

OSVIETENSKÁ FILOZOFIA NA SLOVENSKU

TEODOR MÜNZ, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

MÜNZ, T.: The Philosophy of Enlightenment in Slovakia.
Filozofia 37, 1982, No. 2, p. 182—193

The paper deals with the solving of two methodological problems in the working up of the history of Slovak philosophy of Enlightenment and the period after Enlightenment: the struggle of materialism against idealism and the immanent development.

Since materialism had not appeared in the history of Slovak philosophy for a long time, its development lead to materialism by gravitating of idealist systems — the deism, Hegelian pantheism, Tolstoy's Christian pantheism.

As far as the immanent development is concerned the author holds that the development of Slovak philosophy was mainly incited from without, problems, however, that arose in this process had specific philosophic form and were solved by philosophic means.

Z množstva metodologických problémov, ktoré sa vynárajú pri spracovaní dejín filozofie slovenského osvietenstva, všimnem si len tie hlavnejšie, z riešenia ktorých vyplýva aj riešenie niektorých vedľajších.

Slovenské osvietenstvo, ktorého rozmach datujem do posledných dvoch desaťročí 18. a prvých dvoch desaťročí 19. stor., bolo jednou z najsvetlejších epoch nielen slovenskej filozofie, ale slovenského kultúrneho života vôbec. V hospodársko-sociálnom a duchovnom živote mnohonárodného Rakúsko-Uhorska, ku ktorému patrilo aj Slovensko, vznikali v druhej polovici 18. stor. zmeny svedčiace o tom, že aj v tomto zaostalom feudálnom štáte sa už začínala hlásiť k slovu nová spoločenská trieda, buržoázia. Popredný rakúsky národohospodár J. Sonnenfels a nemecký kameralista J. H. G. Justi, teoretici racionálne riadeného štátu, teoretici populacionistiky, t. j. novej vednej disciplíny, uvažujúcej o kvantite a kvalite obyvateľstva štátu a o možnostiach jeho zväčšenia, propagátori potreby materiálneho i duchovného povznášania sedliactva atď. nielen že silno vplývali na našich autorov, ale boli aj jednými zo zdrojov tereziánskych a jozefínskych reforiem. Predovšetkým jozefínske reformy mali veľký vplyv na rozvoj slovenského osvietenstva. Vyzdvihol by som najmä zrušenie nevoľníctva o tolerančný patent, ktorý pôsobil ako mocný stimulátor na uvoľnenie duchovných potencií slovenského protestantizmu, popredného reprezentanta nášho osvietenstva.

Tieto a iné domáce a prirodzene aj zahraničné vplyvy, najmä ideové, podnietili taký čulý ruch v našom vtedajšom duchovnom živote, aký tu predtým nebadáme. Feudalizmus nezadržateľne odumieral, hrot protireformácie bol ulomený a strom duchovného života sa mohutne rozvil. Naše osvietenstvo získalo azda všetky všeobecné črty európskeho osvietenstva, t. j. zavládla v ňom snaha postaviť človeka na vlastné nohy, ako charakterizoval osvietenstvo Kant, snaha o racionálno-

-vedecké a nie špekulatívno-telologické riešenie problémov, snaha o popularizáciu vedeckých poznatkov v najširších ľudových vrstvách, o boj proti poverám a rôznym druhom predsudkov a vôbec snaha o zvedečtenie a určitú laicizáciu duchovného života. Teória mala slúžiť praxi, zlepšovaniu podmienok pozemského života, ktorý získaval hodnotu sám osebe a nielen ako priestupná stanica na večnosť. Za tým účelom sa u nás rozvetkovalo a racionalizovalo školstvo, zakladali sa učené spoločnosti, ba vznikalo aj množstvo slobodumurárskych lôží.

Prirodzene, toto sa odrazilo aj v slovenskej osvietenskej filozofii, ktorá bola korunou týchto kultúrnych snažení. Vcelku ju charakterizuje odklon od špekulatívno-racionalistických, teologizujúcich alebo dokonca čisto teologických úvah, s akými sa miestami stretávame ešte vo filozofii na trnavskej a košickej univerzite. Naša osvietenská filozofia prestávala byť slúžkou teológie, aspoň v scholastickom zmysle, ako bola ešte programovo na týchto univerzitách a vo svojom laicizačnom úsilí nadväzovala skôr na úsilia filozofov Prešovskej školy. Pravda, slovo nadväzovala musím dať do úvodzoviek, pretože bolo zlou tradíciou našej filozofie, že jej jednotlivé epochy sa tvárili, akoby nič nevedeli o predchádzajúcich domácich epochách, ba ani o súčasných odlišných prúdoch u nás. Trnavskí filozofi akoby nevedeli o prešovských, a vice versa, osvietenci akoby nevedeli ani o jedných z nich atď. Napriek tomu tu však bola neuvedomená kontinuita. Každá z týchto epoch prispela svojou účasťou k tendencii spájajúcej ich všetky, ktorú vidím v postupnej deteologizácii, laicizácii našej filozofie a v javoch, ktoré ju sprevádzali, predovšetkým v humanizácii prejavujúcej sa v rôznych filozofických disciplínach rôzne, ako ukážem na príklade našej osvietenskej filozofie. Bola to tendencia, ktorá sa napokon prejavovala v celej európskej filozofii a ktorá bola nevyhnutným dôsledkom ovplyvňovania filozofie modernými empirickými vedami, dôsledkom kritiky idealizmu materializmom a vôbec vnútorných bojov vo filozofii, dôsledkom vplyvu progresívnych spoločenských snáh na filozofiu atď.

