

PETER KELLNER-HOSTINSKÝ 1823—1873)

K otázke jeho romanticko-mesianistickej koncepcie „slovanskej vedy.“

ELENA VÁROSSOVÁ

Nezháňajte sa, bratia, po cudzote: z názorov, ktoré kolimbajú sa nad Tatrami, urobte si Dodonu vedy a Olymp umenia národného. Vy ste zdedili slovo a um matky Slávy! — Slovo to i um ten odzrkadľujú sa na hladidle názorov otcov vašich. Otvorte tajnú skriňu názorov tých a budú obdivovať národy jej zázraky.

(Peter Kellner-Hostinský, Stará vieronauka slovanská).

Roku 1973 si slovenská kultúrna obec pripomenula 150. výročie narodenia a 100. výročie smrti Petra Kellnera, politicko-publicisticky a teoreticko-filozoficky veľmi aktívneho príslušníka štúrovskej generácie, Štúrovho najbližšieho spolupracov-

níka v Slovenských národných novinách a Orlovi Tatránskom.¹ Pre mnohých čitateľov je to iste osobnosť z filozofickej stránky celkom neznáma, iní zasa môžu súdiť, že z hľadiska dnešných aktuálnejších úloh nie je azda dôležité vracáť sa

¹ Peter Kellner (pseudonym Záboj Hostinský) narodil sa 6. januára 1823 vo Veľkej Polome ako syn tamjšieho evanjelického farára. Po gymnáziálnych štúdiách v Rožňave a Levoči študoval teológiu a filozofiu na bratislavskom lýceu. Roku 1844 odišiel na protest proti suspendovaniu Ľudovíta Štúra z profesúry spolu s najradikálnejšími štúrovcami na lýceum do Levoče. Plánovaný zámer zavŕšiť štúdiá v Nemecku neuskutočnil pre lákavý Štúrov návrh spolupracovať s ním pri vydávaní Slovenských národných novín. Zostal v Bratislave, zapísal sa na tamjšiu právnickú Akadémiu a od r. 1845 až do revolučného leta 1848 bol spoluredaktorom SNN. Popri novinárskej práci horlivo študoval a napísal početné filozoficko-historické a literárne práce.

Pre zlý zdravotný stav a prepracovanosť sa nezúčastnil revolučných akcií 1848—49 a utiahol sa k rodičom do Polomy. Po r. 1849 zastával viaceré úradnícke miesta v Rožňave, Gelnici, Levoči a Rimavskej Sobote. Po rakúsko-uhorskom vyrovaní r. 1867 prišiel o zamestnanie a dostal sa do existenčných ťažkostí. Posledné roky života strávil spoločensky izolovaný a na okraji hmotnej núdze. Zomrel 10. augusta 1873 na choleru v Rimavskej Sobote.

Z významnejších filozofických prác možno uviesť: *Dumy na Tatrách* (alegorické básne uverejnené v Orlovi Tatránskom, 1845), *Silvestrovska noc* (Nitra II, 1846—1847), *Otvorený list Ctibochovi Zochovi* (Orol Tatránsky II, 1846—1847), *Druhý otvorený list* (Orol Tatránsky III, 1847—1848), *Prvotiny vedy slovanskej*, (Slovenské pohľady II, 1851), *Slovo k návestiu* (Sokol I, 1862), *Jeden zápisník do pamätníka* (Sokol I, 1862), *Stará vieronauka slovanská* (Pešť, I, časť, 1871), a *Rozprawy večerné o umení staroslovanskom* (Orol II, 1871 a X, 1879). V Slovenských národných novinách uverejnil seriál sociálno-ekonomických a politických článkov zameraných na likvidáciu feudálnej spoločnosti (*Pohľady na naše národné hospodárstvo*, *Priklady urbárskeho odkúpenia* a *Spôsoby urbárskeho odkúpenia*). Pre poznanie filozofických vplyvov, ktoré na Hostinského pôsobili, treba pripomenúť popri nemeckej filozofii (Hegel a najmä Schelling) filozofiu poľskú (Mickiewicz, Trentowski) a francúzskeho kresťanského socialistu Lamennaisa, ktorého prácu *Slová veriaceho* preložil Hostinský už počas bratislavského pobytu.

k takým postavám, ako bol špekulatívny a mesianistický romantik Kellner.

V tejto jubilejnej úvahe chcem v krátkosti poukázať na to, že v dejinách slovenskej filozofie, a to najmä z hľadiska názorovej diferenciácie slovenského romantizmu a štúrovskej generácie, nebol Hostinský osobnosť celkom bezvýznamná a nezaujímavá. Vo svojich politických článkoch, ktoré uverejňoval, ako som spomenula v životopisnej poznámke, v Slovenských národných novinách, vyjadruje zásadnú kritiku feudálnych spoločenských pomerov, analyzuje konkrétne stav slovenských dedinských mas gniavených feudálnym urbárom, štatisticky ho dokladá a konfrontuje s inými krajinami a uvádza rôzne spôsoby jeho zrušenia. Pod Štúrovým vplyvom prikláňa sa však v tejto otázke k legitimnému spôsobu výkúpenia sa z urbáru, k pokojnému dohodnutiu roľníkov s panskou vrchnosťou a vládou, aj keď sa odôvodnene nazdávame, že Kellner sám vnútorne gravitoval ku gruntnnejšej a revolučnejšej premene vtedajšej skutočnosti, než to vyjadruje jeho politicko-ideologická publicistika. Svedčí o tom napr. okolnosť, že už počas bratislavského pobytu preložil revolučno-utopistický spis francúzskeho kresťanského socialistu Lamennaisa *Slová veriaceho*, a že sa vôbec nadchýnal utopickou víziou premeny sveta v duchu očisteného Kristovho učenia, ako sa k nám dostávalo pod vplyvom „revolučnej nádeje“ poľských mesianistov (Mickiewicz, Cieszkowski). Z tohto Kellnerovho mesianistického úsilia o absolútne nový svet slovenskej budúcnosti, v ktorom sa negujú už aj prvky rodiaceho sa kapitalizmu, vyplýva svojrázna problematika i reč jeho filozofických úvah, venovaných navonok dobovým otázkam obrodu slovenského národného života.

