ale skôr o aplikáciu a adaptáciu tých jej stránok, ktoré dovoľovali a vyžadovali domáce potreby jednotlivých krajín. Ak je pravda, ako hovorí Marx, že sa teória uskutočňuje v národe vždy iba potiaľ, pokiaľ je uskutočnením jeho potrieb,

stal sa hegelianizmus pre Slovanov tou teóriou, ktorá koincidovala napospol s ich súvekými snahami o nové politicko-ideologické a národné programy.

## Filozofia a život u Štúra a Hurbana

Už starší Slováci študujúci v Nemecku pred Štúrom prišli do styku s Heglovou filozofiou. Jedni ju však odmietli pre abstraktné odborníctvo a akademizmus, zdanlivo úplne vzdialený od praxe života (Kollár napríklad súdi: čo spôsobili fichtovci, schellingovci a heglovci svojimi filozofickými sústavami pre nemecký národ dobrého a spasiteľného?). Iných strašil Hegel náboženským liberalizmom a historickým relativizmom (Kuzmány, neskôr i mladší Hroboň), z ktorého právom upodozrievali Heglov panteistický monizmus a historickú dialektiku. Ludovít Štúr a Jozef Miloslav Hurban, dvaja filozoficky najvýznamnejší slovenskí hegeliani, objavili naopak vo všetkých spomenutých otázkach pre seba veľkú teoretickú podnetnosť a inštruktívnosť hegelianizmu. Predovšetkým pokiaľ ide o abstraktný charakter Heglovej filozofie, oddelili vonkajšie formálno-výrazové lešenie od vnútorného filozofického obsahu. Skôr živelne ako pomocou náročnej teoretickej analýzy ocenili vnútorné spojenie Heglovej filozofie s najzákladnejšími problémami svojich čias. Pochopili aj vyššiu metodologickú hodnotu tejto filozofie v otázkach histórie, spoločnosti a človeka, ako mohol dať v tom čase už dozívajúci osvietenský racionalizmus, metafyzický materializmus a ako aj užšie a jednostrannejšie koncipované systémy nemeckej predheglovskej filozofie (Kant, Herder, Fichte). Štúdiom Heglovej *Fenomenológie ducha*, *Filozofie dejín*, *Prednášok o dejinách filozofie*, *Estetiky* a *Filozofie náboženstva* získali náhľad, že táto filozofia predstavuje jedinečnú teóriu, ktorá už vo východisku a v metóde obsahuje možnosť pochopiť skutočnosť komplexne v jej duchovnej podstate i materiálnych fenoménoch, porozumieť život v jeho jednote i rozmanitosti, postihnúť historicko-vývinový proces ľudstva v jeho zákonitosti i protirečivých súvislostiach. Štúr i Hurban stojaci už pevne v onom historickom procese, v ktorom sa slovenský obrodzujúci sa národ (alebo etapovitý nositeľ tohto pohybu mladá buržoázna inteligencia) začína teoreticky uchopovať ako subjekt tohto pohybu, potrebovali práve takú teóriu, ktorá by ozrejmila miesto slovenského národa v historických a perspektívnych súradniciach a sprostredkovala mu univerzálne svetonázorové, morálne a politické postoje, ktorá by mobilizovala jeho aktivitu a vôľu k životu, túžbu po seba-realizačnom a sebapoznávajúcom čine. V Heglovej filozofii našli takéto učenie a v jej svetle vytvorili si vlastnú koncepciu spojenia filozofie s praxou života. Hurban vyjadruje túto myšlienku veľmi plasticky. „Menovite filozofia je tá vedomosť pre každý, najmä náš na novo sa prebúdzajúci národ slovenský najpotrebnejšia, pomocou ktorej sa národ približuje k poznaniu toho čo má byť, k preniknutiu duchom svojim určenia a povolania svojho“ (Slovenské pohľady I, 1846, 16).

Filozofia však podľa nich, na rozdiel od Heglovho systematického chápania,

ale celkove inšpirovaná obsahom tohto systému, nie je predovšetkým sústavou metafyzických, logických či gnozeologických náhľadov, ale je „vedomosťou“, poznaním, ktoré preniká a syntetizuje rôzne momenty ľudského myslenia a života, vývinu národa a spoločnosti, a to v istej existenciálnej situácii aj v historickom dynamizme. Preto nepovažujú za opravdivé vedenie akúkoľvek filozofiu, ale iba tú, ktorá odhaľuje stav a vývinový smer daného javu, jeho určenie a ktorá spätne pôsobí na jeho ďalšie správne rozvíjanie. Hurban opäť uvažuje nasledovne: „Naša filozofia má byť takého rázu a takej povahy, aby mala blahodarné následky v našej histórii a priaznivý vplyv v živote slovan-skom“ (Cesta Slováka... Pešť 1841, 112).

V súvislosti s takto chápanou úlohou filozofie dochádza Štúr i Hurban k pozícii blízkej tendenciám heglovskej ľavice, k myšlienke o „naplnení filozofie“ jej realizáciou v určitej koncepcii života národa a spoločnosti. Z nespočetných Štúrových prejavov o potrebách života, o ohľade na život, o imperatívne života pri tvorbe filozofickej platformy vysvitá, že podľa neho je pravdivá tá filozofia, ktorá má životnosť praxe alebo je praxou života. Pravda, nie praxe akejkolvek, ale praxe objavujúcej a navodzujúcej v zmysle naznačeného pojmu poznania zákonitý vývoj, nevyhnutnú logiku istého javu alebo procesu. Teória nemá podľa Štúra iba nezainteresovaný poznávací cieľ, ale všetko poznanie sa deje v záujme tvorenia a pretvárania skutočnosti v jej neustále dokonalejšiu a rozumnejšiu podobu. V teórii sa ide vtedy správnym smerom, keď sa v nej riešia úlohy, ktoré sú práve „načase“ z hľadiska najsúčasnějších a najbyťostnejších potrieb rozvoja ľudského života, ktoré vyžaduje prítomnosť v záujme lepšej budúcnosti človeka, národov a ľudstva.