Naša osvietenská filozofia prispela k tejto tendencii veľkým podielom. Deteologizovala, laicizovala a humanizovala ako žiadna filozofia u nás predtým. Táto jej snaha sa prejavila v najabstraktnejšej forme ako deizmus, tvoriaci jej chrbtovú kosť. Hoci Marx a Engels niekedy pokladajú deizmus za idealistický plášťik materializmu, u nás to bol ešte idealistický svetonázor, ktorý sa však voči svojmu predchodcovi, teizmu, vyznačoval mnohými spomínanými progresívnymi črtami.

Teizmus nebol vlastne filozofický, ale teologický svetonázor, opierajúci sa o náboženskú vieru v osobného boha, stvoriteľa a správcu sveta, ktorý ho vraj riadil svojou premenlivou vôľou a konal v ňom zázraky, či už z vlastnej vôle alebo na požiadanie, modlitbu veriacich. Nefilozofickým bol tento svetonázor preto, lebo zázraky, nepochopiteľno a viera ako metóda ich prijímania nepatria do filozofie. Filozofickým sa však stal vtedy, keď sa vzdal zázrakov, keď premenlivú vôľu boha

zrefazil nepremenlivou prírodnou zákonitosťou, keď medzi boha a človeka vstúpila príroda, a to nie ako pasívny, povolný nástroj vôle božej, ale ako relatívne samostatný faktor, ktorý bol síce na jednej strane stvorený bohom, ale ktorému sa na druhej strane boh zreteľne prispôboval. Podľa deizmu boh síce stvoril svet a dal mu zákony, ale potom už do neho nezasahoval, jeho poriadok a beh nemenil. Zázraky nerobil, čiže modlitby boli neúčinné a kto sa chcel riadiť jeho vôľou, musel poznávať prírodnú zákonitosť, ktorá ju stelesňovala. Boh teda už nepôsobil priamo, ale cez prírodu, ktorá získala význam sprostredkovateľa — prvý to stupeň k úplnému osamostatneniu sa.

Naši trnavskí filozofi boli ešte poloteisti-polodeisti. Boh vraj robí zázraky, hovoria, avšak nie na priamy rozkaz, ale plynú z nemennej zákonitosti, ktorú dal svetú pri jeho stvorení a sú teda zakalkulované, zaprogramované do svetového poriadku. Naproti tomu naši osvietení prešli už k čistému deizmu, ktorý znamenal veľký prevrat v starých formách myslenia. Je jasné, že veda tu získava obrovský význam, lebo práve ona poznáva onú vôľu božiu, stelesnenú v prírodných zákonoch. Človek ich poznáva, a tak si pomáha sám, lebo inej pomoci sa mu nedostáva. Staví sa na vlastné nohy, zbavuje sa rôzneho iracionálneho, pover a predsudkov, z pasívneho sa stáva aktívnym. Poznáva prirodzené príčiny vecí a dejov mimo seba i v sebe a využíva ich pre svoj prospech, pre svoje pozemské blaho. Svet prestáva byť slzavým údolím a stáva sa pozemským príbytkom človeka, ktorý, hoci dočasný, má byť pohodlný.

Deizmus sa špecificky prejavil vo všetkých disciplínach našej osvietenскеj filozofie, t. j. v etike, v sociálnych náhľadoch, v boji proti poverám a predsudkom, v gnozeológii, vo filozofii náboženstva a v metafyzike. Všimnem si v krátkosti jeho formu v nich, aby som získal podklad pre niektoré metodologické úvahy, ktorých vyriešenie pokladám za nevyhnutné ešte pred komplexným spracovaním dejín slovenskej osvietenскеj filozofie.

V etike sa deizmus najlepšie prejavuje v prácach J. Karlovského, J. Bencúra a S. Fabryho. Všetci títo autori boli wolffiiáni a Wolff bol silne závislý od Spinozu, hoci to popieral. Nebol síce panteistom, ale deistom, avšak aj podľa neho boh hovoril s človekom cez prírodu. „Boh nemôže dať človeku iný zákon než prírodný“, prehlasuje Wolff. (1, s. 21) Tieto jeho názory prenikavo vplývali aj na jeho slovenských prívržencov. Všimnem si názory Karlovského. Etika je podľa neho „praktická veda, učiac, ako môže človek slobodne prispôbovať svoje činy prírodnému zákonu, t. j. ako má slobodne konať podľa prírodného zákona“. (2, Úvod, § 1) Len prírodný zákon je mierou dobrého a zlého, vhodného a nevhodného. „Všetky ľudské práva a záväznosti nevyhnutne plynú z prírodnej návaznosti a zo základného prírodného zákona.“ (2, V, 1, § 6) Prečo treba v mravnom konaní ustavične rešpektovať prírodný zákon?