Rovnako ako Kellnerovi druhovia — štúrovci — verí aj on, že slovenské národy sú národnými budúcnosti a že v dôsledku nového duchovno-tvorivého princípu uskutočnia novú historickú a kultúrnu epochu. Na rozdiel od iných svojich dru-

hov pokúša sa Hostinský sám špecifikovať tento slovanský duchovno-tvorivý princíp a ukázať jeho novosť v porovnaní s inými tvorivými postupmi. Svoju úlohu si preto formuluje ako problém noetickej a metodologickej osobitosti slovenskej vedy.

Romantická filozofia svojím objavením kvalitatívnej odlišnosti zákonov prírodného a ľudského bytia, objavením historicko-vývinového rozmeru spoločenského života ľudstva a dôležitosti národných individualít a tvorivých subjektov v ňom prebudila vôbec záujem o problém špecifickosti filozofických zákonitostí a princípov vcelku i podľa jednotlivých národov a kultúrnych epoch. V protiklade k filozofii 17. a 18. stor., ktorá bola metodologicky spojená s prírodovedeckým poznaním, opierala sa romantická filozofia metodologicky a noeticky o teoretickú špekuláciu. Pritom táto filozofia sama seba definovala ako základnú vedu a metódu o bytí v jeho vývine a totalite. Napr. Fichteho hlavné dielo má názov *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Heglovo *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Romantickí filozofi odchovaní nemeckou filozofiou stožňovali vôbec filozofiu a vedu (u nás napr. Hurban, Červenák, Kellner, Hečko a i.). Pravda, aj keď všetci podávali špekulatívny výklad tohto termínu, existovali čo do vedeckej a metodologickej hodnoty romantickej filozofie značné rozdiely. Vymedzuje ich väčšia alebo menšia racionalnosť a realnosť, alebo romantickosť a iracionalnosť pohľadu na skutočnosť a výklad ducha. V celku romantickej filozofie existujú tak dva vnútorné opozičné póly. Prvý reprezentuje racionalistická línia Fichte—Hegel, druhý rozličné varianty antiracionalistickej, utopickéj a mesianistickej filozofie (Schelling, Baader, francúzski utopisti, poľskí mesianisti, ruskí slavjanofili atď.). Aj u nás, kde generácia romantikov pre svoje národné a sociálne pôsobenie dostala názov generácia národnobrodenecká alebo — podľa svojho vodu — štúrovská, nachádzame istú obmenu tejto vnútornej polarizácie.

O Petrovi Kellnerovi sa tradične písalo, že patril k štúrovskej heglovskej orientácii, i keď sa u neho konštatovali aj iné vplyvy (Schelling, Mickiewicz, Cieszkowski, Trentowski, Lamennais) a s tým súvisiace mytologické, utopicko-mesianistické a mysticko-fantastické stanoviská.² Sám Kellner sa z celej štúrovskej generácie najotvorenejšie a priamo aj hlásil k romantizmu. Podľa jeho slov „princíp romantizmu je nadsvet fantázie, cieľ nedosažiteľný, tajomstvo za týmto svetom ukryté“.³ Z príklonu k tomuto princípu vyplnili pre jeho národné a humanisticky angažovaných tvorbu závažné dôsledky, ktoré ho kvalifikujú skôr ako vizionára a mesianistu, než muža reálneho historického činu, aj keď v konečnom dôsledku, ako všetkým romantickým mesianistom, išlo mu práve o konečný a absolútny čin.

Na začiatku, iste aj pod vplyvom svojho váženého učiteľa, priateľa a spolupracovníka Ludovíta Štúra, čerpal rámcové východiská z Heglovej monisticko-dialektickej ontológie absolútneho ducha; ducha zjavujúceho sa v prírode i v dejinách, v histórii človeka a národov, v rozličných epochách a podobách, formách a princípoch, až kým sa zjaví celý, kým sa dá poznať v celosti svojej pravdy. Toto zjavovanie sa ducha v historickom čase nazýva aj Kellner podľa Hegla „phenomenologiou“.⁴ A rovnako ako u Hegla, aj u Kellnera je fenomenológia ducha vlastne historickou vývinovou cestou ľudstva, pretože „všetko poznanie pravdy, a tak aj uvedenie Boha de je *sa len skrze človeka a v človeku*“.⁵ V dôsledku toho má na jednej strane „pravda svoju históriu a rozličné doby predstavujú v jej rozvoji základné stanoviská“, na druhej strane aj „človek prekonáva v procese uvedomo-

vania božstva rozličné doby a zvláštne stanoviská“.⁶ „Pravda je len jedna, jediná, je to všeobecnosť, celosť, nekonečnosť, je boh“. Pravda a boh je podľa Kellnera jedno, tak ako je celá pravda totožná s celou vedou a celoveda s bohom. Cieľom vývinu ducha, rovnako i cieľom vedy je práve poznanie a zjavenie pravdy vo svojej úplnosti. To je podľa Kellnera metou a stanoviskom slovanskej vedy. Všetky predchádzajúce národy a kultúry stavali svoju vedu na jednostranných a čiastkových princípoch, a preto obsiahli iba časť zjavujúcej sa pravdy. „Najprednejší ťah vedy slovanskej bude a musí byť videnie duchovné *pravdy celej*, ktoré bude zabezpečovanie tak pravdy ako vedomca, lebo sa týmto znakom odstraňuje od kostola vedy všetci tí, ktorým nie je dané Bohom tak jasného videnia oka... žeby ukazovať mohli skutočnosť pravdy.“⁷