Akokoľvek je mnoho správneho na tomto chápaní filozofie a možno si ho vysvetliť z hľadiska spoločensko-historických potrieb, ktoré Štúr a Hurban videli pred sebou, znamenalo toto chápanie súčasne aj zúženie špecifičnosti filozofie a jej vlastných kategoriálnych úloh. Dôsledky tohto chápania prejavili sa nepriaznivo vo filozofickom vývine u nás v druhej polovici 19. storočia, v ktorom sa zanedbalo štúdium a rozpracúvanie odborne filozofických otázok a filozofia sa premenila na spoločensko-ideovú a kultúrno-historickú činnosť. Ako je známe z dejín filozofie, otázka „zrušenia filozofie“ sa vôbec ukázala aj v svetovej filozofii problematická a ak má istú zásluhu na zdôraznení spojenia filozofie s praxou, má rozhodne i nedostatky v podceňovaní imanentne filozofickej problematiky.

V inej súvislosti vedeli však Štúr i Hurban vynikajúco oceniť teoretický prínos Heglovej filozofie. Vyzdvihli jej schopnosť prenikáť do podstaty vecí a najmä ocenili Heglovo novátorstvo v otázke rozpracovania problematiky ľudskej histórie. Tieto schopnosti hegelianizmu zdôrazňovali najmä proti empiricko faktografickému postupu vtedajšieho racionalizmu a mechanistického materializmu. Obom týmto smerom vyčítali lipnutie na povrchu vecí, v rovine zmyslových jednotlivostí, v subjektivizme alebo prázdnom objektivizme a abstrakcii. Štúra nadchýnala Heglova filozofická reflexia, pohybujúca sa na jednej strane vo všeobecných logických pojmoch a sfére duchovných podstát, na druhej strane naplňajúca sa konkrétnym obsahom, ktorý odzrkadľoval realitu

sveta, predmety a javy ľudského života, ľudskej histórie a ľudského poznania. Nadchýnala ho Heglova systematickosť a logika, pomocou ktorých sa filozof smelo orientoval v mnohostrannom a zložitom historickom a poznatkovom materiáli, objavujúc všade tú istú zákonitosť: postup od abstraktného ku konkrétnemu, do čistých logických pojmov absolútnej idey k jej živým mnohostranným prejavom.

Systematickosť však naši hegelisti odlišovali od „uzavretého“ systému, domnievajúc sa, že filozofia nie je v nijakej dobe súbor hotových formúl a právd, ani samých o sebe evidentných poznatkov. Podľa nich je tou činnosťou ducha, ktorá sa v každom momente historického vývinu ľudstva pokúša o novú syntézu a zovšeobecnenie poznania. Filozofia pomáha v každej dobe odhaľovať pravdu života, zmysel ľudského sveta a jeho zákonitosti. Štúr i Hurban nadväzujú tu na ten moment Heglovej filozofie, v ktorom sa zdôrazňuje súvislosť filozofie s celkovým spoločensko-historickým vývinom ľudstva. Z toho vyplýva, že filozofia je vždy zovšeobecnením toho, čím ľudstvo, alebo národy na tom-ktorom stupni svojho vývinu žijú. Keď uvažujú naši hegelisti o slovanskej filozofii a vede, súdia, že táto filozofia musí nevyhnutne zvýrazniť špecifické problémy a formy duchovného života týchto národov. Vyzdvihujú najmä umenie a náboženstvo ako dovtedy najrozvinutejšie formy duchovnej tvorby Slovanov, ktoré majú obohatiť aj celkovú doterajšiu syntézu ľudskej histórie a doplniť pravdu o živote národov v dejinách.

Napriek určitému tradicionalizmu v svetonázore nechápali Štúr ani Hurban Heglovu filozofiu a ani filozofiu vôbec ako učenie apologizujúce „existujúcu skutočnosť“, čo sa často pripisuje samému Heglovi v súvislosti s jeho inauguračnou rečou na heidelberskej univerzite. Naopak, chceli ukázať falošnosť súčasnej historickej skutočnosti, jej nerozumnosť a neadekvátnosť novým potrebám. Ako pravú skutočnosť zdôrazňovali budúcu realitu slovenského národa, k zrodu ktorej sa podujali mu pomôcť na základe poznania vyvinutých zákonitostí. Vychádzali z pozícií blízkych Heglovej *Logike*, podľa ktorej filozofia môže za skutočnosť v pravom slova zmysle považovať iba to, čo je logicky a rozumovo zdôvodnené, nevyhnutné a v najhlbšom zmysle slova zákonité. Za množstvom náhodných a pseudoskutočných javov existujúceho života snažili sa aj naši hegelisti odhaľovať hegelovsky tú zákonitosť, ktorá plodí skutočnosť podľa „vnútorného rozmyslu“, či rozumu svetového diania a na základe ktorej sa musí uskutočniť všetko, čo vyplýva z pojmu tohto rozumu.