Preto, lebo „prírodný zákon je božský a zhoduje sa s vôľou božou“. (2, III., 5, § 201)

Podľa Karlovského sa aj božie vlastnosti poznávajú z prírody; tak vševedúcnosť, prozreteľnosť, dobrotivosť a iné. Ba aj kult boha sa prejavuje len prostredníctvom kultu prírody. Napríklad zbožnosť je „zvyk prispôsobovať svoje činy... prírodnému zákonu“. (2, III, 2, § 52) Neposlušnosť voči bohu je konanie nezohodujúce sa s prírodným zákonom, čiže s vôľou božou atď.

Ak teda v teizme boh dáva človeku mravné direktívy priamo — Mojžišovi dal Desatoro na vrchu Sinaj — a môže ich kedykoľvek zmeniť, v deizme mu ich dáva prostredníctvom prírody a sú nemenné. Ba čo viac, nemôže ich zmeniť ani on sám. Aspoň Bencúr konštatuje: „Čo je nezmeniteľné, to nemôže zmeniť ani boh. Prirodzené zákony nemôže teda zmeniť ani boh.“ (3, s. 27) A prirodzené zákony sú aj podľa Bencúra zhodné s prírodnými zákonmi a tak aj s vôľou božou. Ak sa však boh prejavuje len cestou prírody a nemôže zmeniť jej zákony, natíska sa mi otázka, prečo tu hovoriť ešte o bohu a nie len o prírode? Boh ustupoval na úkor vynárajúcej sa prírody, ktorá ho začala priam „existenčne“ ohrozovať.

V sociálnych náhladoch sa deizmus a jeho spoločensky pokrokový charakter vypukle prejavil u S. Fuchsa. Aj on sa obracal k prírode, aj on uvažoval o prírodnom a spoločenskom stave človeka ako Hobbes a Spinoza, o jeho vrodenných, tzv. prírodných právach a formuloval mnohé buržoázno-demokratické, protifeudálne zásady spoločenského nažívania. Najvyššia z nich znie: „Každý človek má svoju mravnú schopnosť slobodného konania v zmyslovom svete... obmedziť tak, aby jeho súčasníci a rovesníci mohli v tom istom svete konať tiež slobodne.“ (4, s. 10) Ďalšie zásady znejú: Všetci ľudia majú vrodené celkom rovnaké práva, čiže všetci ľudia sú si od prírody rovní. Každý je sám sebe pánom. Každý má právo okupovať čestným spôsobom kus sveta a urobiť ho svojím súkromným vlastníctvom. Človek môže v rámci svojej vonkajšej slobody slúžiť cieľom a zákonom druhého, len keď chce atď. Teda boh ani teraz nedeterminuje človeka priamo, ale prostredníctvom prírody, ktorú stvoril. A táto príroda hovorila tak, ako to vyhovovalo buržoázno-demokratickým záujmom. V teistickej biblii, najmä v Novom zákone by sme našli viac zásad, ktorým Fuchsove požiadavky odporujú. Podobne ako Fuchs, uvažoval aj J. Feješ vo svojich progresívnych spoločenských názoroch. Je zaujímavé, že vo svojich regresívnych názoroch, ktorých práve v tejto oblasti nebolo málo, na svoj deizmus zabúdala a uchyľoval sa k teizmu.

Deizmus sa veľmi progresívne prejavil v boji našich osvietenecov proti poverám a predsudkom, kde sa snažil vedou nielen vymiesť z mysle našich ľudí rôzne povery a predsudky, ktoré ich sputnávali, zahŕňajúc sem nacionalizmus, konfesionalizmus, konzervativizmus, fatalizmus, autoritárstvo a iné, ale obracal sa ňou aj proti rôznym biblic-

kým zázrakom a tajomstvám, proti iracionálnu vôbec. J. Fornet napokon konštatoval, že „jsou ovšem mnohé věci v písmě svatém, které k gruntovním pravdám rovno nepřislouchají“. (5, s. 35) Biblické pravdy sa na základe vedy a zdravého rozumu začali spochybňovať, s čím sa v istom zmysle stretávame už u profesorov trnavskej univerzity pri ich prebojovávaní Kopernikovho heliocentrizmu proti biblickému geocentrizmu.