Už z týchto štylizácií zaznieva čím ďalej tým jasnejšie Kellnerova inšpirácia Schellingovou *Filozofiou zjavenia* (Philosophie der Offenbarung) a Cieszkowského *Prolegomenami k historiozofii*. V týchto dielach zaostáva síce historicko-vývinové poňatie procesu pravdy, avšak vymizla z nich racionálna dialektika a reálna historicko-objektívna skúsenosť ľudstva. V básnickom podaní Kellnerovom je „Phenomenologia Boha piesňou, z ktorej každá doba má svoj základný tón v mysli človeka sa odrážajúci... Čím na vyššom stupni stojí jeho upovedomenie, tým je človek dokonalejší a tým je aj veda k prapôvodu svojmu bližšie.“⁸ Hoci v tejto súvislosti vyslovuje Kellner významnú myšlienku, že „princíp vedy sa nachodí v človeku“, zjavne tým nemá na mysli skutočnosť, že sa ľudstvo v dialektike svojej spoločenskej praxe a vedec-

² Porovnaj A. Pražák, Bratislava V, 1931, s. 380 a ďalej; S. Š. Osuský, Sborník Matice slovenskej XIII, 1935, s. 163—182, Dejiny slovenskej literatúry III, 1965, s. 105, 145.

³ Sokol I, 1862, s. 384.

⁴ Slovenské Pohľady II, 1851, s. 162 a ďalej

⁵ Tamže

⁶ Tamže

⁷ Tamže, s. 125

⁸ Tamže, s. 163.

kého poznania zmocňuje pravdy stále hlbšie a v každej epoche ju totalizuje na vyššom stupni. Naopak, u Kellnera ide o romanticko-subjektívne a subjektivisticky motivované poňatie pravdy ako absolútne objatie sveta duchom a preniknutie k skutočnej podstate všetkého. Preto sa „zjavenie pravdy“ nedostáva v rovnakej miere všetkým ľuďom a subjektom, ale iba „vyvoleným“, tým, ktorí sú schopní „absolútne duchovného videnia“. Táto schopnosť nie je získaná, je mesianisticky „daná“ akoby „zadným plánom dejín“.

Vo všetkých Kellnerových filozofujúcich prácach možno sa stretnúť s explicitne vyloženým alebo implicitne obsiahnutým názorom o citovo-intelektuálnej ušľachťovateľnosti slovanského ducha vidieť a poznať veci plnšie, celistvejšie, a preto pravdiviejšie než všetky predchádzajúce národy. Ba v princípe „*videnia*“, o ktorom sa ešte zmienime obširnejšie, pripisuje Kellner Slovanom schopnosť absolútneho nahliadania podstaty javov a celej pravdy, teda vlastnenie takej duchovnej kvality, ktorá nebola daná duchu, a preto ani duchovno-kultúrnej tvorbe iných národov. V *Starej vieronauke slovanskej*, v *Návešti* a v *Matajovi* nachodí tento charakter celistvého, pravdivého a životne plného uchopenia skutočnosti nielen v slovanskej vede a umení, ale zárodkovo už aj v prvotných mytologických výtvoroch, povestiach a bájach starých slovanských predkov. V *Dume na Tatrách* glorifikuje zasa Tatry ako kolísku národov a oznamuje svetu príchod „slovanského bohatiera“ ako zvestovateľa nového skutočného života („Čím ste v praveku boli Tatry naše? Kolískou národom. Čím budú svetu sväté hradby vaše? Myšlienok východom. Kto vašich duchov tajomstvo vyveští? Zrodený syn Tatier. A kto zrozumie slová tých povestí? Vybraný bohatier. Či vaše túžby zostanú len dym? Hlasom žitia budú!“⁹) V básni *Silvestrovská noc*,¹⁰ ktorá je v podstate alegóriou na Štúra a jeho dru-

žinu, vystupuje opäť slovanský bohatier ako víťaz nad temnými silami zla a realizátor duchovného znovuzrodenia nielen svojho národa, ale aj celého ľudstva. Slovanská epocha nie je podľa Kellnera iba faktickým, historickým a politickým nástupom slovanských národov medzi iné historické národy, ale predovšetkým začiatkom nového života ľudstva cez jeho obrodu slovanskou vedou, ktorá ho priviedie k absolútnej pravde a k božskej dokonalosti.

*

Myšlienka slovanskej epochy, slovanskej vedy, slovanského princípu nie je, pravda, u Kellnera nová. Ako je známe, v slovanskom národnom obrodení od Kollára po Vajanského bola ústrednou myšlienkou. O jej sociálno-politických koreňoch vieme, že vznikla ako obranný reflex prebúdajúceho sa malého národa, ktorý žil v podmienkach ťažkého sociálneho a politického útlaku, a v príslušnosti k slovanskému celku hľadal posilu pre svoje oslobodzovacie hnutie a národnú existenciu. Filozofické pramene na zdôvodnenie myšlienky o kvalitatívnej novosti slovanskej epochy (najmä v zmysle prehlbenia a rozvinutia ľudskosti, humanity, rozumu a slobody), ktorú hlásali všetci slovenskí buditelia, hľadali sa dosiaľ predovšetkým v Herderovi a v „predĺžení“ koncepcie Heglovej filozofie dejín na ďalšiu vývinovú etapu.