## Bytie a človek

Filozofický záujem o bytie nebol vlastnou náplňou starosti našich hegelistov. Štúr a najmä Hurban sa v podstate nikdy úplne nevymanili z naivného teologického idealizmu s úzko antropomorfným chápaním božského riadenia sveta. Pochopili však veľmi rýchle, že s touto bázou nevystačia pri zdôvodňovaní historicko-kultúrnych práv slovenského národa a prebojovaní jeho nových politicko-emancipačných nárokov. Heglovo chápanie skutočnosti a dejín,

pevne riadených rozumovými zákonitosťami, pomohlo im aj v tomto ohlade metodicky k vyššej platforme. Koncepcia absolútnej idey, absolútneho ducha, ktorá v Heglovom systéme je demiurgom celej skutočnosti — prírody i dejín s ich bohatou a mnohostrannou tvorbou i osudmi ľudstva — neodporovali Štúrovej a Hurbanovej viere v božský poriadkový princíp. Naopak, skôr ich v tom utvrdzovali, ako svedčí i nasledovná Štúrova myšlienka: ...nebo pakli že zákony jisté v přírodě, která nekonečně nižší jest ducha jenž v dějinách žije, uznávame, pakli že v přírodě, krásě, kouzelnosti a velkoleposti její Boha obdivujeme, tým více zákony potřebné na poli ducha jenž historie jest, seznati a na tomto poli, Boha nejdůstojnějším, poněvác uvedomeném, jeho připustiti, seznati a spatřovati musíme. (Ludovít Štúr, *Přednášení historické*, cit. podľa Antologie z dejín československé filozofie I, 286.) Na druhej strane však Heglova filozofia nesmierne teoreticky oplodňovala tradičný idealizmus našich, dovedúc ho až na hranicu panteistického monizmu a dialektického historizmu. Z Hurbanovho Úvodu k Červenákovmu *Zrcadlu Slovenska* a zo Štúrových *Přednášení historických* možno vidieť, ako naši hegeliani živelne prijímali aj Heglovu monistickú ontológiu, prohibovanú staršími Slovákmí, a to práve prostredníctvom prijatia absolútnej idey ako tvorcu a zákonodarcu celého bytia. Štúr v tejto otázke hovorí: „Idea, rozum jest podstatou, skrze niž totiž má všecko své stání a trvání — jest ona nekonečnou mocí, kteráž všecko řídí a jenž naskrze tak malomocnou není, že by se sobě jen abstraktně představovala a vně skutečnosti — ona si jest nekonečnou látkou, kterou sama sobě k přerábění dává a materiál sama sobě si poskytuje, ona si jest nekonečnou formou, to jest sama se ve tvarech svých svobodných do skutečnosti přesází. Ona, tato idea, ten rozum objevuje se ve světe a nic se neobjevuje ve světe než ona sama.“ (Tamtiež, 289.)

Aj u Štúra a Hurbana nájdeme hegelianske osvedčovanie idealisticko-monistického a dialektického charakteru bytia, resp. procesu, v ktorom sa absolútna idea uskutočňuje v konkrétnom bytí. Hurban napríklad uvažuje takto: „Duch je duch, ale právě proto, že jest duch, tato abstractia ode všeho, co není duch, je on neskutečný, v sebe roztečený, na nic nevlývající, od ničeho nedotýkaný. Pokud je takto duch jen tím pouhým duchem, jest on v osamotěnosti, opuštěnosti, v bolesti mrtvoty a nemoty své; proto věčná touha ducha jest, vyjítí z této bezčlankovité všeobecnosti na svět určitý, vylítí sebe do tisíceračných zvláštností a jednotlivostí. V tomto světě zvláštností a jednotlivostí duch už není to, co byl ve své všeobecnosti, anebo lépe, on přešel ze sebe do nesebe, vystoupiv z pouhé své duchovnosti do forem určitých konečnosti této, které jsou už jen jeho formy a tak ne on sám. Ale v tomto progresu přichází duch právě k sobě samému. Nebo co on stvořil, to jest on sám, on sám sebe v tom sebou stvořeném skutku a světě vidí a poznáva. To je jeho vnitřní určení, aby sám sebe určoval, uskutečňoval, vyváděl a vyčerpával. Když se duch nejvíce od sebe oddálí, když se totiž celý přeneše do díla, do skutkův, do světa, tedy je nejbliž sobě, tedy se nejlépe poznal, tedy se dotknul punktu svého určení.“ (J. M. Hurban, *Předmluva k Červenákovu Zrcadlu Slovenska*, cit. podľa Antologie ..., 314.)

Podobne hegeliánsky uvažuje Štúr pri výklade pojmu absolútnej idey a jej dialektického vývinu: „Idea absolútna, aby bola skutočnou a pravdivou, musí ze seba vystúpiť, ze sebou se rozpadnúť a v svet projíti. Vystoupením týmto ze seba vyvádí tedy svet a na dvě protivy se rozebíhá, sama tedy se sebou do odporu prochází. Protivy tyto jsou příroda a duch, z níž v oné idea absolútna nemá dokonalé stávajících, aniž jest neupovědomená, v duchu naproti tomu, jakož to upovědomeném a rozumném má sobě přiměřenou, dokonalou stávajících... Avšak při pouhém odporu, má li se uskutečňovati vyvinování a dokázati stávajících práva svého, nikdež zůstati nesmí, tým méně smí tedy při odporu zůstati u idey absolútna, kdež není odporu kromě ní a ven z ní, ale v ní samé: musí tedy idea absolútna, máli dokázati stávajících svou, odpor tento přemoci, k sobě přijíti, čili příroda neupovědomená osvědčiti se jí, že však táto odpor jest, při němž se zastaviti nesmíme, musí příroda ve vrchovisku a štítu svém, t. j. v člověku uvědomelém, duchem nadánem k svému původu a principu dospěti. Jináče vysloveno, člověk, čnici nad přírodu, přichází k poznání idey absolútna, člověk jedině, a navrácuje se tedy k svému principu a původu, což také uvědomováním a poznáváním jest. Avšak poznání toto, čili uvědomování stáva se a státi se může jen duchem, kterýž u člověka subjektivním jest, u národa a národů objektivním, nad duchem tedy tímto a nad přírodou chvěje se duch absolútna, i můžeme tedy, aniž člověk tkví v přírodě i po ní vyvstáva, historii předbežně určit jako navrácení se ducha k duchu absolútnému...“ (L. Š t ú r, c. d., 286—292).