Ak boj proti poverám a predsudkom mal aj ten pozitívny výsledok, že ukázal na význam ľudského subjektu v poznávaní, ak ukázal, že tento subjekt nie je pri poznávaní pasívnym zrkadlom, ale aktívnym, špecifickým činiteľom, tak tento fakt ešte markantnejšie zdôraznila naša osvietenská gnozeológia, ktorá sa až na malé výnimky prihlásila ku Kantovi. Kant mal viacnásobný význam pre našu osvietenskú filozofiu. Natoľko vyzdvihol špecifickosť subjektu v poznávaní, že sa dostal až na agnostické pozície, v čom ho však všetci jeho prívrženci u nás nenasledovali, napríklad M. Steigel. Dozaista to však organicky zapadlo do humanizujúcich tendencií osvietenskej filozofie, ktorá človeka osamostatňovala a špecifikovala aj gnozeologicky. Ďalej, Kant zavrhol starú špekulatívnu metafyziku a v jej rámci aj tzv. racionálnu teológiu ako vedy, lebo zmysly a rozum k ich predmetom neprenikajú, takže sú nepoznateľné. Kant podvrátil všetky dovtedajšie dôkazy existencie boha. Tým privrátil pozornosť k empirickému, imanentnému svetu človeka. Založil síce novú metafyziku, ale jej predmetom bolo len skúmanie apriórnych daností ľudského umu, teda zase len ľudský subjekt. Tieto apriórne danosti boli podľa Kanta racionálnou kostrou celého sveta subjektu, ktorý si tvoril on sám, v ktorom panoval prísny determinizmus, kauzalita a kde nielen že nebolo miesta pre teistického, ale ani pre deistického boha. Prírodná zákonitosť nevyjadrovala podľa Kanta vôľu božiu, ale apriórny charakter ľudského umu. V empirickom svete bol bohom sám človek, ktorý sformoval prírodu podľa apriórnych zákonov svojho umu z bezforemnej veci osebe. Kant síce veril v tradičného boha, ale odsúval ho ako morálny postulát do mimoskúsenostného sveta.

Naši osvietenci boli z veľkej časti pozitívne ovplyvnení Kantovými názormi, jeho kritikou starej metafyziky, ba aj jeho teologickým agnosticizmom, ako pekne ukazuje úvaha G. Šuleka *Pokus o nový dôkaz existencie boha*, v ktorej Šulek už nevie dokázať túto existenciu, ale ako sám hovorí „na útechu volám: jestvuje!“ (6, s. 37) Aký je to pokrok oproti trnavským filozofom a našim predkantovským metafyzikom vôbec, ktorí sa vyjadrovali o bohu s väčšou istotou než o predmetoch dennej skúsenosti!

Deizmus ovplyvnil aj filozofiu náboženstva našich osvietencov. Pri tzv. zjavenom náboženstve, za aké sa dlho pokladalo aj kresťanstvo, sa neuvažovalo o subjektívnych základoch náboženstva. Boh sa zjavil človeku, a tým mu vštepil vieru v seba. Paralelne s vynorením sa problematiky subjektu a objektu vynárala sa však aj problematika subjektív-

nych základov náboženstva. A vynáralo sa aj formulovanie tzv. prirodzeného, pozitívneho, všetkým ľuďom vrozeného náboženstva, prýštiaceho z rozumu, ktoré nepotrebuje cirkvi a kňazov, ba obracia sa aj proti tájomstvám a zázrakom tradičného náboženstva. Vložil ho vraj do človeka boh. Toto bol typicky deistický prístup k náboženstvu, ktorý našiel u nás hojnú odozvu. Z toho je vidieť, že náboženstvo sa tiež subjektivizuje; jeho základy sa hľadajú v rozume, ale aj v cite (Feješ). Ak v iných disciplínach vstupuje medzi človeka a boha príroda, tu medzi nich vstupuje ľudská prirodzenosť. Boh sa už nezjavuje človeku priamo, ale prostredníctvom ľudskej prirodzenosti. Natíska sa však zase otázka: Kde je záruka, že táto prirodzenosť pochádza od boha? Nielen príroda, ale aj ľudská prirodzenosť je teda schopná zastúpiť boha.

Napokon sa deizmus prejavil aj v našej osvietenскеj metafyzike, v ktorej sa rozvíjali predkantovské, wolffovské a leibnizovské názory. Zdôrazňovalo sa tu, že boh od stvorenia sveta svetú nič nepridal ani neubral a že svet beží podľa zákonov stanovených nemennou vôľou božou. Kantovci metafyziku nerozvíjali. Nerozvíjali starú, predkantovskú, ale ani novú, kantovskú.

Hoci deizmus tvoril chrbtovú kosť našej osvietenскеj filozofie, nebol jej jediným prejavom. Stretávame sa tu ešte aj s teizmom, popri racionalizme aj s iracionalizmom, mladší osvietenenci sa filozofickou orientáciou líšia od starších, často si kriklavo protirečí ten istý autor, ktorý je v jednej súvislosti deistom, v druhej teistom atď. Tento jav bol však normálny, bol prejavom bohatosti života, ktorý sa nedá vtesnať do schém a šablón.

Deizmus pokladám za vnútorne neprotirečivý, logicky sklbený idealistický svetonázor, ktorý sa však vzhľadom na predchádzajúci idealistický svetonázor, teizmus alebo poloteizmus — polodeizmus vyznačuje tou dôležitou a progresívnou črtou, že kompetencia boha vo svete sa tu zreteľne obmedzuje na prospech kompetencie prírody a človeka. Povedal by som, že deizmus vzhľadom na teizmus gravituje k materializmu, a to v tom zmysle, že obsahovo, svojimi názormi sa viac prekrýva s materializmom než teizmus. Názory, že prírodné zákony sú nemenné, že ľudská mravnosť je závislá od nich, že ľudské šťastie je závislé od poznávania prírody a od prispôsobovania sa jej atď., sú dozaista bližšie k materializmu než názory, že boh môže kedykoľvek zmeniť beh prírody, že ľudská mravnosť a šťastie sú závislé priamo od neho a pod. Ba sú to už názory, ktoré podpíše každý materializmus, aj keď nepodpíše názor, že stvoriteľom prírody je boh, duch. To je základná téza každého idealizmu, ktorou sa principiálne rozchádza s každým materializmom.