Z tejto stránky, ako sa ukazuje práve na Kellnerovi a obrodencoch gravitujúcich k mesianistickej orientácii (Hodža, Hroboň, Král a ďalší), bude treba náš obraz nevyhnutne doplniť. Idea novej obrodnej epochy majúcej prísť po epoche západoeurópskej kultúry, ktorá sa už mnohým romantickým ideológom v prvej polovici 19. stor. javila ako limitná, chorá, plná protikladov a jednostranností, sa totiž v princípe nezrodila z heglovskej proveniencie a nie je vlastná iba mysliteľom

⁹ Orol Tatránsky I, 1945, č. 12, s. 97.

¹⁰ Nitra III, str. 3–14.

slovanského pôvodu. V špecifických existenčných podmienkach niektorých podrobených a slabých slovanských národov (napr. Poliakov, Slovákovi, do istej miery aj Čechovi) našla si iba úrodnú pôdu a v prispôsobenej podobe vošla ako dôležitý článok do ich národnej filozofie. Inak sa vízia novej epochy začala objavovať v západoeurópskej romanticko-utopickkej filozofii a v revolučno-romantickej literatúre ako reakcia na krízy ranej kapitalistickej spoločnosti a buržoázneho svetonázoru. Vyjadrovala sa v podstate antiracionalistickou terminológiou a proklamovala potrebu nového politického a sociálneho spoločenského poriadku. Naproti tomu Hegel a jeho nasledovníci stáli — napriek špekulatívnosti — na kategóriách rozumu a politického liberalizmu, verili v rozumnosť buržoáznej spoločnosti a buržoázne „uskutočnenie politickej slobody ako univerzálneho ľudského práva“ považovali za vrcholný čin dejinnej zákonitosti. Hegel napríklad nepoznal problém ďalšieho kvalitatívneho vývinu, existujúcu skutočnosť vyhlasoval za završenie dejinného plánu, slovanské národy nepovažoval za historické

a stavanie ideálov v zmysle dosiahnutia nejakej inej harmónie, než ju videl v rozumnej skutočnosti, vyhlasoval za mystiku a utopizmus.

Pri hlbšom bádani preto zisťujeme, že aj u našich slovenských ortodoxných hegelianov (Štúr, Červenák, Hurban) ide vo vzťahu k budúcnosti a v idei slovanskej epochy o dva zdroje a dve významové vrstvy: hegeliansko-racionalistickú, prakticko-politickú, kvantitatívno-evolucionistickú, zameranú na reálne formy spoločensko-politickej praxe, a utopicko-vizionársku, prekonávajúcu Heglov systém i buržoáznu spoločnosť hlásaním eticko-humanistického zásahu Slovanov do podoby sveta a jeho pretvorenia. V tejto kvalitatívnej vrstve komunikujú aj oni s utopicko-mesianistickými náhľadmi, ktoré pramenia mimo Hegla. Je pravdepodobné, že tieto myšlienky prenikli k nám od francúzskych utopistov (najmä už spomenutého kresťanského socialistu Lamennaisa) a poľských filozofov (najmä Mickiewicza a Cieskowského), prípadne cez líniu schellingovskej filozofie.¹¹ V Kellnerovej tvorbe sú nielen jasné stopy týchto

¹¹ Félicite de Lamennais, buričský kňaz a priateľ vykorisťovaných ľudových mas, so sympatiou spomínajú aj Marxom a Engelsom, vydal roku 1834 na podnet Mickiewiczových *Knih národa a pútnictva poľského* známu prácu *Slová veriaceho*. Spolu s *Knihou ľudu a Náčrtom filozofie* zapôsobil toto malé dielko silno na časť romantickej generácie svojím zvláštnym pátosom a kritikou cirkevných a sociálnych pomerov. V duchu saint-simonistov sa vyslovuje proti majetkovým rozdielom, z ktorých vyplývajú triedne rozdiely a v dôsledku toho i moc jednej časti ľudstva nad druhou. Volá po odstránení privilegovaných a žiada spravodlivosť pre všetkých ponížených ľudí a podrobené národy. V nich vidí zárodek budúceho „spasenia“ ľudstva, pretože je presvedčený, že práve tí, čo trpia, sú blízko svojim srdcom čistému učeniu Kristovmu. Oni môžu obnoviť ducha kresťanstva v jeho pôvodnej čistote a uskutočniť kráľovstvo lásky, slobody a spravodlivosti na zemi. Filozofia nie je podľa ňho iba rozumovo teoretická činnosť, ale premietajú sa do nej zápal ľudstva o toto kráľovstvo, ktoré nastúpi po premožení zlých síl a etapách jednostranného pochopenia božej pravdy.

Adam Mickiewicz, poľský romantický básnik, revolucionár mesianistického typu, autor spomenutých *Knih národa a pútnictva poľského*, *Prednášok o slovanskej literatúre* a *Parižských prednášok*. Celá slovenská národnoobrodenecká mládež ho uctievala, najmä pre jeho *Ódu na miladosť*. Kellner podliehal osobitne jeho vplyvu a už r. 1842 v rozbere tejto básne vyslovil obdiv nad strhujúcim duchom slovanského poéty. V *Prvotínach vedy slovanskej* kladie ho za jedného z najvýznamnejších slovanských mysliteľov, ktorí reprezentujú vo svojej tvorbe „slovanský princíp videnia“. Mickiewicz ostro kritizuje nemeckú racionalistickú filozofiu a doterajšiu filozofiu vôbec za odpadnutie od živých potrieb človeka a falzifikáciu božieho zjavenia. Hlásá potrebu novej epochy a novej filozofie, ktoré sa odvrátia od panujúcej cirkvi i spoločnosti a navrátia sa k pôvodnému čistému Kristovmu náboženstvu. Nadchýna sa víziou regenerovanej ľudskosti, ktorej vyslancov vidí vo veľkých osobnostiach a vyvolených, osudom ťažko skúšaných národov (napr. poľský národ).