V rovnakom idealisticky mystifikačnom duchu a v absolútne idealistickej heglovskej terminológii nesú sa i ďalšie úvahy našich hegeliánov o povahe, vývine a zákonitosti bytia. No po dešifrovaní zmyslu obsahu týchto náhľadov vyplýva z nich, podobne ako u Hegla, mnoho pozoruhodných záverov tak ontologickej, ako i filozoficko-historickej povahy. Predovšetkým je to racionalistická idealizácia bytia, popieranie reálnej svojbytnosti konkrétnych prírodných a historických javov a pripisovanie skutočnej existencie logickej štruktúre a pojmovej sústave ako základu svetového diania. Na druhej strane je to prízvukovanie; že absolútna idea, ktorá je vo vzťahu k fenomenálnej skutočnosti, a to transcendentálna, nie je celku bytia transcendentná, neexistuje mimo prírody a dejín (prípadne existuje v stave nebytia), ale tvorí ich vnútornú imanentnú zákonitosť. Ak Hegel v tradíciách novovekého panteizmu a zhodne s moderným monizmom (aj materialistickým) formuluje svoje chápanie bytia ako proces, ktorý má v sebe svoj počiatok, možnosť vývinu a vývinovú zákonitosť, tak naši hegeliáni tušia spoločne s ním, aj keď vo filozoficky nie takej pregnantnej podobe, tento významný názor. S tým súvisí ďalšia, nie menej významná stránka, dialektické a vývinové chápanie absolútna a jeho zákonitostí. Absolútno nie je nehybné bytie a jeho zákonitosti nie sú prejavom statického rozumu, vteľeného do hotových vecí. Absolútno je proces, ktorého vývinovým zdrojom sú imanentné protiklady a napätia v ňom samom. Rovnako aj logika, rozum svetového diania je dialektickej povahy a zvýrazňuje jeho dynamicko-konfliktnú povahu a formu uskutočňovania sa.

Na podnetovosti týchto posledných myšlienok pre modernú filozofiu nemení,



že Hegel, ako i naši hegeliáni spájajú svoj monizmus a dialektiku s prehnaným idealizmom, ba priamo jedno druhým podmieňujú. Podľa Hegla „substancia je subjekt“, to znamená, že musí byť niečím, čo samo je činnosť, tvorba, pohyb a uvedomelý život. Z materialistického princípu — treba povedať, že Hegel ako i naši hegeliáni mysleli mechanistický materializmus — si nevedeli vysvetliť samovývoj bytia, jeho tvorivosť, kvalitatívnu diferencovanosť, nekonečnú pulzáciu a preskupovanie sa tendencií, napätí a protirečení. Materializmu sa im filozoficky identifikoval s antidialektickým, metafyzickým chápaním vecí ako daných, hotových a statických substancií. Iba z hľadiska idealistického monizmu, zodpovedajúceho ich presvedčeniu o totožnosti duchovného princípu s tvorivým rozumom, zákonom a zmysluplnosťou, javil sa im svet, príroda aj história i pri mnohých rozporoch a konfliktovosti ako jednotná totalita, v ktorej sa uskutočňuje ten istý rozumný cieľ vo všetkých častiach a vo všetkých časoch.

Osvedčovanie duchovnej podstaty bytia, jeho dynamicko-dialektického charakteru sa teda u Hegla, ale aj u našich hegeliánov úzko spája. Rovnako sa spája v tejto filozofii prvý raz v dejinách — prirodzene v rámci mystifikujúceho absolútneho idealizmu — ontológia s historicko-vývinovým a praxeologicko-antropologickým aspektom. Inými slovami ontológia ako teória bytia prekračuje rámec metafyzických úvah o danej podstate a štruktúre bytia, čo neprekonali ani najvýznamnejšie predheglovské monistické a panteistické koncepcie. Klasická ontológia sa u Hegla mení tým, že zahŕňa nielen pýtanie sa na podstatu a abstraktné určenie substancie (ducha), ale predpokladá aj poznanie procesu, prostriedkov a foriem, ktorými bytie realizuje svoju potenciálnu podstatu v konkrétnom bytí a na základe čoho možno dôjsť k poznaniu toho, „čo bytie je osebe a pre seba“. Hegel to v *Logike* formuluje aj tak, že iba celá veda vyjadruje ideu, kým jednotlivé jej časti (logika, filozofia prírody, filozofia ducha) odhaľujú len parciálne momenty substanciálna. Vo *Filozofii dejín* zasa upozorňuje na fakt, že hoci duch (substancia) obsahuje už na počiatku potenciálne celú skutočnosť a celé budúce i možné dianie čerpá zo seba a sám sebe si je v tomto procese i materiálom, musí prejsť celým dlhým a zložitým prírodným a historickým vývinom, aby sa znázornil a spoznal v svojej totalite. Napriek tomu, že je teda u Hegla v absolútnej idei už na počiatku všetko dané, je dané len ako všeobecné a abstraktné a teda nie ani ako pravdivé, ani ako skutočné. Pojem, idea, abstraktné určenie bytia jestvujúceho osebe, bez onej ontotvornej historickej aktivity, ktorou sa skonkrétňuje a realizuje, zostali by bytím nemým a nepoznaným.