Kedysi sme hovorili — a sám som vo svojich prácach zastával tento názor — že deizmus a po ňom panteizmus obsahovali stále viac prvkov materializmu. Týmto prvkami sme mysleli jednoznačne materialistické názory, ktoré sa v idealizme mali vynárať z rôznych príčin (vplyv materializmu, prírodných vied, pokrokovej spoločenskej ideológie) a

ktoré mu mali protirečiť. Dnes som toho názoru, že deizmus a panteizmus obsahovali len stále viac téz, ktoré prijíma aj materializmus, ale ktoré nie sú jednoznačne ani idealistické, ani materialistické. Idealistické systémy nie sú potom vnútorne protirečivé, ale prijímajú práve len stále viac tohto nejednoznačného obsahu, v dôsledku čoho gravitujú stále viac k materializmu. Uvediem ešte jeden príklad. Deizmus vzhľadom na teizmus neprijíma zázraky. To nie je materialistický prvok v deizme, ktorý takto nie je protirečivý systém, lebo neprijímanie zázrakov celkom logicky plynie z jeho východiskovej tézy: Boh stvoril svet a dal mu zákony, ale potom už do neho nezasahuje. Materialistickým prvkom nazývam iba základnú tézu materializmu: Existuje len večná, sebestačná hmota a duch je len formou jej existencie. Túto tézu nenachádzame v žiadnom vnútorne neprotirečivom idealizme. Idealistický systém, ktorý si ju osvojí, zvracia sa na materialistický systém.

Toto gravitovanie k materializmu sa u nás ešte zosilňuje vo filozofii národného obrodzenia, ktorá je heglovsko-panteistická. Boh sa tu už vteľuje ako podstata do sveta, do prírody, z ktorej sa namáhavo dialekticky vyvíja a prechádza do človeka, do jeho kultúry, v ktorej sa vyvíja ďalej. Človek má byť len jeho nástrojom, ale boh sa tu fakticky s človekom tak prekrýva, že ak sme sa pri deizme mohli pýtať: Načo hovoriť ešte o vôli božej, keď je celkom totožná s prírodnou zákonitosťou?, tak pri panteizme sa môžeme pýtať: Načo hovoriť ešte o činnosti boha, keď je celkom totožná s činnosťou človeka? V teizme sa občas zjavoval boh sám, občas robil zázraky, ba v podobe Krista žil na zemi niekoľko desaťročí. V deizme a panteizme sa mu tieto viditeľne špecifické znaky jeho existencie odňali a nahradila ho najprv príroda, potom aj človek.

Myslím teda, že heglovsky monistický panteizmus gravitoval ešte viac k materializmu než dualistický deizmus, lebo sa obsahovo, spomínanými indiferentnými tézami prekrýval s materializmom ešte viac než deizmus. Napriek tomu bol to však logicky ucelený idealistický systém, neobsahujúci protirečiace, jednoznačne materialistické tézy, prvky. Jeho základná téza bola jednoznačne idealistická. Podstatou bytia je večný, sebestačný duch, hmota je formou jeho existencie atď.

Deizmus a panteizmus boli, podľa môjho názoru, dva mohutné stupne, ktorými sa vyvíjala naša a z veľkej časti aj inonárodná európska filozofia k materializmu. Ich základné tézy boli síce idealistické, duch bol tvorcom hmoty, ale ich obsah sa stále viac prekrýval s obsahom materializmu a panteizmu už zastal na jeho prahu. Takto sa díval na vývin idealizmu k materializmu aj Engels. Aspoň o panteizme hovorí, že „sám je ešte určitým dôsledkom kresťanstva, ktorý nemožno oddeliť od jeho premisy“ (7, s. 70), ale zároveň zdôrazňuje, že „panteizmus sám je len posledným prípravným stupňom k slobodnému, ľudskému spôsobu nazerania“. (7, s. 72) Z ďalších Engelsových slov jednoznačne vyplýva, že týmto ľudským spôsobom nazerania bol Feuerbachov materializmus a ateizmus. Takto sa díval na vývin k materializmu aj Feuerbach, takto,

z Heglovho panteizmu sa k nemu sám prepracoval, materialisticky prehodnotiac jeho základnú tézu a takto, z Heglovho panteizmu sa prepracovali k materializmu aj Marx a Engels; najprv k Feuerbachovmu antropologickému, zakrátko k svojmu vlastnému, dialektickému a historickému materializmu. Spomeňme si napokon na známe Engelsove slová, že Heglov systém bol metódou a obsahom už len na hlavu postaveným materializmom. Feuerbach a klasici postavili tento materializmus na nohy.