August Cieszkowski si rozvíja vo svojich prácach *Prolegomena k historiozofii*, *Boh a polingenéza* a *Očie náš kritiku* predchádzajúcej, najmä hegelovskej filozofie. Inšpirujúc sa Sche-

názorov, ale sám spomína všetkých uvedených mysliteľov vo svojich textoch v rozličných súvislostiach.¹² Preto jeho výklad dejín, aj keď má mnoho príbuzného — ako sme už povedali — s Heglovou fenomenológiou ducha (t. j. interpretáciou vývinu absolútneho ducha ako stupňovito triadického postupu od najjednoduchších foriem k dokonalej pravde), je obsahovo viazaný skôr na týchto druhých autorov. Rozdiel je tu jasný. U Hegla precitá a rozvíja sa vedomie ľudstva úmerne jeho spoločensko-historickej predmetnej praxi a vo svojej poslednej fáze sa dvíha k jasnej racionalite (takže aj Heglov boh je rozum), ktorá protirečenia, a teda napr. aj zlo a dobro, poníma ako reálne a konštitutívne momenty ľudskej skutočnosti. Podľa Kellnera je fenomenológia ducha určená prvotným odpadnutím ducha od boha, rozpadnutím sa jednoty na protiklady a jednostrannosti (príroda—duch, zmysly—rozum, veda—viera, dobro—zlo

atd.) a ich opätovným spojením v jednote absolútna. Podľa tohto názoru sú boje a zápasy v dejinách, nedostatky a utrpenia medzi ľuďmi i v ľuďoch následkom tohto pôvodného prvotného odpadnutia a môžu sa odstrániť iba vtedy, keď sa zjednotia a zmiernia, čím zvíťazí dobro nad zlom.

Príklad takejto dramatickej Odysey ľudstva vidí Kellner v obraze Goetheho Fausta. Faust je preňho symbolom ľudského zápasu o pravdu, pokoj a dobro, o svätosť, božskosť a univerzalitu. Nemôže ich však dosiahnuť, kým ich hľadá v holých jednostrannostiach: v čistej telesnosti, zmysloch a prírodnosti, alebo v špekulatívnej duchovnosti, abstraktnom rozume, racionalistickej filozofii a vedách, alebo i v náboženstve vzdialenom človeku a umiestnenom v transcendentne. V *Jednom zápisku do pamätníka*¹³, kde obsérne a konfúzne vysvetľuje slová Fausta „večne ženské ťahá nás nahor“, vyslovuje myšlienku, že

língovou filozofiou identity, hlása integrálne a aktívne poňatie ducha — Boha. t. j. boha ako syntézu materiálnych a ideálnych prvkov, rozumu a činu. Verí v príchod novej epochy regenerovaného kresťanstva alebo „osvietenej viery“, ktoré uskutočnia prítomnosť boha v človeku, transcendentu v imanencii. Duch je preto duchom, aby sa stal bohom, a človek sa prostredníctvom duchovnej činnosti sám definuje, stáva sa bohočlovekom. Budúca historická epocha bude epochou celistvého ducha a uskutoční proces deifikácie ľudstva a humanizácie boha. Jej cieľom je uskutočniť kráľovstvo božie na zemi, pod čím rozumie Cieszkowski sekularizované kráľovstvo pravdy, spravodlivosti, politickej slobody a sociálnej rovnosti, bratstvo ľudí a národov. V tomto zmysle pôsobili Cieszkowského myšlienky aj na našich romantikov-mesianistov a ich predstavu slovanskej epochy ako syntézy a panduchovnosti, do ktorej prepošľovali svoje politické a národné potreby.

Všetci uvedení myslitelia sú v istom zmysle spojení s filozofiou Schellingovou. Schellingom sa nadvýňali tí romantici, ktorí gravitovali k mystickému náboženskému panteizmu a dynamickému poňatiu absolútna ako boha rodiaceho sa vo vývine sveta — prírody a dejín — a smerujúceho k bohočloveku. Táto platforma dovoľovala ponímať prírodu a ducha ako dva stupne vyššej syntézy a ich dočasnú protikladnosť vysvetľovala aktom pôvodného rozpadnutia sa jednoty absolútna na vývojové jednostrannosti. Toto odpadnutie bolo nevyhnutné, aby sa jednostrannosti opäť spojili, a to v konkrétnom živom bohočloveku ako zástupcovi absolútna na zemi. Filozofia vo svojej doterajšej podobe nemá však podľa Schellinga nástroj na uchopenie tejto pravdy. Empirizmus a racionalizmus chápali veci „zvonku“, pretože boli absolutizáciou jednostranných prístupov k svetu. Jednota, celosť, pravda sa môže iba „vyjaviť“ uchopením vnútorného zmyslu a významu vecí. To sa deje v intuícii, pomocou ktorej prichádza človek k obrazu celej pravdy, zreniu podstaty bytia uskutočnením božského v ľudskom. Takéto poznanie nie je dané každému, ale je vecou vyvolených duchov a najbližšie mu stojí umenie a filozoficky očistené náboženstvo.

V mnohých Kellnerových názoroch ozývajú sa priamo doslovne alebo v parafráze myšlienky uvedených romantických filozofov.