Z naznačených myšlienok vyplývajú nepochybne vážne dôsledky pre Heglovu ontológiu, ktorá sa na rozdiel od predchádzajúcich typov ontológií (racionalisticko-objektivistickej a materialisticko-mechanistickej) obyčajne často rozlišuje už pomenovaním ako veda o totalite bytia. Vyjadruje sa tým skutočnosť, ktorú sme už čiastočne spomenuli, že sa bytie u Hegla chápe celkovo a procesuálne tak v horizontálnom ako i vertikálnom priereze a že sa v objektivite bytia zahŕňa i subjektivita v podobe historickej skúsenosti a ontotvornej praxe človeka. Tu však dochádzame k otázke pre Heglovu filozofiu veľmi

závažnej, t. j. k otázke vzťahu človeka a absolútnej idey, ktorá v konečnom dôsledku rozhoduje i o charaktere výkladu Heglovej ontológie.

V absolútne idealistickom Heglovom systéme je totiž problém objektivity a subjektivity, absolútna a človeka nie jednoznačný, alebo lepšie povedané je protirečivý. Absolútna idea, ako jediná a jednotná substancia sa u Hegla charakterizuje súčasne ako absolútny subjekt, ktorý sa zo stavu nevedomého všeobecna dialekticky rozvíja a konkretizuje radom stupňov, až konečne v ľudskom poznaní dospieva v uvedomelý subjekt. Z toho môže vyplynúť, že nielen všetko, čo sa deje v nevedomejšej prírode, ale aj všetko, čo podniká človek a ľudstvo vedome v dejinách, je prejavom aktivity tohto všeobecného subjektu. Táto pozícia sa obyčajne označuje ako ontoteologický výklad a sú jej blízki myslitelia hlásiaci sa k Heglovej pravici a v istom zmysle aj naši štúrovci. Štúr napríklad keď poukazuje na rozdielnosť Heglovho monizmu od spinozizmu a filozofického panteizmu vôbec, dôvodí, že kým v nich je absolútna idea, Boh ako podstata a rozum sveta rozptýlený a vyčerpáva sa vo svete v jeho konkrétnych prejavoch, zatiaľ u Hegla je idea absolútnym subjektom, pre ktorý je tento svet, príroda a dejiny iba médiom poznania a potvrdenia jej vlastnej kreativity a nekonečnosti. (Porovnaj c. d., 288.) Z tohto aspektu je celé objektívno súčasne subjektívnom a ľudská subjektivita (historicko-tvorivá prax ľudstva) má iba okazionálny význam „médiá“.

Iný variant výkladu je ontoantropologický. Podľa neho je rozhodujúce to, že sa absolútna idea stáva vedomou iba v človeku, že sa teda objektívno (neosobné, nevedomé všeobecno) stáva subjektom iba prostredníctvom vedomia človeka. Ľudská subjektivita je v tomto výklade samostatným tvorivým a konštitutívnym momentom totality bytia. Z tohto výkladu vyšli väčšinou ľaví hegelisti, ktorí sa venovali predovšetkým rozpracúvaniu otázok významu praktickej a teoretickej aktivity človeka, otázkam dejín, filozofie dejín, otázkam humanizmu a praxe.

Zaujímavé je, že naši štúrovci, inklinujúci východiskom viac k prvej orientácii, objavili pre seba ako hlavné pole činnosti práve filozofiu dejín a v nej so zvláštnym dôrazom obrátili pozornosť na úlohy, ktoré majú v procese tvorby absolútna človek, národy a ľudstvo. Tým sa nepochybne priblížili záujmovu a problémovo viac k druhej orientácii. Pravda, keďže aj filozofiu dejín rozpracúvali s konkrétnym zreteľom na národno-oslobodzovacie potreby Slovákov, nemali dosť teoretického zmyslu pre postihnutie vnútorného rozporu oných dvoch tendencií a nevyužili dostatočne ani význam poznatku, ktorý viackrát zdôrazňovali, že idea bez človeka by bola neskutočnou, nepravdivou, ba nemou. K ontoantropologickému hľadisku sa napriek istým náznakom neprepracovali, v čom iste hrala úlohu aj tradičná slovenská náboženskosť a obava pred ateizmom, ktorou mnohých štúrovcov naplňal hegelianizmus už pri myšlienke, že by boh k sebarealizácii potreboval aj človeka.

## Dejiny a sloboda

Antropologicko-humanistické pozadie sa črtá u našich hegeliánov výraznejšie v úvahách o dejinách. V týchto súvislostiach, najmä preto, že u Štúra i Hurbana išlo predovšetkým o tvorbu aktívneho politického a národného programu, ustupoval názor, že skutočnosť je pojmom, ideou úplne do pozadia a vystupoval viac-menej ako rámec presvedčenia, že ľudstvo a národy nie sú iba skutočnosťou idey, ale aj skutočnosťou pre seba, subjektmi svojej činnosti a že tým, čím sú, sa stávajú nielen vďaka rozumnej zákonitosti bytia, ale najmä zásluhou vlastnej historickej aktivity a tvrdej práce na sebe.

Poučenie na Heglovej ontológii zostáva v tejto súvislosti fixované najmä v názore na podstatu bytia (ducha), ktorú určujú aj naši hegeliáni ako slobodu, prípadne proces uskutočňovania slobody zo stavu potenciality v plnú, seba si vedomú slobodu. Otázka prostriedkov, ktorými sa sloboda dostáva na svet, ako i otázka cieľa, ku ktorému sloboda v konkrétnom bytí smeruje, vedie aj Štúra a Hurbana k problematike dejín, spoločnosti a štátu, i k otázke ich nositeľov — človeka, národa a ľudstva.