Keďže práve slovenská osvietenská a obrodenecká filozofia bola zo známych príčin najviac ovplyvnená nemeckou filozofiou, keďže bola občas len nemeckou filozofiou prenesenou na našu pôdu, zdieľala s ňou aj jej vývinové tendencie a gravitovala s ňou aj k materializmu a jeho humanizmu. Pravda, myslitelia formátu Feuerbacha, Marxa a Engelsa sa u nás pre malosť pomerov nemohli vynoriť, no vynorili sa aspoň určité „stopové“ elementy materializmu a humanizmu. Feuerbachovec Ján Horárik bol pôvodom Slovák, keďže však pôsobil v Maďarsku, patrí do dejín maďarskej filozofie. Avšak antiheglovec Jonáš Záborský pôsobil na Slovensku a do dejín slovenskej filozofie patrí jeho *Filozofický rozhovor o svete* a jeho *Faustiáda*, v ktorých sa predstavil ako materialista a ateista — podľa mojich doterajších znalostí ako prvý slovenský materialista. Žiaľ, *Filozofický rozhovor o svete* bol z rukopisnej pozostalosti vydaný až v päťdesiatych rokoch nášho storočia, takže nemohol kultúrne pôsobiť. Myslím však, že Jonáš Záborský bol mechanistický materialista. Heglovský humanizmus sa najvýraznejšie prejavil u Štúra, kým ateistický humanizmus u Janka Kráľa, ktorého niektoré básne (napríklad *Vojna*) sú tým najkrajším humanistickým manifestom z celej tvorby štúrovskej generácie, odvážnou prometeovskou vzburou človeka, oslobodzujúceho sa z posledných okov boha. Tento humanizmus a ateizmus je v istom zmysle vyvrcholením materializujúcich, ateizujúcich a humanizujúcich tendencií našej dovtedajšej filozofie. Janko Kráľ však nebol filozof, ba v básni *Chorý kráľ* sa o filozofoch vyjadroval opovržlivo a žiaľ, naskrze nebol jednoznačný ateista, nehovoriac už vôbec o nejakom jeho materializme. Vo viacerých básňach pokorne vkladá svoju hlavu do chomúta boha, teistického boha a skláňa sa pre ním.

Po doznení heglovského panteizmu ozval sa u nás, u hlasistu V. Šrobára ešte tzv. kresťanský panteizmus L. N. Tolstého, aby potom vývin už aj u nás prekročil tento prah a nastolil materializmus u niektorých autorov *Robotníckych novín*, predovšetkým u E. Boreka; najprv tiež len mechanický, neskôr u davistov a mladších autorov dialektický a historický.

Takýto je môj pohľad na vývin našej filozofie k materializmu. Sám materializmus u nás dlho neexistoval, lebo na to neboli podmienky; aj to málo, čo v tejto súvislosti vykonal Jonáš Záborský, zostalo neznáme. Pravda, materializmus existoval v zahraničnej filozofii a naša filozofia sa s ním oddávna vyrovnávala. Proti Hobbesovi a „bezbožnému

Spinozovi“ písali už trnavskí filozofi, osvietenci poznali francúzskych materialistov a štúrovci Feuerbacha. Reakcia na tento materializmus bola, pochopiteľne, negatívna. „Zlý duch“ však vnikal do našej filozofie predovšetkým cestou prírodných vied, ktorých prijímanie si zase vyžiadali pokrokové spoločenské záujmy. To nevyhnutne spôsobovalo, že idealistické systémy, cez ktoré sa vyvíjala naša filozofia, sa stále viac oteologizovali, laicizovali, gravitovali k materializmu a ateizmu, ktorý k nám prišiel zvonku, hoci našiel pripravenú pôdu.

Záverom by som ešte chcel zaujať stanovisko k otázke tzv. imanentného vývinu našej filozofie. Je samozrejmé, že o nejakom jej čisto imanentnom, vnútornom vývine, pomkýňanom dopredu len ideami, odhaľovaním a odstraňovaním protirečení medzi nimi, nemožno hovoriť. Ako každá, aj naša filozofia bola organickou zložkou života národa a bola ovplyvňovaná ostatnými jeho zložkami, predovšetkým základňovými; prirodzene, sama na ne vplývala. Reagovala však na ne špecificky, prejavovala a transformovala ich podnety do svojej reči, do svojej problematiky, riešila ju svojimi prostriedkami a pod. Túto jej relatívnu samostatnosť nazývam jej relatívnou autonómnosťou a som toho názoru, že aj jej vývin bol v tomto zmysle relatívne imanentný. Hoci totiž ustavične prijímala podnety zvonku, jej vývin sa prejavoval tak, že mladšie názory nachádzali protirečenia v starších, že ich kritizovali a samy sa im snažili vyhnúť, čím sa dostávali na vyššiu, skutočnosti adekvátnejšiu úroveň. Prirodzene, aj ony boli po čase tak isto kritizované ďalšími názormi. Každé myslenie sa vyvíja bojom logických protirečení, to je špecifická imanentná a viditeľná forma, ktorou reaguje na vonkajšie a zväčša neviditeľné podnety rôzneho druhu, touto formou pohybu sa zúčastňuje pohybu celku národného života, ku ktorému patrí. Obsah týchto protirečení sa rôzni podľa rôznosti myšlienkových disciplín. Tak sa vyvíjala aj filozofia v minulosti, ktorá tiež vyjadrovala, odrážala špecifickým spôsobom pohyb vonkajších životných oblastí a sama ho zase podnecovala. Prirodzene, nebola hýbaná len zvonku, ale mala aj svoj vlastný pohyb.