¹² V tejto otázke by sa vyžadovala podrobnejšia pramenná konfrontácia, pretože Kellner aj keď sa týchto autorov dovoľáva, vyslovene nikde z nich necituje. Prítom mnohé jeho náhľady sú takmer parafrázou myšlienok Mickiewiczových, Cieszkowského i Trentowského, i keď často v zmätenej a nesústavnej podobe.

¹³ Sokol I, 1862, č. 7—12.

romantická doba teoreticky dospela k poznaniu nevyhnutnosti zmierenia protikladov pre harmonický život človeka. Goethe vraj dal vo *Faustovi* príklad na umeleckom poli, Schelling vo filozofii identity na teoretickom poli a Napoleon v občianskom živote. Úloha uskutočniť túto harmóniu prakticky a v univerzálnom meradle ešte čaká na ľudstvo, pretože princíp jednoty potrebuje aj vyvoleného historického „prostredníka a vyslanca“, ktorým sa do sveta vteli, inkorporuje. Kellner prorokuje, že ním budú slovanské národy a prostriedkom jeho uskutočnenia slovanská veda.

*

Štúrovci-hegeliáni hlásali, že niť histórie preberajú a ďalej rozvíjajú — v dôsledku vývinového zákona — vždy iné a iné národy. Ich existenciu a pôsobenie spájali pritom vždy s uplatňovaním určitého duchovno-kultúrneho a teoretického princípu. V súvislosti s proklamovaním slovanskej epochy zamýšľali sa preto všetci aj nad princípom slovanskej duchovnej tvorby. Ľudovít Štúr, ktorý sa nazdával, že slovanské národy sú predurčené zasiahnuť do kultúrnych dejín ľudstva predovšetkým svojím umením, formuloval slovanský harmonizujúci princíp ako „objatie ducha s predmetnosťou“. Keď Hurban r. 1846 začal vydávať Slovenské pohľady, vyslovil v úvodnom článku *Veda a Slovenské pohľady* názor, že s brieždením slovanského veku sa musí zrodiť aj slovanská veda, pretože slovanský život musí mať slovanskú vedu. Za noetický princíp tejto vedy vyhlásil „duchovné videnie“, ktoré vraj umožní slovanským vedcom dôjsť k poznaniu celej pravdy a zabezpečiť slovanskému poznaniu ráz „všeobecnosti, kozmopolitickosti, a tým človečenskosti“.

Hurbanove názory na slovanský princíp videnia kritizoval veľmi trízvo Cti-boh Zoch. Dokazoval, že slovanská ve-

da nemôže vytvoriť nijaký absolútne odlišný noetický princíp od predchádzajúcej vedy, ale ju jednoducho musí „stráviť, zažiť a potom dačo iného vytvoriť“. ¹⁴ Kellner, ktorý bol už vtedy absolvoval veľmi horlivé štúdium romantickej literatúry a najmä poľskej filozofie, vystúpil pohotovo na obhajobu Hurbanom proklamovaného, „videnia.“ Viedol ho k tomu jeho vlastný vnútorný sklon i atmosféra doby, hotové nadchýnať sa ideálmi čohosi nového, dokonalého, harmonického, veľkého a jednotiacieho zoči-voči protirečeniam a konfliktom, v ktorých sa zmietali európske národy a spoločnosť v tridsiatych a štyridsiatych rokoch minulého storočia.

V strednej Európe ešte nestihli národy povaliť feudálno-cirkevnú moc a ňou obhajované sväté pravdy o nezmeniteľnosti spoločenského poriadku a inferiornosti pracujúcich mas i neslobodných národov, a už v západnej Európe stihla buržoázna spoločnosť ukázať pochybnosť osvietenských rozumových právd o slobode a samourčení človeka a národov tejto epochy. Revolučná vlna okolo r. 1830, ktorá zasiahla tragicky i susedné Poľsko, a neskôr revolúcie r. 1848 jasne ukázali, že narastajú nové spoločenské sily, prebúdajú sa nové národy a ohlasuje sa nová epocha s potrebou nových právd. Na Slovensku bola ešte aktuálna predovšetkým likvidácia feudalizmu a formovanie buržoáznej spoločnosti a buržoázneho národa. Slovenská inteligencia stála jednotne a aktívne pri uskutočňovaní týchto úloh. No kým časť na čele s Ľudovítom Štúrom sa orientovala na reálnu spoločensko-politickú prax a konkrétne národné akcie, hľadajúc spojenca v legitímnych silách, v existujúcich slovanských režimoch a najmä v Rusku, časť chápala aktuálnosť tejto situácie tak, že ju chcela prekonať utopický, v smere absolútne nových podôb ľudského života, v hĺbkovej premene jeho zmyslu a dejinnej per-

¹⁴ Orol Tatránky II, 1847, s. 411.

spektívy. K tejto druhej časti patrili aj Peter Kellner. Svoje stanovisko objasnil najmä v polemike so Ct. Zochom, kde v nadväznosti na Hurbana obhajuje filozoficko-metodologické stanovisko slovanskej vedy, ktorá má spôsobiť premenu sveta na všeludskú spoločnosť. Premisa, z ktorej vyšiel, ako už vieme, bolo stanovisko absolútnej slovanskej vedy, ku ktorej dospieva ľudstvo zásluhou rozvinutia slovanského duchovného princípu — videnia.