K problematike filozofie dejín pristupujú podľa Heglovho vzoru aj naši hegeliáni s dvomi predpokladmi. 1. S predpokladom pevného rozumového plánu dejín (implicitne obsiahnutého vo fakte, že svetové dejiny sú nevyhnutným vývinom ducha explikujúceho na rozličných stupňoch vždy jeden a ten istý cieľ, t. j. dosiahnutie slobody). 2. S predpokladom existencie bytosti, konvergujúcej vnútorne s onou základnou tendenciou bytia a schopnej vo vlastnej existencii a vo svojom ľudskom diele slobodu objektivizovať. Touto bytosťou je človek, počiatočné ohnisko negácie ducha odcudzeného v prírode aktom uvedomenia sa človeka ako sebedomia. Je to akt, keď sa človek vyčlení z bezprostrednej identity s prírodou a prekračuje čisto prírodné biologickú úroveň života. To znamená, že začína získavať odstup od prírody, je schopný zaujať k nej subjektívne postoje, uvedomovať si voči nej vlastné požiadavky a záujmy, klásť si ciele a vedome sa pre ne rozhodovať. Sebauvedomenie človeka — to je akt zrodu slobody.

Akt zrodu slobody je vnútorne spätý s obomi predpokladmi filozofie dejín: na rovine absolútna potvrdzuje zákonitosť, že sloboda prichádzajúca na svet s človekom — na počiatku síce iba podľa pojmu a vo forme potenciality (sloboda o sebe) znamená počiatok dejinnej cesty ducha k vyjaveniu plnosti svojej podstaty (sloboda pre seba); na rovine človeka znamená, že sa sloboda stáva jeho údelom a že stať sa človekom znamená vytvárať sa postupne v maximálne slobodnú ľudskú bytosť.

Oba tieto predpoklady dejín sú zaujímavé, lebo ak odhliadneme od príznačnej heglovskej terminológie, ide o otázky, ktorými klasická nemecká filozofia nastolila pre modernú filozofiu zložitý komplex otázok, týkajúcich sa vzťahu historických zákonitostí a slobody človeka, problému samotvorby človeka a jeho spoločensko-historickej koncepcie a napokon problém zmyslu ľudských dejín. Z dejín filozofie je nám známe, že sa v klasickej nemeckej filozofii a ani v Heglovej filozofii nemohli tieto problémy adekvátne riešiť a vyústili na-

pospol do protirečenia. Napríklad: v dejinách vládne zákonitosť a nevyhnutnosť — človek je slobodný; dejiny sú zákonité a majú zmysel preto, že sa v nich zjavuje vyšší zámer, rozum absolútnej idey — sloboda človeka je však podmienkou realizácie tejto metafyzickej zákonitosti; dejiny ako celok sú dielom absolútna — ale dejiny robia ľudia, ktorí sú sami svojím vlastným výtvorom. Zásluhou nemeckej filozofie je, že zrodila tieto otázky a poukázala na ich vnútornú spojitosť, ktorú zásadnejšie mohla riešiť iba dialektickomaterialistická filozofia.

Jednako u Hegla dochádza v jednotlivostiach — nie nepodstatných — k prekonaniu antinomického kladenja dejinnej nevyhnutnosti a ľudskej slobody, dejinného zákona ako nadhistorického faktu a genézy historických zákonov v procese objektivizácie a spredmetnenia ľudskej praxe. Dochádza k tomu najmä v súvislosti s pochopením slobody ako dialektického výrazu vnútornej dimenzie človeka a konkrétnych spoločensko-historických súvislostí, ktoré charakterizujú ľudský dejinný vývoj. Heglov názor sa formuje v tomto bode iste nie bez súvislostí s Rousseauom, avšak v zásadnom odmietaní Rousseauovho postoja v dvoch momentoch: 1. V odmietaní dokonalosti prírodne prirodzeného stavu človeka a 2. v kritike vonkajškovosti, externosti väzby jednotlivca a spoločnosti (štátu), väzby reprezentovanej u Rousseaua tzv. spoločenskou zmluvou.

Hegel, a v tom ho opäť nasledujú aj naši — Štúr a Hurban, vidí nesporne správnejšie, ak odhliadneme od metafyzického rámca absolútnej idey, historický pôvod kategórie zákona i slobody. Svedčí o tom uzemnenie ich vývinu do dejín, kde sa abstraktná sloboda, sloboda podľa pojmu, spojená vznikom človeka (ktorá je ešte v podstate neskutočnou, prázdnu a môže byť skôr svojvôľou ako slobodou), mení na konkrétnu slobodu, objektivizovanú v ľudskom dejinnom diele, v spoločenských inštitúciách a predovšetkým v štáte. Človek iba ako živočích vychádza z rúk prírody hotový a dokonalý. Ako duchovná bytosť musí jednak svoj prírodne prirodzený základ neustále popierať, jednak svoju slobodu permanentne osvedčovať rozumným konaním, konaním podľa poriadku a zákona. Zákon a sloboda nie sú teda u človeka darom prírody, ale ani absolútnej idey; sú vecou dialektickej skúsenosti človeka v spoločenskej skutočnosti a ľudskej kolektívite, v ktorej sa nielen uvedomujú a prežívajú, ale v ktorej berú na seba aj konkrétnu objektívnu podobu a vzájomne sa určujú.

Z toho vyplýva, že aj väzba človeka a spoločnosti nie je čosi vonkajšie, dodatočne prijaté alebo umelo vytvorené. Spoločnosť je druhá príroda človeka, majúca ako jedna minca dve stránky: jednu stranu tvorí individuálny a subjektívny pól, druhú všeobecný a objektívny pól. Ani sloboda nie je samostatnou stránkou izolovanej bytosti, aj keď tvorí vnútornú ľudskú dimenziu súvisiacu s vedomím a duchovnou podstatou človeka, ale sa rovnako viaže na vonkajšie podmienky ľudského života, na organizáciu ľudskej spoločnosti a jej rôzne inštitúcie. Rast slobody človeka je v dejinách podmienený práve dialektickou osciláciou oboch spomenutých momentov a nemožno si ho odmyslieť od prvého, ani od druhého.