Teizmus, podľa ktorého boh kedykoľvek zasahoval do behu sveta a menil ho, vládol v období, keď prírodné vedy ešte neboli natoľko rozvinuté, aby mohli ukázať na to, že každý dej v prírode podlieha nemennému zákonu. Keď sa prírodné vedy začali v 16. a 17. stor. dokazovať, teizmus sa dostal do krízy a rodiaci sa deizmus sa obrátil proti nemu, odhaľujúc v ňom protirečenia. Hoci opakoval po prírodných vedách, že všetko na svete je zákonité, že svet je veľký stroj, hodiny, našiel v teizme aj imanentné protirečenie, totiž že hoci boh má byť nemenný, jeho vôľa sa ustavične mení, v dôsledku čoho mení aj beh sveta, robí zázraky. To je vraj nedôstojné vševedúceho prozreteľného boha, to je antropomorfizmus v ňom. Preto deizmus v snahe odstrániť toto protirečenie stotožnil vôľu boha s prírodnou zákonitosťou. U nás zápasili s touto problematikou už filozofi trnavskej univerzity, na jednej strane teologo-

via, jezuiti, na druhej strane výborní znalci súčasných prírodných vied, ktorí podľa nich patrili pod názvom fyziky ešte do filozofie. Problematiku vyriešili svojím poloteizmom — polodeizmom.

Deizmus však tiež obsahoval protirečenia, respektíve neodstránil všetky protirečenia obsiahnuté v teizme. Aj on bol totiž dualistický, aj on kládol ducha a hmotu do absolútneho vzájomného protikladu, taktiež nemohli na seba kauzálne pôsobiť, aj on odtrhával podstatu (boha) od javu (sveta) atď. Prvé pokusy o odstránenie týchto protirečení urobili už podescartovské panteistické systémy (Spinoza, Malebranche), ale neúspešne, lebo ani ony sa ešte nezbavili dualizmu. Úspešnejší bol Heglov pokus, podľa ktorého duch a hmota sú súpodstatné, lebo hmota je len formou existencie ducha, takže sa môžu ovplyvňovať a podstata, svetový duch je vo svete v prírode a človeku, takže nie je odtrhnutá od javu. Heglov pokus bol úspešnejší aj preto, lebo za Heglových čias sa nashromaždilo toľko prírodovedeckého materiálu svedčiaceho o jednote a vzájomnom ovplyvňovaní sa všetkých zložiek bytia, že dualizmus bol už neutržateľný. Prekonali ho už Schelling.

Pokiaľ viem, naši heglovci sa nezapodievali touto kritikou dualizmu. Len u Štúra sa stretávame s jeho krátkym odsúdením. Podľa neho idea, rozum majú samy v sebe dosť moci na to, aby sa stali skutočnosťou a realizovali svoje ciele. Nie sú teda kdesi mimo skutočnosti, „bůh ví kde“ — t. j. v transcendentne ako dualistický boh — alebo dokonca len v hlavách „vrtocháňů“ — t. j. asi kantovcov alebo materialistov. Idea je sám všemocný boh riadiaci svet svojou vôľou, ktorá sa však zase nemá chápať ako „svévole čili vůle přirozená“ — t. j. menlivá vôľa teistického boha — v mene ktorej sa, podľa Štúra, doteraz najviac hovorilo k národom a jednotlivcom, v dôsledku čoho sa stávali nešťastnými. Ide o božiu vôľu rozumovú, zákonitú, ktorá je zároveň slobodou. Taktó sa Štúr v krátkosti vysporiadal s teistickým i deistickým dualizmom, prijal z deizmu myšlienku nemennej vôle božej, totožnej so zákonitosťou bytia a zdôvodnil nutnosť prejsť k heglovskému panteizmu. [7]

Hoci sa však naši heglovci nezapodievali podrobnejšou kritikou dualizmu, veľkú pozornosť jej venoval Hegel, od ktorého ju prijali s jeho systémom.

Napokon aj heglovský panteizmus obsahoval protirečenia, pre ktoré musel byť prekonaný. Feuerbach v ňom videl teologický materializmus, polovičatosť, snahu zachrániť upadajúce kresťanstvo, no urobil vraj aj zadosť súčasnému materializmu a ateizmu denného života i prírodných vied, nástrojom čoho vraj bola Heglova dialektika ako snaha zjednocovať protiklady, Engels v ňom videl na hlavu postavený materializmus atď. Spisovateľ a satirik Jonáš Záborský sa vyrovnával s Heglom a nemeckou klasickou filozofiou skôr štipľavou iróniou než presvedčivou logikou. Zabŕdol aj do Fichteov svetového Ja, ktoré vraj „nosí svet i Boha vo svojom bruchu a je Boh i svet spolu, hoci ani jedno ani druhé nie je“. [8, s. 216] Transcendentálnej filozofii vyčítal, že prestupuje rozumom