Podľa jeho názoru existujú v doterajších dejinách poznania tri stupne a metodologicko-poznávacie hľadiská.¹⁵ Prvý predstavuje veda realistická, empirická, pozitívna, majúca za základ poznávania zmysly. Orientovala sa predovšetkým na poznanie prírody, fyzis, hmoty a redukovala na ne celú skutočnosť, aj človeka. Ľudstvo a národy tohto stupňa zostali pri parciálnej pravde, v okruhu poznávania vonkajšieho sveta, a preto aj v umení pri zmyslovom názore krásy, v náboženstve pri panteizme a v občianskom živote pri individualizme. Druhý stupeň predstavuje veda idealistická, racionalistická a metafyzická. Za základ poznania absolutizovala rozum a zostala pri panlogickej redukcii všetkého na ducha, duchovnosť, myšlienku. V náboženskom ohľade je tento stupeň monoteistický, v umení zobrazuje pravdu, v občianskom živote vyzdvihuje subjektivitu človeka. I táto veda obsahuje časť pravdy a stojí voči prvej vo funkcii antitízy. Tretia je a bude veda ideálno-reálna, veda skutočná, celá a univerzálna. Jej predmetom je poznanie bytia a človeka v ich jednote a poznávacím princípom jednota zmyslov a rozumu, t. j. *duchovné videnie*. Táto veda nie je čiastkou pravdy, ale je celou pravdou, bezprostrednou istotou poznania a syntézou všetkých momentov poznávania. V náboženstve vedie k boho-človeku (teandria), k uskutočneniu transcendentie v imanencii,

v ktorej sa ľudské spája s božským a prirodzené s duchovným, aby splynuli v dokonalosti absolútneho. V umení je cieľom tohto princípu realizácia dobra a v občianskom živote dosiahnutie ľudskej osobnosti.

V inej súvislosti označuje Kellner spomenuté tri princípy ako stupeň povedomia sveta, stupeň sebaavedenia človeka a stupeň sebacitu, sebanádeje a sebadéja ľudstva, kolísuc medzi hegelianskou terminológiou a vplyvmi poľskej a schellingovskej filozofie. Pokiaľ ide o konkrétnych reprezentantov týchto troch typov vied a gnozeologických princíпов, opakuje Kellner vo všeobecnosti známú schému: románske, germánske a slovanské národy. No aj tu je kolísavý a kombinuje periodizáciu podľa náboženského a národného hľadiska. Fenomenológia ducha má podľa toho tri cykly: vek predkresťanský (ázijský), kresťanský (európsky) a ľudsko-kresťanský (slovanský). Každý z nich má opäť tri štádiá paralelné vždy na vyššej úrovni trom typom vedy (empirická, metafyzická, univerzálna). Dualizmus predkresťanského veku predstavuje vraj veda indická a perzská, ich syntézu veda grécka. Na kresťanskom stupni zodpovedajú tomuto postupu veda románska, germánska a slovanská. Keďže sa podľa Kellnera tento pohyb uskutočňuje špirálovite, je vlastne slovanská veda vyšším antipódom gréckej vedy. Obom je vraj spoločná snaha po monizme, univerzalizme a harmonickosti, obe majú za predmet človeka v jeho jednote, obe otvárajú poňatím boha v človeku ľudstvu prístup na Olymp. Jednako Kellner konštatuje medzi oboma aj podstatný rozdiel. Tendencia ducha po jednote a limitatívnej totožnosti javov je vraj v slovanskej vede vystupňovaná do aktívnej podoby, je činnou sebarealizáciou (sebadejom) ducha — boha prostredníctvom človeka. Schellingova identita sa uskutočňuje v slovanskej

¹⁵ Nasledujúce názory sú obsahom Kellnerových Otvorených listov Ct. Zochovi, Orol Tatránsky II a III, 1847—1948.

všeduchovnosti a slovanskou vedou otvára skutočný ľudskokresťanský vek. Za predbojovníkov slovanskej limitatívnej filozofie považuje Kellner, inak dosť nesúrodó, Koperníka, Komenského, Mickiewicza, Cieszkowského, Trentowského a Kollára. Za predstaviteľov empirickej línie vo filozofii pokladá, taktiež v dosť improvizovanom výbere, Kallia, Prodika, sofistov, Epikura a francúzske a anglické filozofie. Za reprezentantov metafyzickej vedy považuje Xenofana, Sokrata, Platóna, Spinozu, Hegla a Fichteho.

Heglovská periodizácia je v týchto Kellnerových úvahách zachovaná už iba v jej triádickom postupe. Inak sa aj u Kellnera objavuje mesianistický moment členenia dejín na epochu predkresťanskú, ďalej kresťanskú (prvý príchod vykupiteľa — Krista) a konečne epochu skutočného čistého kresťanstva (christoslavianstva ako príchod nového vykupiteľa). Na rozdiel od mesianistov politicko-revolučného typu (napr. Mickiewiczza), ktorí príchod tohto slovanského vykupiteľa očakávali formou prevratu a sociálno-politickej katastrofy, zostal Kellner predsa len na pôdoryse dialektiky ideí — ducha. Kresťanská doba je negáciou ducha doby pohanskej a slovanská epocha bude negáciou, t. j. prekonaním a novou syntézou ich duchovných princípov (súčasne sa slovanským princípom prekonajú jednostrannosti empirickej vedy románskej a metafyzickej vedy germánskej). S tým súvisí skutočnosť, že náboženstvo vystupuje u Kellnera jasne v podobe heterodoxnej, sekularizovanej a mesianistickej sfilozofickej. V hlbinnom zmysle je nástrojom romanticky sublimatečného prekonania „politického komplexu“ príslušníka malého, slabého národa, túžiaceho po veľkom a svetodejinnom čine. Bez týchto momentov ťažko pochopiť Kellnerovo vyhlásenie, nemajúce za sebou nijaké argumenty: „Dosiaľ svet nemal všeobecnú filozofiu, lebo nemal videnie,

nemal celosť poznania. Všetky predošlé pravdy sú len čiastky k celosti vedy... k slovanskej vševede, sú len momentmi k slovanskému videniu.”¹⁶

Kellnerovo úsilie vysvetliť a odhaliť videnie ako absolútne nový dokonalý poznávací princíp slovanskej limitatívnej vedy patrí práve tak do arzenálu mesianistických, špekulatívne romantických rekvizít, ako myšlienka slovanskej vedy vôbec. Márne sa bránil Kellner Zochovým konštatovaniam, že princíp videnia nie je ani nový, ani pôvodný (v obmenách možno sa s ním stretnúť v Schellingovej i Schleiermacherovej, Mickiewiczovej i Trentowskej filozofii), a že vôbec nie je celostný, ale jednostranne iracionalistický, intuicionistický, ba dokonca že je skôr poézou a prorocťom než filozofiou. Jasne to vidieť z Kellnerovho vysvetľovania tohto princípu, v ktorom niet teoreticky jasnej a gnozeologickej presvedčivej formulácie.