Týmito úvahami likviduje Hegel ilúziu metafyzickej a abstraktnej slobody prírodného človeka a izolovaného jednotlivca, zároveň ju však premieta ako

historicko-vývinovú perspektívu, ktorú uskutočňuje človek prostredníctvom sebatvorby a sebaspredmetňovania v spoločenskom diele. Najdokonalejšie spoločenské dielo, ktoré reprezentuje plnú realizáciu slobody — v podobe politických, ekonomických a vôbec duchovných slobôd, predstavuje pre neho štát. Najčastejšie sme veľmi prísni k Heglovej filozofii štátu. Pravda, treba vedieť, a naši štúrovci to veľmi citlivo vybadali u Hegla, že aj táto časť jeho filozofie obsahuje názory prihovárajúce sa inštruktívne modernému človeku. Možno prijať Heglovu myšlienku o štáte ako inštitúcii, ktorej úlohou je zaistiť koincidenciu všeobecnej vôle a subjektívnej partikulárnej slobody. Možno súhlasíť s Heglom tam, kde prehlasuje štát za činnú skutočnosť konkrétnej slobody, kde kvalifikuje štát ako konkrétnu slobodu umožňujúcu, aby ľudská individualita so svojimi partikulárnymi záujmami sa plne uspokojila a uznali sa jej práva, kde priznáva, že všeobecno nemá cenu, ak nie je naplnené individuálnymi záujmami, vedomím a vôľou. Treba súhlasíť s Heglom tam, kde na adresu jednotlivých individuí konštatuje, že nie sú zo seba a pre seba, že nežijú ako privátne osoby, zamerané čisto na úzke osobné záujmy bez interusu o všeobecno, bez ohľadu na cieľ celku. Treba uznať veľkosť Hegla tam, kde načrtáva dialektickú formuláciu vzťahu jednotlivca a štátu, celku a časti, nevyhnutnosti a slobody, ktorú si hlboko osvojujú aj naši hegeláni, formuláciu známu u Štúra ako „jednotu v rozmanitostiach“.

Pravda, kritizujeme Hegla všade tam, kde zbožstvuje a absolutizuje ideu štátu, nedialekticky osamostatňuje jej všeobecnosť, metafyzicky ju substancializuje ako nadľudskú a nadprirodzenú skutočnosť, ktorá má sama v sebe svoj cieľ a svoje nepodmienené bytie. Polemizujeme s Heglom tam, kde štátu ako konečnému cieľu idey v jej pozemskej realite pripisuje právo byť jedinou pravdou, zákonom a abstraktným celkom, tam, kde subjektívnoindividuálne potreby človeka, osobná mravnosť a zodpovednosť človeka musia ustúpiť heterogénnej substancii štátu a totalitnej štátnej moci. Najkrajnejší výkyv doľava predstavujú revoluční demokrati (Belinskij, Černyševskij, Gercen, Smetana) a sociálni radikáli (Bakunin, Dembowski), hoci ani oni neobjavili teoretické jadro Heglových „antropologických tendencií“.

Náš Štúr a Hurban, azda i preto, že boli príslušníci neslobodného národa, nemajúceho perspektívy vlastného štátu, neprijali Heglove etatické názory v ich agresívnej podobe. Rámčovo síce prijímali názor, že absolútno uskutočňuje v dejinách slobodu samu pre seba a že sa to najdokonalejšie uskutočňuje v štáte. No zdôrazňovali viac druhú stránku historického procesu, t. j. že vývin ducha a slobody súc viazaný na konkrétne ľudské útvary — národy — má úlohu podnecovať a k slobode prebúdzat tieto živé organizmy, ktoré sa potom stanú piliermi a uskutočňovateľmi dejinného pokroku slobody. Na rozličných historických stupňoch a v závislosti od rozličných sociálnych skutočností sú to potom vždy iné národy, ktoré prejmajú výstavbu dejín a zachovávajú kontinuitu slobody. Čím väčší počet národov sa tejto tvorby zúčastňuje, tým bohatšie a plnšie sa rozvinie sloboda, o ktorej v orientálnom svete vedeli iba niektorí, kým v modernej dobe si je slobody vedomý už takmer každý.

Štúr a Hurban využívali tieto poznatky predovšetkým pre opodstatnenie

nároku na vstup slovenského národa do dejín. No súčasne predkladajú touto cestou slovenskému národu a slovenskej spoločnosti náročnú filozofickú koncepciu, na základe ktorej by sa mohol pozdvihnúť k dokonalejšiemu a opravdivejšiemu ľudskému životu. V Štúrových úvahách o *Živote národov, o Živote domácom a pospolitom, o Pospolitosti a jednotlivosti* rezonujú heglovské myšlienky o historičnosti procesu vypracúvania sa človeka v slobodnú ľudskú bytosť. V nich je plne uplatnený poznatok, že sa človek a národy zbavujú pôvodnej pasívnej viazanosti na prírodu a telesný život iba účasťou na vyššom spoločenskom diele, v ktorej sa individuálna obmedzenosť otvára v prospech všeobecného záujmu. Tí ľudia a národy, u ktorých ešte nenastúpila túžba po všeobecnosti, zostávajú pohrúžení do „slobody“ živočícha, realizujúceho sa v primitívnych pudoch a anarchických akciách. Štúr i Hurban súhlasia doslovne s Heglom, „že sloboda ako idealita bezprostredného a prirodzeného nejestvuje ako niečo bezprostredné a prirodzené, ale naopak treba ju najprv nadobudnúť a získať, a to nekonečným sprostredkovaním vedenia a chcenia. Preto je prírodný stav skôr stavom bezprávia a násillia, nespútaného prirodzeného pudu po neľudských činoch a citoch. Spoločnosť a štát síce obmedzujú, no obmedzujú oné tupé city a primitívne pudy, ako aj reflektívnu záľubu svojvôle a náruživosti. Toto obmedzenie patrí k sprostredkovaniu, pomocou ktorého sa až vytvára vedomie a túžba po slobode, mravnosti a práve“.