rozum, že rozum preniká za seba, do oblasti pravdy bez seba a odtiaľ sa vysmieva obyčajnému ľudskému rozumu, v čom Záborský videl protirečenie. Pre zaujímavosť poznamenávam, že na Záborského zavrhovanie Heglovho panteizmu pôsobil aj jeho antisemitský odpor voči Spinozovi, otcovi moderného panteizmu, ku ktorému sa Hegel otvorene hlásil. Aj osobné momenty teda niekedy vplývajú na kritiku istých názorov, hoci dozaista, zväčša nie sú podstatné. O tom, ako si Záborský „vážil“ Heglova filozofiu, svedčí azda najlepšie to, že v diele *Faustiáda* získal *Deník doktora Fausta* na bryndzovom trhu od kofy výmenou za Heglova filozofiu.

Toto sú hlavné metodologické problémy, o ktorých som pokladal za potrebné hovoriť na našej konferencii. Zašiel som síce aj ďaleko za našu osvietenskú filozofiu, ale bolo to nevyhnutné, keď som chcel ukázať na vývinovú kontinuitu a tendencie našej filozofie v minulosti, na ktorých sa zúčastňovalo aj osvietenstvo.

LITERATÚRA

1. WOLFF, Chr.: Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. Halle im Magdeburgischen 1747.
2. CARLOVSKÝ, J.: Philosophia moralis seu Ethica. Rukopis, uložený v ev. Lyceálnej knižnici v Bratislave.
3. BENCUR, J.: Praelectiones in Baumeisteri Elementa disciplinarum moralium. Rukopis uložený v Maďarskom národnom múzeu v Budapešti.
4. FUCHS, S.: Elementa iuris naturae. Leutschoviae 1803.
5. FORNET, J.: Katechismus o náboženství pro nevinné bloudným světlem věku tohoto v zmatek náboženství přicházející duše. V Prešpurku 1803.
6. ŠULEK, G.: Versuch eines neuen Beweises für das Dasein Gottes. In: Solennia, VI. Pesthini 1816.
7. ŠTŮR, L.: Přednášení historická. Otázky marxistickej filozofie, r. XX., č. 5, SAV, Bratislava 1965.
8. ZÁBORSKÝ, J.: Násměsné rozhovory. Výber z diela, II. Bratislava 1953.

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СЛОВАКИИ

Теодор Мюнц

В настоящей статье решаются две методологические проблемы разработки истории словацкой просветительской и послепросветительской философии: борьба материализма с идеализмом и проблема имманентного развития.

Поскольку в истории словацкой философии материализм долгое время не возникал, то ее развитие происходило путем тяготения идеалистических систем — деизма, гегельянского пантеизма, христианского пантеизма Толстого — к материализму. Эти системы прежде всего под влиянием естествознания, стимулируемого прогрессивными общественными интересами, все больше наполнялись содержанием, которое совпадало с содержанием материализма, и тяготели к последнему. Первый, механистический материализм появился в Словакии — за одним исключением — в начале XX века у некоторых авторов, которые публиковали в газете „Роботнице новины“.

Что касается имманентного развития, то автор понимает его так, что хотя развитие словацкой философии большей частью было стимулировано извне, но возникавшие проблемы имели специфически философский вид и решались философскими средствами. Последующая система подвергала критике предшествующую систему и раскрывала в ней противоречия, которые стремилась устранить. Таким образом, развитие словацкой философии являлось относительно имманентным.

DIE AUFKLÄRUNGSPHILOSOPHIE IN DER SLOWAKEI

Teodor Münz

Der Aufsatz beschäftigt sich mit der Lösung zweier methodologischer Probleme der Bearbeitung slowakischer Aufklärungs und Nachaufklärungsphilosophie: des Kampfes des Materialismus mit dem Idealismus und der immanenten Entwicklung.

Da der Materialismus in der slowakischen Philosophiegeschichte lange Zeit nicht auftrat, verlief ihre Entwicklung als Gravitation idealistischer Systeme — des Deismus, Hegelschen Pantheismus, Tolstojs christlichen Pantheismus — zum Materialismus hin. Diese Systeme bekamen, vor allem unter dem Einfluss der von fortschrittlichen Kräften angeregten Naturwissenschaften, allmählich einen Inhalt, der dem Inhalt des Materialismus gleichen und gravitierten zu ihm. Der erste mechanistische Materialismus tauchte in der Slowakei — ausser einer Ausnahme — erst am Anfang des 20. Jahrhunderts auf, bei einigen Autoren der Zeitung Robotnícke Noviny.

Was die immanente Entwicklung anbelangt, so versteht sie der Vf. dahingehend, dass die Entwicklung der slowakischen Philosophie zwar grösstenteils von aussen angeregt worden ist, aber Probleme, die auf solche Art und Weise entstanden sind, hatten eine spezifisch philosophische Form und sind mit Mitteln der Philosophie gelöst worden. Das nachfolgende System unterzog das vorausgegangene der Kritik und deckte seine Widersprüche auf, die es selber zu vermeiden trachtete. Die Entwicklung der slowakischen Philosophie war also relativ immanent.