Čo je podľa Kellnera videnie? Jeho argumenty možno zhrnúť takto: 1. Vedenie je poznanie sprostredkované zmyslami a rozumom. 2. Súčasne je to istota poznania, bezprostredná a celá vždy na každom mieste a v každom čase. 3. Je skutočnosť pravdy, teda nielen jeden jej moment alebo jej možnosť, ale jej celosť, celý obsah i forma poznávanej skutočnosti. 4. Nie je teda ani prorocťo (videnie toho, čo má byť), ani hľadisko názor (Anschauung, intuicio, visio), ale uchopenie pravdy (Wahrnehmung, animadversio). V dešifrovanom jazyku by sa azda dalo povedať, že pod videním rozumie Kellner nejakú komplexnú poznávaciu mohutnosť, vyplývajúcu z psychologickej jednoty človeka a jednoty všetkých poznávacích zložiek od najnižších zmyslových až po najvyššie abstraktné. Paradox je v tom, že videnie ako poznávací proces považuje Kellner za sprostredkovaný (zmyslami a rozumom), ale už výsledkom tohto procesu má byť bezprostredná pravda, uchopenie skutoč-

¹⁶ Slovenské Pohľady II, 1851, s. 123.

nosti v jej podstate (Wesenschau), v jednote formy a obsahu, v nadčasovej a nadpriestorovej podobe.

Dajme však na konci slovo autorovi. „Veda na trefom stanovisku alebo videnie, t. j. opravdivá filozofia vedie a povedie nás do živého sveta, ukazuje a ukáže nám živé a celé zjavenie boha, otvorí nám svätyné skutočnosti skutočnej a pravdy opravdivej. Táto veda je našou vedou slovanskou a dosiaľ najvyššie prišla k povedomiu v kmeni poľskom a slovenskom. Ona nás naučí poznať celosť zjavenia alebo svet a boha, a tak úplnú pravdu.“¹⁷

Hlbšie, konkrétnejšie a systematickejšie argumenty v prospech metodologicko-gnozeologického princípu slovanskej vedy u Kellnera nenájdeme. Opakuje a variuje v poetickom jazyku a formou idealistického predpokladu vízie na skutočnosť iba uvedené myšlienky. Jeho koncepcia slovanskej myšlienky a princípu videnia nemá teda teoretickú hodnotu a aplikabilitu. Ale v tom ani nie je pre historika filozofie jej zaujímavosť. Viac hovorí o nej rodová príslušnosť k romanticko-mesianistickej tvorbe z polovice 19. stor., s ktorou má príbuzné charakteristické ideové znaky i významové paradoxy.

V princípe všetky romantické utópie a politicko-sociálne i nacionálne mesianizmy vyjadrovali v neadekvátnej podobe kritiku spoločenských, nacionálnych a duchovno-kultúrnych pomerov svojich čias. Vznikali všade tam, kde spoločenské sily alebo národy nevedeli adekvátne prakticko-teoreticky vyriešiť napätie medzi subjektívnym uvedomením si nových potrieb a negáciou

starého, alebo konflikt s existujúcou skutočnosťou. Preto podkladali skutočnosti akési skryté „zadné plány“, vďaka ktorým prichádza v pravý čas záchrana od vyvolených individuálnych alebo kolektívnych hrdinov, nositeľov pravdy, dobra a spravodlivosti, od bohatierov slova a mesiášov činu, od revolučných duchovných alebo sociálnych princípov. Utopizmus a mesianizmus išli v romantizme väčšinou ruka v ruku, aj keď vytvárali — podľa rozličnej sociálno-triednej vyhranosti a národno-politickej zacielenosti — bohatú typológiu od polôh progresívnych až po konzervatívno-retardačné. Mieru ich progresívnosti určovala skutočnosť, či utopické alebo mesianistické posolstvá boli v službe nových progresívnejších životných ideálov, než praktizovala daná spoločnosť, kultúra či náboženstvo (napr. francúzski utopisti, poľskí i naši mesianisti), alebo či slúžili na ich konzervovanie (napr. ruskí slavjanofili). Skúmanie a hodnotenie týchto javov musí byť preto z prípadu na prípad konkrétne a individuálne. Rozhodne nás nesmie pomýliť, a to je čiastočne aj Kellnerov prípad, iba javová forma ich prejavov, to, že zväčša obaľovali svoje ideály do idealisticko-náboženskej terminológie a pokúšali sa reštaurovať isté prvky idealizovanej kresťanskej tradície a „čistého božieho slova“. V miere, v akej prinášali úprimné humanistické posolstvo platia na ne slová, ktoré povedal vo všeobecnejšej súvislosti na adresu utopicko-fantastických teórií premeny sveta Marx, že odievali do najstaršieho rúcha to, čo bolo najnovšie.

¹⁷ Orol Tatránsky II, 1847, s. 485.