Ani v otázkach dejín a slobody nie je heglovská inšpirácia u Štúra a Hurbana slepou uličkou. Apriórny metafyzický rámec absolútnej idey nesníma podľa nich z človeka a národov zodpovednosť za ich sebatvorbu, ani ich neodsudzuje na jednostrannú duchársku izoláciu a pasívne vyčkávanie zásahu absolútna, ktoré zošle na ľudstvo slobodu. Naopak, Štúr i Hurban získavajú od Hegla reálny náhľad na štruktúru a dynamiku životných zložiek, na základe ktorej sa môže optimálnejšie rozvinúť proces oslobodzovania ľudstva v jeho spoločenských, medziľudských a medzinárodných vzťahoch. Ak podľahli viere v zákonité uskutočňovanie sa slobody a humanizmu v dejinách, bola to „viera“, ktorú Heglovi historicko-materialistickí žiaci zdôvodnili neskôr ako reálnu možnosť dejín, za predpokladu, že si historická aktivita ľudstva vytvorí formy svojho sociálneho súžitia zodpovedajúce slobode. Marx pririekol realizáciu tejto možnosti revolučnej robotníckej triede ako tomu historickému útvaru ľudstva, ktoré má v novej dobe najväčší historický záujem na univerzálnej humanizácii spoločnosti. Štúr, vychádzajúc z poznania dejinnej dialektiky, podľa ktorej niť pokroku a slobody preberajú vždy iné historické subjekty, víta všetky humanizačné úsilia budúcnosti: „Lebo ľudstvo samo sebe neverným sa nestane a stať nemôže; nič, žiadna moc na svete jeho pokrok, jeho rozvíjanie nezastaví, lež vždy nájde svojich, ktorí sa za jeho poklady postavia, a keď treba, so zápalom obetujú“ (L. Š t ú r, *Život národov v práci, Hlas k rodom*, 96—97).

Элена Варошова

По случаю 200-летней годовщины со дня рождения Г. В. Ф. Гегеля автор анализирует влияние этого философа на двух словацких мыслителей середины 19 века — Людовита Штура и Йозефа М. Гурбана. При этом автор вместо общей философской характеристики упомянутых словацких гегельянцев выбирает три существенные проблемы, при решении которых Штур и Гурбан явно были инспирированы Гегелем и которые интересны также с точки зрения дальнейшего развития современной диалектической философии.

1. Проблема отношения философии и жизни является отражением концепции философии упомянутых мыслителей, создававшейся на фоне отрицания системы Гегеля, но в согласии с эксплицитным содержанием его философии. В связи с этим автор обращает внимание на аналогичность между стремлением Штура „наполнить философию“ философской концепцией жизни и левогегельянской тенденцией „снятия философии“ и указывает на позитивность и ограниченность этих взглядов.

2. Проблема отношения бытия и человека представляет собой попытку исследовать онтологическо-метафизические взгляды Штура и Гурбана на фоне противоречия между онтологической и онтоантропологической интерпретацией философии Гегеля. Автор указывает на новаторство гегелевской философии по сравнению с классическим типом онтологии и рассматривает этот вопрос, анализируя центральную проблему гегелевской системы — отношение абсолюта и человека.

3. Проблема истории и свободы имеет у Штура и Гурбана исключительное значение, ибо она является составной частью их национально-освободительной программы и революционной концепции возрождения словацкой жизни в середине прошлого века. Автор сосредоточивается на анализе комплекса проблем, возникших в классической немецкой философии и кульминирующих в философии Гегеля, а именно на проблемах: историческая закономерность и свобода, априорность исторического закона и самосозидание человека, абстрактная сверхисторическая свобода и ее общественно-историческая конкретизация. Автор указывает на инспирирующее значение гегелевской формулировки этих вопросов, заключающееся в их историко-эволюционном понимании и диалектическом решении.

## ŠTÚR'S AND HURBAN'S HEGELIAN INSPIRATIONS

Elena Városová

The authoress takes advantage of the 200<sup>th</sup> anniversary of G. W. F. Hegel's birth to analyze this philosopher's influence upon two Slovak thinkers of the mid-nineteenth century, Ludovít Štúr and Jozef M. Hurban. She has not chosen the form of general philosophical characteristics of these two Slovak Hegelians, but she has selected three essential problems at solving of which Štúr and Hurban were evidently inspired by Hegel and which are interesting also from the point of view of the further development of modern dialectical philosophy.

1. The question of the relation of philosophy and life is a projection of these two thinkers' conception of philosophy that was formed on the background of negating Hegel's system,

but in agreement with the explicit contents of his philosophy. The authoress, in connection with this, suggests an analogy of Štúr's attempt at „implementation of philosophy“ by a philosophical Conception of life with the left-Hegelian tendency of „abolition of philosophy“ and points out both the positiveness and limitation of these views.

2. The question of the relation of being and man is an attempt at investigating Štúr's and Hurban's ontological-metaphysical opinions on the background of the variance between the ontotheological and onto-anthropological interpretation of Hegel's philosophy. The authoress shows the novelty of Hegel's philosophy in comparison with the classical type of ontology and ties this question with the central problem of Hegel's system — the relation of the absolute and man.

3. The question of history and freedom is one of extraordinary importance with Štúr and Hurban as it is part of their national liberation programme and of the revolutionary revival conception of Slovak life in the mid-nineteenth century. The authoress concentrates her analysis on the complex of problems originated in the classic German philosophy as follows: historical regularity and freedom, apriority of historical law and self-creation of man, abstract super-historical freedom and its social-historical concretization. The authoress points out the incentive character of Hegel's formulation of these questions consisting in its historical-evolutionary conception and dialectical solution.